

Vol. I, 1966, Fasc. 1 pp. 1-162
Vol. I, 1966, Fasc. 2 pp. 163-372

Indice general

Vol. I, 1966

	Págs.
ARTICULOS	
CILLERUELO, L., O. S. A., <i>Historia de la imagen de Dios</i>	3- 37
CILLERUELO, L., O. S. A., <i>Funciones de Cristo en San Agustín.</i>	189-213
HERRERO, Z., O. S. A., <i>La regulación de nacimientos</i>	71- 85
MACHO, J., O. S. A., <i>En torno a la libertad humana</i>	39- 45
MATEOS, C., O. S. A., <i>Inmunidad de María de la culpa original.</i>	245-265
MORÁN, J., O. S. A., <i>El hombre y los valores humanos en el Concilio Vaticano II</i>	87-114
MORÁN, J., O. S. A., <i>Sexualidad, humanización, pecado original. A propósito del libro XIV De civitate Dei</i>	215-244
RODRÍGUEZ BRAVO, D., O. S. A., <i>La inspiración bíblica y sus dimensiones sociales</i>	167-187
SAN ROMÁN, J. V., O. S. A., <i>Burocracia y profesión. (Conflicto de una doble pertenencia)</i>	67- 70
TURRADO, A., O. S. A., <i>Ateísmo moderno y Teología</i>	47- 65
TEXTOS Y GLOSAS	
GARCÍA, J., O. S. A., <i>Sobre la relación entre la Filosofía y la Teología</i>	267-277
GARCÍA CENTENO, J., O. S. A., <i>Congreso Internacional de Teología</i>	279-302
GUTIÉRREZ, E., O. S. A., <i>¿Cómo se unifica la Iglesia?</i>	115-122

A R C H I V O
T E O L O G I C O
A G U S T I N I A N O



DIRECTOR : P. L. Cilleruelo.
SECRETARIO : P. Z. Herrero.
ADMINISTRADOR : P. J. Macho.
DIRECCIÓN - ADMINISTRACIÓN :
PP. Agustinos. Filipinos, 7. Tel. 22-25-16.
Valladolid (España).

SUSCRIPCIÓN :
España : 180 ptas.
Extranjero : 3,5 \$ U. S. A.
Número suelto : 65 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Dep. legal: VA. 413-1966

Impreso en los talleres de la Editorial Sever-Cuesta, Prado, 10 y 12. Valladolid.

Historia de la imagen de Dios

I. MITO, FILOSOFÍA, REVELACIÓN.

La filosofía tuvo su prehistoria, que es el mito. La aspiración de la filosofía fue siempre "suplantar" al mito y sus métodos¹, pero Grecia corrió todo su ciclo cultural sin poderse despegar de la Natura. La filosofía griega vivía inmersa en la Natura, como un feto en su matriz². Estaba tan condicionada por el prejuicio naturalista como el hombre que trabajaba con el mito. En lugar de suplantar al mito, lo transformó y continuó. Siguió imperando en el mundo la idea de la causalidad formal, la generación. La filosofía se convirtió en un capítulo *De generatione et corruptione*, en una dialéctica. En este sentido, el filósofo era inferior al hombre que creaba el mito, puesto que este nunca perdía su libertad personal y profesional, mientras que el filósofo se veía condenado a convertir la sociedad humana en un inmenso rebaño de animales dotados de razón, pero privados de libertad auténtica. Al parecer, se llegaba muy lejos con la dialéctica, puesto que los hombres quedaban encerrados en la ciudad de los dioses, para construir una Cosmópolis: eran ya iguales a los dioses, se alcanzaba la apoteosis ambicionada. Pero era sólo una apariencia: en realidad, los dioses quedaban rebajados a la categoría de "divinos muñecos": tampoco ellos eran libres; tampoco ellos eran espíritus. La única divinidad suprema era la Anánke, la Natura ciega, la gran Inteligencia o la gran Voluntad. De todos modos la filosofía llegaba a una constatación aparentemente lisonjera: el hombre es "hijo" de Dios³.

También la religión de Israel daba por supuesto el mito y partía de él, pero

¹ G. GUSDORF, *Mito y Metafísica*, 1960. Platón inventó el término "teología" para suplantar el de "mitología", pretendiendo someter el mito y la profecía a la dialéctica. W. JÄGGER, *La Teología de los primeros filósofos griegos*, México 1947, 10 y 194.

² La teología de los griegos es "natural". La aproximación al "theos" por medio del "logos" significa sumisión del "theos" a la lógica humana. E. CAIRD, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, 2 vols., Glasgow 1904; P. E. MORE, *The Religion of Plato*, Princeton 1921. La dialéctica o lógica humana termina en abstracción, eliminando tiempo, movimiento, evolución, libertad, historia, memoria, acción, etc.

³ E. BRUNNER, *Gott und Mensch*, Tübingen 1930, 3 ss. El *realismo* es objetivismo, causa formal, analogía propia: Dios es *Ens Realissimum*. El *idealismo* es subjetivismo, logos: Dios es el *Logos Supremo y Absoluto*. En el *monismo* panteísta se identifican sujeto y objeto.

de otra manera. Gracias a la noción de "creación", el hombre carecía de cordón umbilical y no tenía por qué cortarlo. Adán nunca tuvo cordón umbilical. En lugar de una dialéctica, aparece el mensaje, la palabra, la revelación. La Natura queda a un lado, problematizada, y el hombre tiene que detenerse ante un "Theos" trascendente, personal, creador. Aquí se corta el mito: el hombre no nace de Dios, no es hijo de Dios, con causalidad formal; aparece sin padre ni madre. Aparece "fabricado", con una causalidad de creación. Aquí no hay "revelación natural", a no ser cuando el hombre tiene ya la clave revelada para entender la Naturaleza. El profeta de Israel, en oposición al filósofo, no depende de ley, dialéctica o filosofía alguna: depende de la libertad. Pero la libertad es Dios mismo, ya que el profeta habla y existe en nombre de Dios: es un mero órgano o instrumento, causa instrumental. El profeta no nace, pero tampoco se hace. Aquí no reinan las leyes, sino los hechos, la historia, la libertad, el tiempo, el movimiento, todo aquello que pretende dominar y superar la filosofía⁴. La religión se presenta como un modo radicalmente distinto de ser, frente a la metafísica o filosofía. Frente al término "teología" tendríamos que marcar el término "panteísmo", si este término no hubiera sido violentado por la filosofía para algo muy diferente. Aquí no se somete el "theos" al "logos", sino el "logos" al "theos". Dios es un Dios escondido, que se revela si quiere, cuando quiere y como quiere. Pretender deducirlo o inducirlo, ponerlo en evidencia con una ley, sacarlo a plaza con una dialéctica, es una ilusión infantil⁵.

II. NOCIÓN Y ESENCIA DE LA IMAGEN.

La noción de imagen entra en la categoría de relación: necesita dos extremos y un fundamento. En nuestro caso, los extremos son Dios y el hombre. El fundamento es un elemento común que se busca. ¿Pero es que puede haber algo de común entre el hombre y Dios? Sí, así lo ha creído siempre la humanidad. La convicción de que el hombre es un ser diferente de todos los otros, porque lleva dentro una "centella divina", se pierde en la noche de los tiempos. Todas las objeciones que los filósofos han podido soñar para abolir esa univer-

⁴ En Israel, el hombre se une a Dios mediante la "palabra", no de otro modo: Fichte, al tratar de debatirse contra la realidad, llega a la conclusión de que el concepto de creación es un "contrasentido judaico", porque no se sujeta a ninguna ley. Así, no hay nada que nos revele a Dios, sino que el mismo Dios se revela a sí mismo. Otra cosa es saber si puede aplicarse la dialéctica a la revelación divina. Los últimos Libros del Antiguo Testamento dieron testimonio de que el helenismo no había sido una pasión inútil.

⁵ Cfr. C. TRÉSMONTANT, *Etudes de Métaphysique Biblique*, París 1954, 229. Emplea el término "metafísica" en sentido acomodaticio e impropio, para oponer un "sistema bíblico" a un "sistema gnóstico". En realidad, la Biblia no es una metafísica.

sal creencia han sido vanas: entre los dioses y los hombres, o entre Dios y los hombres, hay algo de común, una conveniencia, semejanza, analogía, cualidad, divisa, etc. Ya se le considere al hombre como un "hijo", ya se le considere como una "criatura", tiene algo de común con Dios ⁶.

No es lo mismo semejanza que imagen. La semejanza abarca mucho más. Por eso hablamos de semejanzas de Dios en el mundo físico, pero sólo en el mundo espiritual hablamos de imágenes de Dios. No discutiremos aquí las semejanzas, sino tan sólo la imagen. Y en la imagen hay que confesar siempre una diferencia y distinción previas. Dios y el hombre son diferentes, distintos. ¿Por qué entonces nos preguntamos si el hombre es "imagen de Dios"? Ante todo, pretendemos buscar una "forma": un hijo es la imagen de su padre, porque éste da a aquél la especie. También tratamos de señalar una cualidad o forma accidental: así, la estatua o el mono son imágenes del hombre por la figura. En fin, nos fijamos en una cualidad: este hijo es imagen de su padre, en oposición a los otros hijos, porque le imita mejor.

Y puesto que el hombre no tiene naturaleza divina, sólo podrá ser imagen de Dios por alguna cualidad o semejanza accidental. Pero el hombre no se contenta con cualquier analogía o semejanza, sino que quiere llamarse "imagen", atribuyéndose de algún modo una comunidad de forma ⁷.

III. LA IMAGEN DE DIOS EN EL HELENISMO.

Los sofistas fueron los primeros que dieron a la imagen de Dios un significado y un valor filosófico: presentaban la figura vertical y la mirada del hombre hacia adelante, como carácter específico del mismo, como imagen de Dios, como prueba de la superioridad sobre el resto de los animales ⁸. De estos sofistas arranca una tradición que hallamos ya en Jenofonte: el organismo humano es una prueba de la existencia y de la providencia de Dios: "los dioses hicieron erecto sólo al hombre entre todos los animales; porque camina erecto y, con la mirada dirigida hacia adelante, ve y evita los peligros, y se cuida de sí mismo" ⁹. Conforme al mito del Protágoras, la naturaleza es para el hombre una madre, no

⁶ Cfr. H.-G. POHLMANN, *Analogia entis oder Analogia fidei?*, Göttingen 1965. Responde bien a los prejuicios de K. Barth.

⁷ S. AGUSTÍN, *Soliloquios*, II, 6, 10-32, PL. 32, 889-900 s. La imagen puede llegar a la igualdad perfecta; en cambio, la semejanza exige siempre un hecho diferencial. Tanto en Grecia como en Israel se busca en la imagen una "potencia de conocimiento". Cfr. A. SCHNEIDER, *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleichen in ant. u. patr. Zeit*, Münster 1923.

⁸ Cfr. S.-O. DICKERMAN, *De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem, e structura hominis et animalium petitis*, Halle 1909, 93.

⁹ JENOFONTE, *Memor.* 14.

una madrastra, puesto que, aunque el hombre viene al mundo desnudo y desamparado, puede vivir como los dioses¹⁰. En adelante, la imagen de Dios conservará siempre ese carácter polémico inicial.

Platón se adentra en el modo de presentar la imagen. Ya no se fija en el exterior sino en el interior del hombre: el hombre exterior es sólo signo del hombre interior¹¹. La diferencia específica del hombre es la vida filosófica, el poder contemplar las normas de un mundo trascendental y aplicarlas a la vida: tal es la *frónesis*¹². La imagen de Dios es la *frónesis*. De este modo Platón, al oponerse al empirismo individualista, relativista y subjetivista de los sofistas, arrastra la imagen de Dios hacia la zona de la eternidad de los valores y normas categóricos. Porque el alma del hombre camina erecta, y mira hacia el mundo inteligible, ella se queda con la imagen de Dios, mientras que el cuerpo es asemejado más bien a los animales. La filosofía protréptica y la Diatriba, lo mismo que los estoicos, cínicos y moralistas, adoptan esa postura como un tópico: hay un *homo incurvatus in terram* y también un *homo erectus in coelum*.

Una vez establecido el dualismo platónico, de indudable origen religioso, órfico y pitagórico, según la teología de los misterios, Platón concluye que la parte superior del alma es "divina" y reside en la cabeza del hombre¹³. Es una referencia al Cielo, del que el alma bajó y al que tiene que ascender: el Cielo, lo divino, el Mundo Inteligible, es la Patria, *génesis y telos* del alma, lugar de partida y término de arribo. Se establece así una articulación natural: preexistencia, caída, olvido, despertar, vigilancia, regreso, catarsis, iluminación, unión definitiva¹⁴. Cada hombre posee un *dáimon* interior y tiene que salvarlo: lo salva cuando lo escucha y obedece, cuando entra en la *vida filosófica*, viviendo con "rectitud": esa es la *omóiosis Theou*, la imagen de Dios realizada¹⁵. Así convirtió Platón la religión en filosofía, suprimiendo el culto y la moral, presentando la vida filosófica como redención y salvación.

Pero, por otra parte, Platón aceptó lo corporal como símbolo de lo espiritual. Si la "erección" corporal era símbolo de la espiritual, el Cosmos es un "Dios sensible", imagen del Dios Inteligible. De ese modo arrancan también de Platón otras teorías de la imagen de Dios, tales como las que hallamos en Aristóteles y los estoicos, en esa religión astral, en la que se rechaza la trascendencia

¹⁰ PLATÓN, *Protágoras*, 320 C ss.

¹¹ PLATÓN, *Timeo*, 90 A-D.

¹² PLATÓN, *Politeia*, IX, 585 B s.; *Fedro*, 246 A ss.

¹³ PLATÓN, *Timeo*, 90.

¹⁴ Cfr. E. ROHDE, *Psyche*, II, 1898; H. NEUGEVAUER, *Platonische Mystik*, 1934; J. van CAMP y P. CANART, "Le sens du mot "theios" chez Platón": *Recueil de travaux d'hist. et de philologie*, 4 serie, 9 (1956) 174 s., 409 s. Véase la diferencia entre *soma* y *sema* en PLATÓN, *Gorg.* 493 a; *Cratilo*, 400 C. Los términos *períbolos* y *desmoterion*, cárcel, proceden de los órficos.

¹⁵ PLATÓN, *Timeo*, 47 BC; *Theaitetos*, 176 B.

platónica, en la que Dios vuelve a ser inmanente, y el estado erecto del cuerpo humano vuelva a ser un argumento de la existencia y providencia de Dios¹⁶.

Los latinos, especialmente Séneca y Cicerón, recogen la herencia griega y la popularizan dentro del estoicismo materialista, de la religión astral, y de la filosofía edificante, con la que se pretende llevar algún consuelo a los espíritus escépticos. Dios sacó a los hombres de la tierra, pero los construyó erectos, mirando al cielo, aludiendo al conocimiento de los dioses. Los hombres son semejantes, o más bien iguales a los dioses, excepto en la inmortalidad¹⁷. Aun podría decirse que son superiores a los dioses, ya que éstos no pueden ejercitar muchas virtudes que implican mortalidad, como por ejemplo, la paciencia en la adversidad, el valor ante el riesgo, la serenidad en el dolor¹⁸. El panteísmo estoico, que diviniza el cosmos, diviniza también al hombre: todo termina en la apoteosis.

La orientación práctica, dada a la filosofía estoica, invitaba a fijarse sobre todo en el ejercicio de la virtud. La imagen de Dios es la virtud moral. La contemplación del cielo se ordena a la imitación de la regularidad y orden de los astros: el orden celeste es el modelo que el sabio tiene que imitar en su vida. En lugar de insistir en que el hombre "es" imagen de Dios, se insiste en que "tiene que" asemejarse, imitar a Dios, seguir a Dios. *Sequere Deum* es la fórmula estereotipada para designar la virtud. Pero ese Dios es la misma naturaleza, la regularidad, orden y constancia de las leyes naturales o físicas, lógicas y morales. La rectitud y la semejanza platónicas perduran en esta fórmula *sequere Deum*¹⁹.

¹⁶ Cfr. P.-H. MERKI, *Omóiosis Theó*, Freiburg i. Sch. 1952; K. GAISER, *Protreptik und Paränese bei Plato*, Tübingen 1959; P. FRUTIGER, *Les Mythes de Platon*, París 1930; H.-W. THOMAS, *Epékeina. Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons*, München 1938; PLATÓN, *Timeo*, 92 C, 29 B, 30 B, 31 C, 34 B. La filosofía griega se ve totalmente dominada y condicionada por dos factores: el dualismo cosmológico y la inmanencia naturalista. La misma trascendencia platónica, que parece rigurosa, supone que las almas "preexisten", que vienen de arriba, como el entendimiento agente de Aristóteles.

¹⁷ SÉNECA, *Epp.* 31, 9; 59, 14; 87, 19; 92, 30.

¹⁸ SÉNECA, *Epp.* 53, 11 s.; 73, 14; *De Prov.* 6, 6.

¹⁹ *Astrorum ortus obitus cursusque... quae contuens animus accedit ad cognitionem deorum, e qua oritur pietas, cui conjuncta justitia est reliquaeque virtutes, e quibus beata vita existit, par est similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, cedet caelestibus.* CICERÓN, *De Natura Deorum*, II, 61, 153; SÉNECA, *Epp.* 95, 47; 90, 34; 95, 50; *De Ira*, 2, 16, 2; *Ben.* 4, 25, 1. Estos filósofos latinos utilizan la "imagen" de los sofistas, de los platónicos y de los estoicos, según les convenga. Pero toda su filosofía está dominada por un escepticismo angustioso, como se ve en el *De Natura Deorum*, de Cicerón. Después de tanto discutir, no se ve claro que existan los tales dioses. Se trata sólo de una creencia piadosa.

IV. LA IMAGEN DE DIOS EN ISRAEL.

El pueblo de Israel se halla rodeado de una vieja cultura en la que la causalidad formal y naturalista había triunfado antes que en Grecia. Para estos orientales es ya un dogma que Dios comunica su vida, y que toda la fecundidad del universo ha de ser referida últimamente a Dios. En un ambiente semejante, afirmar que el hombre en general o que algunos hombres concretos son hijos de Dios sería corriente, pues de esta cultura ha pasado tal persuasión a la griega. El Faraón de Egipto era considerado de hecho hijo de Dios. Hacia el año 2000 antes de nuestra era afirmaba ya el sabio Merikaré que el hombre era "imagen de Dios". Los misterios de Egipto y Babilonia demuestran que ambas culturas admiten en el hombre un elemento "divino", aunque no acierten a precisar científicamente cuál es ese elemento.

Cuando el Jahvista publica su síntesis, el hombre aparece compuesto de dos elementos: la *tierra* y el *espíritu*. Este espíritu le viene de Dios, puesto que Dios sopló al rostro de Adán y le constituyó en ser viviente. Dios crea para él la mujer, pero en toda la creación no existe ser alguno que pueda compararse con el hombre y la mujer: sólo ésta es hueso de los huesos y carne de la carne de Adán. Todos los demás seres son de otra especie. Ahora bien, ese hombre aparece como "imagen de Dios", aunque no se haga expresamente la afirmación: conversa normalmente con Dios y vive en un universo que hoy llamaríamos "sobrenatural". Dios es un espíritu y el hombre es también un espíritu: no se trata ya de fuerzas naturales o de fuerzas políticas. Dios y el hombre no pertenecen ni a la *Natura* ni a la *Polis*. Por otra parte, Dios planta un paraíso para Adán, escoge a Adán para que lo trabaje y custodie, se cuida de él, incluso después de haber succumbido Adán a la tentación. Es claro que el Jahvista proyecta sobre Adán la teología de Israel y piensa en el paraíso que pudiera haber sido la Tierra Santa, de no haber sido por la tentación y la caída. De todos modos, Adán es presentado como "siervo" de Dios, como representante, cacticán o vicario de Dios a la manera que Israel es "siervo de Dios" o "hijo de Dios".

Esa teología del *Jahvista* se desarrolla más aún en el *Elohista*. El *Deuteronomio* predica con frecuencia que el hombre y que el pueblo son "hijos" de Dios, en sentido adoptivo y de gracia. Pero el texto más famoso de la Biblia es Gen. 2, 7: afirma que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, y pertenece al *Código Sacerdotal*²⁰. La caída de Jerusalén provoca una catástrofe religiosa, al desvanecer las esperanzas supersticiosas del pueblo. ¿Ha sido vencido Jahvé por los dioses de Babilonia? ¿Se ha cansado Jahvé de su pueblo? ¿Rechaza el

²⁰ J. JERVELL, *Imago Dei*, Göttingen 1960, 21 ss.

Pacto? ¿O es que quizá no existe Jahvé? Como siempre, la reacción depresiva despertó en los dirigentes de Israel la voluntad de defender su fe con motivos más elevados y plásticos. Por eso, el *Código Sacerdotal* insiste: la omnipotencia de Jahvé es indiscutible: es el Creador del mundo. En cuanto a su fidelidad al Pacto con Israel, es igualmente indiscutible: El hizo a Adán a su imagen y semejanza. El sentido obvio y elemental de este famoso texto es éste: Jahvé considera al hombre como representante suyo, como hijo, réplica, enviado o comisionado. Jahvé se considera a Sí mismo, como modelo o dechado u original, al mismo tiempo que como Creador del hombre.

Tenemos, pues, ante nosotros una teología que se apoya en una "analogía" intrínseca y esencial: el hombre es una imagen "formal" de Jahvé, una imagen "natural" básica. Dentro del concepto de "pacto", que es la clave para entender la religión de Israel, la imagen analógica significa que Jahvé instituye oficialmente a Adán como "hombre". Ser "hombre" significa poseer un "pacto" fundamental y principal, un estatuto ontológico, un hábito estable, un carácter indeleble. Ser "hombre es una suerte de oficio o profesión"²¹.

La imagen de Dios no se perdió con el pecado, ya que entonces automáticamente habría desaparecido el estatuto religioso del hombre, la responsabilidad del fuero o pacto. Así Adán trasmite a su hijo Seth la imagen que recibió de Dios²² y se promulga la ley de que el respeto a la vida humana se funda en que el hombre es imagen de Dios²³. Tal ideología se mantiene en Israel con tal constancia, que todavía en el Nuevo Testamento se dice que el hombre lleva la imagen de Dios como una moneda lleva la del César²⁴, que el varón no debe cubrir su cabeza por ser imagen de Dios²⁵ y que el hombre es imagen de Dios por el mero hecho de ser un hombre²⁶. Toda esta tradición ideológica descansa en el texto del Código Sacerdotal, en que se habla de la creación del hombre a imagen de Dios.

Dos tipos de exégesis de ese texto hallamos en el judaísmo. El primero, antropológico, ético, sapiencial, va encabezado por el Siracida²⁷. El fundamento de

²¹ H.-G. POHLMANN, *Analogia entis oder Analogia fidei?*, Göttingen 1965, 126 ss.

²² *Gen.* 5, 1.

²³ *Gen.* 5, 3.

²⁴ *Mt.* 22, 20.

²⁵ *I Cor.* 11, 7.

²⁶ *Jac.* 3, 9; G. von RAD, "Eikón": *Theol. Wörterbuch*, Kittel, II, 390; ID., *Das erste Buch Mose*, en A. T. D., al texto *Gen.* 1, 26; H. bei STAMM, *Die Imagolehre von K. Barth u. d. altest. Wiss.*, para el 70 Onomástico, Zollikon 1956, 89 ss.; K. L. SCHMIDT, "Homo, imago Dei": *Eranos Jahrbuch* 15 (1947); ID., *Der Mensch*, Zürich 1948; E. BRUNNER, *Dogmatik*, Zürich 1950, II, 67; P. BRUNNER, "Der Ersterschafene als Gottes Ebenbild": *Pro Ecclesia*, Berlin 1952, 1.962.

²⁷ *Ecolli.* 17, 1-4. El siracida combina en ese texto *Gen.* 2, 7 con *Gen.* 1, 27 para describir la creación del hombre y el sentido de esa creación.

la relación entre Dios y el hombre es la potencia, el poder: Dios crea al hombre para dominar la tierra, y así le dota con poderes oportunos, como quien nombra un embajador y le entrega las credenciales: el hombre es un embajador, un pequeño Jahvé para la tierra. Mas, como no se mira tanto al dominio real sobre la tierra, cuanto al dominio de sí mismo, que es el medio para dominar la tierra, hemos hablado del carácter "ético" de la imagen; éste reside en la vida moral, en el temor y amor de Jahvé.

El segundo tipo de interpretación, de carácter más histórico y especulativo, lo hallamos en el *Libro de Henoch*²⁸. Dios creó al hombre y le dotó de un órgano de percepción para distinguir el bien del mal. Se pasa por alto que el conocimiento del bien y del mal se presenta en Gen. 3, 22, como una consecuencia del pecado original. La imagen consistiría en el conocimiento moral y en la libertad de hacer el bien o el mal. Hallamos esa misma interpretación en la Sabiduría de Salomón²⁹: la imagen de Dios es la inmortalidad, la eternidad, *aidiotes*, para la que fue creado el hombre: esa eternidad o inmortalidad depende de su justicia, y por eso Dios creó al hombre a su imagen al dotarle de la potestad de ser justo e inmortal. Aparece aquí el dualismo antropológico, en cuanto que sola el alma es imagen de Dios y es destinada a la inmortalidad, mientras el cuerpo vuelve al polvo: polvo eres y en polvo te convertirás³⁰.

Como se ve, la imagen de Dios está orientada en el sentido de la "justicia" o santidad. Dios creó todas las cosas en el orden³¹ y el hombre es responsable: no tiene escapatoria posible dentro del pacto con Dios: Dios conoce todos los detalles de la vida moral y de la fidelidad, puesto que creó al hombre y conoce su facultad de hacer el bien y su libertad. La creación y el orden van siempre juntos en el judaísmo postexílico: el orden humano ha de ser una imagen del orden divino, y así el hombre es siempre imagen de Dios, pero la imagen se desarrolla y progresa indefinidamente en un orden de "semejanza". La imagen de Dios exige una responsabilidad y un juicio de Dios, pero da al hombre el dominio sobre los animales y sobre la tierra.

Para entender mejor el sentido de la exégesis postexilica, recordemos que el *Génesis* dice: "hagamos al hombre a nuestra imagen"³². ¿Por qué ese plural "hagamos"? Algunos de los exégetas se limitaron a omitir este versillo, ahorrán-

²⁸ *Henoeh*, 65, 2: "Creó al hombre a su propia imagen, le dio ojos para ver, oídos para oír, corazón para pensar, razón para dominar...".

²⁹ *Sap.* 2, 23: "Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad, y le hizo a imagen de su propio ser. Mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo...". Si Dios creó todo en el orden, *taxis*, el pecado se sale del orden, es un desorden, *ataxia*.

³⁰ *Gen.* 3, 19; *Eccle.* 12, 7; *Job.* 7, 21; 20, 11; 21, 26.

³¹ Esa es la sustancia de un gran número de textos, entre los que destaca *Sap.* 11, 20: Dios lo creó todo con número, peso y medida. Con esa tríada se indica el orden, *taxis*, que en realidad se refiere a la Torah o Ley de Moisés.

³² *Gen.* 1, 26.

dose así las complicaciones innecesarias. Por el contrario, la literatura sapiencial puso de relieve precisamente ese versillo. Pero provocó polémicas, como si ese "hagamos" pusiera en peligro el monoteísmo de Israel. *El Libro de los Proverbios*, preocupado por el gravísimo problema de la trascendencia divina, busca un "intermediario": identifica la "Sapiencia" con el "Principium" (*Bereschit*) del que se habla en el principio del *Génesis*³³. *El Libro de la Sabiduría* nos presenta a la Sapiencia como órgano, instrumento o Intermediario de la creación³⁴: es *Eikón*, imagen de Jahvé; en cuanto tal, posee el dominio, la moralidad, el orden, y entrega esas propiedades al hombre, porque también éste es imagen de Dios; y lo es por esos caracteres y propiedades. *El Eclesiástico*³⁵ da una extensa exégesis, tratando de definir como imagen de Dios las facultades más específicamente humanas y presentando de este modo al hombre como *homo religiosus*: la facultad máxima del hombre es poder captar y entender la "palabra de Dios", pues de ese modo queda definida la relación fundamental del hombre con Dios. En tales textos se ve claramente que la imagen no se perdió con el pecado original, que esa imagen es independiente del pecado y de la gracia de un redentor. El hombre pecador continúa siendo hombre ante Dios, con toda su responsabilidad, por esa analogía formal. El pecado del hombre puede quebrantar el "pacto", pero no suprimirlo, ya que el hombre existe como tal en virtud de ese pacto.

¿Por qué, entonces, la polémica? Porque la Sapiencia Mediadora no parece ya un atributo abstracto o poético de Jahvé, sino una Persona, o a lo menos una Personificación, que implica peligro de politeísmo. Por eso el *IV de Esdras* se opone a este modo de ver y afirma resueltamente: nadie ayudó a Dios en la obra de la creación³⁶. *El Libro de Enoch* insiste en que Dios creó todas las cosas por Sí mismo, y sólo para crear al hombre se valió de la Sapiencia³⁷. Se ve, pues, que, mientras para unos la verdadera imagen de Jahvé es la Sapiencia, y el hombre ocupa un lugar secundario y consecutivo como "imagen de la imagen", para otros la imagen verdadera de Jahvé es el hombre, y se procura no hablar de la Sapiencia personificada por temor al politeísmo.

Todavía podríamos apuntar una tercera exégesis, o más bien un espíritu de exégesis: dentro de ese sentido la imagen tiene carácter nacionalista. Jahvé colocó a Adán en el paraíso, como colocó a Israel en la "Tierra Santa", esto es, como

³³ *Prov.* 8, 22: "Jahvé me creó en el principio de sus planes..."

³⁴ *Sap.* 7, 25 s.: "Es (la Sapiencia) un hálito del poder de Dios, emanación pura de la gloria de Dios... Es el resplandor de la luz eterna, espejo sin mancha del actuar de Dios, imagen de su bondad..."

³⁵ *Eccli.* 17, 2-12: "Creó el Señor al hombre de la tierra... y le dio poder sobre los seres que en ella existen. Lo revistió de fuerza como El mismo y conforme a su imagen lo hizo..."

³⁶ *IV Esdras*, 3, 4; 6, 6, 39.

³⁷ *II Enoch*, 30, 8: "Cuando terminé todo, mandé a mi Sapiencia que creara al hombre..."

representante suyo, como su imagen. Solos los israelitas son imagen de Jahvé, representantes suyos; por ende, Adán es considerado como padre de Israel, no como Patriarca general de los hombres³⁸.

Tenemos, pues, tres interpretaciones: a) La imagen es ciencia y libertad morales; el pecado original tiene aquí escasa influencia; b) La Imagen es la Sabiduría, que colabora con Jahvé; el hombre es copia de la Imagen; c) La imagen de Adán es para Israel: Israel tiene que dominar a todos los pueblos, pues es imagen de Jahvé.

Según se va acentuando más y más la trascendencia de Dios, se va Dios envolviendo en la nube impenetrable. El hombre ya no puede ver a Dios y continuar viviendo; por lo mismo, la imagen se va distanciando del original. El verbo "conocer", que implicaba trato familiar, va siendo excluído del terreno religioso o interpretado como "servir y adorar a Jahvé". Cada vez aparecen nuevos intermediarios entre las criaturas y el Creador. Las causas segundas van adquiriendo independencia relativa. La Creación aparece como un *Ordo*, garantizado por el Creador³⁹. El Universo se convierte de este modo en un espejo de la divinidad: los cielos cantan la gloria de Dios⁴⁰. Lejos de significar un peligro para la trascendencia divina, las "imágenes y semejanzas", esto es, los antropomorfismos y cosmomorfismos, son utilizados para acentuar la trascendencia: nosotros sólo tratamos con "imágenes", no directamente con Dios.

El Exodo agudiza el problema, al afirmar que Moisés vio directamente a Jahvé. En algunos textos se dice que lo vio de espaldas, pero en otros se afirma rudamente que lo vio cara a cara⁴¹. En el Sinaí se toman precauciones para que nadie se acerque; el viejo terror de lo "santo" se incrementa. Ya no se puede pronunciar el "Nombre", fuera de los actos de culto. Los términos *Schékina* (Presencia), *Dabar* (Palabra), *Memra* (Voz) y *Kol* (Sonido), van cobrando personificación; son hipostasiados o convertidos en "ángeles". La *Sofía* y el *Pneuma* son

³⁸ Cfr. J. JERVÉL, *Imago Dei*, Göttingen 1960, 119 s.

³⁹ Cfr. G. von RAD, *Theol. des A. T.*, München 1957, I, 149.

⁴⁰ Cfr. H.-G. POHLMANN, *Analogia entis oder Analogia fidei?*, Göttingen 1965, 44 ss.

⁴¹ *Visión facial*: Ex. 33, 18-23; Deut. 5, 24-27; Ex. 33, 11; Núm. 12, 6 ss.

Visión atenuada: Deut. 5, 24-27; Ex. 20, 19; Deut. 18, 16.

Visión simbólica: Is. 6, 1, 8; Ex. 1, 16; 2, 1; 2, 9; Dan. 7, 9.

Cfr. Fr. MICHAELI, *Dieu à l'image de l'homme*, Neuchâtel-Paris 1950, 77-100; H. RINGGREN, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963, 276 ss.; A. OEPKE, "Nephele": *Theol. Wörterbuch*, Kittel, IV, 907. La tradición judía terminó distinguiendo tres grados en la visión de Dios: a) ver la forma de Dios (Moisés); b) ver a Dios desde lejos (Aarón, Nadab, Abi y los Setenta Ancianos); c) ver manifestaciones externas o simbólicas de Dios en las teofanías (el Pueblo). Cfr. H. van OYEN, *Theologische Erkenntnislehre*, Zürich 1955, 117-126. Todas las tensiones interiores del ser humano proceden de que el hombre es "imagen" de Dios. También en este orden podríamos admitir: estamos en el mundo, pero no somos del mundo.

tratados de modo que parece anunciarse ya el Nuevo Testamento. Y siempre está en litigio el problema de la "imagen".

V. LA IMAGEN EN FILÓN DE ALEJANDRÍA.

Filón reúne el judaísmo y el helenismo, la filosofía y la revelación de un modo interesante. No traiciona a su sangre judía ni a su cultura bíblica y religiosa; pero estima que la Filosofía fue una gracia que Dios otorgó a los griegos, como otorgó la Ley a los judíos. Su norma es pues "Ley y Filosofía".

Muchas veces se refiere a la imagen de Dios, al exponer Gen. 1, 26. Pero su exégesis se apoya siempre en dos puntos de vista:

1. La imagen de Dios es el Logos. El hombre fue creado a imagen del Logos. Finalmente, por referencia a Gen. 2, 7 (*inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae*), la imagen de Dios en el hombre tiene también carácter pneumático.

2. Cuando se refiere a este último texto, hay que aplicarlo al hombre terreno, colocado por Dios en el Paraíso. En cambio, cuando se refiere al primer texto (Gen. 1, 27), hay que aplicarlo al hombre ideal y platónico, a la idea celeste del hombre terrestre.

La imagen propiamente dicha es el Logos, que salva la trascendencia platónica y es Intermediario entre el Creador y la Creación⁴². Es un Logos personificado, divino, preexistente: es representante de Dios, para regir y gobernar el mundo, para ser providencia y guía de los hombres, para revelar a los hombres el conocimiento de Dios y la esencia de Dios por el camino místico. Dios, el Dios escondido, incognoscible e indefinible, es el Ejemplar originario, el *Parádeigma*. El Logos es su Imagen o Copia, *Eikón*, *Apekónisma*. Pero, si relacionamos al Logos con el hombre, entonces el Logos se convierte en modelo o ejemplar, *Archétypon*, *Parádeigma*. Y en este caso el hombre finalmente es "imagen de la imagen"⁴³. El alma humana está compuesta de sangre y espíritu divino (*pnéuma thèion*) o *nous*, inspirado por Dios en el rostro de Adán: es pues sustancia divina, *moira*, *apóspasma*⁴⁴. Por otra parte, reserva la imagen de Dios a los místicos o

⁴² FILÓN, *Leg. Alleg.* III, 96; *De Somn.* I, 226-230. Según Filón, por lo tanto, cuando Dios dice en el Génesis "hagamos al hombre" (*Gen.* 1, 26), este hombre es la idea de hombre en el Logos, pues Jahvé habla con el Logos. En cambio, en el versillo siguiente, cuando dice "Dios creó al hombre a su imagen", ese hombre es "la idea de hombre en ella misma". El primero es un hombre logo-lógico; el segundo es un hombre ideo-lógico. Finalmente el versillo 2, 7: "Formó al hombre del polvo y le insufló...", se refiere al hombre actual, concreto y empírico. J. JERVELL, *Imago Dei*, Göttingen 1960, 54; H.-A. WOLFSON, *Philo*, 2 vols., Cambridge 1948, I, 239.

⁴³ Dios no hizo al hombre imagen, sino a imagen. FILÓN, *Leg. Alleg.* III, 96; *Quis rer. div.* 230-232.

⁴⁴ ID., *De Op. Mundi*, 123. Cfr. J. JERVELL, *Imago Dei*, Göttingen 1960, 57 s.; FILÓN, *Leg. Alleg.* III, 100-102; *De Somn.* II, 228; *QG.* III, 55, y IV, 25.

pneumáticos, pues solos ellos llegan a ver "lo semejante por lo semejante". Todo esto es confuso: parece querer decir que todos fueron hechos a imagen de Dios pero solos los pneumáticos llegan a ser "imagen", semejante a Dios. Las confusiones parecen provenir de una contaminación gnóstica de alguna especulación sobre el Antropos, propia del gnosticismo. En suma, Filón está dominado por la teoría platónica del Logos. A imagen del Logos fue creada la parte inteligible del alma, el *Nous* o *Pneuma*. Mientras Gen. 1, 26 es interpretado en sentido pneumático, logológico, Gen. 1, 27 es interpretado en sentido ideológico, platónico (hombre ideal). Sólo en Gen. 2, 7 empieza Filón a referirse al hombre terreno y empírico, ya en la imagen natural, ya en la pneumática. Algunos puntos accidentales no pueden concordarse fácilmente con estos. Distinguiendo la imagen mediata y natural de la inmediata y pneumática, por la primera subimos del mundo a Dios *per ea quae facta sunt*, y por la segunda intuimos a Dios directamente. El primer conocimiento se llama Bezaleel; el segundo es Moisés en la Montaña, el conocimiento místico, la imagen propia y auténtica de Dios. El predicado propio de Dios es la inmutabilidad eterna: *Deus solus constanter stat*. Entendemos así por qué la imagen de Dios se llama "propia", porque el místico o pneumático tiene esa imagen de la eternidad en su alma: *ad similitudinem ejus (Dei) constanter stans*. Esa aplicación de la "semejanza" parece una aplicación de la teoría estoica o helenista del "sabio". La influencia de Filón en los cristianos es grande.

VI. LA IMAGEN EN EL NUEVO TESTAMENTO.

El Nuevo Testamento se hace eco de la doctrina de la imagen. Especialmente San Pablo. El hecho de que el Apóstol no cite nunca Gen. 1, 27, no debe sorprendernos, ya que sus escritos son epístolas ocasionales. Pero ese texto está siempre ante su consideración. Recoge en un sentido determinado, diferente de Filón, la tradición de su pueblo, refiriéndose también al Logos e identificándolo con Cristo. El problema de la trascendencia divina se resuelve estableciendo la necesidad de una "mediación": Cristo, Virtud y Sapiencia de Dios, es el Mediador universal entre Dios y el mundo, entre Dios y el hombre. La consecuencia inmediata es que el hombre tiene que vivir en la fe y no en la visión, en la iglesia y no en un trato individual con Dios. Esta postura aparece también en otros escritos del Nuevo Testamento, al parecer frente a las pretensiones místicas de algunos "espirituales" o "gnósticos"⁴⁵. Pablo estima asimismo que aquí sólo podemos ver a Dios en espejo y enigma, en contraposición a la visión facial⁴⁶.

⁴⁵ *Deum nemo vidit unquam (Jo. 1, 18; I Jo. 4, 12). Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest (I Tim. 6, 16). In quem non videntes creditis (I Ps. 1, 8)*. Tan solo en el Cielo veremos a Dios (*Mt. 5, 8; I Jo. 3, 3; Mt. 18, 10*).

⁴⁶ *I Cor. 13, 12*.

Según la teología paulina, Cristo fue ya "Intermediario" para la creación, tanto en cuanto "Virtud" (principio ejecutivo) como en cuanto "Sapiencia de Dios" (principio ejemplar, modelo)⁴⁷. Corresponde, pues, a Cristo ser por excelencia la Imagen de Dios⁴⁸ y esto ha de aplicarse a la creación del hombre, que fue predestinado para ser conforme con la imagen del Hijo⁴⁹.

Ahora bien, el pecado original cambió el "régimen". Para el israelita estar en gracia de Dios o en desgracia de Dios es lo decisivo, pues de eso depende toda su teología de la historia y toda la historia de la salvación. Una vez que Adán ha pecado y ha caído en desgracia, el "día de Jahvé" no puede ser para él otra cosa que un castigo, un penal. El hombre se convierte en objeto de cólera, en una provocación permanente. El pecado original condiciona el régimen de la vida humana⁵⁰. De este modo, San Pablo contrapone a Adán, como *ánthropos*, a Cristo, también como *ánthropos*, y a la humanidad entera como *pántes ánthropoi*, o *polloi ánthropoi*, para establecer unas relaciones de pecado⁵¹. Parece que el judaísmo, en los tiempos anteriores al período cristiano, cultivó ciertas especulaciones sobre Adán, que a veces corren dentro de la ortodoxia, y a veces se dejan influenciar con exceso por las tendencias pesimistas, dualistas o gnósticas del ambiente helenista⁵². A estas especulaciones parece referirse San Pablo, al hablar del hombre terreno y del hombre celeste, cuyas imágenes llevamos o podemos llevar: *sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem coelestis*⁵³. Por el pecado de Adán, entra según San Pablo el pecado en el mundo a la manera de una potencia maléfica que toma posesión del universo o de la humanidad⁵⁴. De ese modo, la universalidad y necesidad de la redención de Cristo implica en San Pablo dos cosas: por un lado la universalidad del pecado original, bajo cuya influencia ha caído toda la humanidad sin excepción alguna; por otro lado, la incapacidad de la Ley para sujetar las potencias maléficas y redimir a los hombres. Prescindiendo, pues, de toda presunta teoría gnóstica, dualística o mística, es claro que San Pablo sobrepasa con mucho la Apocalíptica y toda la literatura rabínica, y que pone en juego la imagen de Dios. Según San Pablo, la imagen se mantuvo en el hombre a pesar del pecado, pero en un estado deplorable: en ella consiste la llamada "revelación natural"⁵⁵. Dios se revela, no sólo en las obras de la naturaleza o de la historia, sino también en los corazones. Con

⁴⁷ *I Cor.* 1, 24.

⁴⁸ *Christi, qui est imago Dei (II Cor.* 4, 4). *Qui (Filius) est imago Dei invisibilis (Colos.* 1, 15). *Qui, cum in forma Dei esset...* (*Phil.* 2, 6).

⁴⁹ *Rom.* 8, 29.

⁵⁰ Cfr. E. BRANDERBURGER, *Adam und Christus*, Neukirchen 1962, 64 ss.

⁵¹ *Rom.* 5, 12, 21.

⁵² Cfr. BRANDERBURGER, *O. c.*, 135 ss.

⁵³ *I Cor.* 15, 21-49.

⁵⁴ *Rom.* 5, 12-21.

⁵⁵ *Rom.* 1, 19 s.; *Act.* 14, 17; 17, 22; *Rom.* 1, 21; 2, 15. Cfr. B. GARTNER, *The Areopagus Speech...*, Upsala 1955, 179-198. Cfr. *I Cor.* 11, 7.

esa imagen "natural" sólo se llega a un *Deus absconditus*, como expresa la Epístola a los Romanos: el pagano podía de algún modo conocer a Dios, pero no podía alcanzar la salvación. Se mantenía una "imagen formal", una *analogia entis*⁵⁶ entre Dios y el hombre, pero en estado tanto más deplorable cuanto que era incapaz de restaurarse a sí misma. Si el pagano conserva la imagen, mejor la conserva el judío, pero también en estado deplorable e impotente.

Así, pues, le corresponde a Cristo darnos la imagen de Dios, que nos salva, restaurando así la imagen natural, que habíamos deteriorado bajo el poder de las tinieblas. Tiene que imprimir en nosotros la imagen pneumática, reproduciendo así la *doxa* o gloria de Dios en nosotros. Tal es la justicia o santidad de Dios, que se presenta como un comentario a Gen., 1, 27⁵⁷. Esta nueva revelación que es Cristo, y que se opone al velo que la Sinagoga lleva sobre el corazón, aparece en la *Ecclesia*. Cristo y la Iglesia son el "espejo" de Dios. El cristianismo ha de ser "conformado" con Cristo, recobrar la imagen completa. El hombre nuevo o pneumático, en oposición al viejo o psíquico, es "sobrenatural". Y puesto que el rostro es la expresión de la "forma" o "especie", tenemos que llevar en el rostro la imagen de Cristo, para que de este modo Cristo sea nuestro "redentor".

Dios nos predestinó para conformarnos a la imagen de su Hijo, para que El sea Primogénito entre muchos hermanos⁵⁸. De ese modo, llegamos a participar de la "forma de Dios" de un modo real, ya que la redención es real: quedamos así reintegrados a nuestro paraíso, hijos de Dios, con adopción mística y no sólo jurídica, pues llevamos impresa en el rostro la imagen divina. Cristo vive en nosotros, como el Espíritu que se movía sobre las aguas en el caos primitivo. La imagen sobrenatural tiene ya carácter cristológico, soteriológico y escatológico.

El Nuevo Testamento acepta pues dos imágenes diferentes de Dios: la natural y la sobrenatural, formal y material, creacional y redencional, esencial y accidental. El *telos* cristiano de la vida consiste cabalmente en esto: en ser conforme, *symmorphos*, con la imagen, *eikón*, del Hijo de Dios⁵⁹. El cristiano contempla a Cristo, gloria de Dios, y según El se va transformando⁶⁰ y renovando⁶¹.

⁵⁶ H.-G. POHLMANN, *O. c.*, 1.301.

⁵⁷ Cfr. J. JERWELL, *O. c.*, 174 ss. Sobre la relación entre *Eikón* y *Doxa*, propia del judaísmo y que se refiere a Moisés, señalando el rostro como lugar en que se manifiesta la imagen de Dios, véase: *I Cor.* 11, 7; *Rom.* 1, 23; 8, 29 s. Cfr. "Doxa": *Theol. Wörterbuch*, II, 236-255.

⁵⁸ *Rom.* 8, 29 s.; *Col.* 1, 15; *II Cor.* 4, 4; *Fil.* 2, 6; *Col.* 3, 10; *Eph.* 4, 24. Cristo, imagen de Dios, es pues: a) modelo para la creación del hombre; b) para la recreación de la imagen en el bautismo; c) para la restauración progresiva de la imagen natural o formal, mediante la vida sacramental y ascética; d) para la madurez perfecta en la resurrección. Cfr. G. WAGNER, *Das Religionsgeschichtliche Problem von Rom. 6, 1-11*, Zürich 1962.

⁵⁹ *Rom.* 8, 29.

⁶⁰ *II Cor.* 3, 18.

⁶¹ *Col.* 3, 10.

Por la divinidad de Cristo, el cristiano, que copia a Cristo, se convierte en imagen renovada de Dios.

Ambas imágenes no se oponen, sino que se continúan⁶². La imagen natural es como el continente de la sobrenatural, aunque el contenido da sentido y perfección al continente. La gracia no viene a destruir la naturaleza sino el vicio de la naturaleza, como dirá San Agustín. La imagen natural empieza a ser perfeccionada, libertada, santificada, glorificada. Así se llegará un día a la imagen perfecta del cielo⁶³.

En los demás autores del Nuevo Testamento prevalecen dos aspectos de la imagen. El primero responde al contraste que ofrece San Pablo en Rom. 1, 23, y que en el *Apocalipsis* toma la fórmula "imagen de la bestia", que puede referirse a todo género de idolatría, ya sea a la imagen del César, ya a las estatuas de ídolos⁶⁴. El segundo concepto se refiere a la imagen sobrenatural que se restaura en Cristo, y que en San Juan adopta la fórmula de un "renacimiento"⁶⁵. En el primer caso, se pone de relieve el carácter escatológico de la imagen, que da como un derecho de ciudadanía ya para la ciudad de Dios, ya para la Ciudad del mundo. Es una "divisa". En el segundo caso, se pone de relieve el aspecto místico de la imagen, en cuanto que el *pneuma* divino habita en el cristiano y funda una nueva creación, según vimos en San Pablo. La mística de Dios, propia de San Juan, aparece así un poco diferente de la "mística de Cristo", propia de San Pablo, pues se habla de "inhabitación de la Trinidad". Pero el principio pneumático es el mismo⁶⁶. Ambos aspectos de la imagen tienen en la Patrística gran importancia, pues sirven a los Padres para dar interpretaciones determinadas a la idea fundamental de la imagen de Dios, como veremos.

VII. LA IMAGEN DE DIOS EN LOS GNÓSTICOS.

Los estudios modernos sobre la imagen de Dios en los Padres abrumba realmente⁶⁷. Se está dando la impresión de que se trata de un tema central. Los

⁶² Cfr. E. BRUNNER, *Dogmatik*, Zürich 1950, II, 30; P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1949, I, 93 s.

⁶³ *I Cor.* 15, 49; *I Jo.* 3, 2. Cfr. H.-G. POHLMANN, *O. c.*, 131 ss.; KLEINHNECHT, "Eikon": *Theol. Wörterbuch*, Kittel, II, 396.

⁶⁴ *Mutaverunt gloriam (dóxon) incorruptibilis Dei in similitudinem (omoiómati) imaginis (eikónos) corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum et serpentium* (*Rom.* 1, 23; *Apoc.* 13, 15; 14, 9 ss.; 15, 2).

⁶⁵ *Nisi quis renatus fuerit denuo (gennethê ánothen)...* (*Jo.* 3, 3).

⁶⁶ Cfr. C.-K. BARRET, *The Gospel according to S. John*, London 1962, 28-34; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 18 ed., Göttingen 1964, 93-102; C.-H. DODD, *The interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge 1960, 10 ss.; J. HUBBY, *Mystiques paulinienne et johannique*, Paris 1946. Para la relación entre imagen y conocer, cfr. R. BULTMANN, "Gignosco": *Theol. Wörterbuch*, Kittel, I, 688-719.

⁶⁷ Th. CAMELOT, "La Théologie de l'image de Dieu": *Rév. sc. phil. théol.*

Padres Apostólicos no nos han dejado especulaciones sobre este tema, pero se vieron obligados a expresarse en términos y categorías helénicos y a afrontar el riesgo de la interpretación helenística de la Biblia. Sirvanos de ejemplo San Ignacio de Antioquía. Ignacio ve un peligro en que los cristianos discutan con los judíos acerca de Cristo, apoyándose en los textos mesiánicos del Antiguo Testamento. Abandona, pues, el argumento mesiánico y se atiene al místico en el foro interno y al jerárquico en el foro externo. Al cristiano le basta estar "en" la Iglesia, unido "al" obispo. El cristiano mirará en adelante al judío como a un extraño, cuyo lenguaje ya no comprende, y se atenderá al lenguaje de la mística, influido por el helenismo. En el extremo contrario está el docetismo, contra el cual insiste también Ignacio, y el antídoto será el mismo: mística y jerarquía, sacramento eucarístico y obispo. Y puesto que Cristo es la revelación del Padre, nuestra participación en Dios (*metéxis, epitychein*) se realiza en Cristo, Ignacio se atiene pues a San Pablo y a San Juan, pero su lenguaje es ya el corriente dentro del helenismo⁶⁸.

Aunque la floración del gnosticismo es posterior a los Padres Apostólicos, cada día vemos con mayor claridad la corriente gnóstica, que como movimiento dualista venía desde tiempos antiguos. Dentro del dualismo fundamental, tan notorio en el maniqueísmo, el gnosticismo acepta siempre de un modo u otro dos dioses. Así Marción distingue un Dios conocido (*gnostós*) que es el Creador, a quien podemos reconocer en sus obras o criaturas, y un Dios desconocido (*agnostós*) que es el Redentor, a quien sólo podemos reconocer por Su palabra, por Su revelación. Por la fuerte influencia del helenismo sobre el gnosticismo, la "imagen" juega un papel fundamental en la explicación del mundo divino y humano. Según el testimonio de San Ireneo, los gnósticos fueron los primeros que afirmaron la distinción entre "imagen" y "semejanza" en un sentido técnico.

40 (1956) 443-471; J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, París 1951; A. SLOMKOWSKY, *L'état primitif de l'homme dans la Tradition de l'Eglise avant S. Augustin*, Strasbourg 1928; A. STRUKER, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster 1913; E. PETERSON, "L'immagine di Dio in S. Ireneo": *Scuola cattolica* 69 (1941) 46-54; S. OTTO, "Der Mensch als Bild Gottes nach Tertulian": *Münch. theol. zeitschr.* (1959) 276-282; A. MAYER, *Das Bild Gottes in Menchen nach Clemens von Alexandria*, Roma 1942; H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, París 1956; R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après S. Athanase*, París 1952; W. BURGHARDT, *The Image of God in Man, according to Cyril of Alexandria*, Washington 1957; R. LEYS, *L'image de Dieu chez S. Gregoire de Nysse*, París 1951; W.-R. JENKINSON, "The Image and the Likeness of God in Man... of Cyril of Jerusalem": *Ephem. théol. Lovann.* 40 (1964) 48-72.

⁶⁸ IGNACIO, *Ad Magnesios* 8, PG. 5, 670; 10, PG. 5, 671; *Ad Philadelphenses* 6, PG. 5, 702; 8, PG. 5, 703; *Ad Ephesios* 3 y 4, PG. 5, 647, etc. Cfr. H. WERNER-BARTSCH, *Gnostisches Gut und Gemeindefradition bei Ignatius von Antiochien*, 1940, 11-23. Ya en los tiempos apostólicos se habían experimentado dificultades siempre que los helenistas trataban de interpretar las Epístolas Apostólicas al modo occidental. Piénsese, por ejemplo, en las Epístolas a los Tesalonicenses.

Teódoto, de la escuela de Valentín, en los *excerpta* conservados por Clemente de Alejandría distingue tres hombres: el carnal, el psíquico y el pneumático. El primero posee la imagen de Dios; el segundo posee la semejanza, que es ya algo más; el tercero posee al mismo Dios. Este hombre tercero, místico, lleva en sí una semilla divina, semilla de Dios, plantada en su alma por la Sophia. En virtud de esta semilla divina es primero racional, después espiritual y finalmente celestial. Como se ve, la teoría de la imagen sirve para relacionar a Dios con sus criatura y además para asimilar estas a la naturaleza divina. San Ireneo recoge esas distinciones y las trasmite a los católicos, probablemente influido por esos mismos gnósticos a quienes refuta.

Dos conceptos fundamentales, el primero religioso-soteriológico⁶⁹ y el segundo filosófico-especulativo⁷⁰, animan al gnosticismo. La creación comienza, según los gnósticos, cuando Dios proyecta su imagen umbrátil en las aguas del Caos primitivo. Ya se ve que no hay aquí creación en el sentido bíblico, sino en el sentido helénico de "formación". Pero Dios contempla su propia imagen proyectada, se reconoce a Sí mismo y la Sombra cobra vida y personalidad. Esa nueva Entidad, *Ennoia-Eikon* es el *Antropos*, el Espíritu o Pneuma. Así el Padre ha producido a la Sabiduría y al Espíritu. En todo ello no hay unanimidad en los diferentes autores gnósticos, aunque se conserva un fondo general. Según el *Poimandres*, el *Antropos* es la segunda divinidad, imagen del Padre. Se confunden fácilmente la Sabiduría y el Espíritu: una u otro son identificados con el *Antropos*, según los casos.

A su vez la Sapiencia se refleja en las aguas inferiores, contempla su propia imagen, se ama a sí misma y comienza a vivir en el mundo sublunar. Según otra variante, los creadores del hombre, los Poderes, ven la imagen del *Antropos-Sapiencia* reflejada en el agua inferior y según ella crean al hombre o *antropos* terrestre. El gnosticismo nos presenta el amor o "libido" como causa de unión de la Luz con las Tinieblas y nos presenta la "imagen" o Eikón como causa u ocasión de la libido. No se ama la materia sino la imagen, la irradiación. Esto significa que en la materia misma hay un elemento racional, o imagen umbrátil (número): el conocimiento y el eros son dos aspectos de la misma realidad, pues sólo se puede conocer lo semejante por lo semejante (*Poimandres*), o sea, por una participación de la Divinidad, por una centella o elemento divino que hay en el interior del hombre. Sólo Dios puede conocer a Dios, sólo lo divino puede

⁶⁹ Los antiguos tienen de la estatua o imagen un concepto primitivo: la divinidad está presente en la imagen por su esencia o sustancia material. Por eso, las estatuas tenían función religiosa soteriológica por ellas mismas.

⁷⁰ En el *Timeo*, de Platón, la imagen tiene función cosmológico-especulativa: mas como las imágenes no participan sustancialmente de las ideas, estamos ante un misterio. De todos modos, las imágenes son entes que nos permiten pasar a las ideas. Pero el abismo queda abierto, pues la imagen no es nunca inteligible, sino que está en el tiempo y en el espacio.

conocer a lo divino, y sólo lo pneumático puede conocer o percibir lo pneumático. El elemento divino queda encerrado en la materia, no porque ame la materia, sino porque ama la hermosura, la imagen umbrátil reflejada en la materia⁷¹. El "yo" es el elemento celeste del hombre, la imagen de Dios, mientras que lo malo es una realidad extraña. En algunos sistemas, la imagen y la semejanza se identifican, mientras en otros la imagen es un grado inferior de la semejanza. Muchas dificultades se ofrecen luego para explicar la imagen de Dios en el hombre por duplicidad de sexo y por la atracción o repulsión sexual, que llega a la obsesión o a la aberración.

VIII. LA IMAGEN EN LOS PADRES GRIEGOS.

Contra este gnosticismo comenzaron a desarrollar una doctrina católica Ireneo, Tertuliano, Hipólito y el Papa Víctor, dando a su especulación un carácter anti-gnóstico y antimonarquiano⁷². Algunos autores retienen su propia inspiración: así, por ejemplo, Taciano acepta la invisibilidad de Dios y su incognoscibilidad, ateniéndose a la doctrina estoica; la *diastrophé* o disipación nos ha corrompido tanto que ya sólo nos queda la cetellica de la virtud natural⁷³; en cambio, San Justino habla de un *semen rationis, spérma toú Theoú*, fuerza natural que puso de relieve Sócrates y que se perfecciona con la gracia cristiana⁷⁴. Tan sólo en San Ireneo hallamos expuesta la doctrina de la imagen con alguna extensión.

Suele decirse que Ireneo toma su distinción entre carnales, psíquicos y pneumáticos de la filosofía helenista. Pero probablemente esa distinción la toma de su propia refutación del gnosticismo. Al refutar el concepto de "semejanza" como esa semilla divina de que hablan los gnósticos, identifica la "semejanza" con el Espíritu Santo, don sobrenatural y no don natural, como afirman los gnósticos. Por ende, la imagen no es ya una potencia helénica, sino paulina, sobrenatural. Pero abarca varios aspectos. La imagen aparece ya en el mismo cuerpo humano: Dios formó el cuerpo de Adán, "a semejanza" del Verbo Encarnado, idealmente presente al Creador. Además la inteligencia y la voluntad son rasgos

⁷¹ Cfr. J. JERVELL, *O. c.*, 141 s.; G. BARDY: DTC. XV, 2, 2.497-2.519; E.-C. BLACKMAN, *Marcion and his Influence*, London 1948, 74 ss.; L. CERFAUX, "La Gnose, essai théologique manqué": *Recueil L. Cerfaux*, I, 264.

⁷² Los "monarquianos", desde Noeto de Esmirna hasta Sabelio, pasando por Epígono, Praxeas y Cleómenes, hacían a Dios "visible en el Hijo, ya que éste era una mera modalidad del Padre. Cfr. TERTULIANO, *Adv. Praxeam*, 6 y 7, PL. 2, 161.

⁷³ TACIANO, *Oratio ad Graecos*, 13, 2.

⁷⁴ S. JUSTINO, *Apologia*, 5, 2-4. Afirma que los platónicos le hicieron capaz de "ver a Dios" (*Dial. c. Trifón*, 2, 6); pero luego confiesa que la visión de Dios sólo es posible después de la muerte (*Ibid.* 4, 5) y que es un puro don de Dios (*Ibid.* 7, 3). Cfr. A. PUECH, *Les Apologistes du II siècle*, París 1912, 48 ss.

que asemejan al hombre con Dios. El hombre entero, cuerpo y alma, fue hecho a imagen de Dios. Pero Adán, además de la imagen, poseyó la "semejanza" o Espíritu Santo, don sobrenatural. Esto último es lo que Adán perdió con su pecado ⁷⁵.

La escuela alejandrina, siguiendo la dirección de San Justino, recurre a la filosofía para interpretar o "entender" el Credo. Clemente Alejandrino admite el conocimiento natural y lo extiende y profundiza hasta admitir un *quid divinum* dentro del hombre, adoptando en ese sentido muchas expresiones platónicas ⁷⁶. El proceso platónico (agnóia, conversión-epistrophé, iluminación, gnosis, visión o unión) es acogido para explicar el progreso espiritual del alma como regreso a Dios. Veremos a Dios por el Logos ⁷⁷. El Logos es la imagen de Dios y nosotros somos la imagen del Logos, como en Filón. Imagen significa aquí copia, impresión, sello de la gnósis, deificación. La gnosis es el instrumento o método de restauración de la imagen y por esa gnosis llegaremos a ver a Dios ⁷⁸. El vocabulario de la gnósis filosófica, que Clemente utiliza mucho, nos indica que admite fácilmente la imagen de Dios, natural, y la imagen sobrenatural, que se nos da con el bautismo. Ambas corresponden a las dos formas de *sofia*, la natural y la sobrenatural. Logos y Sofía quedan casi identificados según la tradición alejandrina. La coincidencia con Filón, casi en todo, obliga a dar la misma interpretación. La imagen sobrenatural es el Espíritu Santo que convierte al cristiano en pneumático.

No hay que olvidar el ambiente pagano que rodeaba a los cristianos. Clemente denuncia las pinturas y estatuas obscenas que aparecen en todas partes, esas "imágenes" de los dioses que son en realidad imágenes del pecado y de la deshonestidad. A toda esa inundación de pornografía opone Clemente la ima-

⁷⁵ JENKINSON, O. c., 64 s.; R.-M. WILSON, "The early History of the exegesis of Gen. 1, 26": *Studia patristica*. Berlín, I, 420-437.

⁷⁶ No insiste tanto en el punto de la imagen natural, porque sus escritos tienden a atraer a los paganos al Cristianismo. Por eso la "iluminación" comienza propiamente con el bautismo; sin embargo, su postura es paralela a la de Filón y a la de los Herméticos, y, por ende, hay que presuponer siempre la imagen natural.

⁷⁷ Cfr. A. WLOSOK, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg 1960, 147. Como en Filón hay en Clemente una doble iluminación, la de la Lev y la del Logos (*Strom.* VII, 16, 6). Pero Cristo es para él, al mismo tiempo, el Logos y el Nomos, acogiéndose a un texto de Is. 2. 3: *De Sion exibit Lex (Nomos) et Verbum (Logos) Domini de Jerusalem*. El concepto de iluminación se aplicaba al bautismo desde el principio, como se ve en San Pablo.

⁷⁸ "Imagen (eikón) de Dios es el Logos... imagen del Logos es el hombre verdadero, el *nous* del hombre, por el que se dice que el hombre fue constituido según la imagen y la semejanza" (*Protréptico*, 98, 4). "Imagen de Dios es el Logos divino... imagen de la imagen (eikón dè eikónos, anthropinós nous) es la inteligencia humana" (*Strom.* V, 94, 3 ss.). El "gnóstico" es, pues, una copia del Logos, porque recibe en sí el "sello" de la gnósis (*Strom.* I, 35, 1), y de ese modo "restaura la imagen divina" (*Strom.* III, 42, 6). La imagen es "sello" y "carácter" divino (*Strom.* II, 97, 1).

gen íntima de Dios, huésped, consejera, comprometida, consorte nuestra, que nos convierte en víctimas (Anathema) consagradas a Cristo y en familia de Dios⁷⁹. Tanto en Clemente, como en Orígenes, Tertuliano y el Crisóstomo, es fácil ver cómo oponen a la profusión de pinturas, estatuas e imágenes del paganismo, la sobriedad judía y cristiana, que apenas admite imágenes de Dios, y que insiste en la imagen interior, viva y verdadera, que es el mismo hombre⁸⁰.

Según Clemente, Dios hizo al hombre a su imagen por la misma creación, pero luego lo perfeccionó, y de este modo se aplica al Génesis el platonismo, bajo la influencia de Filón. La " semejanza " es, pues, algo que se va añadiendo a la imagen fundamental⁸¹. Entiende que Adán fue creado apto para ir recibiendo las perfecciones que le asemejaran a Dios hasta ser pneumático, perfecto, santo conforme al *nous*. La imagen es, pues, potencialidad, mientras que semejanza es realidad, *gnósis*. El bautismo es equiparado a la " iniciación " en los misterios: es sello y carácter, energía divina, luz inteligible y transformante, que restaura la imagen. En otros pasajes la imagen corresponde al *telos* platónico: semejanza con Dios, que no se pierde, pero que se crece⁸².

La clave para interpretar a estos alejandrinos es siempre la doctrina socrática del *daimon*, parte principal o preciosa del alma, que hemos de salvar⁸³. Y la salvamos aplicándole o imprimiéndole la forma o carácter, que es Cristo: por la imitación llegamos a ser " dioses " ⁸⁴.

Orígenes continúa la dirección de Clemente, pero con mejor conocimiento de la Biblia. La aceptación del *daimon* le coloca en postura ambigua, ya que

⁷⁹ CLEMENTE Alej., *Cohortatio ad Gentes*, 4, PG. 8, 158 s.

⁸⁰ *Ibid.* 161: " Nos enim clare prohibemur fallacem hanc artem (picturam) exercere: non facies enim, inquit propheta, cuiusvis rei similitudinem... Sed vos quidem in id omnem vestram curam atque studium impenditis, ut statua fiat quam pulcherrima..."

⁸¹ " Ad imaginem quidem statim in ortu accepisse hominem; ad similitudinem autem, per perfectionem postea esse accepturum " (*Stromatum*, II, 22, PG. 8, 1.079 s.). Clemente confiesa su dependencia de Platón y de Filón (*Stromatum*, II, 19, PG. 8, 1.043 s.).

⁸² La hermosura de la actitud de Clemente proviene del fuerte contraste con el paganismo, con los misterios y con la gnosis herética. Por eso no se detiene tanto en la imagen " natural ", ya que para él la naturaleza no es casi nada: nos describe a Adán casi como un animalito bello y libre (" Primus homo olim paradisum incolens, ludebat solutus, quia puerulus erat Dei ". *Cohortatio ad Gentes*. 11, PG. 8, 227). Se detiene en la imagen sobrenatural (*Ibid.* 12, PG. 8, 246). La escuela alejandrina anuló a los gnósticos heréticos, al arrebatarles todo lo que tenían de bueno, incluida la teoría de la imagen.

⁸³ " Plato dicit beatitudinem, quae est *audaimonia*, esse bene habere daemone; dicit autem daemone, principalem animae nostrae partem; beatitudinem autem esse perfectissimum bonum et plenissimum... Sic quidem ex nostris illud ad imaginem et similitudinem..." (*Stromatum*, II, 22, PG. 8, 1.079). Clemente identifica la eudaimonia platónica con la justicia o santidad bíblica (*Ibid.*). Por eso Cristo es el Modelo, que tenemos que imitar para ser imágenes de Dios (*Paedagogi*. I, 12, PG. 8, 371). Cristo, el Verbo, es la " Faz " de Dios (*Ibid.* 7, PG. 8, 319).

⁸⁴ *Id.* *Paedagogi*, I, 12, PG. 8, 367.

parece tener algo de "divino", aunque establece que la imagen propia de Dios es sólo el Logos⁸⁵. El hombre fue hecho a imagen de Dios; pero en cuanto a la semejanza, tiene que conseguirla el hombre como en Clemente Alejandrino⁸⁶. Distingue, pues, dos imágenes diferentes: la que Adán perdió con el pecado, y la que conserva el hombre terreno. La imagen perdida o "sobrenatural" nos es devuelta en el bautismo: es participación en la naturaleza divina e implica también semejanza moral o santidad. Cristo, al encarnar, se hizo "imagen del hombre" como en Clemente Alejandrino; al imitarlo nosotros a El, nos hacemos imágenes de El, de Dios. Cristo participa de Dios como Hijo: es, pues, imagen propia. Nosotros participamos como una estatua o pintura: somos imágenes impropias⁸⁷. Pero adquiriendo la semejanza, podemos llegar a una suerte de deificación⁸⁸. Es natural que se sienta la tentación de equiparar a Orígenes con San Agustín. No se olvide, sin embargo, que son dos mundos diferentes.

Hemos recibido de Dios el *daimon*, la imagen, como un depósito, que debíamos conservar y abrillantar; pero lo perdimos o deterioramos por el pecado y tenemos que restaurarlo por el bautismo y por la ascesis⁸⁹. Hermosa es la metáfora del dracma de la parábola, aplicada por Orígenes a la imagen, y que nos hace pensar en San Agustín⁹⁰. El Padre dice al Hijo: Hagamos al hombre. Y el Hijo es el pintor de la imagen, que perdura siempre, aunque deteriorada⁹¹.

Podríamos multiplicar los textos y ordenar una teoría completa y múltiple de la imagen en Orígenes, pero no es este nuestro intento. A pesar de su riqueza maravillosa, tenemos que advertir que esa misma riqueza daña no poco a la teoría, por su complejidad, frecuentemente ocasional. Tenemos que advertir además que tanto la imagen natural como la sobrenatural son concebidas a la

⁸⁵ ORÍGENES, *Peri Archôn*, I, 2, 4-9, PG. 11, 133-138.

⁸⁶ *Id. O. c.*, III, 6, 1, PG. 11, 333; *C. Celsum*, IV, 29 ss., PG. 11, 1.070-1.074.

⁸⁷ La imagen natural es la parte más preciosa e íntima del alma: "Cum in anima, non in corpore, impressus sit imaginis Conditoris character" (*C. Celsum*, VIII, 49, PG. 11, 1.590).

⁸⁸ "Mens quae Dei capax est... semper tamen habeat in se velut semina quaedam reparandi ac renovandi melioris intellectus, cum ad imaginem et similitudinem Dei... renovatur" (*Peri Archôn*, IV, 36. s., PG. 11, 412).

⁸⁹ "Animae tuae Deus imaginem suam et similitudinem commendavit... Abiecta imagine Dei, diaboli in te imaginem suscepisti, et bonum depositum abnegasti... Si perfectus es, sicut Pater trus in coelis perfectus est, imaginis Dei in te depositum manet" (*In Levit*, Hom. IV, 3, PG. 12, 436).

⁹⁰ "In lumine ejus videas lumen, invenies intra te drachmam. Intra te namque collocata est imago regis coelestis" (*In Genesim*, Hom. XIII, 4, PG. 12, 234).

⁹¹ "Haec imago est de qua dicebat Pater ad Filium: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram". Filius Dei est pictor hujus imaginis. Et quia talis ac tantus est pictor, imago ejus obscurari per incuriam potest. deleri per malitiam non potest. Manet enim semper imago Dei in te, licet tu tibi ipse superducas imaginem terreni..." (l. c.).

manera griega, como potencias que pasan al acto⁹² y se desarrollan con la gnosis⁹³.

Después de Orígenes se acentúa la distinción entre imagen y semejanza, para exponer la imagen según el Nuevo Testamento. Metodiodo de Olimpia prefiere volver a Ireneo, en lugar de seguir a la escuela alejandrina. El hombre es naturalmente imagen de Dios por ser racional y libre. La imagen corresponde, pues, a la creación, mientras que la semejanza es la que corresponde a la corrupción por el pecado y a la restauración por Cristo⁹⁴. En cambio, Atanasio va al extremo contrario: parece admitir sólo la imagen sobrenatural, que es al mismo tiempo semejanza, resultado de la inhabitación del Logos en el alma. Por ende, Adán fue creado en el *paraíso*, en la contemplación de Dios⁹⁵. El pecado consistió en desdeñar la contemplación de Dios para contemplarse a sí mismo⁹⁶. Así nació la malicia (*kakía*), primera causa de la idolatría⁹⁷. Es, pues, claro que Atanasio continúa las teorías de Clemente Alejandrino⁹⁸. Dios creó al hombre a su imagen y semejanza y el pecado deterioró la imagen; cuando la imagen es restaurada, vuelve a ser "pura e íntegra imagen" del Verbo, espejo del Padre. Así como a Fidias se le podía descubrir por sus estatuas, así también a Dios se le puede descubrir por su obra maestra, que es el alma humana.

⁹² "Intuens imaginem (Verbum), per Verbum et virtutem ejus recipiet formam illam quae data ei fuerat per naturam..." (*In Genesim*, Hom. I, 13, PG. 12, 157; *In Matth.* tom. X, 10 s., PG. 13, 858 s.). La tendencia esteticista y artística, que era ya muy fuerte en Clemente, lo es también en Orígenes. Las teorías miméticas helenistas, sobre todo las de Aristóteles, son aplicadas a este tema con toda libertad. Cristo es el dechado: el hombre va copiando sus rasgos (*In Lucam*, Hom. VIII, PG. 13, 1.820).

⁹³ Por eso el fundamento de la teoría de la imagen es siempre el Logos (*In Jo.* tom. II, 2, PG. 14, 110; *In Ep. ad Rom.* lib. VII, 6-8, PG. 14, 1.120-1.125; *In Genesim*, Hom. L, 13, PG. 12, 155 s.; *C. Celsum*, IV, 30 y 85, PG. 11, 1.071 y 1.159; *Peri Archón*, III, 6, 1, PG. 11, 232 s.). Cfr. J. DANIELOU, *Origène*, París 1948, 291; E.-C. PUECH, "Mystique d'Origène": *Rév. hist. phil. relig.* 13 (1933) 327 ss.; J. STELZENBERGER, *Symeidesis bei Origenes*, Paderborn 1963, especialmente 39-45. Orígenes ofrece algunas dificultades por razón de sus fuentes, especialmente en el caso de Platón y Filón. Cfr. F.-H. KETTLER, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*. Berlín 1966, 26-30.

⁹⁴ "Hominem, rationalem Dei effigiem" (METODIO, *Convivium decem Virg.* VI, PG. 18, 55 s.; VII, PG. 18, 58; *De libero Arbitrio*, PG. 18, 259). El hombre es una estatua labrada por Dios, deteriorada por el pecado, restaurada por el cristianismo (*De Resurrectione*, VI, PG. 18, 271; 10, PG. 18, 278; 15 y 16, PG. 18, 287, 288).

⁹⁵ ATANASIO, *C. Gentes*, 2 ss., PG. 25, 7 ss.

⁹⁶ *Id. C. Gentes*, 3, PG. 25, 7 ss.

⁹⁷ "Sic autem a vero aversa, et se ad imaginem boni Dei factam esse oblita, non amplius Deum Verbum, ad cujus similitudinem creata est, sua facultate videt... Prima ergo idololatriae causa est malitia" (*C. Gentes*, 8, PG. 25, 15-18). En esta obra se mantiene la misma postura de Clemente Alejandrino, por oposición a la pornografía pagana (*C. Gentes*, 33, PG. 25, 67).

⁹⁸ "Patris Verbum, ad cujus similitudinem ab initio facti sunt, in illa intueri valeant. Ad imaginem siquidem et similitudinem Dei facta et creata est anima... Quocirca, cum omnes peccati maculas absterserit, et similitudinem integram servaverit... comprehendet" (*C. Gentes*, 34, PG. 25, 67-70).

Cuando Atanasio va delineando esta teología del Logos, piensa ya en una refutación del arrianismo, puesto que ya comienza a pensar que el "faciamus" del Génesis implica pluralidad de personas, pero dentro de una sola naturaleza. ¿Con quién habla Dios? Con el Verbo. Este es la Sabiduría, presente en la creación del mundo. Y puesto que el hombre es creado "ad imaginem et similitudinem nostram", ya tenemos a la vista la consustancialidad del Verbo con el Padre⁹⁹. Así Atanasio aprovecha la doctrina de la imagen para aplicarla a una nueva situación dogmática¹⁰⁰. Queda de nuevo la Sabiduría Intermediaria como exégesis del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, como Creador y no como criatura¹⁰¹. Es indudable la grandeza que adquiere de este modo la doctrina¹⁰². La razón de esta grandeza es que Atanasio mantiene más puro el sentido bíblico y considera la economía soteriológica como "historia de la salvación"¹⁰³. Dentro de esta síntesis se explica ahora la fórmula mística *in ipso vivimus*¹⁰⁴. Pero también se explica dentro de esa síntesis la conveniencia de que el Verbo se hiciese "carne", cuerpo, para remediar la situación miserable del hombre y continuar su intermediación soteriológica¹⁰⁵. En adelante, los demás Padres combinan todas estas nociones.

Los Padres capadocios no ofrecen novedad alguna. La imagen natural pasa al segundo plano oscuro, y la imagen sobrenatural es la que merece su solicitud atenta. San Basilio nos explica cómo Adán perdió la deificación, que se recobra por Cristo y el Espíritu Santo¹⁰⁶. San Gregorio Nacienceno habla del *Nous*, pero viene a repetir lo mismo¹⁰⁷. En fin, San Gregorio de Nyssa nos abruma con su erudición, pero no hallamos en él una postura neta y firme. Por un lado, parece aceptar la tradición alejandrina; por otro, parece denunciar algunas exageraciones que por ese camino había cometido Eunomio. Por un lado, parece renunciar al intelectualismo, buscando, como Plotino, la unión mística con Dios por medio del amor; pero, por otro lado, insiste en una *gnósis*, en una *theoría* y *epópteia*. Por otra parte, la unión con Dios se realiza con la intervención del Logos. El

⁹⁹ *Ibid.* 46, PG. 25, 94.

¹⁰⁰ "Necesse sit Verbum in genitore, et genitum cum Patre perpetuo permanere" (*Ibid.* 47, PG. 25, 94).

¹⁰¹ *Id. C. Arrianos*, II, 70, PG. 26, 295.

¹⁰² Cfr., como ejemplo, la hermosa síntesis en *De Incarn. Verbi*, 12-14, PG. 25, 115-119.

¹⁰³ *Ibid.* Así recibe el platonismo un fuerte contrapeso.

¹⁰⁴ *Ibid.* 42, PG. 25, 170.

¹⁰⁵ *Ibid.* 45, PG. 25, 175-179.

¹⁰⁶ BASILIO, *De Spiritu Sancto*, 9, 23, PG. 32, 110; *Ibid.* 18, 45, PG. 32, 150 s.; *Id. Ep.* 233, 1-3, PG. 32, 863-867. Es muy útil San Basilio para estudiar la obra del Espíritu Santo en la asimilación del alma a Dios (*De Spiritu Sancto*, 9, 23, PG. 32, 110; *Ep.* 9, 1-3, PG. 32, 267-271; *Adversus Eunomium*, V, PG. 29, 723-731).

¹⁰⁷ GREGORIO NACIENCENO, *Oratio*, 39, 13, PG. 36, 347 ss.; *Ibid.* 1, 4 s., PG. 35, 398 s.; *Ibid.* 38, 11, PG. 36, 322; *Ibid.* 8, 6, PG. 35, 795. Propone una imagen de la Trinidad: *mens-sermo-spiritus* (*Ibid.* 23, 11, PG. 35, 1.163).

Logos es la Imagen del Padre, el Mediador, y el hombre es imagen del Logos, como en los alejandrinos. Imagen y semejanza son para él sinónimos, y entonces la imagen implica todo género de semejanzas del hombre con Dios naturales o sobrenaturales, excluyéndose tan sólo la vida animal, que según él no entra en la específica "naturaleza" humana. Al dar a la imagen un sentido sobrenatural muy marcado, la viene a identificar con lo que nosotros llamamos la gracia santificante. En suma, Gregorio recoge de la tradición filosófica y eclesiástica muchas doctrinas, pero al fundir el platonismo con el filonismo y los textos bíblicos, resulta la ambigüedad, porque la imagen lo es todo, y no se puede definir concretamente qué es. A veces, parece distinguir entre imagen y semejanza; a veces, parece que se trata de dos aspectos diferentes de una sola realidad: la imagen sería el aspecto estático y la semejanza sería el aspecto dinámico: la omóiosis sería realización progresiva del *eikón*: volvemos a los alejandrinos, pero en el orden sobrenatural y así nos oponemos a Ireneo ¹⁰⁸.

San Cirilo defiende la imagen y semejanza como don del Espíritu Santo y así vuelve a San Ireneo. Pero esa imagen está en el alma y no en el cuerpo, lo mismo que en Orígenes. Por lo tanto, la imagen es en principio la *ratio*, y a veces la libertad o la inmortalidad. Siendo don del Espíritu Santo, se explica que los patriarcas y Profetas participasen de ese Espíritu Santo, que "Dios sopló sobre el rostro de Adán" ¹⁰⁹. La redención de Cristo consiste cabalmente en la restauración de la imagen ¹¹⁰.

San Epifanio, espantado por tantas opiniones, se siente escéptico acerca de la interpretación auténtica. Admite fácilmente que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, puesto que lo dice la Biblia, pero se niega a aceptar las opiniones humanas acerca de la consistencia de esa imagen. En principio,

¹⁰⁸ De todos modos, Gregorio Niseno pone de gran relieve la importancia de este tema, dedicándole un cuidado muy atento y entusiasta. Cfr. GREGORIO NISENO, *De Imagine Dei*, PG. 44, 1.327-1.346. Ya comienza a distinguir las opiniones: según unos, la imagen es la facultad de imperar; según otros, la espiritualidad e invisibilidad del alma; según otros, la incorruptibilidad e inocencia; según otros es el bautismo, proféticamente anunciado (l. c.). El se atreve a proponer que quizá la *imagen* se refiere al Verbo en cuanto Dios y la semejanza a Cristo en cuanto hombre (l. c.). Se remite a Metodio de Olimpia (l. c.). Se propone buscar semejanzas para estudiar la Trinidad por las analogías humanas. Pero la maraña de las discusiones con Arrio y con Eunomio no le permite desenredar una madeja tan confusa. El principio, sin embargo, servirá a sus sucesores y especialmente a San Agustín. Cfr. J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie mystique*, Aubier 1944.

¹⁰⁹ Cuando distingue la imagen de la semejanza, la imagen consiste en la *naturaleza* y la semejanza en la *virtud*. Cfr. CIRILO, *Catechesis*, IV, 18, PG. 33, 478 ss.; *Catech.* XII, 5, PG. 33, 731; *Catech.* XIV, 10, PG. 33, 835 ss.; cfr., en cambio, *Catech.* XVII, 12, PG. 33, 983 ss.

¹¹⁰ *Ibid.* Por eso mismo, no aparece clara la distinción entre la infusión inicial del Espíritu Santo en el bautismo y la progresiva y ulterior semejanza que se va logrando con la virtud y con la ascesis (*Catech.* XVII, 14, PG. 33, 986; *Catech.* XXI, 1 ss., PG. 33, 1.087 s.).

advirtiendo que todas las opiniones son dudosas y aun falsas, recoge a título informativo cinco opiniones:

1. La imagen de Dios está en el cuerpo. Así lo creen Audiano, Melitón de Sardes, Lactancio y los estoicos. Se trata de la figura erecta y de la vista adelante y hacia lo alto, según el argumento apologético de los sofistas.

2. La imagen está en el alma. Así lo creen Gregorio de Nisa, Eucheiro y casi todos los autores influidos por el platonismo. Pero la imagen queda entonces mal definida y vaga. Lo abarca todo, según los diferentes autores, pero no se define como potencia concreta y determinada al gusto helenista.

3. Consiste en la semejanza o virtud moral: Así Orígenes, Procopio de Gaza, etc.

4. Consiste en la gracia, en una facultad sobrenatural que recibimos en el bautismo y vamos luego desarrollando: así Ireneo, Orígenes...

5. Consiste en la vida sobrenatural, que recibimos con la gracia, pero sin que se pueda señalar una propiedad concreta: es algo que se perdió con el pecado y se recobra con la gracia: así el Crisóstomo, etc.

Pero luego San Epifanio añade otras dos:

6. Consistiría en el dominio sobre la tierra, sobre los animales, en conformidad con el texto del *Génesis*.

7. Consistiría en la libertad perfecta, que se perdió con el pecado y se recobra con Cristo y con la progresiva ascesis.

No se agotan todavía las opiniones:

8. Podría consistir en que el hombre pertenece a dos mundos, al sensible y al espiritual, tales como Dios los creó: así lo defiende Teodoro de Mopsuestia.

9. Podría formarse la imagen por un conglomerado de propiedades y potencias de todo género, pero diferentes de las enumeradas por San Gregorio de Nisa: el hombre abarca lo visible y lo invisible; domina a los animales; es deminurgo; es señor y juez; tiene *nous*, intelecto; es trino, compuesto de *nous*, *logos* y *pneuma*: así Teodoreto de Ciro.

10. Podrían hacerse recuentos diferentes. El hombre tiene providencia; el alma es invisible e inmortal; representa a Dios, dominando en la tierra, como Dios domina en el Cielo, etc.: así Genadio de Constantinopla¹¹¹.

La postura de San Epifanio nos está indicando que tantas opiniones habían sembrado el escepticismo sobre la imagen: ésta lo es todo y no es nada. Así, San Epifanio, rechazando unas opiniones por demasiado vagas, otras por demasiado concretas, otras por falta de lógica, otras por contradecir a algún texto bíblico, otras porque son incompatibles con la situación de pecado de Adán o de justicia del cristiano, etc., y declarando paladinamente que lo único que pode-

¹¹¹ Cfr. PG. 50, 900 s. Recuentos semejantes podemos verlos en Procopio de Gaza y en Anastasio del Sinaí. Cfr. PG. 87, 1, 120.

mos afirmar es que Dios hizo al hombre a su imagen, porque lo dice la Biblia, es una prueba de ese mismo escepticismo que experimentaban los lectores.

Modernamente la afición al estudio de los Padres Griegos exige que seamos muy cautos en la interpretación. Su mentalidad era muy diferente de la mentalidad semita que hallamos en la Biblia y muchos de ellos habían estudiado filosofía helénica. Sus fuentes eran a veces profanas y con las fuentes daban, consciente o inconscientemente, sentidos helenistas, que saben a naturalismo y a simple paso de la potencia al acto, a filosofía. Sus metáforas son arraigadas y nos dejan perplejos, a la hora de darles un sentido concreto. Cuatro son las metáforas principales que utilizan:

1. Si la imagen consiste en la gracia, Dios la imprime en el alma, como se imprime un sello. Tenemos entonces una causalidad formal, ya que el sello comunica una semejanza.

2. El Espíritu Santo es un artista, pintor, escultor, grabador: reproduce su propia imagen en el alma, dándose, aplicándose a Sí mismo. Tenemos entonces la misma causalidad formal.

3. El Espíritu Santo unge al alma con un óleo, que es El mismo. Es una exégesis de *Rom. 5, 5*, pero con el riesgo de reducir la interpretación a un sentido helenista.

4. El Espíritu Santo impregna al alma de Sí mismo, como si fuese un perfume sagrado. Y nos ocurre entonces lo mismo.

Zubiri, al darnos un estudio rápido sobre el ser sobrenatural en la teología griega¹¹², nos da también una radical diferencia: "la teología griega considera al hombre como un trozo de la creación, del cosmos". Para Zubiri eso es quizá una ventaja; para otros será una gran desventaja, ya que el hombre no es un trozo del cosmos, sino un "espíritu". Eso no significa negar los inmensos tesoros doctrinales que se encierran en los Padres Griegos, sino recordar que, al fin y al cabo, eran griegos: nuestras interpretaciones occidentales de los griegos corren el riesgo de proyectar sobre ellos el espíritu latino, y entonces ocurren cosas sorprendentes e imprevistas. Zubiri, al estudiar la relación del griego *eikón* con el latino *imago*, advierte: "no olvidemos la diferencia profunda de esta noción griega de *eikón* con la latina *imago*. La *imago* es imagen, porque se parece a lo imaginado; pero el *eikón* se parece a lo imaginado porque procede de él. Las propiedades de las cosas y sus efectos son en este sentido eikonal *similitudo*,

¹¹² Cfr. H.-M. SCHENKE, *Der Gott-Mensch in der Gnosis*, Göttingen 1962, 135-139.

¹¹³ Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1944, 472. Zubiri añade: "El pecado, para un latino, es ante todo una malicia de la voluntad; para el griego, es sobre todo una mácula de la creación. Para el latino, el amor es una aspiración del alma, adscrita preferentemente a la voluntad; para el griego es, en cambio, el fondo metafísico de toda actividad, porque esencialmente todo ser tiende a la perfección..."

imago ac derivatio, que nada tienen que ver con el ejemplarismo occidental”¹¹⁴. Está clara la relación del *eikón* con un fundamento que Zubiri llama procedencia o derivación, pero que en el fondo responde al concepto griego de *generación*. Y esto está muy bien para explicar el Logos. En cuanto a la explicación del *eikón* humano, ahí está el problema del espíritu, que es misterio cabalmente porque no es un trozo del cosmos, porque no se puede explicar en un capítulo *De generatione et corruptione*, sino en un capítulo *De creatione*: y la creación es una noción semita, que es otro misterio; la dialéctica griega tiene que tener mucha paciencia con los semitas y los latinos.

Es cierto que, puesto que los Padres Griegos se mantienen dentro de la misma ortodoxia que los latinos, serán siempre para la Iglesia una fuente riquísima de doctrinas y de sugerencias. Pero eso no nos dispensará nunca de leerlos con las convenientes atenciones. De ese modo nos evitaremos quizá muchas situaciones irreconciliables y podremos saber con precisión qué es lo que dicen realmente los Padres Griegos. Muchos autores, siguiendo al P. Mauricio de la Taille, el cual a su vez se hacía eco de otros autores, sostienen que, según los Padres Griegos, Dios es la forma o cuasi forma de la imagen¹¹⁵. Otros autores, en cambio, rechazan enérgicamente esa interpretación, que al parecer va en contra de los presupuestos tomistas¹¹⁶. En realidad sacaríamos muy poco, si hiciésemos a los Padres Griegos tomistas o suarecianos. Ya hemos visto en qué perspectivas hay que colocar la imagen de Dios dentro de la Patrología griega, la cantidad de opiniones, la diversidad de sentidos, la multiplicidad de fuentes e inspiraciones. Toda esa riqueza puede sernos muy útil. Pero no podemos reducirla a una sola noción, ni imponer una sola interpretación, ni creer que la interpretación “helenista” habrá de sobreponerse nunca a la interpretación semita o latina de la Biblia.

La riqueza del Evangelio dependerá en gran parte de la interpretación que se le dé. Y la interpretación irá cambiando según la cultura reinante en cada época. El paso de una iglesia judía a una iglesia helenista tuvo sus riesgos, y tuvo sus innegables ventajas: sin embargo se mantenía la misma doctrina en diversas formas. El paso de una iglesia helenista a una iglesia latina no podía realizarse de otro modo. No era ninguna injuria para la iglesia griega el que los latinos entendieran el Evangelio a su manera. También Europa lo entendió a su manera y nosotros lo entendemos a la nuestra.

¹¹⁴ *Ibid.* 492 s.

¹¹⁵ Cfr. R. GLEASON, *Grace*, N. York 1962, 140 s.

¹¹⁶ Cfr. Ch. KIESLING, “The divine Indwelling in R. W. Gleason’s Grace”: *The amer. eccl. rev.* 150 (1964) 263-285.

IX. LA IMAGEN EN LOS PADRES LATINOS.

Si suponemos que el paso de un helenismo a un latinismo fue semejante al paso de un semitismo a un helenismo, entenderemos bien a los Padres Latinos. Porque eso significa que no hay ningún cambio en la doctrina fundamental¹¹⁷, por mucho que se quieran profundizar las diferencias. Pero eso significa al mismo tiempo que hay diferencias, y que esas diferencias pueden ser muy profundas¹¹⁸. Suele decirse que los Padres Latinos no hacen otra cosa que seguir a los griegos, y un poco a los clásicos latinos, los cuales siguen también a los clásicos griegos; de ese modo carecen de originalidad y de posturas realmente personales. Pero con eso no se ha dicho lo principal, ya que una actitud diferente ante el mundo y ante la vida tiene más importancia que las ideas concretas que un autor toma de otro, adaptándolo a su propio modo de ver. Esto es lo que acontece realmente con los Padres Latinos: tienen otro modo diferente de ver. Lo cual tiene mucha importancia, cuando se trata de interpretar una Biblia, que en definitiva no está escrita por griegos, aunque esté helenizada en mayor o menor grado en muchas partes. Es discutible entonces quien interpretará mejor esa Biblia semita. No había nacido aun el concepto de "autoridad" en el sentido de la "tradición", tal como lo vivió la Edad Media y lo vive la Moderna: los Padres Latinos se sentían estimulados y libres en su exégesis de la Biblia y como "Padres" tienen los dones de Dios tanto como los Padres Griegos. Es indudable que la comparación de un modo de ver con otros diferentes será en el futuro una fuente teológica: no tratemos de "reducir" los unos a los otros, sino de "compararlos".

Los Padres latinos insisten en la causalidad imperial o señorial. Tertuliano, hablando de la imagen de Dios, parece como que nos viene a decir que Dios es materia y que el alma humana es una porción material de Dios¹¹⁹. ¡Y cuánto se ha discutido sobre el materialismo de Tertuliano! Pero no es lícito aplicarle normas que no sean suyas. Gennadio atribuyó sin más ni más a Tertuliano la sentencia de Platón, por esa frase¹²⁰. Es necesario recurrir a aquellos lugares en que Tertuliano habla expresamente del origen del alma comentando Gen. 2, 7. Y entonces vemos que Tertuliano es *todo lo contrario* de Platón. Lo que Tertuliano quiere poner de relieve es que el alma no es emanación de Dios, no viene

¹¹⁷ Cfr. A. TURRADO, "La Sma. Trinidad en la vida espiritual": *Rev. d'études august.* 5 (1959) 129-151, 223-260; ID. "El platonismo de San Agustín y su doctrina acerca de la inhabitación del Espíritu Santo": *Augustiniana* 5 (1955) 471-486.

¹¹⁸ Cfr. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1944, 472.

¹¹⁹ *Hominem redi jubet Creatori, in cujus imagine et similitudine et nomine et materia expressus est* (TERTULIANO, *C. Marcionem*, IV, 38, PL. 2, 453).

¹²⁰ *Nihil ex Trinitatis essentia ad creaturarum naturam credamus deductum, ut Plato et Tertulianus* (GENNADIO, *De Dogmat. Eccles.* 4, PL. 58, 982).

de Dios en virtud de una ley, o de una naturaleza, o de un bien que al difundirse necesariamente con un movimiento interno y necesario produzca almas: quiere poner de relieve que el alma procede de una intervención extraordinaria, de un "milagro", de una acción libre de Dios, el cual sopló sobre el rostro de Adán: el alma nació de ese soplo. Ahora bien, el que el origen del alma venga de ese soplo no quiere decir que el alma sea el soplo, pues en ese caso Tertuliano volvería a recaer en lo que quiere impugnar. El término "origen" es ambiguo, porque en Grecia y en Roma la causalidad es diferente¹²¹. El alma inmortal y espiritual, que Tertuliano opone a los gnósticos no puede ser fruto de una ley, sino de una libertad.

A la misma conclusión llegamos, si relacionamos a Tertuliano con los estoicos a los que impugna, tomando las mismas doctrinas de ellos. Así, comienza admitiendo un conocimiento natural, un sentido común, un "alma naturalmente cristiana" "que no quiere conocer a quien no puede ignorar" y que la filosofía y la cultura y la sociedad entera se encargan de corromper. Pero luego coloca al estoicismo entre esas filosofías corruptoras del alma cristiana. Es la norma del famoso africano: partir de un punto común, para buscar luego su propio camino.

En la doctrina de la imagen, su punto de partida es el mismo de San Ireneo: aunque con frecuencia imagen y semejanza parecen sinónimos, llegando el caso, hay la misma diferencia que en San Ireneo, según vimos arriba; como en San Ireneo, Dios sopla sobre el rostro de Adán para infundirle un espíritu que es el Espíritu Santo. Adán lo pierde por su delito, pero el cristiano lo recobra en el bautismo. Ese bautismo significa algo más: una iluminación del alma, un sello del Logos para la reviviscencia y restauración de la imagen¹²². En todo esto no se aprecia la originalidad de Tertuliano, pues se halla en San Ireneo. Otras doctrinas concretas están tomadas de Filón, de la filosofía estoica, de la Biblia, y tampoco ofrecen originalidad alguna¹²³.

La creación obedece a una orden libre y no a una difusión espontánea de la bondad divina. Tertuliano lo pone de relieve para distinguir al Padre del

¹²¹ Eso es lo que Tertuliano afirma contra Marción, el cual piensa como gnóstico griego: *Adversus Hermogenem ex materia, non ex Dei flatu contendit, flatum proprie tuemur* (*De Anima*, 11, PL. 2, 664). *Restituitur homo ad similitudinem Dei, qui retro ad imaginem Dei fuerat: imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. Recipit enim illum Dei spiritum, quem tunc de afflatu ejus acceperat, sed post amiserat per delictum.* (*De Baptismo*, 5, PL. 1, 1.206).

¹²² *De Baptismo*, 5 ss., ut supra; *C. Marcionem*, II, 4 y 9, PL. 2, 288 y 294. Cfr. IRENEO, *De Haeres*, III, 18 y 23, PG. 42, 435 y 445; F.-J. DOLGER, "Sfragis": *Studien z. geschichte u. Kultur d. Altert.* 5 (1911) 3 ss.

¹²³ *De Test. Animae*, 2, PL. 1, 612: *Si enim anima aut divina, aut a Deo data est, sine dubio datorem suum novit* (*Ibid.* 6, PL. 1, 617). *Erat autem ad cujus imaginem faciebat: ad Filii scilicet... imago veri e: similitudo* (*Adv. Praxeam*, 12, PL. 2, 168).

Hijo. Dios Padre hace al hombre a la imagen del Hijo¹²⁴. Esa postura se profundiza más al tener que discutir con los gnósticos la creación de la materia¹²⁵. La imagen es aquí algo diferente, en cuanto depende de la voluntad de Dios, de un voluntarismo: es imagen "estampada" por orden de la Autoridad, es un sello imperial, de la oficina del Imperator divino. Por esto, no basta analizar las fuentes de Tertuliano: lo más importante es el modo cómo las utiliza, puesto que vive ya en un mundo no griego. Alguna vez parece contradecirse, al afirmar que la creación del hombre a imagen de Dios se debió, no a una orden imperial, sino a la pura bondad divina¹²⁶. Pero el contexto mismo demuestra que no se trata de la bondad griega espontánea y difusiva, sino de la bondad imperial que, en lugar de lanzar un mandato, procede con modos amables y acariciadores: *non imperiali verbo, sed familiari manu, etiam verbo blandiente praemisso: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Bonitas dixit, bonitas finxit hominem... Bonitas inflavit animam... Bonitas praefecit universis fruendis...* Cabelmente, la lucha contra Marción le viene muy bien para acentuar el sentido de la "imagen": es imagen, pero muy distinta y diferente del original: *imago veritati non adaequabitur. Aliud est enim secundum veritatem esse, aliud ipsam veritatem esse*¹²⁷.

Dios, pues, creó *jussu et imperio et sola vocabuli potestate*¹²⁸; al hacer al hombre, El mismo tendió la mano para fabricarlo, por una condescendencia singular. Es el Padre el que dice, dirigiéndose al Hijo: "hagamos al hombre a nuestra imagen". Y entonces el Padre hace al hombre a imagen de Cristo¹²⁹.

La postura de Tertuliano se hace paradójica, por vacilar entre el estoicismo y el cristianismo¹³⁰.

Minucio Félix vuelve a los argumentos de los sofistas y de la tradición filosófica: la imagen de Dios consiste en la figura erecta y en la mirada hacia adelante, como dicen los estoicos¹³¹; pero además Dios nos ha dado la *ratio* y el

¹²⁴ Dios crea al hombre a su imagen, pero por palabra, por voluntad: *Christo assistente et administrante Deus voluit fieri, et Deus fecit... Habes duos, alium dicentem ut fiat, alium facientem... Eum qui jubet et eum qui facit* (l. c.). La distinción entre el Padre y el Hijo sirve, pues, a Tertuliano, para afirmar que el Padre da la orden de creación y el Hijo la ejecuta. De ese modo, nos separamos de la causalidad filosófica.

¹²⁵ *Adv. Hermogenem*, 27, PL. 2, 221 s. No se trata de la mera fórmula: *Nihil interest facta an nata sit abyssus, dum initium detur illi...* (*Ibid.*, 32, PL. 2, 227). No le engaña a Tertuliano su instinto, aunque no perciba, quizá, la diferencia radical.

¹²⁶ *C. Marcionem*, II, 4, PL. 2, 288.

¹²⁷ *Ibid.*, 9, PL. 2, 295.

¹²⁸ *De Resurrect. Carnis*, 5, PL. 2, 801.

¹²⁹ *Ibid.*, 6, PL. 2, 802.

¹³⁰ *Apologeticum*, 17, PL. 1, 371 ss.

¹³¹ MIN. FÉLIX, *Octavius*, 17, PL. 3, 284 s.

sermo. De ese modo se vuelve al argumento apologético: la misma estructura del hombre demuestra la existencia y providencia de Dios ¹³².

Lactancio se inclina hacia los estoicos y pone la imagen de Dios en la vida y habilidad del hombre mismo ¹³³, en la figura erecta y en la mirada hacia adelante ¹³⁴. Pero entiende que eso se ordena a que el hombre conozca y sirva a Dios y de ese modo logre la vida bienaventurada: la imagen de Dios es, pues, la sabiduría y la virtud moral, que se reúnen en la religión cristiana. Lactancio se declara prácticamente escéptico y se refugia en la revelación; pero recurre a los filósofos para demostrar sus teorías. Toma la religión como "religo-religatio", suponiendo que nacemos con el conocimiento ínsito y natural, pero luego identifica ese conocimiento con la práctica religiosa y recurre al Timeo para demostrar la incognoscibilidad de Dios ¹³⁵. El hombre fue creado para conocer a Dios y sin embargo Dios es incognoscible: conocer a Dios es la piedad, la justicia, la religión. Acepta también la imagen sobrenatural que se inicia en el bautismo y se da con el Espíritu Santo en una nueva creación, coincidiendo en estos conceptos con San Cipriano ¹³⁶. En suma, para Lactancio la imagen de Dios consiste en la figura erecta y la mirada hacia adelante, pero como símbolo de la actitud religiosa, que trata de salvar el alma con la prudencia y la piedad ¹³⁷.

La misma postura de Tertuliano hallamos en Novaciano: el hombre es imagen de Dios en cuanto al alma, pero la imagen campea por su libertad y responsabilidad ¹³⁸. Lo mismo que en el caso de Tertuliano, la doctrina viene de los alejandrinos y de Ireneo, pues se dice expresamente que la imagen de Dios es Cristo y que el hombre es imagen de la imagen ¹³⁹. Pero, como en el caso de Tertuliano, el Padre da la orden imperial y el Hijo la ejecuta ¹⁴⁰. Finalmente, como Tertuliano y como Lactancio, muestra sus resabios escépticos, puesto que la imagen de Dios no sirve para ver a Dios, sino para servirle con la piedad y la religión.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Simulacrum Dei... est ipse homo (Inst. Div. II, 2, PL. 6, 260.*

¹³⁴ *Inst. Div. VII, 5, PL. 6, 750.*

¹³⁵ *De ira Dei, I, 6 ss., PL. 7, 92-98; Ibid. 10, PL. 7, 100-104; Inst. Div. II, 3, PL. 6, 265 ss.; Epitome, 32, PL. 6, 1.039; Ibid. 23, PL. 6, 1.030.*

¹³⁶ *Inst. Div. III, 26, PL. 6, 431.*

¹³⁷ Cfr. A. WLOSOK, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg 1960, 180-222.

¹³⁸ *Hominem mundo praeposuit, ad imaginem Dei factum: cui mentem et rationem indidit et prudentiam, ut Deum posset imitari... Solum liberum esse voluit. Et ne in periculum caderet rursus soluta libertas, mandatam posuit... Nam et liber esse debuerat, ne incongruenter Dei imago serviret, et lex addenda, ne...* (NOVACIANO, *De Trinitate*, 1, PL. 3, 887 s.).

¹³⁹ *Christus, in imagine Dei... Hominem enim scimus ad imaginem, non ad formam Dei factum (Ibid. 22, PL. 3, 929).*

¹⁴⁰ *Faciamus hominem... Deo praecipiente ut homo fiat... Facit autem hominem Dei Filius (Ibid. 17, PL. 3, 917).*

Con las mismas características se nos presenta San Hilario. Animado también él con las doctrinas estoicas, da un testimonio elocuente sobre el "instinto natural" del hombre, que podía servirle perfectamente para concretar la imagen de Dios: "El alma tiene sed de Dios, en quien está la fuente de la vida, alentada por la codicia de beber. En efecto, la mente de toda persona es llevada por un cierto instinto natural al conocimiento y a la esperanza de la eternidad. Todos llevamos ínsita e impresa la opinión de que el origen de las almas es divino, puesto que la mente reconoce en sí misma un no pequeño parentesco con el linaje celestial"¹⁴¹. El parentesco del hombre con Dios es explicado al modo de Filón. En efecto, se propone el texto Gen. 1, 26 como creación del alma, no del cuerpo; el alma fue creada a imagen de Dios, al modo de Filón. Sólo en el texto Gen. 2, 7 se habla de la creación del hombre terreno y empírico, cuando Dios insufla su espíritu. La imagen de Dios en el alma consiste en una semejanza de espíritus por la que el alma es racional, móvil, activa, ligera, incorpórea, sutil y eterna". Eso es "imitar la especie de la Naturaleza Principal"¹⁴². De ese modo la renovación de la imagen de que nos habla Col. 3, 9 s. se verifica por esos rasgos fundamentales de la imagen. Marca así Hilario la diferencia que existe entre el hombre y el resto de la creación: *Differt itaque natura et origo hominis ab institutione universae creationis*¹⁴³. Para la creación del hombre tenemos primero el consejo y el imperio de la Trinidad beatísima; y luego tenemos el privilegio de que Dios lo formase con sus divinas manos. La imagen de Dios es siempre Cristo, mientras que el hombre es "a imagen", imagen de la imagen¹⁴⁴. Son, pues, tres los momentos de la imagen, al modo de Filón: primero, Dios crea al alma a su imagen y semejanza; segundo, Dios forma con sus manos el cuerpo humano; tercero, Dios insufla su Espíritu, entregando así el alma al cuerpo¹⁴⁵. El hombre prevaricó, pero siempre conserva como una memoria oscura de su estado original¹⁴⁶. Sin embargo, al pensar en la renovación cristiana de la imagen, cree como los otros Padres: que la imagen era una semejanza espiritual, que se perdió con el pecado original¹⁴⁷; y de ese modo se mantiene la ambigüedad.

También aprovecha Hilario el "*faciamus hominem*" para demostrar la divinidad del Hijo¹⁴⁸. Pero esa doctrina, recogida de la tradición, la aplica en el

¹⁴¹ *In Ps.* 62, 3, PL. 9, 402.

¹⁴² *In Ps.* 129, 5-7, PL. 9, 721; *In Ps.* 118, X, 2-8, PL. 9, 564-566.

¹⁴³ *In Ps.* 134, 14, PL. 9, 759.

¹⁴⁴ *Ibid.* 7, 566; *De Trinit.* III, 18, PL. 10, 86 y 92; VII, 37, 239 s.

¹⁴⁵ *Ibid.* 8, 567; *In Ps.* 118, PL. 10, 635.

¹⁴⁶ *Talis igitur esse meditatur, qualis ille qui a Deo factus est, fuit ante peccatum. Per quod quia non mortuus saeculi, sed tamquam mortuus saeculi in obscuris est collocatus, meditabitur semper... antiquorum dierum memor...* (*In Ps.* 142, 6, PL. 10, 839 s.).

¹⁴⁷ *In Ps.* 150, 2, PL. 10, 890; *In Ps.* 149, 3, PL. 10, 886.

¹⁴⁸ *De Trinit.* IV, 17, PL. 10, 110 y 135.

mismo sentido de la tradición: Dios hizo al hombre a imagen de su Hijo, pues el crear en el Hijo y por el Hijo es lo que define a la imagen¹⁴⁹. De todos modos, aunque en Hilario no hallemos originalidad, vemos cómo la controversia arriana obligaba ya a distinguir entre imagen y semejanza, ya que era peligroso afirmar que el Hijo es "semejante" al Padre cuando es *homoousios*: imagen es, pues, más propio y concreto que semejanza¹⁵⁰. La teoría de la imagen se convierte así en argumento contra los arrianos. Con eso se desvirtúa el texto del Génesis, puesto que el hombre no es ya imagen de Dios: se dice "a imagen de Dios" para aducir un "ejemplo", lo que hoy llamaríamos una analogía, que consiste en que el alma humana es inmaterial y racional¹⁵¹. Hay, pues, una imagen natural, que consiste en la inmaterialidad y racionalidad del alma; y hay una imagen sobrenatural, que Adán perdió con el pecado y que se recobra con el bautismo; esta segunda imagen sobrenatural no sólo queda sencillamente recobrada, sino que luego tiene la misión de perfeccionar y consumir a la primera imagen, que con el mismo pecado de Adán quedó deteriorada. Y esta postura de Hilario es más rica y profunda¹⁵².

El caso de San Ambrosio es complicado. Por un lado, se tiende a negarle toda originalidad, alegando que copia de Orígenes, Filón y de los Padres Capadocios. Por otro lado, se tiende a poner de relieve la ambigüedad que produce la variedad de sus fuentes. Todavía se tiende a destacar su carácter romano; su nuevo espíritu. En suma, de un modo u otro, hay que pensar en una originalidad. Es, por de pronto, claro su voluntarismo, del que parte. Desde el principio se enfrenta con la doctrina del Logos, para rechazar el sentido platónico del mismo: Dios creó, no porque se viese platónicamente obligado a formar una materia, siguiendo una "forma" que es el Logos, sino que creó, *ad arbitrium suum, ex voluntate et potestate, ad auctorem Deum exprimentum*¹⁵³. Teme, pues, presentar al Logos como principio formal, sospechando algún linaje de necesidad, y así opta por presentarlo como principio ejecutivo¹⁵⁴. Hay, sin duda, en Ambrosio gran variedad y ambigüedad, en los modos de presentar la imagen, por sus fuentes de las que

¹⁴⁹ *De Trinit.* VIII, 48-52, PL. 10, 271-274; *Ibid.* XI, 5, PL. 10, 402.

¹⁵⁰ *C. Constantium*, 21, PL. 10, 596 s. *Imago est rei ad rem coaequandae imaginata et indiscreta similitudo... Quae imago est, ut rei imago sit, speciem necesse est et naturam et essentiam, secundum quod imago est, in se habeat auctoris (De Synodis, 13, PL. 10, 490; De Trinit. 11, 5, PL. 10, 402 Ibid. VIII, 47, PL. 10, 271).*

¹⁵¹ *In Ps.* 118, X, 7, PL. 9, 566. El argumento, sin embargo, es de doble filo, ya que también se puede argumentar: ya que consta que el hombre es imagen de Dios, ha de tener la misma naturaleza que su Dios. Y en ese sentido vale para el orden sobrenatural.

¹⁵² *Consummatur itaque homo imago Dei... secundum dispositam primi hominis figurationem... agnoscens Deum suum, ac per id imago ejus (De Trinit. 11, 49, PL. 10, 432).*

¹⁵³ S. AMBROSIO, *Exameron*, I, 1 s., PL. 14, 123; *Ibid.* 5 y 7, PL. 14, 124 s.

¹⁵⁴ *Hexam.* III, 7, 32, PL. 14, 169.

depende. La falta de distinción entre la imagen y la semejanza crea confusión, ya que entiende la imagen como semejanza moral y sobrenatural: *virtutum gratia renitens splendorque pietatis*¹⁵⁵. También el carácter práctico de Ambrosio crea confusión, ya que identifica la contemplación con la religión, el conocimiento con la experiencia religiosa, al estilo de los gnósticos. La sabiduría especulativa es calificada de petulancia y curiosidad¹⁵⁶.

La imagen de Dios es el Hijo¹⁵⁷. El hombre es sólo imagen de la imagen. Ambrosio conoce el argumento apologético, apoyado en el cuerpo humano, y ha servido de fuente para muchos escritos posteriores¹⁵⁸. Pero no pone la imagen en el cuerpo, ni en el hombre entero, sino sólo en el alma¹⁵⁹. Rehuye entrar en la discusión del texto Gen. 1, 26 ss. y se contenta con una postura un tanto ambigua¹⁶⁰, distinguiendo un "hombre de vanidad" que es el pecador, y un "praestantior homo" que sin duda es el justo:

Un corresponsal, Horontiano se asombra de que Ambrosio, al explicar el Héxámeron, se calle precisamente cuando se trata del hombre, como si rehuyese el problema. Esta ocasión le obliga a afrontar el problema¹⁶¹. La imagen sería doble, natural y sobrenatural, en cuanto que la naturaleza racional nos asemeja a Dios y la razón se nos dio para la santificación¹⁶². Pero a esas imágenes fundamentales habría que añadir otras semejanzas menores: el dominio sobre la tierra para su comodidad y regalo, el conocimiento de los secretos celestiales, en lo cual se asemeja también el hombre a Dios¹⁶³. Finalmente, hay que añadir la justicia, el complejo de todas las virtudes¹⁶⁴. De ese modo obtenemos una de las más bonitas descripciones del hombre, hecho a imagen de Dios¹⁶⁵. Es un canto digno

¹⁵⁵ *Hexam.* VI, 7, 40 s., PL. 14, 257.

¹⁵⁶ *De Jacob et Beata vita*, 1 y 8, PL. 14, 597 y 611; *De Job et David*, I, 9, 29, PL. 14, 809; *In Lc. Pról.*, PL. 15, 15, 30.

¹⁵⁷ *Hexam.* I, 18 s., PL. 14, 131.

¹⁵⁸ *Ibid.* VI, 9, 54 ss., PL. 14, 264 ss.

¹⁵⁹ *In hoc paradiso hominem Deus posuit... non eum hominem, qui secundum imaginem Dei est, sed eum qui secundum corpus* (*De Paradiso*, 1, 5, PL. 14, 276).

¹⁶⁰ *De Isaac et anima*, 2, 4 s., PL. 14, 504 s. *Apostolus dicit imaginem Patris Christum esse... Cur imago, si similitudinem non habet?... Imago docet non esse dissimilem, character expressum esse significat, splendor signat aeternum. Imago utique... simplex de Deo, egressa de patre, expressa de fonte... Imago ista veritas est, iustitia, virtus... Pater Filio dicit: ad imaginem et similitudinem nostram* (*De fide*, 7, 48-52, PL. 16, 359 s.). Cfr. *Ep.* 43, 1, PL. 16, 1.129.

¹⁶¹ *Ep.* 43, 1 s., PL. 16, 1.129.

¹⁶² *Quod hominem Deus fecit consortem naturae* (*II Pet.* 1, 4). *Unde non inmerito quidam ait: cujus et genus sumus* (*Act.* 17, 28); *dedit enim nobis de cognatione sua, et rationabilis scilicet naturae, ut quaeramus illud divinum...* (*Ibid.* 10, PL. 16, 1.132).

¹⁶³ *Ibid.* 11, PL. 16, 1.132.

¹⁶⁴ *Ibid.* 12, PL. 16, 1.132.

¹⁶⁵ *Homo, specie gratus, mente sublimis; ut omni esset creaturae miraculo. In quo ad similitudinem aeterni Dei nous esset invisibilis, humana specie amictus. Hic est nous, animae vigor, principatum animae et corporis sibi quasi rector*

de los coros de Sófocles, dentro del estilo grandilocuente de los estoicos: el vigor intelectual con que el hombre domina en el mundo, descubre lo que está oculto y distante, vence a los animales que parecen mucho más fuertes, infundiéndoles respeto y temor, todo eso está demostrando que el hombre es imagen de Dios, representa en la tierra al Dios del cielo. Estas amplificaciones oratorias, de inspiración filosófica, no impiden el considerar la imagen como una cualidad sobrenatural, siempre que se trata del punto de vista cristiano: se perdió con el pecado de Adán y consiste en la semejanza moral con el Hijo de Dios, con Jesucristo¹⁶⁶. La lucha contra los arrianos ha fijado ya definitivamente el sentido de la imagen. El problema no es ya el hombre como tal sea o no sea imagen de Dios: el texto Gen. 2, 7 se utiliza ahora para demostrar la divinidad de Cristo, la consustancialidad del Verbo con el Padre, puesto que el Padre dice al Hijo: "hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza". Las necesidades de la polémica abren una nueva perspectiva, pero nos desvían de la Biblia, del concepto que los semitas tenían del hombre como Imagen de Dios, o de la teoría paulina de la imagen de Dios, menoscabada por el pecado original y abriantada por la redención.

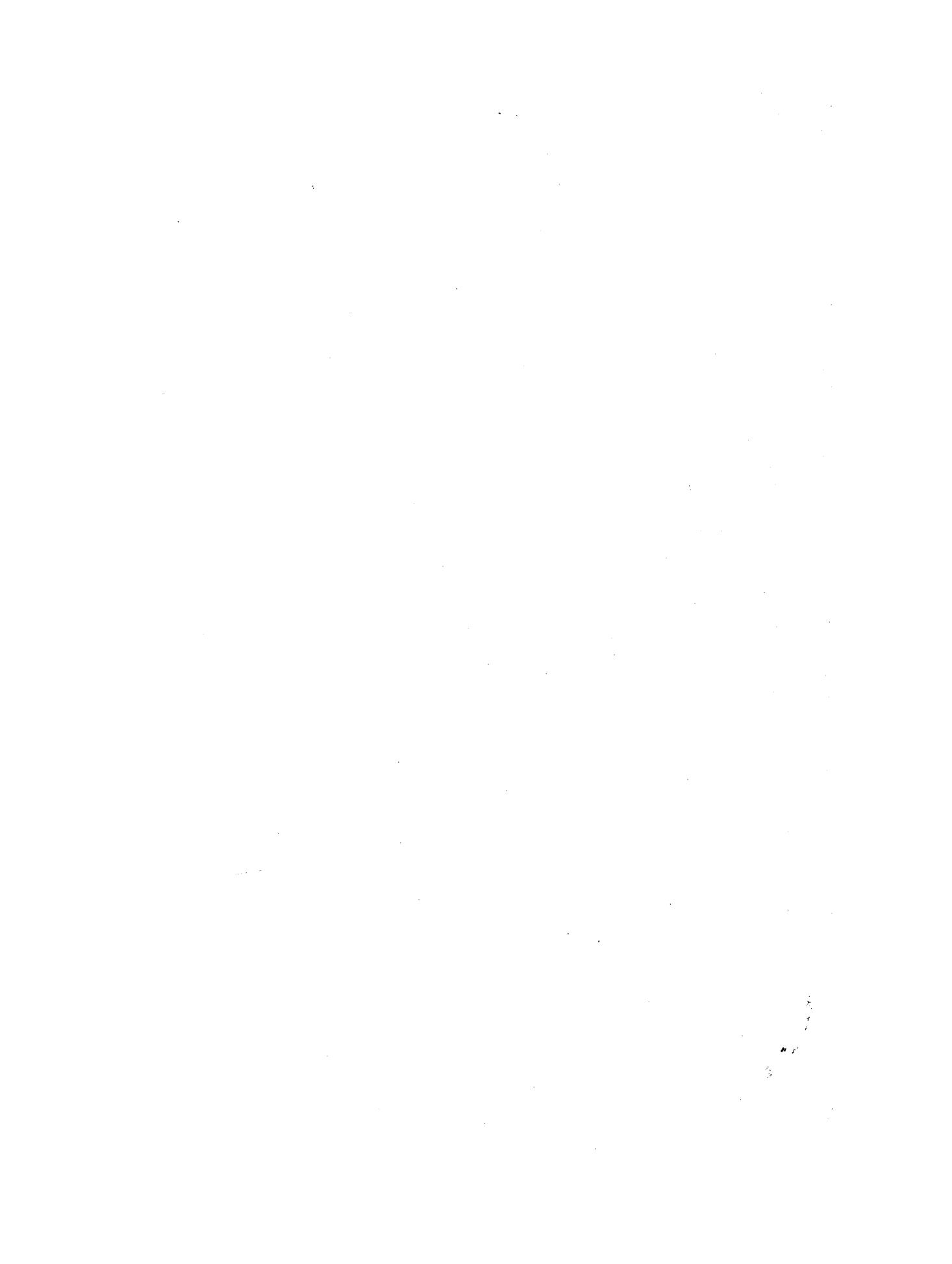
En conclusión, podríamos decir que el texto Gen. 2, 7, quedaba ya agotado en sus posibles interpretaciones: su ciclo se había ya cerrado. Era demasiado aventurado presentar una nueva interpretación o escoger una de tantas como la historia ofrecía. Tanta variedad terminaba por desvirtuar todas las interpretaciones, dejándolas todas en calidad de posibles, pero sin certidumbre tradicional. Fue San Agustín quien, al abrir nuevos horizontes, volvió a plantear el problema antiguo. La "imagen natural" de Dios volvió a convertirse en problema agudo para un hombre cuyo ideal máximo consistía en saber a qué atenerse sobre la relación fundamental del hombre con Dios: *Deum et animam scire cupio, nihil amplius*¹⁶⁷.

P. LOPE CILLERUELO, O. S. A.

vindicans. Quem etiamsi non vident animalia caetera, tamen reformidant; sicut nos Deum, quem non videmus, timemus; et eo plus metuimus, quia non videmus... Ita nous hominis videt omnia et non videtur... ad similitudinem Dei summi quem imitatur et sequitur, cujus imago pro exquis portionibus in singulis figuratur... (Ibid. 14, PL. 16, 1.133 s.).

¹⁶⁶ *Nisi per imaginem Dei, ad imaginem Dei esse non possis (Ibid. I, 7, 53, PL. 16, 540; Ibid. I, 17, 111, PL. 16, 554; De Incarnationis Domini Sacram, 10, 107-112, PL. 16, 844 s.; Serm. c. Auxentium, 32, PL. 16, 1.017).*

¹⁶⁷ S. AGUSTÍN, *Soliloquios*, I, 2, 7, PL. 32, 872.



En torno a la libertad humana

I. PRENOTANDOS.

1.º La existencia tanto de la voluntad humana como del libre albedrío es una verdad inconcusa para el filósofo y un dogma de fe para el teólogo.

2.º En cuanto a su naturaleza, la voluntad humana y el libre albedrío son físicamente una y misma potencia espiritual ordenada naturalmente al bien, ya sea éste el del fin ya el de los medios: en cuanto ordenada al bien del fin, es voluntad; en cuanto ordenada al bien de los medios, es libre albedrío o libertad. Y tan es así que la voluntad —bajo ambas formalidades— es “*appetitus boni*”, que el primer acto o movimiento de la voluntad es el *amor* del bien.

“*Primus, ait Angelicus, motus voluntatis et cujuslibet appetitivae virtutis est amor. Cum enim actus voluntatis et cujuslibet appetitivae virtutis tendat in bonum et malum, sicut in propria objecta; bonum autem principalis et per se sit objectum voluntatis et appetitus; malum autem secundario et per aliud, in quantum scilicet opponitur bono: oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus qui respiciunt bonum, his qui respiciunt malum; ut gaudium quam tristitiam, et amorem quam odium. Semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Rursus, quod est communius naturaliter est prius. Unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune quam ad particularia quaedam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis et appetitus respicientes bonum sub aliqua speciali conditione: sicut gaudium et delectatio est de bono praesenti et habito; desiderium et spes de bono nondum adepti. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum. Unde amor est primus actus voluntatis et appetitus. Et propter hoc omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem, quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum; neque aliquis gaudet nisi de bono amato. Odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatae. Et similiter tristitiam, et caetera hujusmodi, manifestum est in amorem referri sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem. Remoto enim primo, remouentur alia*”¹.

El amor, pues, es el “*primus motus voluntatis*” y, en consecuencia, “*quasi prima radix*” de todos los demás movimientos apetitivos. Con razón y sobrada

¹ S. Th. I, XX, 1.

experiencia pudo decir San Agustín: "PONDUS MEUM, AMOR MEUS; EO FEROR QUOCUMQUE FEROR" ².

3.º La voluntad no puede querer ni el mal *sub ratione mali*, ni el pecado *sub ratione peccati*, toda vez que uno y otro se oponen al bien y son por naturaleza "privatio boni". De aquí la razón de ser del odio y del amor.

"In appetitu animali seu intellectivo *amor* est consonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens; *odium* vero est dissonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut nocivum. Sicut autem omne conveniens, inquantum hujusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans inquantum hujusmodi, habet rationem mali; et ideo sicut *bonum est objectum amoris, ita malum est objectum odii*" ³.

Y hasta tal punto queda excluido del ámbito del amor (sino es per accidens) el mal en sí —físico o moral—, que explicando el Angélico la definición del bien dada por Aristóteles: "Bonum est quod omnia appetunt", escribe resueltamente:

"Cum dicitur, "Bonum est quod omnia appetunt", non sic intelligitur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur; sed quia *quidquid appetitur rationem boni habet*" ⁴.

Y si de hecho queremos también —como sabemos por triste experiencia— lo malo, sin embargo, siempre será verdad que "Voluntas vult *naturaliter* bonum... Et propter hoc, quidquid vult, vult *sub ratione boni*" ⁵.

4.º Soslayando otras divisiones del bien, éste puede ser: deleitable —útil— honesto; según que su apetibilidad radique respectivamente en la mera delectación, o en la simple razón de medio, o en su propia y nuda bondad.

"Dicuntur enim illa proprie *delectabilia*, quae nullam habent aliam rationem appetibilitatis, nisi delectationem; cum aliquando sint et noxia et inhonesta. *Utilia* vero dicuntur, quae non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum, ut sunt ducentia in alterum; sicut sumptio medicinae amarae. *Honesta* vero dicuntur quae in seipsis habent unde desiderentur" ⁶.

II. CONCEPTO DE LIBERTAD.

Comúnmente se funda la libertad humana en la intrínseca o natural indeterminación de la voluntad frente al bien inadecuado a su apetito del bien sumo;

² Conf. XIII,9, 10; M. L. 32, 849.

³ S. THOMAS: S. Th. 1, 2, XXIX, 1.

⁴ S. Th. I, VI, 2, ad 2.º.

⁵ De Veritate, XXII, 6, ad 5.

⁶ S. Th. I, V, 6, ad 2.º.

y se define, en el fondo, por la generalidad de los autores: "*Activa indifferentia ab intrinseco, vi cuius voluntas potestatem dominativam super actum suum habet, ita ut, positis omnibus requisitis ad agendum, possit agere et non agere*"⁷. De aquí la usual distinción en libertad:

- a) de contradicción: indiferencia para querer o no querer;
- b) de especificación: indiferencia para elegir unum prae alio,
- c) de contrariedad: indiferencia para optar por el bien o por el mal.

Pero, salvo mi máximo respeto —por exigirle la prudencia más elemental— a los autores de esta doctrina más o menos generalizada en los "Manuales", pregunto: ¿es correcta la precedente definición de la libertad humana?

A mí se me antoja que no. Razón: porque el libre albedrío no puede quedar o mantenerse indiferente e inactivo en presencia de su objeto específico y adecuado, que es el bien en razón de medio, cuando la voluntad *quiere* lograr otro bien, que es, en definitiva, el bien del fin. Pues querer de hecho el fin y no querer de hecho los medios —sean cuales fueren— sería querer y no querer al mismo tiempo el fin, cosa a todas luces contradictoria. Nada, por tanto, de indiferencia o indeterminación intrínseca en la libertad de albedrío⁸ respecto de los medios —sean, repito, cuales fueren— cuando la voluntad quiere realmente *hic et nunc* lograr un determinado fin, blanco de su apetito.

Digo más: puesto a elegir de hecho entre varios medios desigualmente aptos, el libre albedrío elegirá ciertamente el conceptuado —lo sea o no en sí— como *mejor*. Razón general: porque de otro modo el "appetitus intellectivus" dejaría de ser "*intellectivus appetitus*". De aquí que repite óptima —salvo mejor juicio— la definición auténticamente tomista de la libertad humana: "VIS ELECTIVA MEDIORUM, SERVATO ORDINE FINIS"⁹.

Ahora bien, partiendo de que la libertad o libre albedrío es "*vis electiva mediorum servato ordine finis*", el medio que elige *en todo caso* la voluntad humana cuando de hecho quiere —no veleidosa sino eficazmente— un determinado fin, es, repito, el conceptuado por la inteligencia —lo sea o no en sí— como *mejor*.

RAZONES PARTICULARES: 1.^a El libre albedrío tiene por objeto *exclusivo* el bien del medio en cuanto medio; así como la voluntad el bien del fin bajo la razón exclusiva de fin. Pero de varios medios que la inteligencia reputa disponibles, buenos y con distinto grado de bondad, los menos buenos son malos

⁷ J. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, t. I, th. 58.

⁸ La supuesta indiferencia del libre albedrío sería cuando más un estado de la potencia o libre albedrío, no el libre albedrío o la potencia en sí: indiferencia-activa me parece una *contradictio in terminis*, supuesto el *appetitus finis hic et nunc* y el posible uso del medio adecuado.

⁹ Cfr. S. Th. I, 83, 4; I. 62, 8, ad 3.

respecto del mejor, ya que en los menos buenos se da una privación de bien si se comparan con el mejor, y "malum est privatio boni". Luego de varios medios que la inteligencia reputa disponibles, buenos y con distinto grado de bondad, el libre albedrío tiene por objeto *exclusivo* el mejor; o, lo que es igual, elegirá de entre ellos el aprehendido por la inteligencia como mejor.

2.^a La libertad es "vis electiva mediorum *servato ordine finis*". Ahora bien, el orden del fin se conserva tanto más incólume cuanto mejor sea el medio. Luego la libertad es "vis electiva" del mejor medio.

3.^a Lo que repugna al orden, repugna al principio del orden, que es la recta razón. Ahora bien, elegir un medio menos bueno cuando hay otro mejor, respecto del fin debido, repugna al orden (= "recta ratio rerum ad finem"). Luego elegir un medio menos bueno cuando hay otro mejor, respecto del fin debido, repugna al principio del orden que es la recta razón. O dicho con otras palabras: La *recta* razón, ordenadora de los medios, antepone el mejor al menos bueno cuando se trata de disponerlos para el logro del *fin debido*. Ahora bien, el libre albedrío es "apetito *intelectivo*". Luego el libre albedrío antepone (= elige) el medio mejor al menos bueno para el logro del fin debido¹⁰.

4.^a La libertad de albedrío radica:

—En la tendencia natural de la voluntad al bien universal.

—En la contingencia y finitud de los bienes creados.

—En el juicio ponderado de la recta razón.

De donde se infiere, que la libertad de albedrío ha de estar a tono y de todo en todo concorde con el juicio de la *recta* razón. Pero el juicio de la recta razón se termina en lo juzgado como más verdadero (= cierto o cuando menos más probable, a falta de certeza). Luego la libertad de albedrío se termina en lo rectamente juzgado como mejor —bonum et verum convertuntur—, o, lo que es igual, elige de entre varios medios, desigualmente buenos, el mejor.

5.^a La voluntad humana es tanto más libre —expedita— en orden a lograr un fin, y, si se quiere, el fin de los fines, que es el Bien Sumo, cuanto más adecuados sean los medios elegidos por ella para lograrle. Ahora bien, los medios más adecuados para lograr un fin y, si se quiere, el fin de los fines, que es el Bien Sumo, son evidentemente los aprehendidos por la recta razón como *mejores*. Luego la voluntad humana es tanto más libre en orden a lograr un fin y, si se quiere, el fin de los fines, que es el Bien Sumo, cuanto mejores sean los medios elegidos por ella para lograrle. De aquí que:

6.^a Los santos son tanto más libres cuanto más certera es la elección de los medios encaminados a Dios, primera causa final. Pero la elección más certera de tales medios es la de los mejores. Luego los santos son tanto más libres cuanto

¹⁰ Cfr. S. Th. 1, 2, q. 18, a. 9.

más certera es la elección de los medios mejores, encaminados a Dios, primera causa final. Y a fortiori valdría este argumento si se le aplica a los viadores confirmados en gracia, que no por ello pierden, como es sabido, la libertad ¹¹.

Por último: en la S. Th., 1, 2, XIII, 6, obj. 3 —en contra de la libertad humana— se pone, con carácter de premisa-principio, esta subsunta: "*Omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius*". Ahora bien, Santo Tomás, lejos de rechazarla como falsa, la da, sin duda, por verdadera —en la respuesta— diciendo:

"Nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud".

"Emineat" aquí = melius esse. Luego...

EN CONCLUSIÓN:

Abstracción hecha de toda concomitancia o de toda otra mira desorbitada, aseveramos que la voluntad —bajo su doble aspecto de apetito natural y de apetito intelectual— quiere *per se* el bien y elige *per se* de entre los medios en sí buenos el *mejor*.

Puede ocurrir, sin embargo, que "per accidens" la voluntad quiera el *mal* intentando un fin malo o eligiendo un medio *malo*; pero entonces intenta o elige el mal bajo la apariencia de bien; por eso dije que abstracción hecha de toda concomitancia o de toda otra mira desorbitada, e. d., objetivamente falsa.

Y cabe también —lo que es frecuente— que la voluntad quiera y elija "per accidens" el mal que acompaña a un bien, caso que éste sea conceptuado mayor o mejor que el bien de que priva el mal.

"Cum ratio boni, ait Angelicus, sit ratio appetibilis, ut supra dictum est, malum autem opponatur bono; impossibile est quod aliquod malum, in quantum hujusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. Sed aliquod malum appetitur *per accidens*, in quantum consequitur ad aliquod bonum. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem nec corruptionem; sed formam, cui conjungitur privatio alterius formae; et generationem unius, quae est corruptio alterius. Leo etiam, occidens cervum, intendit cibum, cui conjungitur occisio animalis. Similiter fornicator intendit delectationem, cui conjungitur deformitas culpae. Malum autem quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni. NUNQUAM IGTUR APPETERETUR MALUM, NEC PER ACCIDENS, NISI BONUM CUI CONJUNGITUR MA-

¹¹ Cfr. S. Th. I, 62, 8, ad 3.

LUM, MAGIS APPETERETUR, QUAM BONUM QUOD PRIVATUR PER MALUM" (S. Th. I, XIX, 9)¹².

Objetará alguien: si esto es así ¿cómo se explica el pecado? Porque siendo éste un "acto humano malo"¹³, y acto humano "sit actus qui est a ratione procedens voluntarius"¹⁴; forzoso sería concluir, que el pecado es una volición especificada por un objeto malo, en cuanto término de la volición. De donde, una de dos: o no es posible el pecado, o es falso que la voluntad no quiera libre y directamente el mal. Si lo primero, reclama en contra la fe. Si lo segundo, hay que negar la libertad de albedrío en cuanto "vis electiva mediorum *servato ordine finis*". Pero no se puede admitir lo que va contra la fe. Luego hay que negar la libertad de albedrío, en cuanto "vis electiva mediorum *servato ordine finis*".

III. EL PECADO Y LA LIBERTAD.

El pecado, moralmente hablando, "provenit ex eo quod voluntas deficit debito fine, per hoc quod in finem indebitum tendit" (De Malo, III, 1), o, lo que es igual, "causatur a libero arbitrio secundum quod deficit a Deo" (I. c. ad 4). Y, como Dios es el Bien Sumo, de aquí que pueda definirse el pecado: "aversio voluntatis a summo bono". (I. c.). Y como el bien sumo = al fin último, podemos decir también que el pecado "consistit in aversione voluntatis creatae ab ultimo fine" (I. c.) y es, en consecuencia, "actus *privatus debito ordine*". (De Malo, II, 1, ad 4.)

Pero hemos dicho que la libertad de albedrío es "vis electiva mediorum *servato ordine finis*". Luego el que el libre albedrío "eligat aliquid, quod est peccare, divertendo ab ordine finis, hoc pertinet ad defectum libertatis"¹⁵.

Podrá inferirse de aquí que el libre albedrío deja de ser libre albedrío cuando peca —y por tanto que el pecado no le es imputable al hombre—, o que si peca sin dejar de ser libre albedrío elegirá el mal *sub ratione mali*? De ningún modo. Ciertamente que el pecado (=actus humanus malus) es un mal; y que "velle malum nec est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis

¹² He aquí otra prueba de que la voluntad quiere siempre de dos bienes desiguales el mayor, y, por consiguiente, elige siempre de dos o más medios buenos el mejor. De otro modo sería fútil —absit!— la argumentación del Angélico:

"NUNQUAM IGITUR... PER MALUM. Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem... Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult".

¹³ S. Th. I, 2, q. 61, a. 6.

¹⁴ De Malo, II, 6.

¹⁵ S. Th. I, 62, 8, ad 3.

signum" ¹⁶. Ciertamente también, como dijimos antes, que: "Cum ratio boni sit ratio appetibilis, malum autem opponatur bono; impossibile est quod aliquod malum, *inquantum huiusmodi*, appetatur" ¹⁷.

Pero no es menos cierto:

1.º Que la voluntad es una potencia que se define: "appetitus boni", y que "est de ratione potentiae ut tendat in suum objectum" ¹⁸, de donde se sigue que "quidquid vult, vult sub ratione boni" ¹⁹.

2.º Que el libre albedrío es "appetitus intellectivus", y, por tanto, que no se da ni puede darse elección sin juicio; por eso se define el acto humano: "Actus qui est a ratione procedens voluntarius" ²⁰.

3.º Que la voluntad natural y la voluntad deliberada ("voluntas ut natura et voluntas ut voluntas") dependen esencialmente de la razón en cuanto a sus voliciones o elecciones; de aquí el axioma: nihil volitum quin praecognitum.

4.º Que la razón humana es falible *per accidens* en sus juicios; de donde se infiere, que puede a veces juzgar bueno lo que por sí o sus circunstancias es malo, y, en consecuencia, le presente a la voluntad el mal bajo apariencia de bien, es decir, un bien falaz, ficticio, aparentemente bueno, siendo, por el contrario, realmente malo: de aquí que el libre albedrío elija a veces un medio en sí malo, y la voluntad quiera a veces también un fin en sí malo; pero evidentemente la elección no recae ni puede recaer entonces sobre el medio malo en cuanto malo; ni la volición en el fin malo en cuanto malo; sino en uno y otro, respectivamente, *sub specie boni*.

Secuela, pues, lógica y general: lejos de ser incompatibles —como se objetaba— la libertad y el pecado, el pecado es de todo en todo imposible sin la libertad: de aquí su justa imputabilidad.

Fr. JUVENTINO MACHO, O. S. A.

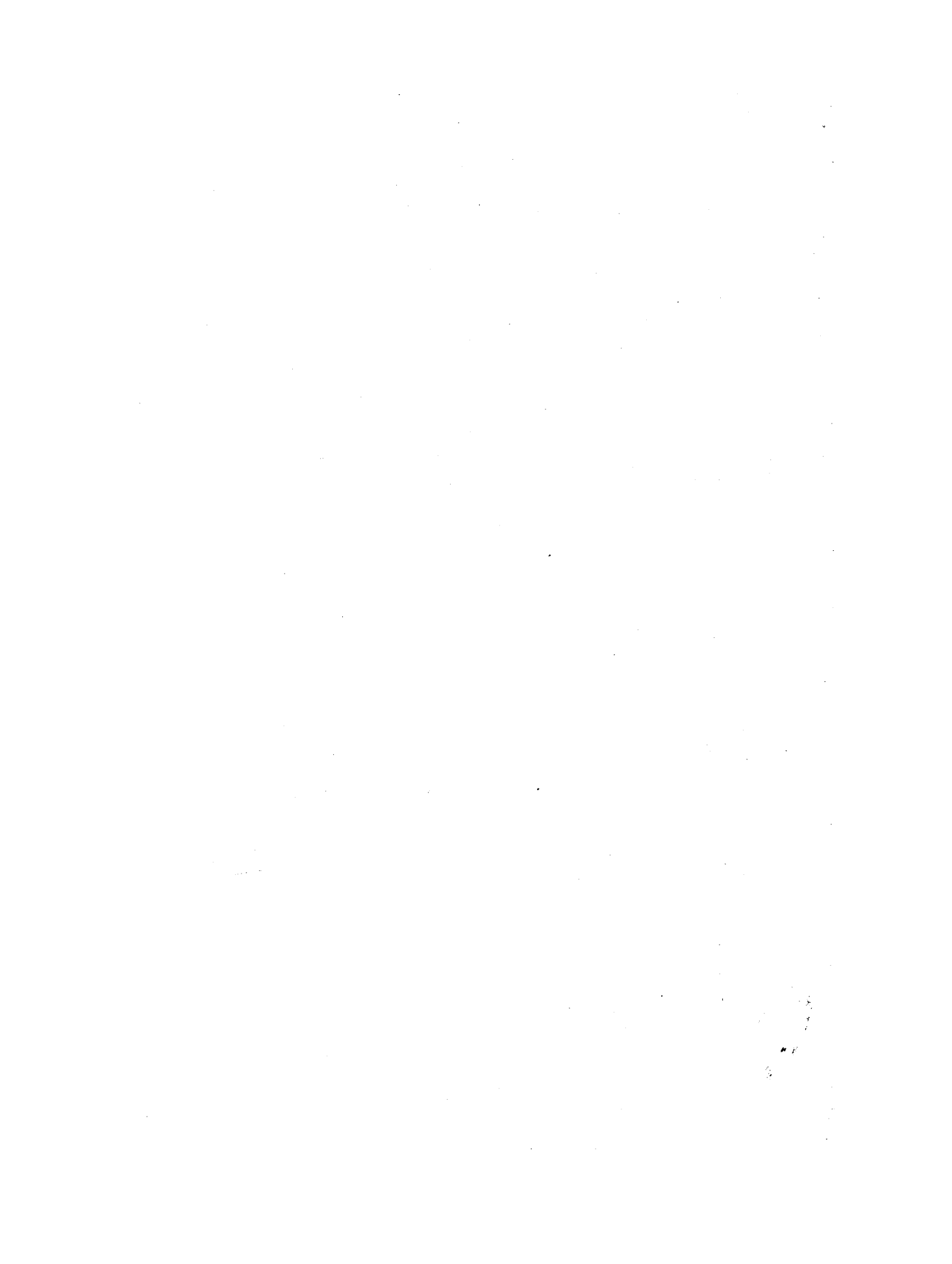
¹⁶ De Veritate, XXII, 6.

¹⁷ S. Th. I, XIX, 9.

¹⁸ S. Th. I, XIX, 3.

¹⁹ De Veritate, 22, 6, ad 5.

²⁰ De Malo, II, 6.



Ateísmo moderno y Teología

El ateísmo moderno, a partir de mediados del siglo XIX, reviste unas características muy distintas de las del ateísmo anterior, que podríamos llamar *ateísmo científico* o, como algunos prefieren, *ateísmo aristocrático*, empeñado como estaba en negar la existencia de Dios a base de argumentos filosóficos. El ateísmo moderno prescinde sencillamente de Dios, lo *desarraiga* de la historia del mundo, para sumergirse en un humanismo herméticamente cerrado a toda trascendencia. Dios ha sido suplantado por otros absolutos más al alcance de la mano, o simplemente ha sido relegado al olvido más absoluto.

El Concilio Vaticano II menciona brevemente en su *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* las diversas formas del ateísmo moderno, que podríamos glosar del siguiente modo: el ateísmo positivo, que niega expresamente y sistemáticamente la existencia de Dios; el ateísmo agnóstico que, encerrándose en los límites de lo fenomenológico, es decir, dentro de las fronteras de la experiencia interna y de la experiencia externa o histórica, niega toda posibilidad de conocer a Dios; el ateísmo científico, que pretende responder a todos los interrogantes mediante la investigación científica, sumergida en el evolucionismo más radical; el ateísmo humanista, que prescinde de Dios como de un intruso y se enfrasca de lleno en el hombre mismo, elaborando un humanismo político (ateísmo marxista) o de tipo moral (ateísmo existencialista), y que es la forma de ateísmo más extendida en los tiempos actuales¹.

¹ “La palabra “ateísmo” designa realidades muy diversas. Unos niegan a Dios expresamente. Otros afirman que nada puede decirse acerca de Dios. Los hay que someten la cuestión teológica a un análisis metodológico tal, que reputan como inútil el propio planteamiento de la cuestión. Muchos, rebasando indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden explicarlo todo sobre esta base puramente científica o, por el contrario, rechazan sin excepción toda verdad absoluta. Hay quienes exaltan tanto al hombre, que dejan sin contenido la fe en Dios, ya que les interesa más a lo que parece, la afirmación del hombre que la negación de Dios. Hay quienes imaginan un Dios por ellos rechazado, que nada tiene que ver con el Dios del Evangelio. Otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso” (Const. past. *Gaudium et spes* = Sobre la Iglesia en el mundo actual, Madrid, ed. BAC, 1965, 232). Citaremos el número de la Constitución con la sigla BAC seguida de la página correspondiente.

En estas páginas nos proponemos hacer únicamente algunas consideraciones sobre el ateísmo moderno y la teología cristiana, siguiendo de cerca las directrices del Concilio Vaticano II, que recoge y hace suyas las preocupaciones de muchos teólogos abiertos a los problemas más acuciantes de la humanidad actual. Toda la exposición va ordenada a este fin, sin que pretendamos agotar aquí la problemática filosófica que implican las distintas formas del ateísmo moderno. Nos hallamos ante un hecho aterrador: grandes masas humanas totalmente alejadas de Dios. San Agustín llamaba a esta situación "la grande miseria", porque el hombre vive lejos de Aquel sin el cual no puede existir en modo alguno². Esta muerte espiritual de gran parte de la humanidad es un hecho palpable. El célebre teólogo de Lovaina, G. Philips ha escrito recientemente: "Es un hecho que el hombre moderno, en amplios sectores y un poco en todos los continentes, se ha descubierto como un hombre sin Dios. Ya no tiene necesidad de Dios y lo considera con frecuencia como enemigo. El fenómeno de un *ateísmo* no sólo vivido, sino proclamado, organizado y militante es un hecho inédito en la historia. Pero es preciso considerarlo de cerca para establecer su verdadero carácter. Son rarísimos los que llegan a prescindir de un absoluto al que referirse. De ahí la profusión de sucedáneos de la religión que se van organizando por todas partes. Culto del deber, de la colectividad, del heroísmo sin recompensa, del bienestar social de las generaciones venideras. Esos valores, considerados como obligatorios, ocupan el lugar de un Dios considerado imposible de reconocer en las imágenes corrientes que la representan casi como un ídolo, o como un recurso que llena las lagunas de la actividad humana. Semejante divinidad no supera el orden de las realidades cósmicas"³. La trágica realidad del ateísmo moderno y sus profundas repercusiones en los campos religioso, filosófico, científico, político y social del mundo que nos rodea, han hecho de él uno de los problemas más acuciantes y más socorridos de los pensadores cristianos. De aquí que la teología y la filosofía, al contacto con la vida y con la mentalidad del mundo actual, hayan dado un viraje casi en redondo, muy oportuno y necesario, pero también muy doloroso para los que siguen encasillados en unos moldes tan tradicionales y seguros como ininteligibles e ineficaces para el hombre de hoy. El Concilio Vaticano II subraya esta nueva toma de conciencia cuando dice que este ateísmo es "uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo. Y debe ser examinado con toda atención"⁴. La inmensa bibliografía de estos últimos años nos indica

² "Magna itaque hominis miseria est cum illo non esse, sine quo non potest esse. In quo enim est, procul dubio sine illo non est: et tamen si eius non meminit, eumque non intelligit, nec diligit, cum illo non est" (*De Trin.* XIV, 12, 16, PL. 42, 1.049; *Confes.* V, 2, 2, PL. 32, 707).

³ G. PHILIPS, "La Iglesia en el mundo de hoy": *Concilium* n.º 6 (junio 1965) 14.

⁴ Const. past. *Gaudium et spes*..., 19, BAC, 231-232.

que el Concilio se ha hecho eco de una viva preocupación ya existente entre muchos pensadores cristianos⁵.

Todos los autores se esfuerzan por descubrir las causas que han provocado ese ateísmo tan radical, y tratan de comprenderlo tanto en su negación de Dios como en sus aspectos positivos, para buscar de algún modo su flanco débil que permita entablar con él un diálogo religioso. Ya en el Congreso de Estudios filosóficos para profesores universitarios de Gallarate (1961) se llegó a la conclusión de que el ateísmo moderno tiene su origen en un sinnúmero de causas: el carácter misterioso y velado de nuestro conocimiento de Dios; el concepto de Dios, difícilmente aceptable; la confianza exclusiva del hombre moderno en sí mismo; el considerar como inauténtica la visión religiosa de la realidad; causas vitales y existenciales de tipo social, político y económico muy opuestas a la religión; réplica al ateísmo práctico de una parte del mundo cristiano; la sensibilidad ante el problema del mal y el problema enigmático, misterioso y doloroso de la historia. También el Concilio Vaticano II enumera entre las causas del ateísmo moderno el problema del mal, el materialismo creciente y el mal ejemplo de muchos cristianos: "Además, el ateísmo nace a veces como violenta protesta contra la existencia del mal en el mundo o como adjudicación indebida del carácter absoluto a ciertos bienes humanos que son considerados prácticamente como sucedáneos de Dios. La misma civilización actual, no en sí misma, pero sí por su sobrecarga de apego a la tierra, puede dificultar en grado notable el acceso del hombre a Dios... Sin embargo, también los creyentes tienen en esto su parte de responsabilidad. Porque el ateísmo, considerado en su total integridad, no es un fenómeno espontáneo (originario), sino derivado de varias causas, entre las que se debe contar también la reacción crítica contra las religiones y, ciertamente, en algunas zonas del mundo, sobre todo contra la religión cristiana. Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino

⁵ Pueden verse, entre otros, los siguientes estudios: H. de LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1949; H. U. von BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1960; M. REDING, *Der politische Atheismus*, Graz, 2.ª ed., 1960; *Il problema dell'ateismo* (Atti del XVI Convegno del Centro di Studi Filosofici fra professori universitari, Gallarate, 1961), Morcelliana, Brescia 1962, 482; R. KWANT, "Il marxismo di Sartre": *Augustinianum* 1 (1961) 94-119, 237-263; ID. "La filosofía di Maurice Merleau-Ponty": *Augustinianum* 1 (1961) 504-532; B. WELTE, *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*, Madrid 1962; C. FABRO, "Le fondement théorique de l'athéisme contemporain": *Sciences ecclésiastiques* 14 (1962) 351-374; G. WETTER, *Le materialisme dialectique*, Bruges 1962, 661; G. di GRAZIA, *Ateísmo filosófico e esistenza di Dio nel pensiero filosofico e secondo il senso comune*, Napoli 1964, 265; J. Y. CALVEZ, *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid, 4.ª ed., 1964; J. B. METZ, "La incredulidad como problema teológico": *Concilium* n.º 6 (junio 1965) 63-83.

rostro de Dios y de la religión”⁶. Esta constatación del Concilio es un toque de alarma, una llamada de alerta a la responsabilidad de los cristianos ante el fenómeno acuciante del ateísmo moderno.

Aquí nos interesa analizar brevemente las dos corrientes más fuertes del ateísmo contemporáneo, la marxista y la existencialista, para examinar después lo que tienen de positivo y la postura que puede adoptar la teología cristiana ante ese humanismo que prescindir de Dios como de un ídolo intruso en la historia de la humanidad. Dejemos, pues, de lado el ateísmo propuesto bajo la forma de un humanismo científico, al cual va dirigido principalmente el mensaje de trascendencia del P. Teilhard de Chardin⁷. Puede verse un análisis breve, claro y profundo del ateísmo moderno en la obra de Jean Lacroix, *El sentido del ateísmo moderno*. Herder. Barcelona, 1964, p. 126.

I. EL ATEÍSMO MARXISTA (HUMANISMO POLÍTICO).

El idealismo alemán con sus absolutos apriorísticos e imaginarios, llevado a la exacerbación en el absoluto ideado por Hegel, en perpetuo devenir, en el que el Yo absoluto se identifica de hecho con el Yo humano, choca en su interpretación de la historia con las realidades económicas nuevas y con las tragedias que comienzan a surgir por doquier ante el agudizarse de las diferencias de clases. Hegel nos ofrece un ateísmo larvado, como consecuencia lógica de su idealismo inmanentista. Feuerbach (1804-1872) se enfrenta con este idealismo, acusándolo de reducir el mundo real a un mero concepto abstracto de la mente humana. El invierte este orden al afirmar que es el pensamiento abstracto el que debe ser reducido a la misma cosa pensada, puesto que las ideas no tienen significación alguna a no ser en relación con las cosas concretas, sensibles y materiales. Al enfrentarse con el fenómeno religioso, nos dirá que la idea de Dios no es más que un concepto abstracto, una *noción* cuya realidad se identifica de hecho con las perfecciones y cualidades de la *esencia humana*. Basándose en estas perfecciones, la mente humana forma la noción de Dios, la coloca fuera de sí y la reviste de un carácter personal: “Wie Gott nichts Anderes ist als das Wesen des Menschen, gereinigt von dem, was dem menschlichen Individuum... als Schranke, als Übel erscheint: so ist das Jenseits nichts Anderes als das Diesseits, befreit von dem, was als Schranke, als Übel erscheint”⁸. De este modo, Dios

⁶ Const. past. *Gaudium et spes...*, 19, BAC, 232-233.

⁷ Cfr. P. CHAUCHARD, *El ser humano según Teilhard de Chardin*, Herder, Barcelona 1965, 229; A. LOCATELLI, *Dio e il miracolo conoscibile al di là della scienza*, Hildephonsiana 4, Venegono Inferiore (Varese) 1963, 325; cfr. 118-129.

⁸ L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums (1841)*, Stuttgart 1903, 219.

sería una mera ilusión de la mente humana, un efecto de su necesidad psicológica. El hombre coloca sus ansiedades, sus deseos y sus esperanzas en un mundo más elevado, al que llama Dios, y lo adora.

Esta ilusión es superada por la *filosofía*, que devuelve al hombre a su realidad terrestre. Si el hombre se considera a sí mismo no como individuo, sino como *hombre-especie*, entonces se basta a sí mismo. Por eso Feuerbach exalta la vida social como un medio de perfección, puesto que por ella el amor del hombre pasa de Dios a los hombres⁹. Este idealismo materialista no deja de tener su parte positiva por el hecho mismo de considerar el amor mutuo de los hombres como una especie de *teofanía*, si bien el Dios de esta teofanía sea meramente un producto de la psicología humana. A este respecto, no podemos menos de hacer nuestras, ya desde ahora, las recientes consideraciones del célebre teólogo H. U. von Balthasar: "Es humillante para nosotros los cristianos que haya sido un ateo, Ludwig Feuerbach (*Das Wesen des Christentums*, 1841) el primer filósofo que, después del hundimiento de la gran sistematización occidental, ha llamado la atención sobre el desnudo hecho cristiano. Si bien es verdad que, apenas descubierto, no llegó a comprenderlo, ignorándolo después en absoluto. Mas a él le corresponde el mérito de haber reintegrado la absolutización hegeliana de la idea de Dios en una relación personal entre un Yo y un Tú, como implicación y expresión de aquella. Solamente entonces resplandece Dios, aunque para Feuerbach este Dios no es otra cosa que el milagro incomprensible del amor personal humano. Nosotros los cristianos hemos de abrir nuestros ojos para ver cómo otros, no cristianos, se encuentran subyugados ante este prodigio y se rinden a sus leyes e implicaciones sin comprenderlo; más aún, en audaz y paradójica contradicción con lo que desde el punto de vista de la filosofía puede parecerles evidente respecto al mundo y al hombre. Entonces hemos de reconocer también la libre actuación de la gracia de Cristo más allá del ámbito de la fe explícitamente cristiana. Y hemos de admitir, avergonzados, que otros, quizá ateos, puedan presentar ante nuestros ojos la realización de una entrega más auténtica. Esta humillación pertenece esencialmente a nuestro kerigma, ya que de este modo aparecerá siempre claramente ante nosotros mismos y ante el mundo la distinción entre la "Cabeza" y los "miembros", entre el único Salvador y sus deficientes seguidores"¹⁰.

Por lo tanto Feuerbach convierte la teología en antropología y propone un ateísmo que reviste la forma de un humanismo social.

Carlos Marx (1818-1883) depende de Feuerbach en su materialismo, pero lo critica muy duramente por considerarlo aún demasiado especulativo y abstracto

⁹ L. FEUERBACH, *O. c.*, 236.

¹⁰ H. U. von BALTHASAR, "El encuentro con Dios en el mundo actual": *Concilium* n.º 6 (junio 1965) 39-40.

al hablar de la esencia del hombre, del hombre-especie, y no del hombre concreto¹¹. Marx, con su doctrina comunista, irá a refugiarse en un humanismo político esencialmente ateo. Comienza por considerar la *sabiduría* como una pura ilusión, otorgando una primacía total y absoluta a la *acción*. Y en esto radica precisamente el punto de su ruptura con Hegel. "Herederero de los filósofos clásicos, Hegel estima aún que el hombre puede encontrar la satisfacción en la sabiduría, a la que él identifica con el saber absoluto. El hombre, separado primero, se reconcilia con la naturaleza cuando la ha comprendido. En cambio, para Marx el hombre no puede satisfacerse más que en la transformación efectiva del mundo. No hay para él otro plano que el de la *praxis*. La sabiduría no es exterior a historia, y la noción de una cultura desprendida y exterior a los hechos históricos coincide con la noción de una cultura ineficaz e inútil. En este sentido, y precisamente porque quiere estar presente en el acontecimiento, acaso no fuera falso definir una parte del ateísmo moderno como la negación de toda sabiduría, considerada como ilusoria"¹².

Esta actitud es esencial en el marxismo y lo lleva necesariamente a la negación de todo teísmo, de todos los espiritualismos y religiones, que para él son un puro idealismo y una *alienación* fatal del hombre real y croncreto. El hombre, martirizado y angustiado por las condiciones económicas inhumanas, sufre una contradicción o disociación interna que lo hace olvidarse de su dignidad propia para colocarla fuera de sí y adorarla como a una divinidad. Y esta alienación fatal, origen de toda religión, hace que ésta sea "el opio del pueblo". Así dice Marx: "La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada por la desgracia, el alma de un mundo sin corazón, del mismo modo que es el espíritu de una época sin espíritu. Es un opio para el pueblo"¹³. De este modo para Marx la religión tiene su origen en la alienación económica, en la angustia y agobio del hombre ante la miseria real. Y el culpable de esta alienación es el *capitalismo*, que considera al *dinero* como el único valor de todas las cosas; el dinero suplanta así al hombre y es adorado como una divinidad. El Dios de los Hebreos (el oro) es revestido de una forma terrena y adorado por el orbe entero. Engels nos dirá que la religión es el acto por el cual el hombre se vacía de sí mismo y transfiere la esencia de su humanidad al fantasma de un Dios en el más allá.

¹¹ Cfr. F. GREGOIRE, *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach* (Bibliothèque Philosophique de Louvain), Louvain 1947, 204.

¹² Cfr. J. LACROIX, *El sentido del ateísmo moderno*, Herder, Barcelona 1964, 33.

¹³ K. MARX, *Contribution a la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Ouvres complètes de K. Marx, trad. Molitor, Ouvres philos., I, 84. Cfr. toda esta problemática en J. Y. CALVEZ, *El pensamiento de Carlos Marx*, Taurus, Madrid 1964, 57-112.

El ateísmo marxista, en su aspecto positivo, se reduce a la afirmación o reconquista de la humanidad directa y concreta del hombre sin mixtificaciones idealistas. Es más bien una superación del ateísmo, considerándolo únicamente como una *condición previa* para partir positivamente del hombre real y concreto, que ha de resolver por sí mismo todos sus problemas, sin acudir para ello a divinidades que en su concepto no pueden existir. Es un ateísmo de desarraigo, fundado en la *teoría de la alienación*. Sencillamente prescinde de todo espiritualismo, para centrarse en el hombre, causa, artífice y fin de sí mismo. De ahí la crítica durísima que Marx hace de la moral y de los principios sociales del cristianismo, según él, causa de las injusticias, de la inhumanidad y de la inautenticidad existentes: "Los principios sociales del cristianismo han justificado la esclavitud clásica, han glorificado la servidumbre medieval, y cuando hace falta, saben aprobar la opresión del proletariado, aunque con un aire un poco contrito. Los principios sociales del cristianismo predicán la necesidad de una clase dominante y de una clase dominada, y para esta última se contenta con formular piadosamente el deseo de que la primera sea caritativa. Los principios sociales del cristianismo trasladan al cielo la compensación... de todas las infamias, y justifican de este modo la perpetuación de esas infamias sobre la tierra. Los principios sociales del cristianismo declaran que todas las infamias cometidas por los opresores contra los oprimidos son el justo castigo del pecado original o de otros pecados, o bien que son pruebas impuestas por el Señor, en su infinita sabiduría, a las almas salvadas. Los principios sociales del cristianismo predicán la cobardía, el desprecio a sí mismo, el rebajamiento, la sumisión, la humildad; en resumen, todas las propiedades de la canallería. El proletariado que no se deja tratar como canalla necesita mucho más su valor, su respeto a sí mismo, su orgullo y su amor a la independencia, que no su pan. Los principios sociales del cristianismo son solapados, y el proletariado es revolucionario"¹⁴. Con esta caricatura, que confunde la conducta de muchos cristianos desaprensivos con los principios sociales del cristianismo y que ridiculiza los datos más sagrados de la revelación divina, no es de extrañar que la religión cristiana haya sido la víctima más apetecida del comunismo.

El ateísmo de Marx está basado en definitiva sobre su concepto del *trabajo*. El hombre es un ser esencialmente obrero, que conquista su humanidad transformando el mundo, sin necesidad de mediador alguno divino que implicaría la negación de la libertad humana. Por eso nos dirá que "La crítica de la religión conduce a la doctrina de que el hombre es para el hombre el ser supremo"¹⁵. Marx vincula así indisolublemente el problema religioso con la economía y la

¹⁴ *Deutsche Brüsseler Zeitung*, 12 sept. 1874, ed. Mega, I, 6, 271. Cfr. J. Y. CALVEZ, *O. c.*, 88.

¹⁵ *Contribution a la critique...*, cit., 97.

política, no dudando en afirmar que "la historia tiene la misión, una vez desvanecida la vida futura de la verdad, de establecer la verdad de la vida presente. Y la primera tarea de la filosofía, que está al servicio de la historia, consiste, una vez desenmascarada la imagen santa que representaba la renuncia del hombre a sí mismo, en desenmascarar esta renuncia en sus formas profanas. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra; la crítica de la religión, en crítica del derecho, y la crítica de la teología, en crítica de la política" ¹⁶. Suprimiendo la propiedad privada, que separa a unos hombres de otros por la diferencia de clases, elimina asimismo a Dios, que separa al hombre de sí mismo. Es decir, que "el ateísmo es el humanismo mediatizado por la supresión de la religión, y el comunismo es el humanismo mediatizado por la supresión de la propiedad privada" ¹⁷.

Esta doctrina marxista, llevada por Lenin hasta sus últimas consecuencias sociales, parece que no conserva hoy día en Rusia la pureza de su materialismo dialéctico. El P. G. Wetter llega a la conclusión de que apenas hay dialéctica propiamente tal en la filosofía soviética actual. Esta filosofía se limita más bien a exponer un evolucionismo naturalista revestido de terminología dialéctica ¹⁸. Y esta obra del P. Wetter no puede ser tachada de inobjetiva, porque los mismos estudiantes de la Universidad de Moscú, que conocen al alemán, han preparado por ella su examen de materialismo dialéctico.

Resumiendo, podemos decir que la filosofía marxista considera el ateísmo como algo dado, como una condición previa para construir el humanismo político. El Concilio Vaticano II lo resume así en pocas palabras: "Entre las formas del ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social. Pretende este ateísmo que la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esta liberación, porque, al orientar el espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal. Por eso, cuando los defensores de esta doctrina logran alcanzar el dominio político del Estado, atacan violentamente a la religión, difundiendo el ateísmo, sobre todo en materia educativa, con el uso de todos los medios de presión que tiene a su alcance el poder público" ¹⁹.

¹⁶ *Ibid.*, 85.

¹⁷ Citado por J. LACROIX, *O. c.*, 39.

¹⁸ G. A. WETTER, *Le materialisme dialectique*, Bruges 1962, 661; G. A. WETTER - W. LEONHARD, *La ideología soviética*, Herder, Barcelona 1964, 676.

¹⁹ Const. past. *Gaudium et spes...*, 20, BAC, 234.

II. EL ATEÍSMO EXISTENCIALISTA (HUMANISMO MORAL).

El Concilio Vaticano II, hablando del ateísmo sistemático, compendia en estas palabras el de carácter existencialista: "Con frecuencia, el ateísmo moderno reviste también la forma sistemática, la cual, dejando ahora otras causas, lleva al afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia. Lo cual no puede conciliarse, según ellos, con el reconocimiento del Señor, autor y fin de todo, o por lo menos tal afirmación de Dios es completamente superflua. El sentido de poder que el progreso técnico actual da al hombre puede favorecer esta doctrina" ²⁰.

Es sabido de todos que bajo el nombre de filosofía existencialista se cobijan las tendencias más opuestas en lo que al problema de Dios se refiere: ateos, teístas, cristianos.

En general, el existencialismo suele definirse como "la filosofía de la existencia personal del hombre, sintetizada en la libre elección del propio destino" ²¹. Es una reacción o lucha contra la filosofía perenne, desde Platón a Leibniz († 1716), que es una filosofía de la *esencia abstracta*, para centrarse en una filosofía de la *existencia* de la persona humana por introspección inmediata; es decir: el filósofo existencialista debe dedicar sus esfuerzos a desvelar las estructuras de la propia conciencia mediante el *análisis fenomenológico*. En esta filosofía la esencia del hombre no es algo abstracto, metafísico, sino algo que *debe ir haciéndose* a lo largo del drama de la propia vida. Asimismo, la *personalidad* irá formándose por la elección libre del propio destino.

El instaurador del existencialismo moderno, Soren Kierkegaard (1813-1855), era profundamente cristiano. La catástrofe familiar, —su padre maldijo de Dios y se casó con su criada antes de que muriera su primera esposa—, influyó definitivamente en su inquietud religiosa y en su filosofía trascendente. El ilustre teólogo calvinista Karl Barth comenzará exaltándolo, pero, al percatarse de la crítica durísima que hace del protestantismo, terminará combatiendo su postura. El P. C. Fabro, traductor de las obras de Kierkegaard al italiano, dice que el filósofo danés ha servido de estímulo para que muchas almas protestantes buscaran y hallaran el catolicismo en el cristianismo primitivo del Nuevo Testamento ²². Pero la terminología existencial de Kierkegaard, *angustia, culpa, fe,*

²⁰ *Ibid.*, 20, BAC, 233-234.

²¹ Cfr. F. J. THONNARD, *Precis d'histoire de la philosophie*, Desclée, Paris-Tournai-Rome, 2.^a ed., 1948, 885.

²² C. FABRO, *Arbor* (mayo 1949) 114; ID. *S. Agostino e l'esistenzialismo*, S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea (Atti del Congresso

decisión, elección, ha sido vaciada de su sentido trascendente por otros existencialistas ateos, como Jean Paul Sartre, Polin, Merleau-Ponty y de hecho también por M. Heidegger.

J. P. Sartre, después de varios ensayos literarios, sistematizó su pensamiento en su obra fundamental *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (París, 1943, p. 724)²³. Según él, el ateísmo es un supuesto dado del existencialismo, y llega a afirmar que "el existencialismo no es más que un esfuerzo para sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente"²⁴. Sartre ha ido suavizando un poco su postura en pro de un cierto socialismo, porque la doctrina de su obra fundamental era desesperante. La existencia humana no tenía explicación alguna. El hombre es un "ser arrojado ahí", condenado a la libertad, es decir, a elegir un destino, sabiendo ya de antemano que no le conducirá a nada. El sentimiento que mejor revela la existencia humana es la *náusea*, el *tedio*, la *angustia* de la vida, que no tiene más sentido que la muerte.

En su obra fundamental hace un análisis, que podríamos llamar metafísico, de su postura nihilista. La objetividad, las cosas, la materia (*en-soi*) *está ahí*, es algo bruto, idéntico a sí mismo, contingencia absoluta, sin explicación de ningún género. Por otra parte, la *conciencia* (*pour-soi*), la otra realidad opuesta al *en-sí*, al ser simplemente, que no es una sustancia sino más bien una *apariencia*, porque no existe sino en la medida en que aparece, nos enfrenta irremediablemente con la *nada*, bien porque la respuesta a lo que se pregunta sea negativa (esto no existe), o bien porque la respuesta afirmativa supone ya una limitación: al decir que una cosa es, que algo es así, excluimos de nuestra afirmación todo lo demás que "no es así", es decir, nos encontramos también envueltos en la nada. Para Sartre, la nada anida siempre, traída por la conciencia, en el seno mismo del ser: "La nada, si no está sostenida por el ser, se disipa en cuanto nada y volvemos a caer en el ser. La nada no se "nadifica", sino sobre el fondo del ser; si puede darse la nada, no es ni antes ni después del ser, ni de una manera general fuera del ser, sino que está en el seno mismo del ser, en su corazón, como un gusano"²⁵. La otra realidad, la tercera, son *los otros*, que son otras tantas conciencias. En esta y en otras obras de esos años, el contacto con los otros y los sentimientos de defraudación que nos causan, le hicieron llegar a decir: "El in-

Italiano di Filosofia Agostiniana. Roma, 20-23 ott. 1954), Tolentino 1956, 141-166; cfr. 156-166.

²³ Cfr. R. KWANT, O. S. A., "El marxismo di Sartre": *Augustinianum* 1 (1961) 94-119; 327-363, con la bibliografía más importante; R. TROISFONTAINES, *El existencialismo ateo de J. P. Sartre*, Introd., trad. y notas de J. Sáinz Mazpule, Marfil, Alcoy 1949, 190.

²⁴ *L'existentialisme est un humanisme*, conferencia de Sartre en 1946, en la que suaviza la tesis de *L'être et le néant*, proponiendo una moral más humana debido a las contingencias sociales.

²⁵ *L'être et le néant*, 57.

fierno son los otros". Posteriormente dulcificó esta dureza, fundándose en las contingencias sociales.

Su filosofía le lleva además a una *moral sin pecado*. El ateísmo debe desarraigar del hombre el sentimiento de culpabilidad, de pecado, reivindicando la inocencia de la condición humana. Su única responsabilidad será externa, ante los demás, ante la historia. Dios es inútil; sólo interesan yo, los otros y el mundo²⁶.

M. Merleau-Ponty defiende este mismo ateísmo o humanismo moral, si bien de un modo más intelectualista. La antropología vuelve a poner el destino del hombre en sus manos. La hipótesis Dios debe ser descartada, porque no es más que un obstáculo para comprender el sentido inmanente de los acontecimientos interhumanos. La humanidad misma tiene la responsabilidad total de su destino, que ella misma irá forjándose libremente²⁷.

Sartre ha sido sin duda el que mayor influjo ha tenido en el gran público con sus innumerables publicaciones de todo género. En el París de la posguerra había grupos de jóvenes que trataban de vivir ese existencialismo ateo y desesperante traducido al estilo vulgar en el atuendo descuidado, en las barbas largas, en la ociosidad y, sobrepasando el moralismo humanista de Sartre, en el libertinaje más desenfrenado.

Permítasenos ahora recordar al menos la polémica sobre el ateísmo, o no, de Martin Heidegger (1889). Este expuso primeramente su filosofía existencialista en la célebre obra *Sein und Zeit* (1927-29). Reduce el problema del ser absoluto (*Sein*) al de ser concreto (*Dasein*), que es este ser, lo que está aquí, yo mismo. Por lo tanto, el problema ontológico no es *el ser* (*Sein*), sino el ser concreto (*Dasein*), cuya esencia consiste en existir. Es decir: la ontología queda así reducida a un análisis existencial del *Dasein* por el método fenomenológico; análisis de todas las posibilidades que este *Dasein* realiza en todos y cada uno de los momentos de su existencia. Según nota muy bien F. Sciacca, "el método fenomenológico es el único posible para esta ontología, que es en el fondo una fenomenología, descripción de los distintos modos del *Dasein* en los que el ser es sorprendido y fuera de los cuales es in-existente"²⁸. Reduciendo el problema del ser a una pura fenomenología, no hay cabida para una ontología o metafísica propiamente tal; de ahí que, después de tantos años, no haya aparecido aún

²⁶ C. FABRO, R. MASI, etc., *El pecado en la filosofía moderna*. Rialp, Madrid 1963, 237; cfr. C. FABRO, *El problema del existencialismo*, 128-151.

²⁷ Cfr. A. de WAELHENS, *Une philosophie de l'ambiguïté: L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty* (Bibliothèque Philosophique de Louvain), Louvain 1951, IV-408; R. KWANT, "La filosofía di Maurice Merleau-Ponty": *Augustinianum* 1 (1961) 504-532.

²⁸ F. SCIACCA, *La filosofía oggi*, Milano 1952, I, 276; A. de WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger* (Bibliothèque Philosophique de Louvain), Louvain, 4.^a ed., 1955, 380.

la segunda parte de *Sein und Zeit*, prometida por el mismo Heidegger con el título inverso de *Zeit und Sein*, sencillamente porque no puede ser escrita²⁹.

Esta fenomenología del *Dasein* (que es el hombre concreto) pone a la muerte como la única finalidad y fin del mismo. La muerte es el constitutivo de la vida. No es que la existencia precipite en la nada, como si una fuerza omnipotente, ciega e inerte la destruyese: la muerte no viene de fuera a aniquilar el ser de la existencia, sino que coincide con el ser mismo de la existencia. Por eso *ser en el mundo* (in-der-Welt-sein) es *ser para la muerte*. Ser para el fin (Sein zum Ende) es igual a ser para la nada (Sein zum Nichts) y a ser para la muerte (Sein zum Tode). Ante esta metafísica de la nada, Sartre incluyó a Heidegger entre los ateos, y éste se defendió enérgicamente en su *Carta sobre el Humanismo*³⁰, afirmando que el *Dasein* humano en cuanto es-en-el-mundo (in-der-Welt-sein) no puede aún encontrar a Dios, pero que esto no significa negar a Dios. Heidegger nos hablará mucho de la dimensión de *lo sacro* (das Heilige) y de la divinidad como de la cuarta componente, —con la tierra, el cielo y los mortales—, de lo que forma la *cuaternidad* (das Geviert) del ser humano, el cual queda así configurado como un “permanecer ante Dios”³¹.

Sin embargo, teniendo en cuenta la negación heideggeriana de la ontología, varios autores le acusan muy duramente de ateísmo real, puesto que si la nada y el ser se identifican, no hay lugar para la trascendencia³². Otros lo juzgan con más benevolencia y conceden a su filosofía una cierta posibilidad de apertura a la trascendencia³³. Tal vez Heidegger, más bien que un ateo positivo, sea un filósofo agnóstico, puesto que para él, según nos advierte H. Urs von Balthasar, “una metafísica cristiana es algo que encierra contradicción, porque para quien conoce ya a Dios no puede constituir sinceramente un problema el misterio del ser”³⁴.

²⁹ Cfr. A. de WÆLHENS, *O. c.*, 365.

³⁰ *Brief über Humanismus*, Berna 1947.

³¹ *Bauen, Wohnen, Denken*, Darmstädter Gespräch 1951, Darmstadt 1952, 75 ss.; *Das Ding*, conferencias publicadas en el volumen *Gestalt und Gedanke*, Múnaco 1951, 128 ss.

³² Cfr. F. SCIACCA, *La filosofía oggi*, I, 290-291; G. de NAPOLI, *Essere et Verità in S. Agostino e Heidegger* (Atti del Congresso Italiano di Filosofia Agostiniana. Roma, 20-23 ott. 1954), Tolentino 1956, 287-296; C. FABRO, *Esistenzialismo*: Dizionario di Teologia Morale, Milano 1954, 495; etc.

³³ Cfr. J. LOTZ, S. J., “Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik”: *Gregorianum* 40 (1959) 401-466; cfr. 406-413; V. VYCINAS, *Earth and Gods. An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger*, The Hage 1961, 328.

³⁴ H. U. von BALTHASAR, “El encuentro con Dios en el mundo de hoy”: *Concilium* n.º 6 (junio 1965) 30.

III. EL ATEÍSMO MODERNO Y LA TEOLOGÍA CRISTIANA.

Ya hemos visto cómo el ateísmo moderno implica un *desarraigo* de la teología en pro de una antropología o humanismo de carácter científico, político o moral. El problema de Dios no les preocupa, o al menos así lo afirman en sus filosofías. El ateísmo es ya un postulado del que es preciso partir para encontrar al hombre en sí, tal como es en su ser y en sus posibilidades y limitaciones. El hombre, dicen, no tiene necesidad de Dios; él mismo debe resolver sus problemas libremente con la investigación científica, con el trabajo que transforma al mundo, aceptándose tal como es, sin dependencia de ningún ser absoluto, sin sentimientos de culpabilidad o de pecado y con una ética que proviene únicamente de las contingencias sociales.

Ante este panorama desconsolador cabe preguntarse: ¿Será posible encontrar en este ateísmo de desarraigo algún aspecto positivo, que haga posible el diálogo con el cristianismo? ¿Podrá este ateísmo albergar en su seno algún elemento de verdad, que nos ponga ante la vista una deficiencia por nuestra parte y aporte un elemento positivo a nuestra teología y a nuestra moral? Muchos teólogos cristianos, abiertos a la mentalidad y a las inquietudes del hombre moderno, responden afirmativamente. Con esto creen, y con razón, poder contribuir a devolver a su pureza la tradición bíblico-teológica del cristianismo. No se hacen ilusiones, y las no lejanas conversaciones de Salzburgo entre católicos y marxistas, así como algunas publicaciones de última hora indican que los frutos son muy escasos y las exigencias de base para el diálogo muy penumbrosas por parte de los ateos. Y sin embargo el Concilio Vaticano II desea ardientemente este diálogo, cuando dice: "La Iglesia, aunque rechaza en forma absoluta el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo, en el que viven en común. Esto requiere necesariamente un prudente y sincero diálogo. Lamenta, pues, la Iglesia la discriminación entre creyentes y no creyentes que algunas autoridades políticas, negando los derechos fundamentales de la persona humana, establecen injustamente. Pide para los creyentes libertad activa para que puedan levantar en este mundo también un templo a Dios. E invita cortésmente a los ateos a que consideren sin prejuicios el Evangelio de Cristo"³⁵

El mismo Concilio, después de enviar al ateísmo moderno su mensaje de trascendencia y de esperanza, nos dice: "El remedio del ateísmo hay que buscarlo en la exposición adecuada de la doctrina y en la integridad de vida de la Iglesia y de sus miembros... Mucho contribuye, finalmente, a esta manifestación de la

³⁵ Const. past. *Gaudium et spes...*, 21, BAC, 236.

presencia de Dios el amor fraterno de los fieles, que con espíritu unánime colaboran en la fe del Evangelio y se alzan como signo de unidad”³⁶. Esto nos lleva de la mano a hacer algunas consideraciones teológicas atendiendo a los postulados del ateísmo moderno en lo que puedan tener, al menos indirectamente, de positivo para nosotros.

a) PURIFICACIÓN DEL CONCEPTO DE DIOS.—Tanto los errores como las herejías han desempeñado siempre un papel purificador en la historia del cristianismo. Con sus negaciones o desequilibrios doctrinales han sido una llamada, un incentivo para que la Iglesia exponga cada vez con más claridad los tesoros de las verdades reveladas y subsane con energía las deficiencias humanas de sus miembros.

Pues bien, el ateísmo moderno bajo cualquiera de sus formas nos vuelve a decir que es preciso purificar el concepto de Dios, superando ese matiz antropomórfico que penetra sin sentir en el plano de nuestras ideas. El hombre tiende siempre a revestir su concepto de Dios con ciertas representaciones inadecuadas, fruto de su finitud e imaginación, que no responden a los atributos infinitos de Dios. Es muy elocuente a este respecto la célebre frase de Voltaire: “Si Dios ha creado al hombre a su imagen, el hombre se lo ha pagado bien”³⁷.

Es preciso purificar el concepto de Dios, poniendo nuevamente de relieve la *filosofía y la teología negativas* tan enraizadas en la mejor tradición bíblico-patristicas. San Agustín nos dirá con frase lapidaria que “Dios es inefable; y es más fácil para nosotros decir qué no es, que qué es”³⁸; de aquí los atributos expresados en forma negativa, aunque impliquen la realidad absoluta: inefable (imposible de expresar), inmenso (sin medida), infinito (sin límites), incomprendible (no se puede comprender), etc. A este respecto, hacemos nuestras las palabras recientes de H. U. von Balthasar: “La historia cristiana del espíritu en todos sus momentos culminantes ha colocado el conocimiento más profundo de la Biblia acerca de Dios ante el fuego de la crítica del conocimiento metafísico sobre el misterio del ser. *Si comprehendis, non est Deus*, advierte Agustín junto con toda la Patrística griega, como también Gregorio Magno al igual que la tradición de Dionisio Areopagita, recogida una y otra vez a lo largo de toda la Edad Media latina hasta el Cusano”³⁹.

³⁶ *Ibid.*, 21, BAC, 235-236.

³⁷ Cit. por J. LACROIX, *O. c.*, 57.

³⁸ *Deus ineffabilis est; facilius dicimus quid non sit, quam quid sit* (*In Ps.* 85, PL. 37, 1.090; *Io. tr.* 23, PL. 35, 1.588; etc.). Cfr. W. P. TOLLEY, *The Idea of God in the Philosophy of St. Augustine*, New York 1930; S. J. GRABOWSKI, *The All-Present God. A Study in St. Augustine*, St. Louis-London 1954, 49-60 (abundante documentación patristica).

³⁹ H. U. von BALTHASAR, “El encuentro con Dios en el mundo actual”; *Concilium* n.º 6 (junio 1965) 31.

Esta *incomprensibilidad* (no incognoscibilidad, como aun hoy algunos parecen confundir) de Dios nos obliga a replantear la teología natural de acuerdo con las exigencias actuales. Los argumentos metafísicos, científicos y morales para demostrar la existencia de Dios han de ser expuestos de tal modo que no se quebrante el *misterio del Ser trascendente*. Sin menoscabo de la doctrina bíblico-patristica definida por el Vaticano I sobre la *posibilidad* de conocer a Dios por la sola luz de la razón natural, es preciso que ese Absoluto, que nos explica el origen de los seres contingentes, de las ideas eternas y de la ley moral y que colma la angustia existencial del hombre "arrojado en el mundo" al saberse dependiente del Creador, no venga a profanar en modo alguno el misterio de Dios. Este misterio, la vida divina, misteriosa y fecunda, el Dios-Amor que da el ser a todo cuanto existe y que es el Padre amoroso del hombre, este misterio sólo puede desvelárnoslo plenamente *la fe*, la revelación benignamente hecha por Dios al hombre y coronada con el misterio aún más inefable de la encarnación de su propio Hijo. No podemos entrar aquí en un análisis detallado, pero toda esta problemática, avalada por la historia real del pensamiento humano, nos acerca más y más al principio clásico de San Agustín: *Crede ut intelligas*". Esta frontera entre la filosofía y la teología, no siempre debidamente respetadas por el cristianismo, crea problemas arduos de los cuales es muy difícil salir airosos⁴⁰. En una palabra; la razón que, iluminada ya por la fe, se sumerge gustosa en las argumentaciones filosóficas acerca de Dios, debe estar muy apercibida para no tratar de imponer al no creyente, en nombre del puro raciocinio, ciertas verdades que ella lleva incrustadas en su entraña únicamente en virtud de su fe.

b) EL MENSAJE AGUSTINIANO DEL CONCILIO VATICANO II.—En íntima conexión con el tema anterior, nos place recordar aquí el eterno mensaje agustiniano de transcendencia, que el Concilio Vaticano II envía a todos los ateos modernos: "La Iglesia sabe perfectamente que su mensaje está de acuerdo con los deseos más profundos del corazón humano, cuando reivindica la dignidad de la vocación del hombre, devolviendo la esperanza a quienes desesperan ya de sus destinos más altos. Su mensaje, lejos de empequeñecer al hombre, difunde luz, vida y libertad para el progreso humano. Lo único que puede llenar el corazón del hombre es aquello de "nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti"⁴¹.

⁴⁰ H. U. von BALTHASAR tiene acerca de esto observaciones muy precisas y muy duras en el art. cit., 31-33 y 40-41. También es interesante el artículo de J. B. METZ, "La incredulidad como problema teológico": *Concilium* n.º 6 (junio 1965) 63-83; habla de la "incredulidad del creyente" inserta en la oscuridad de la fe como acto existencial, y cómo la intersubjetividad, es decir, la comunidad de la Iglesia creyente ayuda a superar esta incredulidad.

⁴¹ Const. past. *Gaudium et spes*..., 21, BAC, 237; *Confes.* I, 1, 1, PL. 32, 661.

Hoy día nos parece ya anacrónico el empeñarse en calificar a este argumento agustiniano, que fluye a través de toda su obra, con el débil y confuso título de *eudemonológico*. Los autores, que no perciben en esa inquietud del Hiponense su carácter radicalmente ontológico, están haciendo muy malos servicios a San Agustín y a la causa cristiana. Así lo afirma con mucha razón el célebre teólogo H. de Lubac en una obra reciente ⁴².

En otra ocasión analizaremos esto con más detención. Por ahora baste recordar que se trata de una inquietud ontológica, incrustada en el *realismo* del espíritu, en su conocer y amar radicales ⁴³. El separar esta inquietud radical del argumento agustiniano poco felizmente llamado *ideológico*, indica una idea muy extraña y muy pobre de la filosofía de San Agustín. Es preciso superar el psicologismo de que se lo ha revestido en muchas publicaciones. Todo ese mundo interior, radicalmente ordenado a la trascendencia, y que tan acertadamente llama San Agustín *memoria de sí* y *memoria de Dios* ⁴⁴, aflora a la conciencia por la reflexión y hace de la inquietud ontológica una inquietud consciente y sentida, lanzada inexorablemente a la búsqueda de su plenitud verdadera y única, Dios.

Y este es el mensaje eterno de San Agustín, que tiene una rara vigencia ante el fenómeno del ateísmo contemporáneo, especialmente el de tipo existencialista ⁴⁵. Porque, a pesar de todas las afirmaciones de sus corifeos, no se puede menos de constatar que esa inquietud, esa angustia, esa inestabilidad vital que los invade y atormenta, reviste siempre un carácter netamente religioso, si no cristiano ⁴⁶. El análisis profundo y matizado que hacen de esa inquietud, aunque en realidad no sobrepase el plano fenomenológico, nos lleva de la mano a contemplar esa inestabilidad y ese relativismo con la ontología vital agustiniana, hambrienta del absoluto, inmanente y trascendente a la vez. A este propósito, bien podemos universalizar la interesante observación del P. Kwant con respecto a la

⁴² On ne lui rend pas justice quand on n'accorde qu'une portée tout empirique — a moins qu'on n'y dénonce quelque "romanticisme" — à la phrase célèbre des *Confessions*: Fecisti nos ad te, Deus, et inquietum... Les theologiens medievales lui reconnaissent une autre portée (H. de LUBAC, *Le mystere du surnaturel*, Aubier, Paris 1965, 92).

⁴³ Cfr. F. CAYRÉ, *Dieu present dans la vie de l'esprit*, Paris 1951; ID. *Le realisme de saint Augustin* (Atti del Congresso Agostiniano di Filosofia Agostiniana. Roma, 20-23 ott. 1954), Tolentino 1956, 354-363.

⁴⁴ Cfr. L. CILLERUELO, O. S. A., "La memoria sui": *Giornale di metafisica* 9 (1954) 478-492; ID. "La "memoria Dei" según S. Agustín": *Augustinus magister* (Congres. Internat. Augustin.), Paris 1954, I, 499-509; ID. "Por qué "memoria" Dei": *Revue des etudes augustiniennes* 10 (1964) 289-294; J. MORÁN, O. S. A., "Hacia una comprensión de la "memoria Dei" según San Agustín": *Augustiniana* 10 (1960) 83-110.

⁴⁵ Cfr. R. FLÓREZ, O. S. A., "La significación del ateísmo según San Agustín": *Religión y cultura* 1 (1956) 83-110.

⁴⁶ Cfr. A. de WEALHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 4.^a ed., 1955, 358, recogiendo las afirmaciones de J. HERSCH, K. LÖWITZ, E. LEVINAS, etc.

filosofía de Merleau-Ponty: "El estudio de la filosofía de Merleau-Ponty es utilísimo para nosotros, porque nos hace conscientes del verdadero núcleo de la filosofía cristiana y, además, de las dificultades que le opone la conciencia moderna. El hombre, materia penetrada por el hálito de Dios, es al mismo tiempo absoluto y relativo; precisamente la unidad de estos dos aspectos es lo que caracteriza al hombre. De ahí que cada época tenga su manera propia de experimentar lo absoluto y la relatividad. En la filosofía de Merleau-Ponty encontramos la expresión de la experiencia de la relatividad según anida en el hombre moderno, y por lo mismo en el diálogo con esta filosofía podemos aprender de qué modo hemos de afirmar lo absoluto en los tiempos modernos, qué argumentos están superados y cuáles conservan aún su eficacia. El que no pasa por la conciencia de la relatividad, no puede afirmar lo absoluto del modo debido" ⁴⁷.

c) EL HUMANISMO ATEO Y EL CRISTIANISMO.—El ateísmo moderno en su parte positiva o *humanismo* tiene también su mensaje para los cristianos. No es un mensaje nuevo, sino más bien una llamada de alerta para que revitalicemos el gran mandamiento del amor fraterno, tan insistentemente proclamado por Cristo y por los Apóstoles, en especial por el discípulo amado, San Juan, como la *teofanía* o manifestación de Dios en la tierra. Ya nos lo recuerda el mismo Concilio Vaticano II, cuando dice: "Mucho contribuye, finalmente, a esta manifestación de la presencia de Dios el amor fraterno de los fieles, que con espíritu unánime colaboran en la fe del Evangelio y se alzan como signo de unidad" ⁴⁸.

El humanismo ateo nos recuerda, en primer lugar, que es preciso aceptar al hombre tal como es en las condiciones actuales, con su finitud, su responsabilidad y su destino que habrá de cumplir dolorosamente en esta tierra. "El mayor mérito del ateísmo actual, dice J. Lacroix, es el de efectuar un prodigioso desbaste intelectual de la humanidad rechazando toda idolatría: no quiere hacer del hombre un dios, sino aceptar íntegramente su humanidad y asumirla por entero" ⁴⁹. Es preciso dar la debida importancia a la responsabilidad humana para forjar su destino terreno, exaltar la función de la ciencia y del trabajo para la transformación del mundo. Es decir: el *providencialismo* de los cristianos no debe destruir los valores humanos, sino perfeccionarlos, resacralizarlos, añadiendo a su relatividad y contingencia la categoría superhumana. El Concilio Vaticano II nos ofrece en este sentido un inmenso panorama cristiano-humanista, que debe guiar en adelante la llamada *teología de las realidades terrenas*. Tan nefasto es el naturalismo desnudo, como el misticismo mal entendido o el angelismo irreal

⁴⁷ R. KWANT, O. S. A., "La filosofía de Maurice Merleau-Ponty": *Augustinianum* 1 (1961) 532.

⁴⁸ Const. past. *Gaudium et spes...*, 21, BAC, 236.

⁴⁹ J. LACROIX, *El sentido del ateísmo moderno*, Barcelona 1964, 65.

y opuesto a los designios de Dios. Y en realidad la verdadera postura evangélica, que evidentemente excluye todo humanismo puro, desconectado de lo divino, nos enseña a tomar al hombre tal como es, libre y responsable de sus actos, pecador e indigente, laborioso y orante, caminando por la senda de su destino entre victorias y caídas, en una palabra, un hombre humano con un destino divino. Un autor moderno ha llegado a exclamar: "Si les estoy agradecido a mis amigos ateos, es porque me han enseñado a no hacer trampas. El hombre no es un dios: no es esto toda la verdad, pero sí la primera y la más indispensable. Una crítica radical de todos los absolutos humanos era sin duda necesaria para desprender el único verdadero. Demasiados creyentes han querido jugar a la divinidad o ponerse en su lugar. No era inútil depurar nuestras representaciones, para asegurar mejor nuestra intención" ⁵⁰.

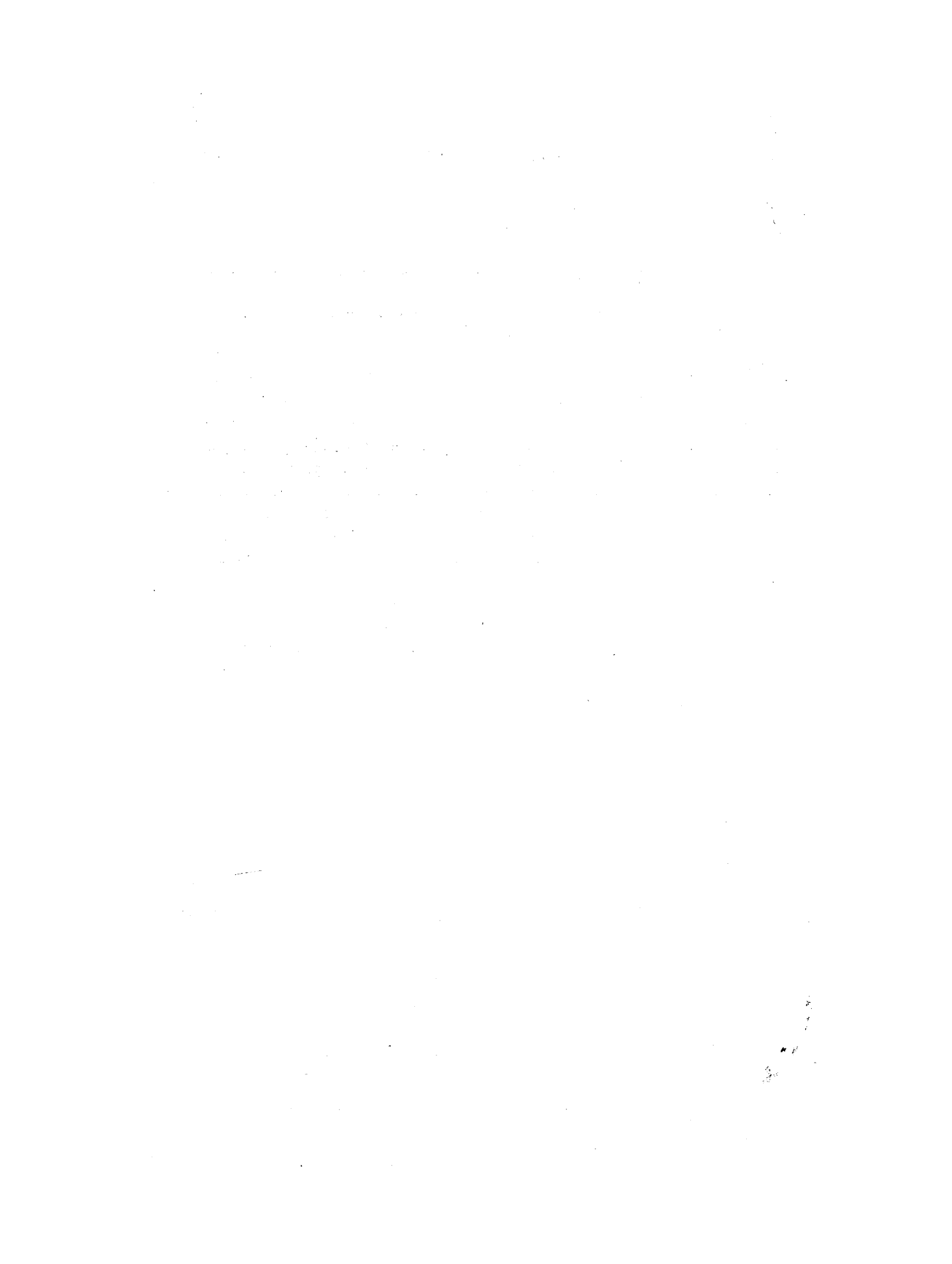
En segundo lugar, el ateísmo moderno, con la importancia que atribuye al amor mutuo de los hombres, a la intersubjetividad humana, nos recuerda a los cristianos la necesidad de revitalizar el gran mandamiento del amor al prójimo, como la verdadera teofanía del amor del hombre a Dios. Ya nos lo dijo claramente San Juan: "Si alguno dijere: Amo a Dios, pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve. Y nosotros tenemos de El este precepto: que quien ama a Dios, ame también a su hermano" (I J., 4, 20-21). No negamos las limitaciones, pero es preciso admitir, como ya vimos antes, que algunos de los corifeos del ateísmo sistemático contemporáneo, como Feuerbach, ensalzaron de un modo extraordinario el sentido del amor social como solución de los problemas más acuciantes de la humanidad dolorida. Las organizaciones comunistas nos dan ejemplo de un heroísmo auténtico, y con frecuencia sin recompensa, en pro de las comunidades trabajadoras. Filósofos existencialistas, como Sartre, volverán a encontrar un sentido a la vida en función de las contingencias sociales, que los llevan a formar parte o al menos a simpatizar con el marxismo. En una palabra, también el ateísmo moderno tiene, a pesar de sus limitaciones abismales, un papel purificador y un mensaje positivo para los cristianos de hoy. No sé porqué; pero de hecho la conversación con los ateos que he encontrado por esos mundos me ha producido siempre un impacto de respeto y un hondo sentimiento del misterio humano que se desgaja, no sin angustia, del misterio de Dios.

No quisiera terminar estas breves consideraciones sin recordar al menos un grande peligro de este humanismo ateo para los menos apercebidos. Es el *naturalismo* cerrado, que brota como un fruto maduro de esa moral sin pecado. Un hedonismo sin límites se ha infiltrado en la sociedad moderna al perder el sentido de la trascendencia y de la vida futura. El *paraíso* marxista en la tierra se

⁵⁰ J. LACROIX, O. c., 66.

ha revelado, como era lógico, una bella utopía, pero ha ganado muchos adeptos, incluso entre los cristianos. Estas convulsiones y desasosiegos que se notan hoy por doquier, incluso en los ambientes más escogidos de la Iglesia, denotan sin duda el influjo de esas corrientes de signo naturalista, y casi inconscientemente se rebelan contra la plena realidad del cristianismo, que es esencialmente un misterio de gracia y de redención. La Cruz vuelve a convertirse en signo de escándalo y de necedad para los hombres, como decía ya San Pablo (1 Cor. 1, 23). Y, sin embargo, la cruz, llevada con amor en pos de Jesús, será siempre el camino de la salvación: "El que no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí" (Mt. 10, 38).

P. ARGIMIRO TURRADO, O. S. A.



Burocracia y profesión

(Conflicto de una doble pertenencia)

Burocracia y profesión¹ son fenómenos que se tocan. Los dos —caracterizan, tal vez como ningún otro rasgo, nuestra época industrial— participan de elementos comunes, aunque conservando cada uno sus notas distintivas, sobre todo al nivel de las normas y de las estructuras sociales. Y los dos, también, por su condición de modelos institucionales, se enfrentan en el campo de la organización social, y consiguientemente en la conciencia, siendo un origen permanente de conflicto. No es de extrañar, por tanto, que su estudio se haya convertido en preocupación constante para sociólogos y menos para psicólogos, como aparece de una ojeada por la abundante bibliografía. Sería de desear, no obstante, que estos fenómenos y sus conflictos fuesen enfocados también desde otras perspectivas, por ejemplo, la teológica.

Examinemos, aunque solo sea brevemente, la tendencia burocrática que se acentúa cada día más en todas las formas asociativas. La idea de racionalización que se justifica por motivos de eficacia, se ha extendido a los diversos niveles del organismo social, como condición de vida. Así nace la burocracia —según terminología de Max Weber— que interioriza la idea de racionalización, pero de la que se aleja peligrosamente al aislarse del sistema social y técnico que la rodea. En consecuencia, el individuo, como tal, se ve arrastrado a una integración progresivamente anónima. La impersonalidad, el ritualismo, la reglamentación estricta de su comportamiento, como forma estereotipada, son características que definen el modelo burocrático. En definitiva, el individuo es un número que tiene significación sólo integrado en el conjunto, donde desempeña una función por la que se le define. ¿Alienación? sí, *alienación burocrática*. Alienación crea-

¹ La cita sólo comprende algunos trabajos fundamentales que centran su atención sobre estos fenómenos. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922; R. K. MERTON, A. P. GRAY, B. HOCKEY, H. C. SELVIN (eds.), *Reader in bureaucracy*, Glencoe (Ill), Free Press, 1952; A. W. GOULDNER, *Patterns of industrial bureaucracy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1954; P. BLAU, *The dynamics of bureaucracy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1955; S. N. EISENSTADT, "Bureaucracy and bureaucratization. A trend report and bibliography": *Current sociology* 7 (1958) 99-164; A. TOURAINE, "Entreprise et bureaucratie": *Sociologie du travail* 1 (1959) 58-71; M. CROZIER, *Le phénomène bureaucratique*, Paris, éd. du Seuil, 1964; J. GOODE, "Community within a community: The professions": *American sociological review* 22 (1957) 198 ss.; M. VOLLMER y D. L. MILLS (eds.), *Professionalization*, New York, Englewood Cliffs, 1966.

da por el medio humano y por las obras de los hombres. Alienación que, en sus extremos, convierte a los hombres en meros autómatas.

Al llegar a este punto surge inevitablemente la pregunta ¿no tiene límites esta tendencia burocrática? Ciertamente, pero por exigencias de circunstancias externas al modelo. Sus límites vienen marcados, por una parte, por la complejidad del hombre que, con su espíritu de iniciativa inagotable, lleva la incertidumbre al campo de la organización, aprovechándose de todos los laberintos humanos y técnicos con destreza y sabiduría. Al otro extremo, el apoyo del *grupo* formado por todos aquellos que defienden lo mismo, los cuales se convierten en defensores y cómplices, estimulados por el instinto de defensa, en una sociedad donde se lucha en grupo y en donde se presiona masivamente. El que se empeña en permanecer solo sufrirá una disminución progresiva de sus libertades y acabará siendo anulado. Para conservar una cierta independencia y defender su personalidad no le queda otro remedio que recabar la ayuda de los que participan de su misma situación. Es preciso organizarse para sobrevivir.

Y penetramos en el terreno de la segunda tendencia: la profesional. En el mundo de hoy se extiende, como una toma de conciencia colectiva, la importancia de la cualificación técnica. Esta toma de conciencia que arraiga en una tradición cultural generalizada, se manifiesta de muy distintas formas, pero todas llevan esa nota distintiva de la universalidad. El individuo, aun el simple obrero², está afirmando su vida privada de trabajo ante la tendencia absorbente, burocrática de la sociedad de hoy, y lo hace con esa fundamental característica de la reivindicación, con el conflicto. Más se desarrolla el sistema técnico de trabajo y más, también, se reivindican rasgos profesionales para el propio trabajo. Reivindicación de libertad e independencia; pero sobre todo reivindicación de la competencia técnica contra toda alineación, sea ésta burocrática, técnica, o política. Nos encontramos, pues, ante un fenómeno de sensibilidad tecnicista.

¿Qué problemas prácticos plantea la reivindicación al individuo? Uno primero y fundamental: todo aislamiento en el ejercicio profesional o técnico, que se ha defendido en tiempos pasados en nombre de la libertad, resulta hoy día anacrónico, inservible. Es un comportamiento tan anticuado y extraño, como si se pretendiese defender los propios derechos a garrotazos. El individuo necesita asociarse, unirse a aquellos que participan de su *status*. Y, de hecho, en el día de hoy se asocia todo el mundo en cuanto existe un mínimo de coincidencia en los rasgos profesionales, aún cuando se encuentren en el último grado de la escala. Es el instinto de defensa que obliga a renunciar a las posturas de aislamiento, posibles en tiempos pasados, pero no hoy.

² La expresión: profesionalización del trabajo obrero, ha sido introducida por N. FOOTE, "Professionalization of labor in Detroit": *American journal of sociology*, enero (1953) 371-380.

Lo típico de la profesión, sin embargo, no es esa tendencia asociativa, esa integración en grupos, propia también de la burocracia, sino el establecimiento de un código profesional. Sus normas van limitando el comportamiento, determinando las responsabilidades, creando un cuadro mental, más o menos elástico, configurando un gesto estereotipado. En este sentido es justa la afirmación de que la vida del individuo está, como no lo estuvo nunca, influida, condicionada y a veces anegada por un ambiente profesional que despersonaliza. Sí, hay peligros y aspectos negativos en la profesionalización que no se pueden negar, pero tras ellos hay una liberación de otras alienaciones peores. Liberación no sólo de presiones jerárquicas, inherentes a toda relación de poder, sino también de sí mismo: de preocupaciones, de incertidumbres, de ajustamientos inadaptados que, al recibir una forma estereotipada, disminuyen las responsabilidades privadas sobre todo en situaciones de conflicto. Alguno, posiblemente, formulará la pregunta ¿no existe otro medio que participe de todas las bondades de la profesión, pero no de sus inconvenientes? Me atrevería a afirmar que por el momento y mientras exista la tendencia burocrática, la profesión será el único antídoto adaptado. Quizá, su formulación cambiará con las circunstancias, principalmente sociológicas, pero lo esencial del fenómeno permanecerá.

Hasta aquí me he referido a la doble tendencia: burocrática y profesional. Las dos, como he notado anteriormente, con *funciones* y *dísfunciones* —es terminología usada por los sociólogos para significar lo positivo y lo negativo de la burocracia; aquí abarca el doble fenómeno—; es decir, con aspectos positivos y negativos para el organismo social. Lo que interesa, ahora, es recalcar el conflicto entre esa doble tendencia. Porque este conflicto, rodeado de agresividad más o menos expresa, es algo más que un problema transitorio y superficial: es un enfrentamiento permanente entre técnica y poder, entre experiencia y racionalización, que penetra en el mundo vital de las actitudes y se convierte en origen continuo de frustración.

Pero centremos la atención sobre una clase concreta de conflicto: el de las llamadas profesiones liberales, por ejemplo, el médico en una organización burocrática. Y, desde luego, no se trata de un caso raro, solitario, sino de un fenómeno generalizado. Un repaso a las estadísticas de estos últimos años —la tendencia continúa— nos da una imagen del fenómeno. Gran número de miembros de las viejas profesiones liberales han pasado a engrosar las filas de los asalariados, integrándose a organizaciones burocráticas. Claro está que esta integración no prejuzga unidad o coherencia de las respectivas normas de comportamiento. ¿Qué significa esa integración para el profesional, en el ejemplo dado, el médico? Significa que está sometido a una doble norma de comportamiento: la burocrática y la profesional, con frecuencia opuestas en sus exigencias. La organización presiona para acomodar su comportamiento a los fines propios, que

no son otros que el propio provecho; al otro extremo, el grupo de compañeros le presenta la dignidad de su profesión que reside precisamente en la vida del hombre, su cliente.

La respuesta de los profesionales a este conflicto presenta múltiples matices, según aparece de varias investigaciones³. Entresaco de los resultados de estas investigaciones algunos datos, haciendo observar, no obstante, que se trata de datos circunscritos a un número limitado de casos y en ambientes muy concretos que prohíben toda generalización precipitada. Para unos, el grupo profesional, convertido en centro de referencia, da la medida de su comportamiento y domina sobre cualquier otra pertenencia. Son los individuos críticos, los inconformistas, los inadaptados al sistema administrativo de la organización, que aspiran continuamente a la independencia; pero, también, los que muestran una preocupación mayor por su perfeccionamiento y los más responsables en el ejercicio de su especialidad. Para otros, situados en el extremo opuesto, la organización burocrática pasa a ser su grupo de referencia. En su comportamiento, buscan más la aprobación que la eficacia. Son los adaptados, los satisfechos que no sienten necesidad de independizarse; pero su dedicación profesional marca un débil nivel de interés.

Una drama íntimo, tejido de frustraciones, frustraciones sobre todo vocacionales que crean las rebeldías, las insatisfacciones, pero, también, aunque con diverso signo, los conformismos y las adaptaciones, plantea a la religión algunas preguntas acuciantes. ¿Seguir las normas profesionales, que harán especialistas responsables, pero, como contrapartida, inadaptados a un sistema organizativo eficaz? ¿O, por el contrario, entregarse al servicio de la empresa, integrándose a un mecanismo burocrático que carece de sensibilidad personal, posponiendo sus deberes profesionales? Las respuestas deben barajar elementos económicos y vitales, pues, si, por una parte, la pertenencia a la organización es un medio necesario de vida; por otra, se ponen en juego los resortes más vitales del hombre. Se podrá argüir con la "moral profesional", pero ésta capta sólo en parte esta problemática, al menos hasta el momento. En mi opinión se trata de algo más hondo; a saber, de la postura moral y teológica que debe adoptar el hombre, el hijo de Dios, ante el mundo moderno que le obliga a vivir su vida dentro de una burocracia profesional. Es un problema general y actual que no puede soslayarse con una sonrisa ni con un despecho, pues están en juego tragedias íntimas de cada día.

JESÚS V. SAN ROMÁN, O. S. A.

³ H. L. WILENSKY, *Intellectuals in labor unions*. Glencoe (Ill.), Free Press, 1956; A. W. GOULDNER. "Cosmopolitans and locals": *Administrative science quarterly* 2 (1957-1958) 281-306, 444-480; T. CAPLOW y R. J. MC GEE, *The academic market-place*, New York, Basic Books, 1958.

La regulación de nacimientos

La primera impresión que recibirá todo aquel que leyere atentamente la considerable suma de artículos escritos en torno al problema de la regulación de la natalidad mediante el empleo de los anovulantes le inclina a juzgar excesiva la importancia que un gran número de autores concede a la que llaman "intención anticoncepcional", "intención antiovulatoria". Se recibe tal impresión ya desde los primeros artículos aparecidos, a los que se han sumado no pocos de los autores que han escrito posteriormente. Entre estos podemos contar a todos aquellos que solucionan el problema acudiendo únicamente al principio de doble efecto, y también a los que, posteriormente, al principio citado unieron el de totalidad, tal como lo actualizó Pío XII. Se trata del uso terapéutico de los anovulantes. Tanto los que escribieron anteriormente como los que lo hicieron después del aludido Discurso de Pío XII nos hablan constantemente del "uso intencionalmente anticoncepcional" de las píldoras para demostrar de forma definitiva y última su ilicitud. Las dos expresiones predilectas con que intentan deslindar convenientemente lo lícito de lo ilícito lo resumen así: uso terapéutico = permitido; uso intencionalmente antiovulatorio = prohibido¹. Efectivamente, no

¹ Durante el primer período de discusión, que se cierra con el *Discurso de Pío XII al VII Congreso Internacional de Hematología*, del 12 de octubre de 1958, se da unanimidad en solucionar basados en el principio de doble efecto. Entre otros, podemos citar: F. J. CONNELL, C.ss.R., "The contraceptive pill": *The American ecclesiastical review* 137 (1957) 50-51; W. GIBBONS, S. J., "Anti-fertility drugs and morality": *America* 98 (1957) 346-348; W. GIBBONS - T. K. BUCH, "Physiologic control of fertility: process and morality": *The American ecclesiastical review* 138 (1958) 246-277; J. J. LYNCH, S. J., "Progestational Steroids: some moral problems": *Linacre quarterly* 25 (1958) 93-99.

Ya en este período se inicia una tenue opinión que considera lícito todo uso que apoye la consecución de cuanto la naturaleza parece intentar, pero que por defectos accidentales no puede conseguir por sí misma: L. JANSSENS, "L'inhibition de l'ovulation est-elle moralement licite?": *Ephemerides theologicae lovanienses* 34 (1958) 357-360; A. van KOL, S. J., "Progestative hormoon-praeparaten: enkele opmerkingen vanuit moraaltheologisch standpunt": *R. Kathol. Artsenblad* 37 (1958) 323-331; J. CONNERY, S. J., "Notes on moral Theology": *Theological studies* 19 (1958) 549-551.

Después de este discurso de Pío XII son numerosos los autores que se mantienen en la citada línea de aplicación del principio de doble efecto. Bástenos recordar algunos de los autores que se inclinan por la solución afirmativa sobre el uso de las píldoras:

a) *Por parte de la esposa que se encuentra en período de lactancia*: La licitud del uso de las píldoras en este caso ya la habían defendido Janssens,

podemos dudar de que todo uso anticoncepcional está prohibido, mientras que el uso terapéutico motivado por una causa razonable es lícito y hasta puede ser obligatorio, como cualquier otro medio de conservar la vida. Sin embargo, por lo que se refiere a la práctica, tal expresión nos deja en la mayor ambigüedad e

Connery y Palazzini. Algunos autores como van Kol, Nolasco, Anciaux, Nalesso, Zalba, etc., opinaron que después del Discurso de Pío XII era insostenible dicha solución. No obstante, hubo autores que siguieron defendiendo su licitud. Juzgaron que durante el período de lactancia es natural una no-ovulación de la madre. Por ello defendían que la intención intentaba directamente el apoyo de un mecanismo débil de la naturaleza, y simplemente permitía el efecto malo: D. O'CALLAGHAN, "Fertility control by hormonal medication": *The Irish theological quarterly* 27 (1960) 1-15, 332-339; 28 (1961) 155-159; J. C. FORD, S. J. - J. G. KELLY, S. J., *Problemas de Teología Moral Contemporánea. II. Cuestiones Matrimoniales*, Santander 1965, 299-332; R. de GUCHTENEBRE, "Les inhibiteurs de l'ovulation": *Saint Luc medical* 31 (1959) 10-22; G. HEALY, S. J., "Anovulant pills": *Philippine studies* 9 (1961) 495-504; J. FUCHS, S. J., "Nota de aliquo casu sterilizationis therapeuticae": *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 50 (1961) 31-38; J. SALAZAR, S. J., "La moralidad del uso terapéutico de la progesterona": *Ciencia y fe* 16 (1962) 267-295; G. PERICO, S. J., "Sterilizzanti ormonali": *Aggiornamenti sociali* 12 (1961) 279-294; G. VIMERCATI, "Gli inibitori dell'ovulazione": *Cronache dell' I. D. I.* 14 (1959) 59-60; F. BÖCKLE, "Insemination, Sterilization und moderne Methoden der Geburtenkontrolle. Moraltheologisches Korreferat": *Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern*, Würzburg 1963, 127-144; K. DEMMER, M. S. C., "Die moraltheologisches Diskussion um die Anwendung sterilisierender Medikamente. Versuch einer Übersicht": *Theologie und Glaube* 53 (1963) 415-435; J. ALDUNATE, S. J., "Notas de moral con relación al uso de las píldoras anovulantes y progestágenos": *Teología y vida* 3 (1962) 259-266; Id., "El uso de las píldoras anti-ovulantes después del parto": *Teología y vida* 4 (1963) 40-43; S. NAVARRO, C. M. F., "Un problema de moral urgente": *Ilustración del clero* 57 (1964) 264-268.

b) *O para regular los ciclos*: J. J. LYNCH, S. J., "Notes on moral Theology": *Theological studies* 20 (1959) 239-240, 21 (1960) 231-232, 22 (1961) 256-260, 23 (1962) 239-247; F. J. CONNELL, C.ss.R., "The sale of contraceptives": *The American ecclesiastical review* 140 (1959) 120-123; P. ANCIAUX, "Regulation des naissances et thérapies hormonales. Aspects moraux des traitements a base de substances progestatives": *Saint Luc medical* 32 (1960) 67-80; B. HARING, C.ss.R., "Verantwortete Elternschaft: aber wie?": *Theologischer digest* 2 (1959) 153-159; D. O'CALLAGHAN, "Fertility control by hormonal medication": *The Irish theological quarterly* 27 (1960) 1-15, 332-339; 28 (1961) 155-159; L. L. McREAVY, "Oral contraceptives": *The Clergy review* 44 (1955) 431-435; Id., "Use of steroid drugs to regularize menstrual cycles": *The Clergy review* 46 (1961) 746-750; A. NALESSO, "Qualche osservazione sulla dottrina della Chiesa intorno alla regolazione delle nascite e sulla valutazione morale dei trattamenti inibitori della ovulazione in rapporto alla regolazione stessa": *Medicina e morale* 13 (1963) 157-184.

c) *O para adelantar o retrasar la ovulación por motivos justificables*: N. CROTTY, C. P., "The moral issues in hormonal control of fertility": *The Australasian catholic record* 38 (1961) 102-113; J. O'DONNELL, S. J., "Moral concepts of progestational therapy": *Georgetown medical bulletin* 14 (1961) 330-333; J. J. FARRAHER, S. J., "Notes on moral theology": *Theological studies* 22 (1961) 626-631; 24 (1963) 79-85; R. A. Mc CORMICK, S. J., "Antifertility pills": *The Homiletic and pastoral review* 62 (1962) 697-700.

Pueden verse dos estudios críticos de las diversas opiniones y ampliamente documentados: A. VALSÈCCHI, "La discussione morale sui progestativi. Rassegna bibliografica": *Scuola cattolica. Supplemento bibliografico* 2.º 93 (1965) 157-219; M. ZALBA, S. J., "De regulatione prolis generandae et de usu compositorum progestationalium": *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 53 (1964) 186-259.

incertidumbre. Es una divisoria entre lo lícito y lo ilícito que el correr de la discusión ha descubierto como insuficiente: años de intensa discusión han ido legitimando —y no pocas veces con mayoría de autores, aunque no ciertamente con unanimidad— casos de tratamientos de anovulantes cuya razón terapéutica no constaba o se excluía. Pensemos en el tratamiento del período de lactancia, o de las competiciones atléticas, y sobre todo de la injusta agresión a la castidad de una joven.

Suponemos que estos autores no querrán identificar la esterilización directa, considerada como intrínseca y gravemente ilícita, o lo que llaman uso intencionalmente anticoncepcional de las píldoras, con la intención de no tener más hijos. Siguiendo la mentalidad manifestada por Pío XII en sus discursos, sabemos que tal intención de no tener más hijos carece de determinación moral por sí misma. Su especificación moral la recibirá de los motivos que muevan a no tener más hijos, o de los medios empleados para hacer prácticamente eficaz dicha intención. En ellos se ha procurado delimitar el deber de procreación como un deber que pesa, no sobre el estado matrimonial como tal, sino sobre el uso de los derechos matrimoniales; concretando más, no se trata de un deber inherente a cada acto matrimonial en particular, sino al uso completo y habitual del mismo². Deducen los autores que se trata de un deber de justicia, puesto que presenta al género humano como acreedor a este servicio frente al individuo, y de un deber concretamente positivo; por tanto diremos que se trata de un deber que obliga *semper sed non pro semper*; sólo mientras sea posible. Admite límites. De aquí que la intención de no tener más hijos puede ser buena y, en ocasiones, hasta obligatoria. Esto reclama la necesidad de un elemento objetivo en el que ha de encarnarse dicha intención —por sí misma amoral— de no tener más hijos: en el caso de las píldoras debe ser el procedimiento, para que formando un solo objeto moral —intención de no tener más hijos + medio de conseguirlo— reciba su especificación moral de bondad o malicia. No incluimos aquí los motivos que inclinan a la actitud interna de no tener más hijos, porque los suponemos justos. Las mismas dificultades, que no pocos autores presentan a Janssens y a cuantos tratan de probar la licitud del uso de las píldoras estableciendo una paridad entre la continencia periódica y el uso de los anovulantes, nos cercioran de la necesidad de un elemento objetivo que preste la especie moral a la intención de no tener más hijos. Porque la diferencia que encuentran los adversarios de

² A. YANGUAS, S. J., "De continentia periodica seu sterilitate facultativa": *Estudios eclesiásticos* 31 (1957) 64; T. GOFFI, *Morale familiare*, Morcelliana 1958, 130.

Disienten de esta opinión: J. C. FORD, S. J. - G. KELLY, S. J., *Problemas de Teología moral contemporánea. II Cuestiones matrimoniales*, Santander 1965, 370-378; J. C. FORD, S. J. - G. KELLY, S. J., "Periodic continence": *Theological studies* 23 (1962) 590-623.

Janssens entre la continencia periódica y el uso de las píldoras es que en la continencia periódica se trata de una *simple omisión* que permite utilizar en servicio del amor conyugal algunos datos que la naturaleza otorga por sí misma, mientras que en el uso de las píldoras hemos de hablar de una *comisión*, de una intervención humano-racional en un proceso que consideran natural³. La intención es la misma en ambos casos; únicamente los diferencia la intervención o no intervención humano-positiva sobre un proceso que consideran natural en la mujer. Las mismas afirmaciones de Pío XII, a las que aluden casi todos los autores⁴, son causa de una mayor ambigüedad y oscuridad en este problema; eso, a pesar de que algunos autores han querido ver en ellas una determinación clara de lo que se ha de considerar esterilización directa, gravemente ilícita⁵. Ciertamente el Papa parece centrarse en la intención. Pero no habla de una intención aisladamente considerada, sino realizada por una persona casada; esta querría tener relaciones conyugales con su marido, es decir, acepta un elemento objetivo, que ciertamente no podemos identificar con el simple hecho de "suspender o regular la ovula-

³ L. JANSSENS, "Morale conjugale et progéstogenes": *Ephemerides theologicae lovanienses* 39 (1963) 787-826; J. M. REUSS, "Don mutuel des époux et procreation. Contribution a la discussion d'un probleme complexe": *La Vie spirituelle. Supplement* 69 (1964) 103-123. Le ponen reparos en el sentido indicado en el texto: G. KELLY, S. J., "Confusion: contraception and 'the pill': *Theologu digest* 12 (1964) 123-130; J. J. LYNCH, S. J., "Notes on Moral Theology. The oral contraceptives": *Theological studies* 25 (1964) 237-249; M. ZALBA, S. J., "De regulatione prolis generandae et de usu compositorum progestationalium": *Periodica de re morali. canonica, liturgica* 53 (1964) 186-259. Incluso ciertos autores que defienden la actitud más abierta encuentran poco convincente el argumento de Janssens: K. DEMMER, M. S. C., "Eheliche Hingabe und Zeugung": *Scholastik* 39 (1964) 528-557; F. J. CONNELL, C.ss.R., "Is contraception intrinsically Wrong?": *The American ecclesiastical review* 150 (1964) 434-439; F. BÖCKLE, "Verantwortete Elternschaft. Zur innerkirchen Diskussion um die Geburtenregelung": *Wort und wahrheit* 19 (1964) 577-586. Opinión que vuelve a defender A. GÜNTHER, O. S. B., "Kristische Bemerkungen zu neuen Theorien über die Ehe und eheliche Hingabe": *Tübinger Theologische Quartalschrift* 144 (1964) 316-350; J. M. REUSS, "Suggestions pour une pastorale des problemes de mariage et de la fecondité": *Vie spirituelle. Supplement* 72 (1965) 5-12; J. A. da SILVA ROES, "Progestogenios e regulacao da natalidade": *Itinerarium* 10 (1964) 156-189; R. GUINDON, O. M. I., "Reflexions d'un moraliste sur le fecundité humaine": *Revue de l'Université d'Ottawa* 34 (1964) 137-166 (con asterisco).

⁴ J. M. REUSS, art. cit.; L. J. JANSSENS, art. cit.; A. GÜNTHER, O. S. B., art. cit., manifiesta su admiración por el silencio de estos autores.

⁵ A. van KOL, "Regeling van de ovulatie. Paus Pius XII over het gebruik van 'progestatieve hormoon-oraeparaten": *Nederlandse kathol. Stemmen* 55 (1959) 1-8. Considera que el Papa toma posición en contra de lo defendido por Janssens en cuanto al uso de los anovulantes en el caso de la lactancia. A. GÜNTHER, O. S. B., art. cit., considera también que se trata de una "declaración inequívocable". Sin embargo, al comentar el discurso de Pío XII consideran abierta aún la discusión: E. TESSON, "Derniers enseignements de Pie XII aux Medecins. Nouvelles methodes des anticonceptionnelles": *Etudes* 299 (1958) 245-248; F. FURLONG, S. J., "Tres allocutiones ultimae Pii Papae XII de medicina. De sterilizatione pharmaceutica": *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 47 (1958) 294-299. El discurso pontificio a que aludimos puede verse: *AAS* 50 (1958) 734.

ción”, o “privar de los órganos generadores”: ambos hechos pueden estar justificados por motivos terapéuticos. El Papa nos ha dicho que existen casos en los que la intención de no tener más hijos encarnada en determinados elementos objetivos —continencia periódica y motivos terapéuticos— queda sustraído a la calificación moral de intrínseca y gravemente ilícita. Pero no ha determinado que sean gravemente ilícitos todos los demás casos con todas las variantes que pueda admitir el elemento objetivo en el que se encarne la citada intención. Por eso, los autores han visto divididas las opiniones al tratar de interpretar los textos pontificios ⁶.

Aumenta la ambigüedad del concepto de esterilización directa, al percatarnos de que Pío XII solía dar un sentido técnico y propio a los vocablos fundamentales de sus intervenciones. Y el término esterilidad en su sentido médico-técnico significa “un estado”, no “un acto”; lo mismo que el vocablo “esterilización” es usado en medicina para calificar una intervención “agresiva” sobre el aparato genital, inutilizándolo para la generación, sea mediante la extirpación o destrucción de las glándulas sexuales, sea mediante la ligadura o ruptura de los conductos que permiten la unión de los gametos. Médicamente existe una esterilidad temporal; pero es impropio hablar de una esterilización temporal, sin querer decir que no se emplee nunca, o que aún hoy no hay algunos que empleen esta expresión en dicho sentido ⁷.

Además nos encontramos con dos clases de ciclos estériles. El uno se produce por sí mismo: el folículo alcanza su madurez, pero sin llegar a la ruptura, impidiendo así que el óvulo abandone el ovario, y ocasionando la muerte de folículo y óvulo. El otro se origina del uso de los progestógenos: el óvulo no es destruido ni muere, sino que es detenida su evolución; se le inhibe al igual que otros miles de óvulos son inhibidos mediante la progesterona, manteniendo así el ovario en reposo en el transcurso de la gravidez.

¿De qué clase de reposo habla Pío XII? ¿Se refiere al reposo que tiene lugar en los ciclos anovulatorios, o más bien se refiere al reposo que se crea en la inhibición mediante los progestógenos? Desde luego, como advierte García Vicente, en ninguno de los dos casos es conveniente hablar de esterilización; el

⁶ Puede verse este discurso: AAS 50 (1958) 734.

⁷ Entre los católicos tenemos los escritos de dos médicos, no seguidos por ningún teólogo moralista, que defendían no tratarse de esterilización en el uso de las píldoras, puesto que dejaban intacta la función generativa (ROCK); o que solamente se ha de considerar esterilización la supresión total de dicha función, pero no la regulación de su ejercicio (BEEMER). J. ROCK, *The time as come*, London, Longmans, Green and Co., 1963; Th. C. J. BEEMER, “Beïnvloeding van de vruchtbaarheid door de progestative hormoonpreparaten, moraltheologisch beschouwd”: *R. Kathol. Artsenbld* 38 (1959) 305-308; N. PASSETTÓ, “Progestinici: sterilizzazione temporanea della donna?": *Sessuologia* 5 (1964) 118-127; A. NALESSO, “Valutazione morale di alcuni trattamenti ormonici e chirurgici in campo sessuologico”: *Sessuologia* 5 (1964) 128-145.

empleo de dicho término nos inclina a juzgar que el Papa piensa en una destrucción del folículo y del óvulo, como sucede en los ciclos anovulatorios, lo cual no tiene lugar en el empleo de los progestógenos. También es de notar que el Papa en su discurso alude "solamente" a la acción de estos medicamentos sobre el ovario⁸.

Algunos de aquellos que conceden ésta, que juzgamos importancia excesiva a la intención, quieren precisar algo más. Según ellos para ser anticoncepcional la intención debe intentar única y exclusivamente el evitar la prole⁹. Y es cierto que (excepto en los casos en los que tenga aplicación el principio de doble efecto) en todos los demás se da una intención directa. Lo exige el mismo concepto tradicional del adjetivo "directo" que no se limita solamente a aquello que queremos en sí y por sí mismo, sino que se extiende también a todo lo que queremos en sí mismo, aunque no por sí mismo, como son los medios. No obstante, se trata de una aclaración que no puede satisfacernos: la aplicación del principio de totalidad (que evidentemente admite una intención directa: quererlo como medio, aunque no como fin) exigiría una mayor precisión de conceptos, que nos permitiera solucionar de forma positiva en unas ocasiones y negativa en otras. Además, los esposos rara vez se prefijarán la inhibición de la ovulación como fin único y exclusivo querido en sí mismo y por sí mismo. Al decidirse por el uso en cuestión, lo ordinario es que intenten como fin último el acrecentamiento del amor o la mejor educación de los hijos que ya tienen, o evitar una enfermedad o grave peligro de una de las partes. Y si lo hicieren por motivos egoístas, entonces concluiríamos que también la continencia periódica participa de la malicia de los motivos egoístas por los que la hubieran adoptado los esposos; pero

⁸ J. GARCÍA-VICENTE, "La regulation des naissances dans l'Eglise catholique": *Vie spirituelle. Supplement* 74 (1965) 243-274.

Esto es lo que opinan algunos autores teniendo en cuenta la intervención de Pío XII. Más tarde tendrá lugar la de PABLO VI, *Ad Em-mos Patres Purpuratos...*, Allocución del 23 de junio de 1964: AAS 56 (1964) 588-589. A esta intervención del Papa Pablo VI se le dio el valor de disciplinar. No rechaza la nueva opinión pero excluye su aplicación práctica. A. VALSECCHI, "La discussione morale sui progestativi. Rassegna bibliografica": *Scuola cattolica. Supplemento* 2. 93 (1965) 199.

⁹ F. J. CONNELL, C.S.S.R., "The sale of contraceptives": *The American ecclesiastical review* 140 (1959) 120-123; ID., "The morality of ovulation rebound": *Ibid.* 143 (1960) 203-205; ID., "An Abortive pill": *Ibid.* 146 (1962) 59-61; D. O'CALLAGHAN, "Fertility control by hormonal medication": *The Irish quarterly* 27 (1960) 1-15, 332-339; ID., "Family regulation: the catholic view": *The Irish theological quarterly* 30 (1963) 163-169 (interesan 167-169); J. C. FORD, S. J. - G. KELLY, S. J., *Problemas de Teología Moral Contemporánea. II. Cuestiones matrimoniales*. Santander 1965, 299-233.

Es un poco curioso que estos mismos autores no se acuerden de este "no tener como fin inmediato" la esterilidad cuando tratan de dar solución afirmativa a los casos de náuseas ante el embarazo, o al caso de promover la fecundidad, o al de lactancia. Es un argumento que pudiéramos decir que reservan únicamente para este caso: tampoco lo aplican para el caso planteado por las atletas que experimentan dificultades en su ejercicio por la menstruación.

nadie concluye por lo mismo que la continencia periódica es mala en sí misma.

Por otra parte, es curiosa la división de los autores cuando se trata del uso de los anovulantes durante el tiempo de lactancia o del uso de los mismos para promover una mayor fecundidad. Las soluciones son encontradas: unos concretan la intención del agente en la intención inmediata: uso de este medio para..., y la llaman anticoncepcional; otros la concretan en la intención mediata del resultado total del acto completo: corregir un defecto, o promover una fecundidad... y no la consideran anticoncepcional. Y hasta diríamos que algunos autores determinan el carácter anticoncepcional de la intención subjetiva siempre en función del fin inmediato, excepto en el caso del uso de los anovulantes para promover una mayor fecundidad; en cuyo caso acuden al fin último del acto. Es exactamente lo que ocurre en la discusión sobre los heterotrasplantes homogéneos. Una sentencia aplaude el motivo de caridad que impulsa a privarse de uno de los órganos, pero condena la operación porque la califica de mutilación injustificada, parándose en la primera parte de la operación que es una mutilación. La otra sentencia aplaude la finalidad de la caridad, considera el acto en conjunto, y estima que se trata de un solo acto moral compuesto de dos partes, por lo cual no se lo puede declarar ilícito. Ambas opiniones son consideradas como probables de forma que pueden seguirse en la práctica. Aún los que defienden la sentencia negativa consideran probable la afirmativa. ¿No parecería un poco ilógico el establecer una norma distinta en los casos referentes al sexto mandamiento? ¹⁰.

Se juzga, pues, una necesidad el esfuerzo por tratar de establecer una mayor precisión en cuanto al concepto objetivo de esterilización directa; es preciso fijarlo de tal forma que se le pueda aplicar, sin excepción alguna, la doctrina tradicional de la Iglesia de que es intrínseca y gravemente ilícita. Así piensan también aquellos que no se atreven a defender las conclusiones de los más avanzados. Estos últimos se lanzan, con cautela y prudencia, al estudio detenido de los

¹⁰ W. van der MARK, O. P., *Liefde en vruchtbaarheid. Actuele vragen over geboorteregeling*, Roermond, Romen. Una crítica interesante de J. SNOECK, C.ss.R., puede verse: "Para uma revisao da Moral matrimonial": *Revista eclesiastica brasileira* 25 (1965) 89-91. En este estudio Van der Marck trata de hacer una comparación entre las trasplantación como acto compuesto de dos partes: extirpación y plantación, y la regulación de los nacimientos como acto igualmente compuesto de dos partes que se han de tener en cuenta para enjuiciar moralmente el acto completo y total. W. van der MARCK, O. P., "Vruchtbaarheidsregeling. Poging tot antwoord op enn nog open vraag": *Tijdschrift voor theologie* 3 (1963) 379-413: Opino que este argumento de van MARCK deja, en lo referente a las píldoras, el mismo interrogante que surge frente a los argumentos que defienden la postura afirmativa en cuanto a los trasplantes. Efectivamente, no será esterilización, pero si existe algún elemento objetivo que exige, como tal, "ex natura sua", que sea esterilización, objetivamente lo será. Y en la discusión fundamentalmente nos interesa precisar si, objetivamente hablando, es esterilización directa o no.

conceptos que integran la discusión, pero convencidos de que no se oponen a las directrices pontificias. Unos, porque cuando ellos escribieron no existían tales intervenciones pontificias; otros porque creen que las existentes actualmente de Pío XII y Pablo VI no han cerrado la discusión, sino que únicamente han tratado de restringir el problema al estudio reposado de los entendidos, sustrayéndolo a la reflexión superficial y propagandística de no pocos artículos aparecidos en publicaciones de las más dispares orientaciones¹¹. Con esta disposición interna, y protestando abierta y decididamente —como lo hacemos nosotros— la humilde sumisión a las decisiones de la Iglesia, cuando considerare prudente darlas a conocer, tratan de aportar los datos que, en su opinión, han de tenerse en cuenta en la discusión seria del problema.

En el esfuerzo de concretar el elemento objetivo, buscan un contexto más amplio que el que puede ofrecer el principio de doble efecto¹². Y al plantearse la posibilidad de regular la ovulación en los casos de lactancia, y, sobre todo, en el que tiende a promover la fecundidad en una mujer estéril o poco fecunda, tratan de abandonar un concepto fisicista de esterilización para relacionarlo con el concepto de naturaleza. ¿Qué es natural en este campo de la generación? Y con este nuevo dato definen la esterilización gravemente prohibida por la Iglesia como la privación de la fuerza procreadora que tiene el acto conyugal, y privación que ha de efectuarse precisamente en aquellos momentos en los que la naturaleza tiende a la procreación mediante dicho acto como cosa normal. Es un avance sobre la acostumbrada solución en torno al concepto de "fin terapéutico", porque los casos motivados por fines terapéuticos los justificaban los autores mediante la aplicación del principio de doble efecto y este excluye la búsqueda directa de la supresión de la ovulación, no sólo como fin, sino también como medio; mientras que este nuevo concepto, a que hemos aludido, permite dicha búsqueda directa, no como fin, pero sí como medio. Es cierto que bastantes autores intentan justificarlo también por la aplicación del principio de doble efecto, mas la división que se da entre ellos nos habla claramente de las dificultades con que tropieza su aplicación a estos casos¹³.

¹¹ Por lo que se refiere a Pío XII vid. not. 5; y en cuanto a Pablo VI vid. not. 8. J. SNOECK, C.ss.R., "Problemas de Moral Matrimonial (III)": *Revista eclesiastica brasileira* 24 (1964) 715-719, considera abierta todavía la cuestión, aunque Pablo VI la ha declarado no aplicable en la vida práctica. A. MONDRÍA, S. J., "Normas de Moral para el uso de los anovulatorios": *Sal terrae* 53 (1965) 378-385; H. APODACA, C. M. F., "El problema pastoral número uno: Limitación de la natalidad": *Ilustración del clero* 58 (1965) 408-452; F. CARDEGNA, S. J., "Contraception, the pill and responsible parenthood": *Theological studies* 25 (1964) 611-636.

¹² J. GARCÍA-VICENTE, "La regulation des naissances dans l'Eglise catholique": *Vie spirituelle. Supplement* 74 (1965) 325.

¹³ a) *Caso de lactancia*: D. O'CALLAGHAN, "Fertility control by hormonal medication": *The Irish theological quarterly* 30 (1960) 1-15, 332-339; 28 (1961) 155-159; ID., "Family regulation: the catholic view": *The Irish theological*

Más adelante se presentan los casos de regularización de los ciclos y supresión o al menos anticipación o retardación de la ovulación en las atletas; los autores que buscan una solución afirmativa dan un paso adelante, introduciendo un nuevo elemento. Relacionan la esterilización directamente prohibida por la Iglesia, no solamente con el concepto de naturaleza, sino también con el principio del dominio que el hombre pueda tener sobre las partes del propio cuerpo como administrador prudente del mismo. Ya no se puede hablar de que la mujer sea estéril en estos casos. Por supuesto, es fecunda. No se puede por tanto afirmar que la naturaleza no quiere la generación como cosa normal. Algunos encuentran dificultades en la aplicación del principio de doble efecto, y entonces hacen centro de su reflexión el pensamiento de que, si bien es cierto que todo lo relacionado con los órganos generadores se le da al individuo en bien de la especie, tam-

quarterly 30 (1963) 163-169; R. de GUCHTENEERE, "Les inhibiteurs de l'ovulation": *Saint Luc medical* 31 (1959) 10-22; G. HEALY, "Anovulant pills": *Philippine studies* 9 (1961) 495-504; J. FUCHS, S. J., "Nota de aliquo casu sterilizationis therapeuticae": *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 50 (1961) 31-38; ID., "Moraltheologisches zur Geburtenregelung": *Stimmen der Zeit* 170 (1962) 354-371; L. M. WEBER, "Hormoonpraeparaten im Dienste ethisch vertretbarer Geburtenregelung": *Artz und Christ* 7 (1961) 116-120; F. BÖCKLE, "Die sittliche Beurteilung sterilisierender Medikamente": *Herder korrespondenz* 16 (1962) 470-473; J. C. FORD, S. J. - G. KELLY, S. J., *Problemas de Teología Moral Contemporánea. II. Cuestiones Matrimoniales*, Santander 1965, 229-333; K. DEMMER, M. S. C., "Die moraltheologische Diskussion um die Anwendung sterilisierender Medikamente. Versuch einer Übersicht": *Theologie und Glaube* 53 (1963) 415-435; J. ALDUNATE, S. J., "Notas de Moral con relación al uso de las píldoras anovulantes o progestágenos": *Teología y vida* 3 (1962) 259-266; ID., "El uso de las píldoras antioovulantes después del parto": *Teología y vida* 4 (1963) 40-43; J. SALAZAR, S. J., "Empleo de noresteroides y sustancias progestacionales y la moral católica": *Cathedra* 16 (1962) 267-295; S. NAVARRO, C. M. F., "Un problema moral urgente": *Ilustración del clero* 57 (1964) 264-278; G. VIMERCATI, "Gli inhibitori dell'ovulazione": *Cronache dell' I. D. I.* 14 (1959) 58-60; ID., "Contraccettivi orali e continenza periodica": *Cronache dell' I. D. I.* 18 (1963) 319-324; G. PERICO, S. J., "Sterilizzanti ormonali": *Aggiornamenti sociali* 12 (1961) 279-294; L. JANSSENS, "L'inhibition de l'ovulation est-elle moralement licite?": *Ephemerides theologicae lovanienses* 34 (1958) 357-360; J. CONNERY, S. J. "Notes on moral Theology": *Theological studies* 19 (1958) 549-551. Se inclina a pensar con Janssens, aunque encuentra ciertas dificultades y dice que se ha de profundizar más en el problema. P. PALAZZINI, "Controllo delle nascite": *Studi cattolici* 9 (1958) 58-61; A. van KOL, S. J., "Progestative hormoonpraeparaten: enkele opmerkingen vanuit moraalthologisch standpunt": *R. cathol. artsenblad* 37 (1958) 323-331, que, aunque se oponen a Janssens, lo hacen porque no juzgan natural que durante la lactancia se dé la esterilidad. ¿Si se diera, aceptarían este elemento como integrante de la definición de esterilización?

b) *O en el caso en que es estéril por enfermedad*: R. A. Mc CORMICK, S. J., "Antifertility pills": *Homiletic and pastoral review* 62 (1962) 692-700; J. J. LYNCH, S. J., "Notes on moral Theology": *Theological studies* 20 (1959) 239-240; 21 (1960) 231-232; 22 (1961) 256-260; 23 (1962) 239-247; N. CROTY, C. P., "The moral issues in hormonal control of fertility": *The Australian catholic record* 38 (1961) 102-113; H. SALVO, S. J., "La moralidad del uso terapéutico de la progesterona": *Ciencia y fe* 16 (1960) 371-382; J. FUCHS, S. J., "Nota de aliquo casu sterilizationis therapeuticae": *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 50 (1961) 31-38.

bién es cierto que son partes integrantes del cuerpo humano, por lo cual la persona individual tiene un cierto dominio sobre dichas partes. Con ello, la esterilización entra a relacionarse con el dominio que el administrador tiene sobre lo que se le confía y con el principio de totalidad, cuya amplitud de aplicación varía según los autores. Mientras unos limitan su aplicación a la subordinación de las partes al todo físico, otros defienden que debe extenderse también y "a fortiori", dicen, a la subordinación de las partes a los valores espirituales del todo¹⁴.

Finalmente aparece el caso de la posible defensa con los anovulantes frente al abuso violento de la mujer no casada. Plantearon el problema a tres teólogos romanos que coincidieron en darle una solución afirmativa, pero motivándola en fundamentaciones distintas. No encuentran dificultad en cuanto a una razón justificante, que permita la esterilización en lo que pudiera tener de mutilación. ¿Pero es esterilización directa? Palazzini soluciona manteniéndose en la línea tradicional del principio de doble efecto; Lambruschini concede que se trata de una esterilización directa, porque trata de impedir la concepción, pero no es ilícita porque la única esterilización directa practicada por motivos eugenésicos que condena la Iglesia es aquella que evita la concepción con medios artificiales, mientras puede ser evitada por otros medios, como es la abstención de las relaciones conyugales; en el caso de la joven violentada no hay posibilidad de abstenerse de dicha relación conyugal; hace también Lambruschini una extensión del principio de totalidad, por la que la parte estaría subordinada al todo, no sólo por los valores físicos, sino también por los valores espirituales. Hurth, en cambio, introduce una distinción que pudiera ser un punto de partida muy útil. Divide la esterilización en absoluta y relativa. Por la primera entiende todo acto que "cause" la esterilización fisiológica en un sujeto: esto es algo amoral. Para que participe de la malicia de la esterilización prohibida por la Iglesia es necesario que al acto de esterilización se una el uso sexual libremente querido por la persona esterilizada. Acto esterilizante más intención de realizar libremente la unión carnal constituyen la esterilización relativa, o la noción ética de esterilización condenada por la Iglesia. Así, pues, quien se esteriliza temporalmente, sin querer poner en concomitancia ningún acto sexual, no es responsable de ninguna esterilización en sentido ético. Más bien dispone de una función propia bio-

¹⁴ En la discusión del problema de la regularización de los ciclos, nos encontramos con unos que lo declaran ilícito, porque no puede aplicarse el principio de doble efecto: H. SALVO, S. J., "La moralidad del uso terapéutico de la progesterona": *Ciencia y fe* 16 (1960) 371-380; R. L. NOLASCO, "Esterilización hormonal": *Revista de teología* 9 (1960) 34-41.

Algunos otros consideran que ciertamente se puede aplicar el principio de doble efecto: J. J. LYNCH, S. J., "Notes on Moral Theology": *Theological studies* 20 (1959) 239-240; 21 (1960) 231-232; 22 (1961) 256-260; 23 (1962) 239-247; J. C. FORD, S. J. - G. KELLY, S. J., *Problemas de Teología Moral Contemporánea*. II. *Cuestiones Matrimoniales*, Santander 1965, 299-333; M. DAYEZ, "La pilule anovulatoire": *Revue diocésaine de Tournai* 19 (1964) 505-517.

lógica, como si suspendiera temporalmente la función visiva, digestiva o respiratoria, lo cual no es ilícito cuando se hace respondiendo a exigencias del bien de toda la persona. Es el caso de la mujer violentada¹⁵.

Mientras los autores que se mantienen en la actitud negativa no aducen argumentos nuevos, los que defienden la sentencia afirmativa centran su estudio en concretar las exigencias que encierra la naturaleza misma del acto conyugal. Los encuadrados en esta corriente consideran insuficiente todo sistema que trate de regular la sexualidad humana única y exclusivamente sobre los datos fisiológicos. Al hombre se le ha de estudiar en su unidad. Se ha de evitar destruir esta unidad existencial, cosa que nos llevaría a establecer una división en la que los actos fisiológicos no tendrían más que una finalidad biológica, mientras los actos espirituales tenderían por diverso camino hacia su finalidad espiritual. Cuando hablamos de la sexualidad humana, no podemos hablar como de una sexualidad genéricamente considerada, sino humana. La sexualidad genérica es sustancialmente distinta de la sexualidad humana incluyendo en ella no solamente los valores fisiológicos, sino también los valores personales. También es fin esencial del acto conyugal la manifestación y crecimiento del amor entre los esposos. Tanto los artículos que tienden a una sencilla divulgación, como los de reposado estudio, y hasta algunos manuales, afirman sin titubeos que puede salvarse perfectamente el orden objetivo procreador y no obstante cometer una falta moral cuya importancia moral no se atreven a precisar. No se puede decir que el acto conyugal es bueno y meritorio porque no haya impedido la generación. Dado

¹⁵ P. PALAZZINI, "Si può e si deve proteggere l'equilibrio della persona": *Studi cattolici* 27 (1961) 63-64; F. LAMBRUSCHINI, "E legittimo evitare le conseguenze dell'aggressione": *Studi cattolici* 27 (1961) 64-67; F. HÜRTH, S. J., "Il premunirsi rientra nel diritto della legittima difesa": *Studi cattolici* 27 (1961) 68-72. En contra de la licitud de este caso están: D. SQUILLACI, "Sterilizzazione": *Palestra del clero* 41 (1962) 113-116; L. BENDER, O. P., "Usu pilularum evitare conceptionem ex stupro": *Angelicum* 39 (1962) 416-435; A. PEINADOR, C. M. F., "Un problema serio de moral respecto a la esterilización temporal de la mujer": *Ilustración del clero* 55 (1962) 119-126, 196-204, 284-293, 338-345, 540-548; S. NAVARRO, C. M. F., "Una discusión sobre medios modernísimos esterilizantes": *Revista española de teología* 23 (1963) 191-208. También defienden la licitud del uso de las píldoras en este caso, aunque a veces por motivos diferentes: J. J. FARRAHER, S. J., "Notes on Moral Theology. Sterilization and moral principles": *Theological studies* 24 (1963) 81-85; Ph. de la TRINITÉ, O. C. D., "Un dibattito morale relativo alle pillole anticoncezionali": *Palestra del clero* 41 (1962) 264-269; F. PEIRÓ, "Sobre el uso de progestágenos para impedir una fecundación eventual": *Archivos de la Facultad de Medicina de Madrid* 1962, 129-132; R. ROYO VILLANOVA, "¿Puede ser permitido el empleo de sustancias anticonceptivas?": *Archivos de la Facultad de Medicina de Madrid* 1962, 409-410; M. ZALBA, S. J., "Casus de usu artificii contraceptivi": *Periodica de re canonica, morali, liturgica* 51 (1962) 167-192 (interesan 172-183); J. FUCHS, S. J., "Moraltheologisches zur Geburtenregelung": *Stimmen der Zeit* 170 (1962) 364; J. SNOECK, C.Ss.R., "Problemas de moral matrimonial": *Revista ecclesiastica brasileira* 23 (1963) 740-741; J. FORD, S. J. - G. KELLY, S. J., *O. c.*, 370-378; K. DEMMER, M. S. C., "Die Moraltheologische Diskussion um die Anwendung sterilisierender Medikamente": *Theologie und Glaube* 53 (1963) 429-433.

por supuesto que se haya salvado la finalidad procreadora del acto, éste será bueno o malo según que afiance o perjudique el otro fin también esencial del acto, aunque secundario y subordinado, que es el del amor mutuo¹⁶.

Hemos de alegrarnos de este avance que gana terreno cada día y con el que constantemente y de forma progresiva se sensibilizan las personas interesadas. No obstante, los indicados autores dan la impresión de correr demasiado aprisa, sin poder evitar el riesgo del extremo contrario, que parecen reprochar a la moral tradicional. Según ellos, en la moral tradicional existe un excesivo fisicismo, del que tampoco se ven totalmente libres ellos mismos¹⁷, que parece ignorar el segundo fin esencial: la manifestación y acrecentamiento del amor. Pero ellos corren el peligro más grande, si no la caída, de sustituir totalmente el elemento objetivo, fisiológico-procreador, por el de los valores personales¹⁸. La solución

¹⁶ J. GARCÍA-VICENTE, C.ss.R., "La regulation des naissances dans l'Eglise catholique": *Vie spirituelle. Supplement* 74 (1965) 243-274; L. JANSSENS, "Morale conjugale et progestogenes": *Ephemerides theologicae lovanienses* 39 (1963) 287-293; J. M. REUSS, "Don mutuel des epoux et procréation. Contribution à la discussion d'un probleme complexe": *Vie spirituelle. Supplement* 69 (1964) 103-123. En la línea de Reuss parecen moverse W. van der MARK, O. P., *Liefde en vruchtbaarheid. Acuele vragen over geboorteregeling*, Roermond, Romne, 1964, 90; G. ERMECKE, "Die frage der Geburtenregelung. Zur Diskussion über eine Erweiterung des Bereiches erlaubter indirekter Geburtenregelung nach kirchlicher und moraltheologischer Lehre": *Katholische Nachrichten-Agentur. Dokumentation* 33 (12-XII-1964) 1-7; K. DEMMER, M. S. C., "Eheliche Hingabe und Zeugung": *Scholastik* 39 (1964) 528-557; F. BÖCKLE, "Verantwortete Elternschaft. Zur innerkirchen Diskussion um die Geburtenregelung": *Wort und Wahrheit* 19 (1964) 577-586; F. BÖCKLE, "La regulación de los nacimientos": *Concilium* (n.º 5, mayo 1965) 101-129; A. AUER, "Eheliche Hingabe und Zeugung. Zu einer Diskussionsbeitrag des Mainzer Weihbischofs Dr. J. M. Reuss": *Theologische Quartalschrift* 2 (1964) 212-232. Parecen estar acordes con esta nueva dirección: F. J. HEGGEN, "Enige studies over de moraliteit van de geboorteregeling": *Analecta van het bisdom Roermond* 45 (1964) 40-66; F. J. HEGGEN, "Huwelijks-liefde en huwelijksvruchtbaarheid": *Te Elfder ure* 11 (1964) 117-123; L. M. WEBER, "Zur innerkirchlichen Diskussion über die Geburtenregelung": *Schweizerische Kirchenzeitung* 132 (1964) 98-101, y reproducido en *Theologie der Gegenwart* 7 (1964) 125-133; M. DAYEZ, "La pilule anovulatoire": *Revue diocésaine de Tournai* 19 (1964) 505-517; M. BRUNEC, S.d.B., *De valore argumentorum quibus sustinetur doctrina absolutae illicetatis sterilizationis praeventivae, temporariae*, Roma 1965, 87 (ciclostil). Opinan que aún está abierta la cuestión y no se puede dar un juicio definitivo: B. HARING, C.ss.R., "Zu den neuen Theorien der Ehepraxis": *Theologie der Gegenwart* 7 (1964) 211-214; ID., "Um die Berufung ehelicher Liebe. Ewige Grundsätze im Lichte neuer Bewussteseinshaltung": *Theologie der gegenwart* 7 (1964) 63-71. Artículo que reproduce en *Il cristiano e il matrimonio* (cap. X, Pilole antibaby); J. FUCHS, S. J., "Zur Diskussion um die "Pill": *Stimer der Zeit* 174 (1964) 401-419.

¹⁷ Fisicismo del que no se ve libre ni el mismo Janssens, sobre todo en toda la argumentación que dedica a demostrar la igualdad entre la continencia periódica y la regulación de la ovulación mediante las píldoras. L. JANSSENS, "Morale conjugale et progestogenes": *Ephemerides theologicae lovanienses* 39 (1963) 787-820, y con él los demás de esta corriente.

¹⁸ Es una afirmación que parece difícil identificar con una frase concreta, pero que se desprende, no obstante, de la mentalidad que domina los artículos de estos autores más avanzados, en los que a veces da la impresión de que lo importante es salvar el amor. Este se convierte en el principio general fundá-

no está en la sustitución de un elemento por otro, sino en el mutuo complementarse. Si admitimos, con estos autores modernos, que la finalidad de los valores personales ha de ser parte integrante del criterio regulador de la sexualidad humana, hemos de defender también con la tradición que el elemento objetivo no puede ser excluído. Y esto porque no se trata de un amor estéril, sino procreador. El criterio regulador debe estar integrado por todos los fines del acto conyugal. Consiguientemente es necesario que los modernos, al integrar los valores personales en el criterio regulador de la sexualidad humana, se esfuercen por perfeccionar dicho criterio en la línea de la dignidad humana, pero sin privarle de ningún elemento, y buscar una formulación según la cual lo mismo que es pecado la exclusión de los valores personales lo sea también la exclusión del elemento objetivo. Porque, siendo un amor procreador, creo que el amor mantiene con el elemento objetivo las mismas relaciones que la conciencia en cuanto norma manifestativa, con la norma constitutiva de moralidad. Por lo cual, a pesar de que la conciencia invenciblemente errónea obliga, no es indiscutible todo lo que nos dice la conciencia: como norma manifestativa debe adaptarse y encarnar en sí, mediante el conocimiento, la norma constitutiva de moralidad. Es la doctrina tradicional sobre la conciencia venciblemente errónea. Por lo cual, los argumentos de estos autores solamente tendrán valor cuando hayan demostrado, o al menos hayan dado una probabilidad sólida, ciertas afirmaciones que hacen sin detenerse en ellas. Así por ejemplo, se dice que lo natural no está integrado solamente por lo que indica el proceso fisiológico, sino también por toda la ayuda que pueden prestar los medios técnicos. Habrán conseguido su finalidad, cuando hayan demostrado que en este terreno de la sexualidad se pueden usar los conocimientos médicos, sin lesionar ninguna norma moral, para servir a la paternidad responsable, de la misma manera que es lícito y a veces obligatorio el uso de los conocimientos médicos para impedir el desarrollo de una enfermedad, porque tenemos la obligación positiva de conservar la vida. Igualmente sería necesario demostrar, en contra de la tradición, la afirmación que parece clave en algunos autores: la obligación procreadora no radica en cada acto conyugal perfectamente realizado, sino en el conjunto de la vida conyugal, es decir, que lo que ha de ser fecundo no es cada acto particular, sino la vida conyugal considerada como un todo. Son dos afirmaciones que están esperando más amplia y segura fundamentación.

A mi entender los autores han concedido poca importancia a las posibilidades que ofrece la distinción de la esterilización en absoluta y relativa, con el significado que da Hürth a esta división. Porque decíamos que el criterio regu-

mental, de forma que harán una distinción desconocida de los anticoncepcionales, y que no excluyen de forma positiva ni siquiera aquellos que lesionan el acto conyugal físicamente.

lador de la sexualidad humana debía estar integrado por la intención, en la que no tengan cabida los motivos egoístas, más el elemento objetivo en el que se encarna dicha intención. Encontramos en estos autores varias expresiones que parecen abrir camino a una mayor precisión de este elemento objetivo. Sobre todo al tratar de la supresión de la ovulación en las atletas y de la legítima defensa de la mujer que teme fundadamente una violencia, se ven precisados a admitir un determinado dominio sobre los órganos generadores. Todos ellos acenúan que no se trata de un dominio sobre dichos órganos en cuanto generadores, sino en cuanto partes constitutivas del todo individual. Algunos han querido solucionar el problema, no tanto desde el punto de vista del sexto mandamiento, es decir, de la esterilización, cuanto desde el campo regulado por el quinto mandamiento: el de la mutilación¹⁹. Pero los demás autores replican que el caso de la esterilización presenta una mutilación específicamente distinta de todas las demás estudiadas en el quinto mandamiento. Porque este mandamiento comprende la mutilación de todos aquellos miembros cuya única finalidad inmediata es el bien del individuo y mediante el individuo la contribución al bien común; en cambio, la esterilización es una mutilación efectuada en miembros que se ordenan directamente al servicio de la especie humana. Esta doctrina hemos de mantenerla como algo que la tradición nos ha legado con unanimidad de criterio entre los autores. Por ello creemos que, al tratar de la esterilización, no solamente hemos de estar atentos a salvar los reparos que la moral oponga a la mutilación teniendo en cuenta sólo los principios que se dan en el quinto mandamiento, sino que también hemos de prestar atención a las obligaciones que la moral asigna a los órganos generadores, en cuanto ordenados directamente al servicio de la especie. Los órganos sobre los que se efectúa el acto que llamamos esterilización están subordinados al servicio del todo humano, y al servicio del todo individual. En cuanto al servicio que han de prestar al todo individual no existe dificultad alguna específica propia de la esterilización, y quedaría regulado por los principios comunes de la mutilación, fundamentalmente por el principio de totalidad. En cuanto a su ordenación al servicio de la especie, creo que podríamos dar un paso más, siempre, como es natural, sometidos a las posibles y deseadas decisiones de la Iglesia. Es cierto que la capacidad procreadora del hombre ha de servir a la especie, pero ¿hasta dónde? ¿No podríamos decir que hasta donde fuera racional la exigencia de la especie? Cuando hablamos de las

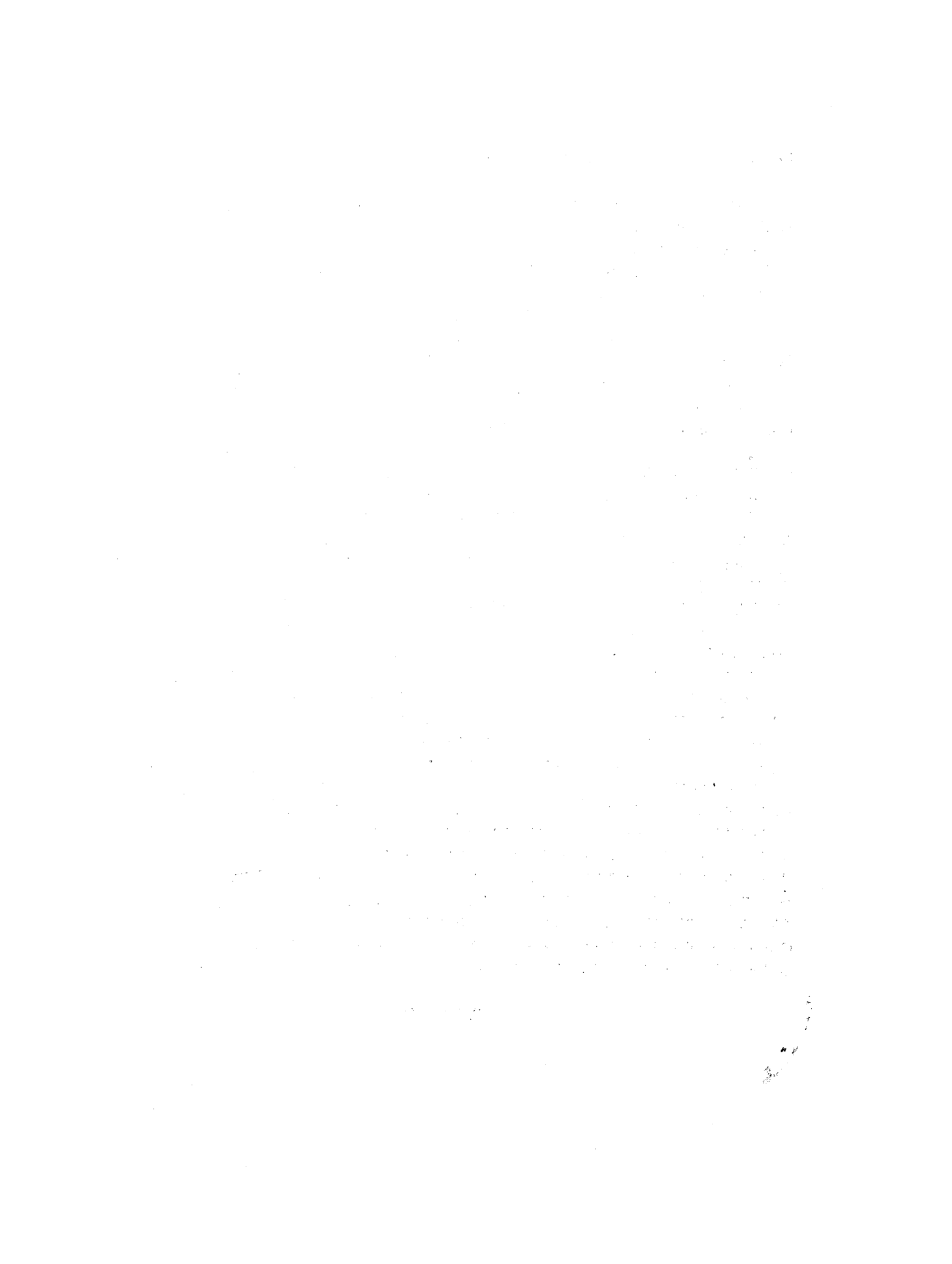
¹⁹ W. van der MARK, O. P., "Wruchtbaarheidsregeling. Poging tot antwoord op een nog open vraag": *Tijdschrift voor theologie* 3 (1963) 379-413; W. van der MARK, O. P., *Liefde en vruchtbaarheid. Actuele vragen over geboorteregeling*, Roermond, Romen 1964, 90. Se le oponen: G. KELLY, S. J., "Confusion: contraception and 'the pill'": *Theology digest* 12 (1964) 123-130; J. J. LYNCH, S. J., "Notes on moral Theology. The oral contraceptives": *Theological studies* 25 (1964) 237-249.

relaciones mutuas entre esposos, no dudamos en afirmar que uno y otro tienen la obligación de concederse el débito. Sin embargo no catalogamos esta obligación entre las absolutas. Decimos que se trata de una obligación condicionada y limitada. Ha de ser una petición racional. ¿No podríamos decir otro tanto de la obligación de servir a la especie? Y si en cuanto a las relaciones mutuas de los esposos en este terreno, fijamos su límite en la racionalidad o irracionalidad de la petición, ¿no podríamos decir que en tanto existe la obligación de servir a la especie con los órganos generadores, en cuanto sus exigencias se mantienen dentro del terreno de lo racional, y que dicha obligación desaparece en el momento en el que estas exigencias traspasan los límites de lo racional? La esposa que responde negativamente a una petición irracional no peca: objetivamente ha dejado de existir una obligación existente mientras la petición se mantenía dentro de los límites de lo racional. ¿No podría suceder también que en ciertos momentos los esposos, que regularan la fuerza procreadora de un acto conyugal, no pecaran porque había dejado de existir la obligación objetiva de que tal acto fuera fecundo? No existiría tal obligación objetiva de que este acto concreto fuera fecundo porque en cuanto tal acto está al servicio del individuo la esterilización queda justificada por el principio de totalidad, ya que una nueva maternidad implicaría una grave enfermedad o hasta el peligro de muerte para la madre; y en cuanto está al servicio de la especie desaparece tal obligación si sus exigencias no son racionales, como damos por supuesto.

Es claro que el problema se originaría de la dificultad de concretar y distinguir la petición racional de la irracional. Pero no podemos negar que esta dificultad e incertidumbre se hace presente también en los momentos en que tratamos de precisar si esta o aquella petición del esposo o de la esposa es racional o no. Y no obstante, la doctrina es tradicional.

Esta solución no está basada precisamente en que la situación es comprometida, sino en que objetivamente no es malo el medio empleado. En esta manera de hablar tenemos una concepción del adjetivo "objetivo" que no está integrada única y exclusivamente por los datos fisiológicos, sino sobre todo por derechos. Así evitaríamos el fisicismo que tanto inquieta a no pocos autores, sin acertar a liberarse de él, permaneciendo, al mismo tiempo, dentro de la concepción ética de esterilización directa prohibida por la Iglesia como gravemente ilícita. Con ello se evitan las dificultades creadas a Janssens por su comparación del uso de las píldoras con la continencia periódica.

P. ZACARÍAS HERRERO, O. S. A.



El hombre y los valores humanos en el Concilio Vaticano II

Leyendo atentamente las Constituciones, los Decretos y las Declaraciones del Concilio, nos percatamos de que suenan en cada una de sus páginas los valores humanos y de que el tema-hombre se ha convertido en preocupación. Es difícil hallar otro punto que se haya tratado con mayor amplitud y es fácilmente comprensible que así fuera. Si se trataba de renovación, de caridad, de diálogo, de servicio, de unidad y de fraternidad, era natural que se presentara como primer problema el enganche para la humanidad y se colocara al hombre y sus valores, como centro de convergencia de todos los participantes del ser racional. Se han oído quejas también en diferentes círculos sobre este hecho, pensando en un humanismo excesivo de la Iglesia actual, pero ya Pablo VI lo ha desenmascarado también. Adolecía esta visión de una perspectiva clara en la interpretación.

Colocados en el ángulo de los Padres conciliares, *podemos subrayar que el Concilio se ha preocupado del hombre tal cual es y que además tiene conciencia de esta preocupación*, nacida de la caridad cristiana: "En efecto, la caridad cristiana se extiende a todos sin distinción de raza, de condición social o de religión; no espera lucro o agradecimiento algunos, pues como Dios nos amó con amor gratuito, así los fieles han de vivir preocupados por el hombre mismo, amándolo con el mismo sentimiento con que Dios lo buscó. Pues como Cristo recorría las ciudades y las aldeas curando todos los males y enfermedades en prueba de la llegada del reino de Dios (cf. Mt. 9, 35 ss.; Act. 10, 38), así la Iglesia se une por medio de sus hijos a los hombres de cualquier condición, pero especialmente con los pobres y los afligidos y a ellos se consagra gozosa (cf. 2 Cor. 12, 15). Participa en sus gozos y en sus dolores, conoce los anhelos y los enigmas de la vida y sufre con ellos en las angustias de la muerte. A los que buscan la paz desea responderles en diálogo fraterno ofreciéndoles la paz y la luz que brotan del Evangelio"¹. Y ya en el primer *Mensaje de los Padres a todos los hombres* confesa-

¹ Decr. *Ad gentes* = *Sobre la actividad misionera de la Iglesia* 12 (Concilio

ban con la gallardía y la humildad de quien se siente bajo una tarea inmensa y se sensibiliza con los demás: "Reunidos de todas las naciones que alumbró el sol, llevamos en nuestros corazones las ansias de todos los pueblos confiados a nosotros, las angustias del cuerpo y del alma, los sufrimientos, los deseos, las esperanzas. Ponemos insistentemente nuestro corazón sobre todas las angustias que hoy afligen a los hombres. Ante todo debe volar nuestra alma hacia los más humildes, los más pobres, los más débiles e, imitando a Cristo, hemos de compadecernos de las turbas oprimidas por el hambre, por la miseria, por la ignorancia, puestos constantemente nuestros ojos sobre quienes, por falta de los medios necesarios, no han alcanzado todavía una condición de vida digna del hombre" ².

Diríamos que se ha hecho responsable de la humanidad presente, que ama a la humanidad de hoy: "No se ha apartado nuestra preocupación de las condiciones del tiempo presente, ni se ha atenuado nuestro amor a la humanidad que nos rodea" ³. En el Concilio "hemos aprendido —dirá también el Papa— a conocer mejor a la Humanidad en sus complejos y formidables problemas y a amarla más en orden a su bienestar, a su paz y a su salvación" ⁴. Si pretendía conocer las condiciones actuales del mundo y del hombre que vive en él, no era solamente para complacerse y decirse que también ella se daba cuenta de los problemas, sino para amar a esta humanidad, preocuparse por ella y proponerle las soluciones necesarias para una mejora en todos los órdenes. Las palabras del amor suenan fuertes ahora: "El Concilio ofrece a la Iglesia, a nosotros especialmente, la visión panorámica del mundo. ¿Podrá la Iglesia, podremos nosotros hacer otra cosa que mirarlo y amarlo? (cf. Mc. 10, 21). Esta contemplación será uno de los hechos principales de la incipiente sesión de nuestro Concilio: ahora y, sobre todo, amor; amor a los hombres de hoy, como son y donde están, a todos. Mientras otras corrientes de pensamiento y de acción proclaman principios bien diversos para construir la civilización de los hombres, como la potencia, la riqueza, la ciencia, la lucha, el interés u otras cosas, la Iglesia proclama el amor. El Concilio es un acto solemne de amor a la Humanidad. Cristo nos asista para que así sea de verdad" ⁵.

Sin embargo un dolor ensombrecía el corazón del Papa y ensombrece el corazón de la Iglesia entera. *El amor puede ser rechazado, el amor puede ser abofeteado y la Iglesia tiene que seguir el camino de Cristo, dejar que el amor sufra*

Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Madrid, ed. BAC, 1965, 583-584). Citaremos sencillamente con la sigla BAC, seguida de la página correspondiente.

² *Mensaje de los Padres del Concilio*, BAC, 5.

³ PABLO VI, Al. 4-XII-1963, BAC, 777.

⁴ Id., Al. 18-XI-1965, BAC, 808.

⁵ Id., Al. 10-IX-1965, BAC, 802.

en silencio, que el dolor se bebe en el amor. Es el choque de sentimientos, el drama de la existencia cristiana que no ignora que ante su mensaje se adoptan muy diferentes actitudes: "Y en este punto —continuaba Pablo VI— nos asalta un pensamiento que parece contrastar esta suave y fuerte irradiación de nuestra cristiana y humana simpatía hacia toda persona, hacia todo pueblo de esta tierra. Sabemos efectivamente, por amarga y siempre actual experiencia, que también el amor, y quizá especialmente el amor, encuentra y provoca indiferencia, oposición, desprecio, hostilidad. Ningún drama, ninguna tragedia fue semejante al sacrificio de Cristo, quien precisamente por su amor y por la enemistad de los otros padeció la cruz. El arte de amar se cambia con frecuencia en arte de sufrir. Así, la Iglesia, ¿podrá desistir de su compromiso de amor por los riesgos y dificultades que se le opongan?"⁶. No, no desistirá de amar. Amará la misma oposición y enemistad, amará al hombre con sus dolores y sus angustias, sus dramas y sus tragedias, sus sonrisas y sus lágrimas, y procurará en una caridad efectiva prestarle una ayuda que no humilla.

Porque el amor la guía y porque esa es la concepción de su humanismo y la solución al problema humano, por eso puede presentarse en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual con estas intensivas palabras: "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre, y han recibido la buena nueva de salvación para comunicarla a todos. La Iglesia, por ello, se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia"⁷. De ello se habían hecho partícipes desde el principio⁸.

Si, por razones de orden teológico y habida cuenta del doble que constituye la Iglesia, su humanismo tiene que dejarse sentir cada día en grado mayor, hoy como nunca resultaría esto, cuando el hombre se ha trocado en cima y centro de todo interés. En todos los órdenes de la existencia el primer plano lo obtiene siempre el hombre y la Iglesia no quedaba fuera de esta corriente⁹. No obstante, se nos recuerda algo más: *los participantes al Concilio son también hombres*, con una sensibilidad y una problemática vivida a la altura de los tiempos y con un conocimiento de lo neurálgico auscultado desde el gabinete presidencial. Es admirable contemplar a Pablo VI extasiarse ante la asamblea de hombres reunidos

⁶ *Ibid.*

⁷ Const. past. *Gaudium et spes* = *Sobre la Iglesia en el mundo actual* 1, BAC, 209-210.

⁸ *Mensaje de los Padres del Concilio*. BAC, 5-7.

⁹ Const. past. *Gaudium et spes* 12, BAC, 223-224.

en Concilio, e introspeccionar esas intimidaciones que palpitan al unísono. *Son hombres*: quizá alguien lo hubiera olvidado y por eso a la hora de criticar algunas cosas ocurridas careció de comprensión suficiente. "He aquí una asamblea de hombres libres como ninguno de intereses propios y vanos, y comprometidos como ninguno en el testimonio de las verdades divinas; hombres, y por tanto débiles y falaces, pero convencidos de poder pronunciar verdades que no admiten contestación ni término; hombres, hijos de nuestro tiempo y de nuestra tierra, pero erigidos sobre el tiempo y sobre la tierra para asumir sobre nuestras espaldas el peso de nuestros hermanos y conducirlos a la salvación espiritual, con una entrega total, con un amor mayor que el corazón que lo alberga, con una tensión que podría aparecer temeraria, que está llena de serena confianza, en buscar el sentido de la vida humana y de la historia para darles valor, grandeza, belleza y unidad en Cristo; sólo en Cristo nuestro Señor. Es estupendo, hermanos que aquí estáis; es estupendo, hombres que desde fuera nos observáis. ¿Podremos ver alguna vez escena más grande, más piadosa, más dramática y más solemne?"¹⁰.

Y estos hombres, como los demás, quizá con visión y solución distinta a lo humano, trágico y siempre angustioso, se han preocupado de la humanidad, la han amado. Esta era la cifra de todo el Concilio y de quienes han representado en él al pueblo católico. Pero *¿qué humanidad y qué hombre han tenido ante sus ojos y han sentido con gravedad y hondura?* No ciertamente a un hombre y a una humanidad abstracta e insensible, no al hombre visto por la inteligencia especulativa, sino que ya en su lenguaje demostraban su ansia pastoral, su anhelo de acercamiento al "hombre de carne y hueso, que se siente ser aquí y ahora" (Unamuno). "No se ha dirigido sólo a la inteligencia especulativa, sino que ha procurado expresarse también con el estilo de la conversación corriente de hoy, a la cual el recurso a la experiencia vivida y el empleo del sentimiento cordial confieren una vivacidad más atractiva y una mayor fuerza persuasiva; ha hablado al hombre de hoy tal cual es"¹¹. Y colocados sobre esta vía han emprendido un minucioso análisis de ese hombre, vulgar y corriente, que desarrolla su actividad en medio de tirones contrarios, en vertical y en horizontal.

¿QUÉ HOMBRE HA PREOCUPADO AL CONCILIO?

En tiempos precedentes se había acomodado el pensamiento eclesiástico a la concepción del hombre en vigor, y hoy ha intentado también esta adaptación a la nueva perspectiva humana que se abría. No le ha preocupado el hombre teórico, la unión sustancial entre el alma y el cuerpo —cosa ya adquirida y por

¹⁰ PABLO VI, Al. 21-XI-1964, BAC, 788.

¹¹ Id., Al. 7-XII-1965, BAC, 817.

tanto conservada—, sino el hombre problemático, o para expresarlo con palabras de Pablo VI, en su profundidad actual, se ha puesto en presencia “del hombre vivo, del hombre enteramente ocupado de sí, del hombre que no sólo se hace el centro de todo su interés, sino que se atreve a llamarse principio y razón de toda realidad. Todo el hombre fenoménico, es decir, cubierto con las vestiduras de sus innumerables apariencias, se ha levantado ante la asamblea de los padres conciliares, también ellos hombres, todos pastores y hermanos, y, por tanto, atentos y amorosos; se ha levantado el hombre trágico en sus propios dramas, el hombre superhombre de ayer y de hoy, y, por lo mismo, frágil y falso, egoísta y feroz; luego, el hombre descontento de sí, que ríe y que llora; el hombre versátil, siempre dispuesto a declamar cualquier papel, y el hombre rígido, que cultiva solamente la realidad científica; el hombre tal cual es, que piensa, que ama, que trabaja, que está siempre a la expectativa de algo, el *filiius accrescens* (Gen. 49, 22); el hombre sagrado por la inocencia de su infancia, por el misterio de su pobreza, por la piedad de su dolor; el hombre individualista y el hombre social; el hombre “laudator temporis acti” (que alaba los tiempos pasados) y el hombre que sueña en el porvenir; el hombre pecador y el hombre santo...”¹². He aquí el hombre que interesaba al Concilio, diríamos que es el hombre existencial —no le llamemos existencialista—, no el hombre abstracto sin raigambre en la cotidianidad. Ante él se ha detenido y a él pretende elevarlo y liberarlo.

Ese hombre dramático ostenta su doble faz, como la humanidad que constituye su conjunto y que ha aparecido también al Concilio. Y éste no ha cerrado los ojos a su realidad. La humanidad no existe, pero existen y viven y se contorsionan los hombres que la constituyen y éstos se hacían angustia y postulaban una solución. “¿Y qué ha visto este augusto Sínodo en la humanidad, que se ha puesto a estudiarla a la luz de la divinidad? Ha considerado, una vez más, su eterna doble fisonomía: la miseria y la grandeza del hombre, su mal profundo, innegable e incurable por sí mismo, y su bien, que sobrevive, siempre marcado de arcana belleza y de invicta soberanía”¹³. Ese doble crea el drama del hombre, drama que Pablo VI, en la clausura solemne del Concilio, abordaba exponiendo el saludo final con las esperanzas de renovación que proyectaba el Sínodo ecuménico. “Nuestro saludo —decía— se hace así ideal. ¿Se hace sueño? ¿Se hace poesía? ¿Se hace hipérbole, convencional y vacía, como sucede frecuentemente en nuestras habituales efusiones de felicitación? No. Se hace ideal, pero no un ideal irreal. Fijad todavía un instante la atención en lo que voy a decir. Cuando nosotros, los hombres, empujamos nuestros pensamientos y nuestros deseos hacia una concepción ideal de la vida, nos encontramos inmediatamente o en la

¹² Id., *ibid.*, BAC, 816.

¹³ Id., *ibid.*, BAC, 817.

utopía, o en la caricatura retórica, o en la ilusión, o en la desilusión. El hombre conserva la aspiración inextinguible hacia la perfección ideal y total, pero no llega por sí a alcanzarla, ni conceptualmente ni mucho menos con la experiencia y la realidad. Lo sabemos: éste es el drama del hombre, del rey destronado”¹⁴. Ponemos límite a nuestro comentario. Hablan las palabras por sí solas. El drama humano se resuelve en su doble, en su miseria y en su grandeza, en esas aspiraciones inagotables por algo absoluto y en la imposibilidad natural para conseguirlo. A esto ha querido responder justamente el Concilio, recogiendo las pulsaciones del corazón humano que palpita hoy más velozmente en busca de la felicidad, de la paz, del amor.

Sin embargo, el Concilio podría haber admitido ante estos hechos una doble actitud: *pesimista y deprimente u optimista y exultante*. La doble vertiente en que la vida del hombre se desenvuelve da margen para ambas. ¿En cuál de ellas se ha situado el Concilio? Con la firme esperanza de la salvación y con la profunda fe en Cristo y en su misión redentora, no se ha detenido en el pesimismo, sino que *ha encarado la realidad humana con ojos claros y límpidos, con mirada amorosa y simpatizante*. Ya Juan XXIII, desde el inicio, se había alzado contra los profetas del desastre y de lo catastrófico. Suenan a dolor sus palabras y a experiencia amarga: “En el cotidiano ejercicio de nuestro ministerio pastoral llegan, a veces, a nuestros oídos, hiriéndolos, ciertas insinuaciones de almas que, aunque con celo ardiente, carecen del sentido de la discreción y de la medida. Tales son quienes en los tiempos modernos no ven otra cosa que prevaricación y ruina. Van diciendo que nuestra hora, en comparación con las pasadas, ha empeorado, y así se comportan como quienes nada tienen que aprender de la Historia, la cual sigue siendo maestra de la vida, y como si en los tiempos de los precedentes Concilios ecuménicos todo procediese próspera y rectamente en torno a la doctrina y a la moral cristiana, así como en torno a la justa libertad de la Iglesia.

“Mas Nos parece necesario decir que disentimos de esos profetas de calamidades que siempre están anunciando infaustos sucesos como si fuese inminente el fin de los tiempos. En el presente orden de cosas, en el cual parece apreciarse un nuevo orden de relaciones humanas, es preciso reconocer los arcanos designios de la Providencia divina, que a través de los acontecimientos y de las mismas obras de los hombres, muchas veces sin que ellos lo esperen, se llevan a término, haciendo que todo, incluso las fragilidades humanas, redunden en bien para la Iglesia”¹⁵.

El optimismo y el providencialismo del Papa bueno superaba a todos los profetas de la calamidad y a todos los trenos jeremíacos. En esta línea proseguiría

¹⁴ Id., Al. 8-XII-1965, BAC, 822.

¹⁵ JUAN XXIII, Al. 11-X-1962, BAC, 747.

la visión conciliar y esa misma permitiría a Pablo VI enfrentar ese hombre descrito con Dios y apreciar los resultados del confronto con ojos de simpatía y de optimismo. "El humanismo laico y profano ha aparecido, finalmente, en toda su terrible estatura y, en cierto sentido, ha desafiado al Concilio. La religión del Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión —porque tal es del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podía haberse dado, pero no se produjo. La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo. El descubrimiento de las necesidades humanas —y son tanto mayores cuanto más grande se hace el hijo de la tierra— ha absorbido la atención de nuestro Sínodo. Vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo: también nosotros —y más que nadie— somos promotores del hombre" ¹⁶. Simpatía y amor han invadido todos los campos de lo humano y ya los Padres comenzaron por sentir con la humanidad doliente y hacerse cargo de sus múltiples angustias y dolores, a la vez que de su progreso y de su técnica. No ha temido el humanismo profano, lo ha escuchado, porque quiere reconocer en él sus valores y redimirlos plenamente con la confianza en lo superior y en el Superior. Por eso, examinada la bifronte fisonomía de la humanidad, confiesa nuevamente esta verdad del optimismo, no irenista a secas —porque también ve la parte negativa—: "Pero hace falta reconocer que este Concilio se ha detenido más en el aspecto dichoso del hombre que en el desdichado. Su postura ha sido muy a conciencia optimista. Una corriente de afecto y de admiración se ha volcado del Concilio hacia el mundo moderno. Ha reprobado los errores, sí, porque lo exige no menos la caridad que la verdad; pero, para las personas, sólo invitación, respeto y amor. El Concilio ha enviado al mundo contemporáneo, en lugar de deprimentes diagnósticos, remedios alentadores; en vez de funestos presagios, mensajes de esperanza; sus valores no sólo han sido respetados, sino honrados, sostenidos sus incesantes esfuerzos, sus aspiraciones, purificadas y bendecidas" ¹⁷.

A este respecto trae a la recordación muchas de las concesiones y de los reconocimientos que se han hecho en el Concilio. Prácticamente la línea pastoral que es amor y esperanza, fundadas en una fe honda, se manifiesta en este sentido humano. Se quiere atraer no por la condenación del mundo, sino por la confianza y el amor, por el testimonio y la presencia. Entre esos valores respetados se nos citan: "las innumerables lenguas de los pueblos hoy existentes han sido admitidas para expresar litúrgicamente la palabra de los hombres a Dios y la Palabra de Dios a los hombres; al hombre en cuanto tal se le ha reconocido su

¹⁶ PABLO VI, AL. 7-XII-1965, BAC, 816.

¹⁷ ID., *ibid.*, BAC, 817.

vocación fundamental a una plenitud de derechos y a una trascendencia de destinos; sus supremas aspiraciones a la existencia, a la dignidad de la persona, a la honrada libertad, a la cultura, a la renovación del orden social, a la justicia, a la paz, han sido purificadas y estimuladas; y a todos los hombres se les ha dirigido la invitación pastoral y misional a la luz evangélica”¹⁸.

Por desconocer o no penetrar en lo íntimo de esta realidad conciliar se han emitido juicios, excesivamente ligeros y superficiales, sobre el Concilio en lo tocante a estos puntos. Surgían, como siempre, las corrientes: aquellos que pensaban que, por fin, la Iglesia abandonaba su maniqueísmo y su platonismo —esa especie de desprecio por los valores humanos—, que se encaminaba por la vía de un sano pelagianismo o de un naturalismo de buena leva; y aquellos, por el contrario, que lo tachaban de una ignorancia, sino real, al menos aparente de la gracia y de todo el orden sobrenatural. La verdad, como siempre también, estaba en medio de dos visiones extremas. Hay un optimismo radical, una simpatía por los valores y los logros del espíritu humano, pero hay también —tendremos ocasión de examinarlo— un análisis de los desequilibrios del mundo, debidos a los desequilibrios del hombre, procedentes éstos del pecado. Y si la historia del samaritano ha sido el paradigma de la espiritualidad del Concilio, esto quiere decir sencillamente que a ese hombre había que auparlo de su postración, gratuitamente, pagarle el coste de su curación y ofrecerle todos los remedios y los cuidados que necesitara. Y esto además sin que él lo exija, sino por amor y caridad, porque se le ama. No se trataba de un reconocimiento pueril y superficial, sino de una mirada profunda de la realidad humana, descarnadamente examinada y diagnosticada en la esperanza de hacer valer todavía aquello que puede vivificarla desde el interior. Gritar a los males del hombre no es ponerles remedio, en cambio alentar en lo bueno y aceptarlo es entusiasmar para mayores realizaciones de bondad.

¿QUÉ ES EL HOMBRE?

El Concilio ha dedicado su atención al hombre y ha respondido a sus graves interrogantes *a la luz de la revelación y de la fe*. Son muchas las cuestiones que hoy se plantea angustiosamente el hombre, tales como: “¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?”¹⁹. Y ante estos interrogantes

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Const. past. *Gaudium et spes* 10, BAC, 221.

se hace otros el Concilio en la Constitución pastoral *sobre la Iglesia en el mundo actual*, que insinúa en estos términos: “¿Qué piensa del hombre la Iglesia? ¿Qué criterios fundamentales deben recomendarse para levantar el edificio de la sociedad actual? ¿Qué sentido último tiene la acción humana en el universo? He aquí las preguntas que aguardan respuesta”²⁰. Como amaba al hombre, como se preocupaba por él, tenía que enfrentar su problema y a ello se apresta decidido, como ofreciendo la solución, la única solución válida para sacar al hombre de sus angustiosas encrucijadas.

¿Qué nos dice, pues, el Concilio sobre el hombre? Inicia el estudio del hombre constatando un hecho común a creyentes y a no creyentes, en el que concuerdan, y es que todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos”. Y siendo el hombre el centro de todas las cosas terrenas y a su vez la cima y la cúspide de las mismas, ¿qué es ese hombre? Las respuestas han sido muy diversas y variadas y a veces hasta contradictorias, “*exaltándose el hombre a sí mismo como regla absoluta o hundiéndose hasta la desesperación*”. Ante ello el sagrado Concilio, aleccionado por la revelación, ofrece una respuesta que “perfile la verdadera situación del hombre, dé explicación a sus enfermedades y puedan conocerse simultáneamente y con acierto la dignidad y la vocación propias del hombre”. Dado el doble tirón que siente el hombre, ese rey destronado, era necesario buscarle una solución y responderle para calmar su inquietud y darle una salida. Entonces el primer punto que el Concilio considera es el *hombre, hecho a imagen de Dios*. “La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado “a imagen de Dios”, con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios”. Un primer punto, por consiguiente, quedaba asegurado de este modo: *su grandísima y altísima dignidad —imagen de Dios—*. Pero además añade también aquí el otro hecho fundamental del hombre que es *su socialidad*: “Pero Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio *los hizo hombre y mujer* (Gen. 1, 27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás. Dios, pues, nos dice también la Biblia, *miró cuanto había hecho y lo juzgó muy bueno* (Gen. 1, 31)”²¹.

Esta primera consideración del hombre, plenamente bíblica, como bíblica quería ser la respuesta de los padres conciliares a los interrogantes del hombre, nos manifiesta estos tres hechos fundamentales: *la dignidad de la persona humana, hecha a imagen de Dios y constituida por El señor de la creación visible, la socialidad y la bondad*. Y queremos seguir en este sentido optimista, aunque el Conci-

²⁰ *Ibid.* 11, BAC, 223.

²¹ *Ibid.* 12, BAC, 223-225.

lio trata inmediatamente del pecado. Nos permitimos dejar este aspecto para luego. Ahora seguimos el hilo del discurso y continuamos en nuestra interrogación sobre el hombre y su constitución. Porque Dios miró cuanto había hecho y juzgó que era muy bueno, el hombre fue juzgado tal como salía de las manos de Dios bueno y muy bueno. ¿En qué radicaba y consistía esa bondad? A ello nos contesta por pasos también el Concilio y pisaremos sus huellas.

El hombre es una unidad en cuerpo y alma, una totalidad corporal y anímica: "En la unidad de un cuerpo y un alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador" ²². Siendo el cuerpo parte integrante del hombre, no debe despreciarlo, sino que "debe tenerlo por bueno, honrándolo como criatura de Dios, que ha de resucitar el último día". El cuerpo pertenece al hombre y es en cierta medida el hombre, de tal suerte que no hay hombre sin cuerpo, aunque el cuerpo no sea el hombre. No es, sin embargo, un instrumento más del hombre. No sólo tiene el cuerpo, sino que es su cuerpo también. No nos interesa, empero, entrar ahora a examinar estas relaciones personales del cuerpo, sino revelar las enseñanzas del Concilio sobre el mismo.

Pero si ya en el cuerpo el hombre se demuestra como cima del universo material y por él canta la creación la alabanza al Creador, "afirmando así el hombre su superioridad sobre el universo material y considerándose no ya como partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad humana", aparecen por su alma otros valores que le elevan al máximo. *La interioridad* le constituye superior al universo entero: "y a esas profundidades retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le aguarda, escrutador de los corazones, y donde él personalmente bajo la mirada de Dios, decide su propio destino". Esto lo conduce a dos puntos capitales en lo anímico, y es al descubrimiento, a través de la interioridad, de *la espiritualidad y de la inmortalidad del hombre*, "no siendo entonces juguete de un espejismo ilusorio provocado solamente por las condiciones físicas y sociales exteriores, sino que toca, por el contrario, la verdad más profunda de la realidad" ²³. El cuerpo le colocaba ante la corruptibilidad y la muerte ²⁴, la interioridad le descubre ese flanco superior que le estimula y le inquieta, le aumenta el ansia de la inmortalidad.

La interioridad, sin embargo, no se desarrolla vaciamente, sino que presenta valores que aquí se ponen de relieve. En primer lugar se alude a *la inteligencia*, que hace al hombre superior a todo otro ser terreno, participa de la luz divina y a través de ella progresan las ciencias y las técnicas. No obstante, ésta misma debe perfeccionarse con la *sabiduría*, "que atrae con suavidad la mente del hombre a la búsqueda y al amor de la verdad y del bien. Imbuído por ella, el hombre

²² *Ibid.* 14, BAC, 226.

²³ *Ibid.*, BAC, 226-227.

se alza por medio de lo visible hacia lo invisible". "Tiene razón el hombre, participante de la luz de la inteligencia divina, cuando afirma que por virtud de su inteligencia es superior al universo material" ²⁵. La riqueza de esta interioridad no se agota con la inteligencia, sino que en ella y por ella brilla otra luz que es la *conciencia*. Entrando en la intimidad, el hombre "en lo más profundo de su conciencia descubre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer y, cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo (cf. Mt. 22, 37-40; Gal. 5, 14)" ²⁶. "La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos a los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad" ²⁷. Esta *comunidad interior* que crean los individuos entre sí para un fin —búsqueda de la verdad y solución de problemas morales— y por consiguiente, *comunidad social* y activa, es un bien de primera calidad que precisa un relieve especial. Una primera unidad vendría de la participación de la luz divina por todos, y esta segunda, de la fidelidad a la misma, impresa y escrita en la propia conciencia individual con fines sociales.

La orientación hacia la verdad y hacia el bien, para la búsqueda y la solución de los problemas que aquejan al hombre, procede radicalmente de una especie de instinto racional, pero debe brotar del *uso de la libertad*. "La orientación del hombre hacia el bien —dice el Concilio— sólo se logra con el uso de la libertad, la cual posee un valor que nuestros contemporáneos ensalzan con entusiasmo. Y con toda razón... La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido "dejar al hombre en manos de su propia decisión" (cfr. Eccli. 15, 14), para que así busque espontáneamente a su Creador, y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección" ²⁸. Signo eminente de la imagen divina en el hombre, pero lo es la verdadera libertad. Su valor no puede ponerse en tela de juicio, si bien es cierto que el hecho de que las decisiones queden en manos del hombre, infunde el temblor del riesgo limitativo de toda decisión y, por tanto, reduce a la persona a la medida y pru-

²⁴ *Ibid.* 18, BAC, 230.

²⁵ *Ibid.* 15, BAC, 227.

²⁶ *Ibid.* 16, BAC, 228.

²⁷ *Ibid.*, BAC, 228-229.

²⁸ *Ibid.* 17, BAC, 229.

dencia, al cálculo y no ya sólo a la espontaneidad. Dios ha creído mucho más digno dejar que el hombre libremente se decida por su cuenta a dirigirse al bien y a la verdad, como ser racional y libre, y esta grandeza integra los valores del hombre, elevándolos a un grado increíble, casi divino.

Este sentido optimista en la consideración del hombre el Concilio lo ha expresado en los términos que hemos visto. No obstante, no ha olvidado el segundo plano, aunque no lo releve tanto. Había comenzado por explicitar los cambios del mundo en todos los órdenes, social, psicológico, moral, religioso; había también mostrado sus temores y esperanzas ante el mundo, y sobre todo revelado los grandes desequilibrios existentes también en él²⁹, y las aspiraciones más universales de la humanidad³⁰. El hombre es actor y protagonista en esta tragedia del mundo y de la humanidad actual. Si existen desequilibrios en el mundo, éstos tienen una relación directa con los *desequilibrios internos del hombre* y en última instancia son estos desequilibrios los que crean los problemas mundanos y sociales. "En hecho de verdad, los desequilibrios que fatigan al mundo moderno están conectados con ese otro desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano. Son muchos los elementos que se combaten en el propio interior del hombre. A fuer de creatura, el hombre experimenta múltiples limitaciones; se siente, sin embargo, ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior. Atraído por muchas sollicitaciones, tiene que elegir y que renunciar. Más aún, como enfermo y pecador, no raramente hace lo que no quiere y deja de hacer lo que querría llevar a cabo (cfr. Rom. 7, 14 y ss.). Por ello siente en sí mismo la división, que tantas y tan graves discordias provoca en la sociedad. Son muchísimos los que, tarados en su vida por el materialismo práctico, no quieren saber nada de la clara percepción de este dramático estado, o bien, oprimidos por la miseria, no tienen tiempo para ponerse a considerarlo. Muchos piensan hallar su descanso en una interpretación de la realidad propuesta de múltiples maneras. Otros esperan del solo esfuerzo humano la verdadera y plena liberación de la humanidad y abrigan el convencimiento de que el futuro reino del hombre sobre la tierra saciará plenamente todos sus deseos. Y no faltan, por otra parte, quienes, desesperando de poder dar a la vida un sentido exacto, alaban la insolencia de quienes piensan que la existencia carece de toda significación propia y se esfuerzan por darle un sentido puramente subjetivo"³¹. El origen de estos desequilibrios generales en el hombre nos lo propondrá de nuevo, hablando de la guerra³².

Con la revelación, el Concilio ha buscado la causa de este desequilibrio interno del hombre y la ha saludado *en el pecado*, ya que Dios había creado al hom-

²⁹ *Ibid.* 8, BAC, 217-218.

³⁰ *Ibid.* 9, BAC, 218-220.

³¹ *Ibid.* 10, BAC, 220-221.

³² *Ibid.* 78-79, BAC, 334-336.

bre en justicia y lo había hecho bueno, juzgándolo también El así al finalizar su obra. La revelación hablaba de pecado y con ello explicaba ese doble en el hombre, pero además se recuerda que esa explicación está conforme con la misma experiencia interior. Las palabras del Concilio nos dan la clave de la explicación: "Creado por Dios en la justicia, el hombre, sin embargo, por instigación del demonio, en el propio exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios. Conocieron a Dios, pero no le glorificaron como a Dios. Oscurecieron su estúpido corazón y prefirieron servir a la criatura, no al Creador (cfr. Rom. 1, 21-25). Lo que la revelación divina nos dice coincide con la experiencia. El hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener origen en su Santo Creador. Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación a su fin último y también toda su ordenación, tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación.

"Es esto lo que explica la división íntima del hombre. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Más todavía, el hombre se nota incapaz de domeñar con eficacia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse como aherrojado entre cadenas. Pero el Señor vino en persona para liberar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al *príncipe de este mundo* (Io. 12, 31), que le retenía en la esclavitud del pecado (cfr. Io. 8, 34). El pecado merma al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud"³³.

"A la luz de esta revelación, pues, la sublime vocación y la miseria profunda que el hombre experimenta hallan simultáneamente su última explicación"³⁴. El *pecado*, en consecuencia, nos explicaría la tendencia del hombre hacia el mal y esa división íntima que le duele como algo inherente a su propia vida humana. No es, sin embargo, un dolor de algo concreto, es algo que le sigue en toda su constitución y en su misma actividad, de suerte que aquellos valores que optimísticamente hemos visto como la parte positiva del hombre, tienen siempre una contrapartida, procedente de este segundo elemento que se inserta en la estructura humana. De este modo nos hallamos que si es necesario por una parte honrar y venerar el cuerpo y los valores corporales, es preciso conservar un orden fijado por Dios también para ellos, porque el hombre "herido por el pecado, experimenta la rebelión del cuerpo. La propia dignidad humana pide, pues, que glorifique a Dios en su cuerpo (cfr. I Cor. 6, 13-20) y no permita que lo esclau-

³³ *Ibid.* 13, BAC, 225-226.

³⁴ *Ibid.*

vicen las inclinaciones depravadas de su corazón”³⁵. El cuerpo que representaba un valor, expone *al riesgo de la caída y de la entrega a sus placeres*. La dignidad humana impone dominar sus tendencias hacia el mal, originadas del pecado.

Esas depravadas inclinaciones que pueden esclavizar el cuerpo pertenecen al corazón y a la inteligencia, diríamos a la intimidad. “La inteligencia no se ciñe solamente a los fenómenos. Tiene capacidad para alcanzar la realidad inteligible con verdadera certeza, aunque a consecuencia del pecado esté parcialmente oscurecida y debilitada”³⁶. Lo mismo sucede con la conciencia que ha de guiar al hombre en su obrar moral, que pierde a veces su dignidad “despreocupándose de buscar la verdad y el bien y yendo progresivamente entenebreciéndose por el hábito del pecado”³⁷. La libertad, se ve en muchos momentos esclavizada por las pasiones y “con frecuencia es fomentada de forma depravada como si fuese pura licencia para hacer cualquier cosa, con tal que deleite, aunque sea mala”³⁸. También ella ha sufrido la herida del pecado y arrastra en sus decisiones la inclinación hacia la comodidad y el placer, hacia lo fácil y placentero.

Si en *lo personal* el pecado reina con alguna frecuencia, ese régimen se traslada también a *lo social*, y las divisiones entre los hombres, las reyertas y las luchas nacen de la misma fuente. Porque además la actividad humana se oprime y degrada también bajo la presión del pecado. “La Sagrada Escritura, con quien está de acuerdo la experiencia de los siglos, enseña a la familia humana que el progreso, altamente beneficioso para el hombre, también encierra, sin embargo, gran tentación; pues los individuos y las colectividades, subvertida la jerarquía de los valores y mezclado el bien con el mal, no miran más que a lo suyo, olvidando lo ajeno. Lo que hace que el mundo no sea ya ámbito de una auténtica fraternidad, mientras el poder acrecido de la humanidad está amenazado con destruir al propio género humano”³⁹.

Este doble en el hombre impone una seria reflexión. Los valores humanos no se pierden, aunque el pecado los aminore y los empobrezca. Continúan fundamentalmente en el hombre, a veces bajo las cenizas de una perversión conducida a conciencia de la malicia. Y empeña a la búsqueda de una solución. Las decisiones humanas para resolver el problema han resultado vanas o ineficaces y hacen tomar conciencia al hombre de su impotencia en la lucha por salvar todos los valores auténticos, más aún le exigen una mirada superior. La Iglesia, consciente de todos estos hechos, sensible a las dificultades y a las angustias, intenta en Concilio su solución, en conformidad con la revelación y la fe y la *halla en Cristo, hombre perfecto*, en quien se da cita el más pleno humanismo y en quien

³⁵ *Ibid.* 14, BAC, 226.

³⁶ *Ibid.* 15, BAC, 227.

³⁷ *Ibid.* 16, BAC, 229.

³⁸ *Ibid.* 17, BAC, 229.

³⁹ *Ibid.* 37, BAC, 257-258.

los valores aparecen en su pureza sublime⁴⁰. Fija en Cristo y con la conciencia de su vigor, se apresta a salvar y a liberar al hombre. "Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre, pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien centrará las explicaciones que van a seguir"⁴¹. Inicia esta tarea por aceptar y fomentar los valores humanos, y los recibe para librarlos de su caducidad, como se decía en el *Mensaje a los gobernantes*⁴². Admite la bondad de esos valores, considera sus desviaciones y augura una purificación necesaria: "Estos valores, por proceder de la inteligencia que Dios ha dado al hombre, poseen una bondad extraordinaria, pero, a causa de la corrupción del corazón humano, sufren con frecuencia desviaciones contrarias a su debida ordenación. Por ello necesitan purificación"⁴³.

La purificación comenzará por el hombre, dado que a su desequilibrio y a su división interior se deben las desviaciones contrarias a la ordenación exigida por el Creador. Pero el hombre está en continua actividad, desarrolla una lucha en dos frentes, o mejor en un solo frente con divisiones contrarias, una pelea entre el bien y el mal, y debe luchar para que el bien venza al mal. La correspondencia y la *colaboración a la gracia* que será el arma poderosa en la batalla ha de manifestarla en la pelea constante por no dejarse arrastrar de lo instintivo y por hacer brillar lo sublime que le invita y le incita. Le toca establecer la *unidad en sí mismo* para constituir luego la unidad en el universo y en la sociedad. "A través de toda la historia humana existe una dura batalla contra el poder de las tinieblas, que, iniciada en los orígenes del mundo, durará, como dice el Señor, hasta el día final (cfr. Mt. 24, 13; 13, 24-30 y 36-43). Enzarzado en esta pelea, el hombre ha de luchar continuamente para acatar el bien, y sólo a costa de grandes esfuerzos, con la ayuda de la gracia de Dios, es capaz de establecer la unidad en sí mismo"⁴⁴. Mas para darse un sentido a su lucha, "ha de tener ante los ojos la cruz, la resurrección de Cristo a través de las cuales se ha purificado lo humano de su soberbia y egoísmo".

Y examinando el otro aspecto del ser humano, su aspecto social, para huir a la ética individualista y conservar el equilibrio entre los dos elementos, sociedad y persona⁴⁵, recuerda la semejanza y la imagen de Dios en el hombre, prosiguiendo: "Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en

⁴⁰ Tendremos ocasión de ver a Cristo, como solución a los problemas humanos, en el capítulo siguiente. Aquí solamente hacemos la referencia a El para seguir el curso de nuestra exposición.

⁴¹ Const. past. *Gaudium et spes* 3, BAC, 211.

⁴² *Mensaje a los gobernantes*, BAC, 732.

⁴³ Const. past. *Gaudium et spes* 11, BAC, 223.

⁴⁴ *Ibid.* 37, BAC, 258.

⁴⁵ *Ibid.* 30, BAC, 248-249.

la entrega sincera de sí mismo a los demás (cfr. Lc. 17, 33)"⁴⁶. De esta suerte el hombre quedaba plenamente definido no para la inteligencia especulativa solamente, sino para el lenguaje corriente. Hallaba su *plenitud en la entrega a los demás*, en una entrega sincera y generosa de sí mismo, que necesitaba en precedencia el equilibrio y la unidad interior para no crear hacia fuera divisiones, como fruto de la propia íntima división.

El hombre quedaba constituido de este modo en una doble perspectiva, en su dimensión estática, común para todos, en la unidad de un cuerpo y un alma con cuanto esto lleva consigo, y en su dimensión dinámica, en su actividad interior, siempre en vaivén entre las múltiples tendencias que experimenta en sí mismo, y en sus relaciones con el mundo y con las personas. El Concilio no ha querido conscientemente insistir en los aspectos negativos de lo humano, no olvidando, sin embargo, el origen de todo ello y apelando decisivamente en cuanto examina al pecado como raíz tanto de las divisiones personales como de las luchas sociales y de los desequilibrios. Como esos valores están sometidos y en pugna continua con el riesgo de degradación, esboza y desflora una superación y una liberación de los valores positivos a través de Cristo, que dará sentido y significado a todo lo humano. Al presente, empero, nos interesa seguir el curso de lo humano y por eso nos preguntamos ahora.

¿CUÁLES SON LOS VALORES HUMANOS?

Es capital la respuesta a este interrogante, porque de él dependerá la educación y formación que exige a los valores humanos y la salvación de los mismos en lo personal y lo social. No será difícil, por otra parte, desprenderlos, supuesto que en el análisis que ha hecho del hombre, los ha ido estudiando y deslindando con claridad más en su aspecto positivo que en el negativo.

Diríamos que el valor que resuena en casi todas las páginas de los documentos promulgados en el Concilio es la *dignidad de la persona humana*. Esta, empero, sería la suma total de los valores y en ella convergerían todos, reducidos a esa expresión que aparece subrayada para cada uno de los problemas. Si se nos habla de continuo de buscar una vida más humana y de procurarla por todos los medios, ésta dependerá de la dignidad humana. Sin embargo, es preciso destilar la dignidad humana de sus fuentes y así podremos considerar como su primer fundamento el *ser hecho a imagen de Dios*, como hemos ya señalado, citando la doctrina conciliar, que refería la bíblica. Y por tanto por ser criatura de Dios a su imagen era digna de veneración y de honor. Se saludaba la "creciente conciencia

⁴⁶ *Ibid.* 24, BAC, 241.

de la dignidad de la persona humana excelsa", como un gran signo de nuestro tiempo⁴⁷. Lo había ya hecho la *Pacem in terris* sobre todo, a la que se recurre en la Const. past. *Sobre la Iglesia en el mundo actual* con muchísima frecuencia, y ella reforzaba los principios que se habían dado en la *Mater et Magistra*, también abundantemente citada.

El origen común y el fin para todos iguala a los hombres entre sí y les confiere el derecho a esa dignidad. "La igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor. Porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen. Y porque, redimidos por Cristo, disfrutan de la misma vocación y de idéntico destino"⁴⁸. Lo mismo se acrecentaba en los pueblos, en el ansia de revelar aquello que es común para todos, con el fin de hallar el punto de enganche para una relación con las religiones no cristianas⁴⁹. Toda su dignidad, además de ese origen, se abre al "estar *dotados de razón y de voluntad libre*"⁵⁰. Los demás elementos han quedado enaltecidos, al hablar del hombre.

Esta dignidad trae consigo el *respeto a la persona humana*, no ya como una mera coexistencia, sino como una exigencia del amor. Es una conclusión práctica de "la máxima urgencia, que el Concilio inculca, de forma que cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como "otro yo", cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente, no sea que imitemos a aquel rico que se desprecupó totalmente del pobre Lázaro (cfr. Lc. 16, 18-31"⁵¹. Y esto ha de llevarse también al amor de los enemigos y de los adversarios⁵².

Tanto supone este respeto a la persona que no le está permitido a la sociedad misma atentar contra él, de suerte que persona y sociedad se condicionan mutuamente, sabiendo además que dada *la índole social* del hombre, ésta no es, para él, una sobrecarga accidental⁵³. Y es, por tanto, un valor nuevo, que avala la dignidad de la persona la *libertad*. No insistimos en él. En la Decl. *Sobre la libertad religiosa* se proyecta como primer tema la dignidad de la persona humana para extraer inmediata conclusión en la libertad y el derecho a la misma. Recordamos estas palabras, al expresar el fundamento de la libertad religiosa: "Este Concilio Vaticano declaró que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa... Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la cono-

⁴⁷ *Ibid.* 26, BAC, 243.

⁴⁸ *Ibid.* 29, BAC, 247.

⁴⁹ Decl. *Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* 1, BAC, 722-723.

⁵⁰ Decl. *Dignitatis humanae = Sobre la libertad religiosa* 2, BAC, 682.

⁵¹ Const. past. *Gaudium et spes* 27, BAC, 245.

⁵² *Ibid.* 28, BAC, 246.

⁵³ *Ibid.* 25, BAC, 242.

ce por la palabra revelada y por la misma razón natural”⁵⁴. Los demás puntos no serán más que una secuencia de este primer principio.

Sin embargo, los valores humanos no quedaban reducidos a esto a través de las enseñanzas del Concilio. De la dignidad de la persona humana derivan, en efecto, todos, pero se explicitan, aunque no mucho, sí al menos en algunos pasajes. De hecho estos valores humanos, sobre todo sociales, se apreciaban ya “en la reciprocidad de servicios, y en el diálogo con los hermanos”⁵⁵. Y a ellos se alude en el Decr. *Sobre el apostolado de los seglares*: “Para cultivar las relaciones humanas es necesario que se acrecienten los valores verdaderamente humanos, sobre todo el arte de la convivencia fraterna, de la cooperación y del diálogo”⁵⁶. He aquí valores, que como veremos, tienen un máximo exponente en nuestro mundo y se insertan en el complejo de la totalidad personal. A ellos se exigirá luego la formación, sea de los seglares, sea también —y si se quiere como una urgencia superior— de los sacerdotes y religiosos.

A la *convivencia fraterna, la cooperación y el diálogo* debe unirse un *recto juicio crítico*⁵⁷, como manifiestan también diferentes lugares de los documentos, de modo especial aquellas relaciones con la libertad y la dignidad de la persona humana⁵⁸. De esta suerte se completaba la persona en todos sus elementos. Y podía concluirse sobre la formación de los seglares al apostolado, cosa extensible a todos los demás: “En la satisfacción de todas las exigencias de la formación hay que tener siempre presente la unidad y la integridad de la persona humana de forma que quede a salvo y se acreciente su armonía y su equilibrio”⁵⁹. El valor supremo, siempre a la vista, se concretaría en la *armonía, unidad y equilibrio de la persona humana*.

DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA Y RESPETO.

La aplicación del respeto a los valores humanos se hace urgente en todos los documentos y se exhorta de los modos más variados a ella. Porque “la actividad humana individual y colectiva o el conjunto ingente de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios”⁶⁰. Y entonces “cuanto más se acrecienta el poder del hombre, más amplia es su responsabilidad indivi-

⁵⁴ Decl. *Dignitates humanae* 12, BAC, 681.

⁵⁵ Const. past. *Gaudium et spes* 25, BAC, 242.

⁵⁶ Decr. *Sobre el apostolado de los seglares* 29, BAC, 542.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Decl. *Dignitatis humanae* 3, BAC, 683; Decr. *Sobre la formación sacerdotal* 11, BAC, 466.

⁵⁹ Decr. *Sobre el apostolado de los seglares* 29, BAC, 542-543.

⁶⁰ Const. past. *Gaudium et spes* 34, BAC, 254.

dual y colectiva" ⁶¹. Ante la responsabilidad que impone toda actividad y toda acción, surge inmediata la ordenación auténtica de la misma. Esta ordenación, como hemos recordado ya, tiene por fin y cima al hombre: "así como procede del hombre, así también se ordena al hombre. Pues éste, con su acción, no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo. Aprende mucho, cultiva sus facultades, se supera y se trasciende. Tal superación, rectamente entendida, es más importante que las riquezas exteriores que puedan acumularse. El hombre vale más por lo que es que por lo que tiene. Asimismo, cuanto llevan a cabo los hombres para lograr más justicia, mayor fraternidad y un más humano planteamiento en los problemas sociales, vale más que los progresos técnicos. Pues dichos progresos pueden ofrecer, como si dijéramos, el material para la promoción humana, pero por sí solos no pueden llevarla a cabo.

"Por tanto, ésta es la norma de la actividad humana: que, de acuerdo con los designios y voluntad divinos, sea conforme al auténtico bien del género humano y permita al hombre como individuo y como miembro de la sociedad, cultivar y realizar íntegramente su plena vocación" ⁶².

A través del hombre se ordena todo a Dios y lo creado se ordena al hombre. Siendo esto verdad, aparece ya claro cómo toda actividad humana debe ir sellada por el respeto a la persona y a su dignidad. En cada uno de los órdenes será preciso aplicar la norma que acaba de darnos el Concilio para la actividad, en la que se mira a la voluntad divina para conformarse al bien del género humano y al cultivo de la persona. Entonces no resultarían ya vanas y sin base las aplicaciones a los diferentes aspectos de la vida social. El Concilio lo ha realizado y de ello desprendemos nosotros lo más importante, porque en realidad podemos afirmar, como lo hemos ya dicho y lo repetimos, que la dignidad de la persona humana suena en casi todos los documentos promulgados.

En lo *religioso* se nos presenta como primer fruto de la dignidad de la persona la *libertad*. Esta halla su fundamento en aquella y por tanto se declara como un derecho de la persona, que exige un respeto ⁶³. Esa libertad se requiere sobre todo para los bienes del espíritu, y por tanto, si la persona humana está obligada a buscar la verdad y a abrazarla, máxime en lo tocante a Dios y a su Iglesia ⁶⁴, necesita libertad para ello, dada su vinculación a Dios, y hacerlo con medios adecuados ⁶⁵. Porque esa libertad no sólo la postula la dignidad de la persona, sino su vinculación a Dios y la libertad del acto de fe. Y tiene "sus raíces en la divina

⁶¹ *Ibid.*, BAC, 255.

⁶² *Ibid.* 35, BAC, 255-256.

⁶³ Cfr. toda la Decl. *Sobre la libertad religiosa*, pero sobre todo 1-2, BAC, 679-682, que inicia precisamente *Dignitatis humanae personae*.

⁶⁴ *Ibid.* 1, BAC, 680.

⁶⁵ *Ibid.* 3, BAC, 683.

revelación”⁶⁶. La Iglesia, por su parte, “fiel a la verdad evangélica, sigue el camino de Cristo y de los apóstoles cuando reconoce y promueve la libertad religiosa como conforme a la dignidad humana y a la revelación de Dios”⁶⁷. La *libertad religiosa hunde, pues, sus raíces en la dignidad humana*.

No obstante el campo de aplicaciones se amplía también aquí. Ya no se trata solamente de la libertad religiosa en general, sino que ese principio se aplica en cierta medida a todos los sectores de la vida eclesiástica. En la *obediencia* se pide responsabilidad y libertad y amplitud para los presbíteros, por ejemplo⁶⁸, sin olvidar, claro está, la disposición de ánimo para acatar el juicio de quienes desempeñan la función principal en el régimen de la Iglesia de Dios. A éstos, empero, se les recordará el respeto a la personalidad del súbdito y sobre todo su *espíritu de servicio*, como estudiaremos.

De esa libertad responsable y de ese respeto a la persona se habla con mayor claridad en el Decr. *Perfectae caritatis* para los religiosos. Adelantando que la obediencia, lejos de aminorar la dignidad de la persona humana, la lleva a una plena madurez, con la ampliada libertad de los hijos de Dios, agrega a los superiores: “Los superiores, por su parte, que han de dar cuenta a Dios de las almas que se les han confiado (cfr. Hebr. 13, 17), dóciles a la voluntad de Dios en el desempeño de su cargo, ejerzan su autoridad con espíritu de servicio a los hermanos, de suerte que manifiesten la caridad con que Dios los ama. Dirijan a sus súbditos como a hijos de Dios y con respeto a la persona humana, promoviendo su subordinación voluntaria. Por tanto, déjenles sobre todo la libertad debida en cuanto al sacramento de la penitencia y la dirección de conciencia. Hagan que los súbditos cooperen con obediencia activa y responsable en el cumplimiento del deber y en las empresas que se les confíen. Así, pues, los superiores han de escuchar gustosos a los súbditos y promover sus anhelos comunes para el bien del instituto y de la Iglesia, salva, con todo, su autoridad de determinar y ordenar lo que hay que hacer”⁶⁹. Como puede apreciarse, la aplicación de lo expuesto se lleva a sus últimas consecuencias en la renovación de la vida religiosa.

En lo referente a autoridad y obediencia, topamos todavía con otra categoría de cristianos, en cierta medida subordinados, y son *los seglares* en lo pertinente al apostolado. Y en este punto se recuerda a los presbíteros: “Reconozcan y promuevan sinceramente los presbíteros la dignidad de los seglares y la suya propia y el papel que desempeñan los seglares en la misión de la Iglesia. Respeten a sí mismo cuidadosamente la justa libertad que todos tienen en la ciudad terrestre. Escuchen con gusto a los seglares, considerando fraternalmente sus deseos

⁶⁶ *Ibid.* 9, BAC, 691.

⁶⁷ *Ibid.* 12, BAC, 696; cfr. también 14, BAC, 698-699.

⁶⁸ Decr. *Sobre el ministerio y vida de los presbíteros* 15, BAC, 436-438.

⁶⁹ Decr. *Perfectae caritatis* = *Sobre la adecuada renovación de la vida religiosa* 14, BAC, 492-493.

y aceptando su experiencia y competencia en los diversos campos de la actividad humana, a fin de poder reconocer juntamente con ellos los signos de los tiempos... Encomienden también confiadamente a los seculares trabajos en servicio de la Iglesia, dejándolos libertad y radio de acción, invitándolos incluso oportunamente a que emprendan sus obras por propia iniciativa” 70.

Y esto mismo quiere hacer en *las misiones*, donde los discípulos de Cristo “no buscan el progreso y la prosperidad meramente materiales de los hombres, sino que promueven su dignidad y unión interna, enseñando las verdades religiosas y morales, que Cristo esclareció con su luz, y con ello preparan gradualmente un acceso más amplio hacia Dios” 71. Para el logro de esta dignidad y de esa fraternidad mayor cooperará con todos, cristianos o no cristianos, dando de ese modo testimonio de auténtica búsqueda de elevación humana 72.

Si de lo religioso pasamos a lo *cultural*, nos hallamos frente a las mismas conclusiones. El derecho a la educación brotaba de la dignidad de la persona humana y las consecuencias, que imponía ese hecho, son ampliamente deducidas. “Todos los hombres, de cualquier raza, condición y edad, en cuanto participantes de la dignidad de la persona, tienen el derecho inalienable a una educación, que responda al propio fin, al propio carácter, al diferente sexo, y que sea conforme a la cultura y a las tradiciones patrias, y al mismo tiempo, esté abierta a las relaciones fraternas con otros pueblos a fin de fomentar en la tierra la verdadera unidad y paz” 73. Se ponen nuevamente a contribución aquí las Enc. *Mater et Magistra* y *Pacem in terris*, en las que se enumeran los derechos fundamentales del hombre y se los coloca en su verdadera luz. Y la formación cultural ha de impartirse siempre en función de la persona humana y para su servicio en los múltiples quehaceres que la vida le promete 74.

En el *orden social* descubrimos el mismo respeto a la dignidad, garantizado por el magisterio que en esta ocasión se declara con gallardía. La persona viene considerada en sus multiformes manifestaciones y la caridad, que fructifica en el respeto, se alarga y esclarece. Nadie queda excluido de ese respeto y a todos se impone la obligación de lo positivo y de lo negativo, del hacer y del evitar. En lo positivo tenemos esta declaración: “En nuestra época principalmente, urge la obligación de acercarnos a todos y de servirlos con eficacia cuando llegue el caso, ya se trate de ese anciano abandonado de todos, o de ese trabajador extranjero despreciado injustamente, o de ese desterrado, o de ese hijo ilegítimo que debe

70 Decr. *Sobre el ministerio y vida de los presbíteros* 9, BAC, 422-423.

71 Decr. *Ad gentes* 12, BAC, 585.

72 Decr. *Unitatis redintegratio* = *Sobre el ecumenismo* 12, BAC, 648. Puede verse esto mismo en repetidas ocasiones en el Decr. *Ad gentes* para las misiones, y en la Decl. *Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*.

73 Decl. *Sobre la educación cristiana* 1, BAC, 704; cfr. también Const. past. *Gaudium et spes* 60, BAC, 299-301.

74 Const. past. *Gaudium et spes* 56, BAC, 294; 61-62, BAC, 301-305.

aguantar sin razón el pecado que él no cometió, o de ese hambriento que recrimina nuestra conciencia, recordando la palabra del Señor: *cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis* (Mt. 25, 40)".

Mientras que en lo negativo se pone a vergüenza pública esa falta de respeto a las personas que implican las cosas que cita, que harían enrojecer a un mundo como el nuestro que se precia de civilizado y de buscar una vida más humana: "No sólo esto. Cuanto atenta contra la vida —homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia, y el mismo suicidio deliberado—; cuanto viola la integridad de la persona humana, como, por ejemplo, las mutilaciones, las torturas morales o físicas, los conatos sistemáticos para dominar la mente ajena; cuanto ofende a la dignidad humana, como son las condiciones infrahumanas de vida, las detenciones arbitrarias, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas, y de jóvenes; o las condiciones laborales degradantes, que reducen al operario al rango de mero instrumento de lucro, sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana: todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismas infamantes, degradan la civilización humana, deshonoran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarios al honor debido al Creador" ⁷⁵.

Aquí se apelaba al *mundo del trabajo* y también en él la persona es esencial. El trabajador no puede convertirse en instrumento de la empresa, ya que el mismo trabajo humano es muy superior a los demás elementos de la vida económica. "Pues el trabajo humano, autónomo o dirigido, procede inmediatamente de la persona, la cual marca con su impronta la materia sobre que trabaja y la somete a su voluntad. Es para el trabajador y para su familia el medio ordinario de subsistencia; por él el hombre se relaciona con sus hermanos y les hace un servicio, puede practicar una verdadera caridad y cooperar al perfeccionamiento de la creación divina. No sólo esto. Estamos persuadidos de que con la oblación de su trabajo a Dios, los hombres se asocian a la obra redentora de Jesucristo, quien dio al trabajo una dignidad sobreeminente laborando con sus propias manos en Nazaret. De aquí se deriva para todo hombre el deber de trabajar, así como el derecho al trabajo". Pero este derecho postula la reverencia a la dignidad humana y por tanto no puede permitir que se trate al trabajador como un instrumento más de productividad, cosa que, por desgracia —afirma el Concilio— es demasiado frecuente hoy. "Los trabajadores deben tener, además, la posibilidad de desarrollar sus cualidades y su personalidad en el trabajo mismo" ⁷⁶.

Trabajo y economía están íntimamente relacionados y se implican mutuamente. Por eso "también en la vida económico-social deben respetarse y promoverse la dignidad de la persona humana, la vocación íntegra del hombre y el bien

⁷⁵ *Ibid.* 27, BAC, 245-246.

⁷⁶ *Ibid.* 67, BAC, 312-313.

de la sociedad entera. Porque es el hombre el autor, el centro y el fin de toda vida económico-social”⁷⁷. Y por tanto el progreso y el desarrollo económico-social ha de estar controlado por el hombre, y no por unos pocos o por unos grupos económicamente poderosos en exceso, sino por el mayor número posible de hombres⁷⁸. Porque “la finalidad fundamental de la producción no es el mero incremento de productos, ni el beneficio mayor, ni el poder, sino el servicio del hombre, del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus aspiraciones intelectuales, morales, espirituales y religiosas; de todo hombre —decimos—, de todo grupo de hombres sin distinción de raza o de continente”⁷⁹.

Este mismo respeto a los derechos de la persona se palpa en lo *político*⁸⁰, y en la *promoción del bien común*⁸¹.

Colocando al hombre en su puesto en el mundo, la Iglesia toma conciencia de su dignidad y de sus valores y se ha trocado hoy más que nunca en defensora vigorosa de esos valores. Los ha ido desgranando en todos los órdenes y esos principios valen para todo problema que pueda plantearse luego. Por eso siendo tan interesante el tema y sabiendo que para lo cristiano es base y fundamento lo humano, ha repetido también la necesidad de una captación y de un cambio de mentalidad en este sentido, para una mayor comprensión de este margen, en algunos ambientes un poco olvidado, de la vida cotidiana.

FORMACIÓN HUMANA.

Dado el convencimiento y la persuasión que encierran todos los documentos y las amonestaciones y las exhortaciones y los mandatos en ocasiones para los católicos, era lógico que se insistiera en *una formación humana* a esos valores para situarlos en la mente y en el corazón de los hombres, y de modo especial de los cristianos. La Iglesia “promueve en todos los pueblos la perfección cabal de la persona humana, incluso para el bien de la sociedad terrestre y para configurar más humanamente la edificación del mundo”⁸². Y el hombre, como hemos ya señalado, no es sólo un espíritu, sino que tiene también un cuerpo con los derechos que éste puede hacer valer. Es la *perfección cabal de la persona humana*, no de una parte de ella, la que hay que formar y educar y promover, como era la persona humana íntegra la que había que salvar. A este respecto, en el deber de enseñar

⁷⁷ *Ibid.* 63, BAC, 306.

⁷⁸ *Ibid.* 65, BAC, 309.

⁷⁹ *Ibid.* 64, BAC, 308-309.

⁸⁰ *Ibid.* 73, BAC, 322-323.

⁸¹ Decl. *Dignitatis humanae* 6, BAC, 687; 9, BAC, 689, y repetidamente en la Const. past. *Gaudium et spes*.

⁸² Decl. *Sobre la educación cristiana* 3, BAC, 709.

de los Obispos no solamente se alude a lo puramente espiritual o teológico, sino que se apela a que "muestren que las mismas cosas terrenas y las instituciones humanas, por la determinación de Dios Creador, se ordenan también a la salvación de los hombres y, por consiguiente, pueden contribuir mucho a la edificación del Cuerpo de Cristo.

"Enseñen —continúa el Decreto—, por consiguiente, cuánto hay que apreciar la persona humana, con su libertad, y la misma vida del cuerpo, según la doctrina de la Iglesia; la familia y su unidad y estabilidad, la procreación y educación de los hijos; la sociedad civil con sus leyes y profesiones; el trabajo y el descanso, las artes y los inventos técnicos; la pobreza y la abundancia, y expongan, finalmente, las razones por las que hay que resolver los gravísimos problemas acerca de la posesión de los bienes materiales, de su incremento y recta distribución, acerca de la paz y de la guerra y de la vida hermanada de todos los pueblos" ⁸³. La función providencial de lo humano en la historia de la salvación muestra su nueva faz y los Obispos deben promover esa perfección cabal de las personas, con el fin de que no sea manca y de que el reino de Cristo se inyecte en todas las estructuras personales y sociales. Mas como éste exige un sentido y una razón, de ahí que se imponga o al menos se aconseje al deber episcopal el enseñar todo esto con sus móviles.

La formación humana integral ocupará todos los valores a que hemos hecho referencia, juntamente con la concepción precedente del hombre y la sensibilización a los problemas angustiosos que lo conmueven. Era el verdadero espíritu de caridad traducido en la trivialidad de la vida ordinaria. Y puesto que elegimos el orden religioso como el primero en la aplicación, citemos como punto de arranque la *formación humana de los seminaristas*: "Obsérvense exactamente las normas de la educación cristiana y complétense convenientemente con los últimos hallazgos de la sana psicología y de la pedagogía. Por medio de una educación sabiamente ordenada hay que cultivar también en los alumnos la madurez humana, la cual se comprueba, sobre todo, en cierta estabilidad de ánimo, en la facultad de tomar decisiones ponderadas y en el recto modo de juzgar sobre los acontecimientos y los hombres. Esfuércense los alumnos en moderar bien su temperamento; edúquense en la reciedumbre de alma y aprendan a apreciar, en general, las virtudes que más se estiman entre los hombres y que recomiendan al ministro de Cristo, como son la sinceridad de alma, la preocupación constante de la justicia, la fidelidad en las promesas, la urbanidad en el obrar, la modestia unida a la caridad en el hablar" ⁸⁴. No se precisa explicación alguna. Está claro.

Y era natural que si se recomienda una formación a la madurez y a esos valores, se exigirían también *virtudes humanas al presbítero*, ayudas eficaces para

⁸³ Decr. *Sobre el ministerio pastoral de los obispos* 12, BAC, 366.

⁸⁴ Decr. *Sobre la formación sacerdotal* 11, BAC, 466.

conseguir el conformarse al Pastor de los pastores, a Cristo. Hace referencia a las siguientes: "la bondad de corazón, la sinceridad, la fortaleza de alma y la constancia, la asidua preocupación de la justicia, la urbanidad y otras cualidades que recomienda el apóstol Pablo cuando escribe: *Pensad en cuanto hay de verdadero, de puro, de justo, de santo, de amable, de laudable, de virtuoso, de digno de alabanza* (Phil. 4, 8)"⁸⁵. Y un medio preciso del que extraerán un fruto precioso es el de la *convivencia*, por la "cual, siendo amigable y fraterna entre sí y con los demás hombres pueden aprender a cultivar los valores humanos y a apreciar los bienes creados como dones de Dios"⁸⁶. Aquellos valores que analizamos entre los sociales ejercen un interés especial para el presbítero y por tanto a ellos también se formarán los seminaristas.

Estas virtudes y valores humanos se alegrarán como fundamento a la reciedumbre de la fe, la esperanza y la caridad exigidos luego *al misionero*. Es el hombre quien ha de soportar el peso del día y del calor y es a través de muchos valores humanos cómo la gracia fecundará en el espíritu. Por eso el misionero "debe ser capaz de iniciativas, constante para continuar hasta el fin, perseverante en las dificultades, paciente y fuerte en sobrellevar la soledad, el cansancio y el trabajo infructuoso. Se presentará a los hombres con apertura de alma y grandeza de corazón; recibirá con gusto los cargos que se le confíen; se acomodará generosamente a las costumbres ajenas y a las mudables condiciones de los pueblos; ayudará a sus hermanos y a todos los que se dedican a la misma obra con espíritu de concordia y de caridad mutua, de suerte que, imitando juntamente con los fieles la comunidad apostólica, constituya un solo corazón y un alma sola (cfr. Act. 2, 42; 4, 32)"⁸⁷. Espíritu de iniciativa, constancia, reciedumbre, paciencia, flexibilidad, diálogo, convivencia y comprensión: he ahí unas virtudes que deben adornar al heraldo del Evangelio, que revestirá luego —o mejor al mismo tiempo— elevando aquéllas la fe, la esperanza y la caridad, como continúa ese párrafo del Decreto.

En la *formación de los seglares para el apostolado*, luego de enumerar las virtudes espirituales y la espiritualidad que ha de acompañar su vida concreta y su profesión, se accede a lo social y humano. "Aprecien también como es debido la pericia profesional, el sentimiento familiar y cívico y esas virtudes que exigen las costumbres sociales, como la honradez, el espíritu de justicia, la sinceridad, la delicadeza, la fortaleza de alma, sin las que no puede darse la verdadera vida cristiana"⁸⁸. Más tarde se estriba en el mismo argumento, como fundamento: "La formación para el apostolado supone una cierta formación humana, íntegra,

⁸⁵ Decr. *Sobre el ministerio y vida de los presbíteros* 3, BAC, 407.

⁸⁶ *Ibid.* 17, BAC, 441.

⁸⁷ Decr. *Ad gentes* 25, BAC, 607-608.

⁸⁸ Decr. *Sobre el apostolado de los seglares* 4, BAC, 509.

acomodada al ingenio y a las cualidades de cada uno. Porque el seglar conociendo bien el mundo contemporáneo, debe ser un miembro acomodado a la sociedad de su tiempo y a la cultura de condición”⁸⁹. Y para ello necesita una formación doctrinal completa en todos los aspectos, teológica, ético-social, filosófica, sin despreciar ninguno de los sectores de la persona humana, sino cultivando y buscando siempre la unidad y la integridad de la persona y su armonía y equilibrio⁹⁰.

La *cultura* ha de aspirar a una formación íntegra del hombre, aunque hoy más que nunca se ve dificultada la síntesis de los conocimientos. “Sin embargo queda en pie para cada hombre el deber de conservar la estructura de toda la persona humana, en la que destacan los valores de la inteligencia, voluntad, conciencia y fraternidad; todos los cuales se basan en Dios Creador y han sido saneados y elevados maravillosamente en Cristo”⁹¹. La finalidad, empero, de la educación, a pesar de las varias dificultades que hoy surgen, se mantiene y esa finalidad se nos define en los siguientes términos, que son todo un programa, comprensivo de todos los elementos personales: “La verdadera educación se propone la formación de la persona humana en orden a su fin último y al bien de las sociedades, de las que el hombre es miembro y en cuyas responsabilidades tomará parte una vez llegado a la adolescencia.

“Hay que ayudar, pues, a los niños y a los adolescentes, teniendo en cuenta el progreso de la psicología, de la pedagogía y de la didáctica, para desarrollar armónicamente sus condiciones físicas, morales e intelectuales, a fin de que adquieran gradualmente el sentido más perfecto de la responsabilidad en el recto y laborioso desarrollo de la vida, y en la consecución de la verdadera libertad, superando los obstáculos con grandeza y constancia de alma. Hay que iniciarlos, conforme avanza su edad, en una positiva y prudente educación sexual. Hay que prepararlos además, para la participación en la vida social, de forma que, bien instruídos con los medios necesarios y oportunos, puedan participar activamente en los diversos grupos de la sociedad humana, estén dispuestos para el diálogo con los otros y presten su fructuosa colaboración gustosamente a la consecución del bien común”⁹².

En breve y clara síntesis se nos han ofrecido los valores humanos a que la formación debe tender: *responsabilidad, libertad, frutos de la dignidad humana y participación en la vida social*, a través del *diálogo y de la colaboración*. La renovación de la sociedad comienza justamente en la formación y educación de los niños, los adolescentes y los jóvenes, y si se pide un cambio de mentalidad, las categorías es preciso cambiarlas en esas edades. La conclusión de este apartado

⁸⁹ *Ibid.* 29, BAC, 541.

⁹⁰ *Ibid.*, BAC, 542-543.

⁹¹ Const. past. *Gaudium et spes* 61, BAC, 301.

⁹² Decl. *Sobre la educación cristiana* 1, BAC, 704-705.

no puede ser más lógica, como resumen de la nueva orientación más humana y más cristiana.

HACIA UN NUEVO HUMANISMO.

Una finalidad se ha dejado sentir en el mundo actual y ha esparcido su voz desde el Concilio. *Crear una vida más humana*: he ahí una meta digna. Y esa vida más humana se busca —los Decretos así lo dicen— a través de la cultura⁹³, a través de lo político y de lo social⁹⁴, por medio de las comunidades que tantean y coloquian por la paz⁹⁵, a través de todos los medios de que se dispone en la actualidad. No había secretos: la religión católica busca y cuida una vida más humana. Y ésta pide fraternidad y trato con todos: “No podemos invocar a Dios, Padre de todos, si nos negamos a conducirnos fraternalmente con algunos hombres, creados a imagen de Dios. La relación del hombre para con Dios Padre y con los demás hombres, sus hermanos, están en tal forma unidas que, como dice la Escritura, *el que no ama, no ha conocido a Dios* (Io. 4, 8)”⁹⁶. No haya distinción ni racimos. El amor allana todas las fronteras.

“Somos testigos de que nace un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por su responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia”⁹⁷. He aquí el nuevo humanismo de la responsabilidad y del sacrificio, el humanismo exigido por el amor evangélico. Y la explicación se hallaba en aquella frase de Pablo VI en la que se decía que “la antigua historia del samaritano ha sido el paradigma de la espiritualidad del Concilio”. La visión optimista y providencialista que se había impuesto como lema pastoral ha fructificado plenamente en una aceptación de valores que se han dignificado y se han situado en su justo lugar. La religión se ha puesto al servicio del hombre. Pone en relación al hombre con Dios y da a la vida humana su significado auténtico y su sentido, porque para conocer al hombre integral es necesario conocer a Dios. Las palabras de Pablo VI pueden ser broche de oro de este capítulo y ellas nos descubren el profundo alcance del optimismo en la persona humana. He aquí el nuevo humanismo dibujado en cristianismo y convertido: “Y si recordamos —decía en el Discurso del 7 de diciembre en la Sesión pública con que se clausuraba el Concilio—, venerables hermanos e hijos todos aquí presentes, cómo en el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por sus lágrimas y por sus

⁹³ Const. past. *Gaudium et spes* 57, BAC, 294-296.

⁹⁴ *Ibid.* 74, BAC, 323-324.

⁹⁵ *Ibid.* 77, BAC, 331-332.

⁹⁶ Decl. *Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* 5, BAC, 728-729.

⁹⁷ Const. past. *Gaudium et spes* 55, BAC, 292.

dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (cfr. Mt. 25, 40), el Hijo del hombre, y si en el rostro de Cristo podemos y debemos, además, reconocer el rostro del Padre celestial: *Quien me ve a mí* —dijo Jesús— *ve también al Padre* (Io. 14, 9), nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico, tanto que podemos afirmar también que para conocer a Dios es necesario conocer al hombre.

“¿Estaría destinado entonces este Concilio, que ha dedicado al hombre principalmente su estudiosa atención, a proponer de nuevo al mundo moderno la escala de las liberadoras y consoladoras ascensiones? ¿No sería, en definitiva, un simple, nuevo y solemne enseñar a amar al hombre para amar a Dios? Amar al hombre —decimos— no como instrumento, sino como primer término hacia el supremo término trascendente, principio y razón de todo amor, y entonces este Concilio entero se reduce a su definitivo significado religioso, no siendo otra cosa que una potente y amistosa invitación a la humanidad de hoy a encontrar de nuevo, por la vía del amor fraterno, a aquel Dios “de quien alejarse es caer, a quien dirigirse es levantarse, en quien permanecer es estar firmes, a quien volver es renacer, en quien habitar es vivir” (San Agustín, *Solil* I 1, 3: PL. 32, 870)⁹⁸. Solamente así podía decirse el Concilio un solemne acto de amor a la humanidad y podía repetir Pablo VI con grito de alegría que “hemos aprendido a amar más y a servir mejor a la humanidad”⁹⁹, aprendido a “amar al hombre de hoy tal cual es”¹⁰⁰. Una caridad que se actualiza, es decir, se hace presente hoy.

P. JOSÉ MORÁN, O. S. A.

⁹⁸ PABLO VI, Al. 7-XII-1965, BAC, 819.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ ID., Al. 10-IX-1965, BAC, 802.

TEXTOS Y GLOSAS

¿Cómo se unifica la Iglesia?

En las diversas épocas de su historia, la Iglesia ha vivido, en mayor o menor intensidad, la tragedia de profundas crisis espirituales. Basta abrir una Historia cualquiera para percatarse de ello. Sin embargo, no siempre los cristianos supieron resolver acertadamente esas crisis. Las premisas que se formulaban no eran adecuadas para encontrar la solución que exigían las circunstancias concretas del momento. Por el contrario, no sólo no conseguían resolver la angustiada crisis, sino que venían a agravar aún más la situación. Por ejemplo, en la crisis de los siglos IX-XI, los métodos empleados, si bien se entremezclaron las disputas teológicas, fueron predominantemente políticos y a ellos iban a terminar las mismas discusiones espirituales. En cambio, la caridad y la comprensión, únicas premisas que podían haber llevado a la solución verdadera, brillaron por su ausencia. Son significativas las palabras de Solowiew en este sentido: "en las mutuas relaciones entre la Iglesia oriental y occidental, a partir del siglo IX, se puede encontrar de todo menos la caridad que todo lo soporta, que es misericordiosa, que no tiene envidia, ni altanería ni egoísmo"¹. Consecuencia de estas posturas falsas fue la separación definitiva de 1054, el cisma, que aún hoy perdura para vergüenza de unos y otros, si se me permite la expresión. Las tentativas de unión, que se llevaron a cabo en los siglos posteriores, volvieron a fracasar, precisamente porque las miras, que impulsaban tales intentos, se perdían siempre en los enmarañados campos de una política egoísta.

Esta misma consecuencia de desgarramiento y separación aparece en el siglo XVI con Lutero, como solución a la crisis espiritual que en esta época padecía la Iglesia católica. La reforma "tanto en la cabeza como en los miembros", según la expresión de entonces, se venía pidiendo cada vez con más urgencia. Pero las directrices, que debían llevarla a cabo, tomaron un rumbo equivocado, conduciéndola a un movimiento anti o, al menos, extraeclesialístico y definitivamente cismático desde 1517. Cabe, pues, preguntarse por qué aquellas directrices tomaron, de hecho, un rumbo equivocado y no el verdadero y necesario que exigían las circunstancias. La respuesta habría que buscarla en un estudio más profundo, de como generalmente se ha venido haciendo hasta hace pocos años, de las corrien-

¹ ALGERMISSEN, *Iglesia Católica y Confesiones cristianas*, ed. Rialp, Madrid 1964, 611.

tes intelectuales, culturales, espirituales y políticas de toda esta época, que confluieron en Lutero, cómo las asimiló él en su inteligencia y supo darles un carácter de intimidad personal muy marcado. Pero no es mi intención analizar aquí esos puntos, sino simplemente llamar la atención sobre ellos para situar esta escisión dolorosa en su plano histórico verdadero e indicar que los métodos predominantemente científicos y técnicos empleados en aquel momento histórico llevaron a un empeoramiento, más que a un arreglo auténtico necesario, como fue la división, que vino luego consolidada por los intereses políticos de unos príncipes egoístas y la enemistad cargada de prejuicios.

Estos métodos políticos, en el primer caso, y científico-técnicos, en el segundo, a que me he referido anteriormente, resultaron insuficientes y, a la postre, desastrosos. En cambio, la crisis espiritual que sufrió la Iglesia en el siglo IV, principalmente en la Iglesia de Africa, pudo ser resuelta favorablemente, porque los métodos empleados allí fueron prevalentemente espirituales. Sencillamente supo hacer uso de la fuerza y energía espiritual que se requería para solucionar la crisis también espiritual, que amenazaba peligrosamente estallar en un desgarramiento semejante a los dos anteriores.

Sin querer culpar totalmente a la Iglesia de tales fracasos y, mucho menos justificar la postura de aquellos que provocaron la escisión, sí es preciso reconocer que, en semejantes ocasiones, tanto los seguidores fieles del Primado como los fautores de tales escisiones, no supieron hacer uso del caudal espiritual necesario que solucionase debidamente aquellos problemas de la Iglesia, si bien lo tenía abundante en ella misma, ya que el Espíritu Santo nunca ha dejado de asistirle, como se lo prometiera Cristo. Este reconocimiento de la insuficiencia e incapacidad de los métodos humanos, —demasiado humanos tantas veces—, lejos de crear en nosotros un pesimismo agobiante de disculpa, debe constituir la base de un optimismo fecundo para el futuro, pues nos enseñará a solucionar los problemas o crisis espirituales, dando más cabida a la energía espiritual de la misma Iglesia de Cristo, que, en definitiva, será dársele al mismo Cristo, puesto que se halla comprometido en ella.

Estas lecciones de la historia de la Iglesia están siendo aprendidas con auténtica humildad por aquellos que buscan, con laudable afán, una verdadera solución a la crisis espiritual que hoy vivimos, tanto en la Iglesia Católica como en las hermanas, ortodoxa y protestante. Si bien queda aún mucho por hacer, es ya esperanzador que se haya comenzado a trazar unas directrices más genuinas y verdaderas, como puede apreciarse en las diversas Constituciones conciliares del Vaticano II o en las encíclicas de Pablo VI y en las de sus predecesores Pío XII y Juan XXIII. También en los campos ortodoxo y protestante se vienen celebrando periódicamente Congresos y reuniones, se redactan conclusiones y se escriben artículos y libros, con la misma finalidad de dar una solución única y válida a esta

crisis espiritual del momento. Todos, hablando en general, nos hemos dado cuenta de la necesidad de una solución urgente del problema y de que la división y separación es el mayor obstáculo a la misma. La dificultad, pues, estriba en conseguir que esa solución urgente sea única y válida a un mismo tiempo. Tanto más difícil cuanto que no existe aún una coincidencia en el modo de remover el obstáculo de la división de los cristianos y, por lo tanto, en el modo de realizar la unión de los mismos, como base de esa solución verdadera deseada.

¿Cuál es entonces el estado actual de la cuestión en este aspecto? Tomemos como base dos obritas, una católica y otra protestante, como respuesta a la pregunta que acabamos de formular. Comencemos por la católica².

Dejando aparte el juicio histórico que pueda merecer el ilustre historiador y teólogo en este punto³, quiero resumir su pensamiento y consideraciones sobre el problema actual de la unión entre católicos y protestantes, que nos da en la Introducción y que refleja ciertamente el sentir católico frente al problema, en un país profundamente afectado por él, como es Alemania.

Comienza diciéndonos que atravesamos por un momento de crisis religiosa, particularmente en Occidente, a la que se busca afanosamente dar una solución. Como siempre en tales casos, se recurre a la Historia preguntando: ¿Qué es lo que ha pasado?, ¿qué causas o hechos nos han traído hasta este estado de cosas? Advierte, sin embargo, que sería un error peligroso creer que el remedio de nuestra enfermedad actual puede lograrse simplemente evitando las deficiencias del reciente pasado. No es suficiente, aunque sea digno de encomio, el sinnúmero de trabajos y conferencias que giran en torno a la abolición de la tiranía y en torno a la libertad y desarrollo de la personalidad. No consiste sólo en luchar contra las esclavitudes y hablar mucho de libertad. Esto sería caer en un liberalismo que podría llevarnos a nuevas arbitrariedades, parecidas a las que resultaron del liberalismo del siglo XIX.

El auténtico conocimiento, pues, para encontrar una solución exacta, debe remontarse a la historia de la cual proviene nuestra actualidad. Porque la historia no es solamente pasado, sino también y siempre un incompleto que espera, en cierto modo, su perfección de nosotros. Y esto bajo un doble aspecto: unas veces como positivo, reuniendo y actuando las energías dispersas en el pasado, las organizaciones procuradas, los programas presentados, etc.; otras como negativo, porque las soluciones históricas se presentan como esencialmente insuficientes e incluso hasta gravosas para la ulterior vida del hombre.

Para la Reforma del siglo XVI valen los dos aspectos: tuvo sus valores po-

² J. LORTZ, *Wie kam es zur Reformation*, Eiseseln 1963. Se recogién en ella algunos capítulos de la extensa obra *Die Reformation in Deutschland*.

³ Puede verse, a este respecto, el juicio sereno y equilibrado que ha escrito el P. R. G. VILLOSLADA, *Arbor* 58 (1964) 125-147, sobre la voluminosa obra de J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*.

sitivos, pero es también un suceso inacabado y una solución poco feliz. Pretendía una reforma en la cabeza y en los miembros de *una Iglesia común de todos los cristianos*, pero no sólo no lo logró, sino que se produjo el desgarrón que dividió la Iglesia y la Cristiandad. La misión, pues, que se había propuesto, no la cumplió. De ahí que sea vital para la actual humanidad volver otra vez sobre la misión de la Reforma y darle nuevamente solución.

En resumen, viene a decirnos que esta crisis o enfermedad que sufrimos hoy procede de la solución desgraciada que se dio en el siglo XVI a los problemas de entonces y que, por lo mismo, es preciso remontarnos hasta ella, buscando ahora la verdadera solución. Esta afirmación, dice, no es gratuita. Tenemos un hecho: que el llamado Occidente cristiano se ha descristianizado esencialmente desde hace mucho tiempo; incluso es un Occidente apóstata, ya que, tanto en la vida pública como en la privada, ha sido nula, o al menos gravemente herida, —mucho más de lo que generalmente se cree—, la sustancia cristiana, de la cual precisamente procede ese Occidente. Apostasía, sí, porque con su postura ha renunciado y renegado de su origen mismo. “Y no cabe duda que entre los muchos factores que podrían enumerarse de esta descristianización, no se da ninguno que haya influido tan principalmente como la Reforma” (p. 10). Y subraya el siguiente aserto: “*a causa de la división de la cristiandad, —no se olvide que ésta fue la solución directa de la reforma pretendida—, ha sufrido decisivamente la fuerza de convicción del pronunciamiento cristiano*”. Tal división ha contribuido esencialmente en la producción del fenómeno que ha alejado, siempre más y más, de la moderna humanidad el concepto de verdad. Así, por ejemplo, si se predica el cristianismo en las grandes ciudades, inmediatamente surge en el ánimo de los oyentes la contrapregunta: “¿qué cristianismo, el católico o el protestante?”. Y dentro del mismo protestante: “¿qué iglesia o secta?”. Es decir, los cristianos de todas las confesiones, incluso los católicos, están, consciente o inconscientemente, bajo la paralizadora impresión de la relativización de lo cristiano, como consecuencia del desgarrón reformador. Por todo lo cual, es evidente que, para la recristianización vital de Occidente y del mundo, una de las primeras condiciones es *la unión de los cristianos* y, antes que nada, la preparación de esta unión” (p. 10).

Para ello es preciso *reorientarse*, cambiar de método. Metanoia significa, ante todo, repensar, adquirir un nuevo modo de pensar. Es difícil lograr que lo ya visto se vea de nuevo y de modo que no quede en lo puramente teórico, sino que esa nueva visión influya en la vida concreta y se realice en ella. En este sentido, deben, católicos y protestantes, reorientarse. Todo lo cual lleva consigo sufrimiento, porque implica una decisión, que, como tal, es siempre un fenómeno doloroso, pues toda decisión es una separación, una renuncia ⁴ a prejuicios o concep-

⁴ En el idioma alemán es aún más clara esta derivación: *Entscheidung*

tos que quizás nos han llegado a ser profundamente queridos. Este es, pues, el primer paso que debemos dar en busca de la unión.

Otro paso, aún más necesario e importante, consiste en *apoyarse en la verdad total*, rechazar toda clase de relativismo en la verdad como el "asesino" más terrible de esa misma verdad. No cabe duda que el núcleo del cristianismo es el dogma. Porque el dogma es la seguridad y garantía de la verdad cristiana en la forma accesible a la comprensión humana; el dogma es protección de la verdad de salvación. Todo depende de esto: si se encuentra esa verdad, o no. Por tanto, para una mutua comprensión y aproximación no puede ser admisible la tolerancia dogmática, sino más bien la intolerancia dogmática, porque tal tolerancia significaría la muerte de la verdad que debe salvarnos. La intolerancia dogmática no significa, ni mucho menos, falta de amor —necesario para llegar a la unidad—, sino, al contrario, debe fomentar ese amor, porque el amor se ha de basar en la verdad, pero nunca contra la verdad. Sólo un amor grande y al servicio de la verdad puede hacer posible la unidad.

Para el logro de esta solución contamos hoy con motivos científicos y religiosos más propicios que en 1517. Hoy conocemos mejor, merced a los trabajos realizados en los últimos 40 años, el decadente Medievo y la evolución del joven Lutero.

Pero más importantes son los motivos religiosos. Después de la II Guerra Mundial, las dos confesiones se encuentran amenazadas en su propia vida. Todo el Occidente se encuentra entre la vida y la muerte, amenazado, más que nunca, por el frente anticristiano. Urge, por tanto, el común esfuerzo por acrecentar un cristianismo esencialmente más responsable. En estas palabras de la Oración sacerdotal "ut omnes unum sint", Cristo impone un mandato obligatorio para todos los cristianos. El Señor dice, nada menos, que esto: que el mundo generalmente, para que pueda llegar a la fe en El, ha sido ligado a la perfecta unidad de los cristianos entre sí, al modo como están unidos el Padre y Cristo. Si, pues, los discípulos de Cristo no guardan esta unidad entre sí, el mundo no podrá encontrar la fe. La responsabilidad, ciertamente, es tremenda. Y muy lógico también el que la incredulidad vaya creciendo más y más e incluso nos amenace de muerte, mientras perdure esta separación entre las diversas confesiones.

Pero ha de entenderse bien esta unidad. No como un movimiento horizontal, y menos como una nivelación, sino más profundamente enraizada en el Señor. Resulta un contrasentido el hablar de "Iglesias" de Cristo, en plural, como si una publicación de fe pudiera reclamar para sí exactamente el mismo derecho que otra de distinta confesionalidad.

El pensamiento de Lortz, que he procurado expresar, a través de sus refle-

—decisión— es una reafirmación, mediante el prefijo "ent", de la palabra simple *Scheidung*, que significa separación, divorcio, etc.

xiones sobre el problema, traduciendo casi literalmente, podría resumirse así: la crisis, que padecemos hoy, es una consecuencia de la división protestante del siglo XVI. No sólo no cumplió la misión de reforma, ciertamente necesaria, que se había propuesto en un principio, sino que agravó aún más la situación. Nos incumbe, por tanto, ahora, reemprender esa misión, borrando antes totalmente toda escisión e independencia, como raíz de la descristianización sucesiva de la humanidad, principalmente occidental, y causa del relativismo en la verdad que tanto se advierte. Urge, sí, la solución verdadera, pero la primera condición necesaria es la unidad de todos los cristianos. Unidad que ha de realizarse únicamente en la verdad total, sin relativismos, mediante un gran amor, que sólo puede basarse realmente en la verdad. Por más difícil que sea ahora una decisión en este sentido, nos impulsan a salvar esas dificultades motivos científicos y religiosos; principalmente el mandato obligatorio de Cristo: "que todos sean una misma cosa" en la unidad perfecta del Padre y el Hijo, no en un modo horizontal o de nivelación. A esta unidad perfecta ha sido condicionada por el mismo Cristo la fe del mundo en El, mientras que la división constituirá una amenaza, siempre creciente, para la vida misma del cristianismo.

El opúsculo protestante, a que nos referimos anteriormente, es una conferencia pronunciada primeramente en enero de 1957 en el "Polytechnikum" de Zurich, luego en el "Instituto Suizo" de Roma y finalmente en la "Organización católica para la unión de las Iglesias" de París⁵. Según confesión del mismo Cullmann, llovieron las objeciones, tanto de católicos como de protestantes, al plan propuesto por él para una aproximación o acercamiento mutuos, si bien encontró un eco favorable y efectivo, también en los dos campos. De ahí que se determinase a renovar su trabajo en esta obrera, dando mayor amplitud al cuadro general de la misma y bajo la consideración de aquellas objeciones.

Cullmann está convencido de que la primera condición para un acercamiento entre católicos y protestantes, necesario por otra parte, es la absoluta franqueza mutua: "si queremos encontrar una razón firme para una mejor comprensión; si queremos aproximarnos unos a otros en la verdad, tenemos, ante todo, que hablar unos con otros tan abiertamente como sea posible, sin reticencia alguna". Y con esta sinceridad y franqueza quiere esforzarse, consiguientemente, por tratar el problema de la unidad o acercamiento entre católicos y protestantes, al mismo tiempo que propone algunas consideraciones prácticas para llevar a la realidad ese acercamiento mutuo.

¿Cuál es, pues, su pensamiento frente al problema y su solución? Divide su trabajo en cuatro partes, de este modo: en la primera, estudia, como exégeta, la unidad y separación de los cristianos, a la luz de los pasajes del Nuevo Testa-

⁵ O. CULLMANN, *Katoliken und Protestanten*, Basel 1958.

mento en que se habla de este problema. En una segunda parte considera que la unión de las Iglesias, romana y no-romanas, en una e idéntica Iglesia, según el concepto y visión de los hombres, es *imposible*. En la tercera parte nos dirá que, si bien esa unión, de que ha hablado anteriormente, es imposible, resulta en cambio posible, e incluso se está haciendo ya realidad, mediante las discusiones teológicas y la oración mutua, la *solidaridad* de los cristianos bautizados que llevamos el mismo nombre de Cristo. Además de estos dos medios citados, que están siendo ya expresión de esa solidaridad, añade otro, con el fin de hacerla más real y sólida: organizar *una colecta anual* por ambas partes; de los protestantes para subvenir a las necesidades de los católicos y de los católicos para remediar las de los protestantes. Finalmente, en la cuarta parte, trata de las objeciones que le han sido propuestas, intentando resolverlas.

Es decir, Cullmann, basándose en la interpretación que hace de la Sagrada Escritura acerca de la unidad y separación de los cristianos, —naturalmente guiado por el principio protestante del “libre examen”—, viene a decirnos que la unión de los mismos en una e idéntica Iglesia no sólo es imposible, sino más bien contraria a la concepción misma del cristianismo y a la historia de la Iglesia primitiva. Lo que sí es posible es la solidaridad de todos los bautizados en Cristo y, en este sentido precisamente, es como debe entenderse la unidad de que nos habla el Nuevo Testamento. Para lograr una solidaridad auténtica y firme contamos con esos medios aptos de las discusiones teológicas, la oración ad invicem y una colecta anual de los unos por las necesidades de los otros. De hecho, nos dice, se han dado ejemplos muy consoladores en este sentido y que vienen a ser una respuesta clara a las objeciones que se le han planteado sobre las dificultades o escaso efecto que supondría tal colecta.

Tanto Lortz como Cullmann, en sus respectivos trabajos, que hemos presentado como reflejo del ambiente actual entre católicos y protestantes, están de acuerdo en afirmar la existencia del problema: nos encontramos ante una profunda crisis religiosa y urge una solución a la misma. Solución que dependerá de la postura que adopten las dos partes entre sí. Pero la diferencia es notable y fundamental en cuanto al planteamiento mismo de la cuestión para llegar a una solución verdadera, eficaz. Partén de principios y conceptos muy distintos; tan distintos como que son precisamente los que constituyen más esencialmente el fundamento de la separación. Por tanto la solución es igualmente diversa. De ahí que nos sea lícito concluir que el retorno de los protestantes a la Iglesia Católica, de la cual se separaron, no sea algo inmediato, que casi estemos cogiendo ya con las manos, como algunos, excesivamente optimistas, han podido creer. Nosotros, basados en esta realidad del momento actual, pensamos que esa solución de la unión aparece más bien lejana. No obstante, si bien el camino a recorrer se presenta aún largo y, humanamente hablando, no podemos prever hasta

cuándo seguirá esta situación, abrigamos la esperanza cierta de que se resolverá felizmente algún día. Quizás Dios se reserva ese momento histórico hasta que todos, —católicos y protestantes— respondamos cada uno personalmente con una vida de fe más profunda, traducida en obras de santidad y no sólo de forma exterior, ya que nos hemos dado cuenta del problema y de la responsabilidad que pesa sobre todos y cada uno, si seguimos prolongando esta situación de división en la fe. En definitiva, la santidad de los cristianos se hace necesaria, no sólo para lograr la unión anhelada, sino también, y principalmente, para que esa unión pueda ser la solución ideal y eficaz de esta crisis actual que vivimos. Porque santidad quiere decir todo esto: verdad, comprensión, caridad o amor mutuo, unidad.

P. E. GUTIÉRREZ, O. S. A.

LIBROS

Sagrada Escritura

Kleiner Historischer Bibelatlas, Edit. Calwer, Stuttgart, 3 ed., 1963, 24 × 16.

El pequeño Atlas bíblico ha sido siempre un precioso auxiliar para el estudio corriente de la Biblia. Continuamente son necesarias algunas circunstancias topográficas para concretar ideas o evocar sucesos importantes en la historia de la Tierra Santa. La Editorial Calwer nos ha ofrecido en alemán el pequeño Atlas que había publicado en inglés la Westminster Press, de Filadelfia, en los Estados Unidos. Es, sin duda, una idea excelente. Para estudios profundos hay Atlas mejores y más amplios. Pero este es muy útil, casi necesario para el estudio corriente de la Biblia. Son dieciséis mapas, que van siguiendo los momentos históricos más interesantes, y que el lector corriente o el teólogo pueden necesitar a cada paso.—L. CILLERUELO.

DEGENHARDT, H. J., *Lukas, Evangelist der Armen*, Edit. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1965, 21 × 15, 256 p.

La actualidad del tema da a este libro un interés muy especial. La relación del cristiano con este mundo ha de tocar por fuerza a la relación del cristiano con la riqueza y con la propiedad terrenal. Una simple ojeada a los Evangelios muestra que Jesús se ocupó de esa relación del cristiano con la posesión y con la renuncia a la posesión. La primitiva comunidad cristiana se ocupó también, sin duda alguna, de ese tema y los evangelistas, cada uno desde su punto de vista, se ocuparon también. ¿Qué es lo que realmente dijo Cristo, lo que dijo la primitiva Cristiandad y lo que dijo concretamente San Lucas sobre esto? Degenhardt somete el Evangelio de San Lucas a una investigación sistemática valiéndose de los métodos de investigación ya generalizados en la exégesis: historia de las formas, en su tradición y en su redacción. El método afronta, pues, las ventajas y las desventajas, pero en todo caso señala escrupulosamente lo que hoy puede considerarse como postura científica y crítica, colaborando honradamente con otros investigadores del Nuevo Testamento. Sabido es que San Lucas es el evangelista de los pobres, el que mejor pone de relieve la teología del Deuterocanónico y la piedad de muchos Salmos que hablan de los "pobres de Jahvé". Pero es menester descender a los detalles para apreciar bien la postura de Cristo, la de la primitiva Iglesia y la de San Lucas. Aparece así la mentalidad del Nuevo Testamento enfrentada con la mentalidad veterotestamentaria, con la de los Rabinos, Qumram y judaísmo posterior. De un modo indirecto, este libro arroja mucha luz sobre Los Hechos de los Apóstoles, como era de esperar. Aunque el autor procura limitarse a su tema, el libro se convierte con facilidad en un comentario sistemático, ya que el tema invade totalmente el tercer Evangelio. El método de historia de las formas en su tradición y redacción es llevado rigurosamente, y muy bien ambientado. Como fuentes principales de Lucas, el autor da por seguras Mc, Q y S, esta última aparecida en algún círculo de pobres de Jerusalén. Se da por seguro que Jesús halló en los ricos mayor desinterés y mayor resistencia, por lo cual hubo de inculcar las dificultades que hallaban los propietarios y ricos en entrar en el Reino de los Cielos. Pero los evangelistas

acomodaron los logia de Jesús a las circunstancias de su tiempo. En este sentido la acomodación de Lucas tiene gran importancia, porque los evangelistas y misioneros se habían esparcido ya por todo el mundo. Una excelente bibliografía y dos índices, uno de lugares bíblicos y otro de autores, completan el libro. Es un modelo en su género y está presentado con pulcritud por la Editorial bíblica de Stuttgart.—L. CILLERUELO.

HERRMANN, S., *Die Prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, Edit. Kohlhammer, Stuttgart 1965, 24 × 16, 328 p.

El estudio comparado sigue en intensidad y en aumento. Cada día vemos mejor que el pueblo de Israel no fue un bólido caído del cielo, ni conoció nunca telones de acero. Mantuvo, eso sí, una independencia espiritual que le ha inmortalizado en la historia, pero heredó una cultura general como los pueblos vecinos. Cuando Israel aparece en la Historia, otras culturas poderosas habían florecido ya. En cuanto al tema del "mesianismo", tomando ese término en sentido muy general, hoy vemos con claridad que era un concepto conocido y utilizado. Herrmann abre su investigación sobre el mesianismo genérico dentro de la teología profética, pero mirando hacia un pasado misterioso. En realidad, el libro que ahora nos ofrece se compone de dos partes que fueron dos libros diferentes, uno sobre el origen y otro sobre las formas del mesianismo. De acuerdo con el método de la historia de las formas y con las investigaciones actuales de la teología del Viejo Testamento, se comienza por Egipto, Mesopotamia, Asia Menor y Siria. Pero el autor se detiene bastante y analiza los textos de un modo científico y fehaciente. Nos hallamos así frente a un mesianismo que utiliza formas "proféticas" que nos ayudan a comprender mejor a los Profetas de Israel. Surge así el problema del origen del mesianismo judío. Las promesas acerca de la Tierra Prometida, el concepto de Foedus y el juramento de la dinastía de David, se presentan como vehículos de las tradiciones mesiánicas. Estas tradiciones son examinadas luego en sus primeras manifestaciones proféticas, Oseas, Amós, Isaías y Miqueas. En la segunda parte del libro, en la que se atiende más a la evolución de las formas, se analizan las fórmulas de Jeremías, Ezequiel y Deuterocanónicos. Los índices finales completan el libro. Por la competencia del autor, por lo bien llevada de la investigación, por la firmeza de las ideas centrales, por la independencia de Israel en medio de tantos pueblos y catástrofes, cuya influencia no se puede evitar, el libro se convierte en una auténtica introducción al Nuevo Testamento. Es su mejor elogio.—L. CILLERUELO.

BEST, E., *The Temptation and the Passion. The Markan Soteriology*, Edit. Univ. Press, Cambridge 1965, 22 × 14, 222 p.

Crece cada día la convicción de que los evangelistas, dentro de las formas, de su tradición y redacción, mantienen una teología propia, que es la clave de toda exégesis. Cuando se trata de la soteriología, tendemos a ver dos tipos de la misma, la que aparece en el famoso himno de Fil. 2, 5-11, o la que aparece en I Cor. 15, 3 s, en que Pablo recuerda la forma primitiva de la tradición. De ordinario, se supone que la soteriología de Marcos pertenece al primer tipo: el Dr. Best trata de demostrar que más bien pertenece al segundo. El libro se compone de dos partes, una dedicada a la Tentación y otra a la Pasión. Esto significa que el Evangelio de Marcos es considerado como la Pasión, precedida de una larga introducción; es, pues, una soteriología, un kérigma o predicación acerca de la salvación. En la Tentación se expone la derrota de Satanás. La Pasión expuesta por Marcos significa una selección y ordenación de materiales, una interpretación fundamental de la misión de Jesucristo, una utilización de los títulos que ya se daban a Jesús y finalmente una situación espiritual de la Iglesia para la que se escribe este Evangelio. Best da por supuesto que esa Iglesia es Roma. Best procura siempre mantener las perspectivas más amplias posibles, tanto por referencia a cualesquiera doctrinas o relaciones con el Antiguo o

Nuevo Testamento, como por referencia a las opiniones de otros autores. Su libro es una hermosa contribución a los estudios de teología primitiva del Cristianismo. El libro va perfeccionado por una serie de índices completos. La Editorial se ha esmerado en su presentación.—L. CILLERUELO.

BOSCH, D., *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu*, Edit. Zwingli, Zürich 1959, 23 × 15, 210 p.

¿Cuál es la relación que existe entre misión y escatología? Suponiendo que el fin venga en el instante preciso en que el Evangelio quede anunciado en todo el mundo, se han hecho toda clase de cálculos. Hoy la relación se lleva en formas científicas y dentro de una exégesis metódica y profunda. Así Bosch la plantea dentro de la historia de las formas en su tradición y redacción. El autor, sin embargo, declara expresamente que reconoce las limitaciones de este método y el peligro que encierra de hacer desaparecer a Jesús detrás de una teología de la Comunidad primitiva. Por eso la "historia de la redacción" se contrapone a la historia de las formas tomada en un sentido simplista. Un Evangelista no es un colector, transmisor o redactor de tradiciones, sino un teólogo. Mas como también esta tendencia puede exagerarse (recuérdese a Conzelmann y Marxsen), la historia de las formas prestará siempre excelentes servicios complementarios a la de la redacción. Y este camino es el que escoge Bosch, colocándose en el instante de los Sinópticos, antes de San Juan. Entiende, pues, que, si bien Jesús quedó siempre dentro de los límites de Israel, la doctrina de la encarnación, redención y resurrección son presupuestos de un universalismo vigoroso y triunfal. La misión universal comienza, pues, en el instante de la Ascensión. Espíritu Santo (arché), Iglesia y Misión son términos que se reclaman recíprocamente, y exigen un mundo, pueblos diferentes. De ese modo todo cristiano es un "misionero". Y si en el Antiguo Testamento la presencia escatológica de Dios se llamaba pneuma, en el Nuevo Testamento se juntan la pneumatología y la cristología. La escatología ha comenzado con la aparición de Cristo. La misión es, pues, la actividad escatológica específica del cristianismo hasta la segunda venida de Cristo. La paciencia divina da tiempo a la conversión del mundo, pero por eso mismo el cristiano ha de ser misionero y no puede perder el tiempo que Dios otorga. Así Bosch considera la misión, no como solución posterior al retardo de la "parusía", sino como rasgo necesario del mismo Cristo, que es el que misiona valiéndose de sus mensajeros, sin que se pueda separar el aspecto humano de la misión de su aspecto divino. San Pablo no hizo sino entrar en una perspectiva que era ya esencial al Cristianismo. El volumen lleva el número 36 en la conocida Colección de estudios de teología bíblica dirigida por Eichrodt y Cullmann, y editada por Zwingli, de Zürich.—L. CILLERUELO.

SCHWEIZER, E., *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Edit. Zwingli, Zürich, 2 ed., 1962, 23 × 15, 220 p.

Este volumen pertenece a la misma Colección del anterior y lleva en ella el número 35. El movimiento ecuménico ha ofrecido a muchos autores un nuevo motivo para estudiar con mayor profundidad el problema de la esencia y constitución íntima de la Iglesia, especialmente en las dos direcciones que hoy suelen designarse como "protestante" y "católica". Schweizer somete, pues, a una revisión sistemática toda la literatura neotestamentaria. Esta segunda edición es reproducción de la primera y ésta era, a su vez, una reelaboración fundamental de otro libro similar que el autor publicó en 1946 en la misma Colección y que está agotado hace mucho tiempo. Esto indica que se trata de un tema meditado durante largo tiempo. Por otra parte, se trata de un tema fundamental. ¿Hasta qué punto influyó la primitiva "Comunidad" en la elaboración del Evangelio? Esta pregunta lleva consigo otra: ¿Cómo era y en qué situación espiritual vivía la primitiva "Comunidad"? Los puntos examinados son: autoridad de la Sagrada Escritura, concepción de Jesús, la Comunidad de Jerusalén, La Comu-

nidad del Evangelio según Mateo, Lucas y Epístolas Pastorales, grandes Epístolas paulinas, Efesios, Pedro, Hebreos, Juan, Epístolas de Juan, Apocalipsis, Didaché, Clemente Romano, Ignacio, Pastor Hermas, Bernabé; además, en un último e interesantísimo capítulo nos presenta los temas discutidos: el doble aspecto de la Comunidad, el "officium", servicio carismático y no carismático, sacerdocio, orden como manifestación del Espíritu, la ordenación, sucesión apostólica, servicio divino. El mejor elogio de este libro es el uso que todos los estudiosos del Nuevo Testamento están haciendo de él, pues se ha convertido en un instrumento utilísimo de trabajo para todos los problemas concernientes al Nuevo Testamento.—L. CILLERUELO.

BIEDER, W., *Die Berufung im Neuen Testament*, Edit. Zwingli, Zürich 1961, 23 × 15, 110 p.

También este volumen pertenece a la misma Colección que los dos anteriores, ocupando en ella el número 38. El autor, Regente de Estudios de la Casa Misión de Basilea, ocupado en trabajos misionales y preocupaciones misionales, se ha propuesto estudiar a fondo el pensamiento del Nuevo Testamento sobre la vocación o alistamiento de los cristianos en general y de los misioneros totales, en particular, ya que tanto se habla de crisis de vocaciones misioneras. Ha dividido su libro en dos partes. En la primera nos hallamos en un ambiente evangélico, que termina con la vocación misional de Pablo y su ejercicio en Antioquía. La segunda parte se dedica a las Epístolas y a las misiones en el mundo grecorromano. El libro está íntimamente relacionado con la literatura actual sobre la esencia y organización de la Iglesia, pero la preocupación misional de su autor da al libro un gusto y una suerte de unción que lo hace más atractivo. La influencia de K. Barth se traduce siempre en preocupación religiosa, característica de la "teología dialéctica".—L. CILLERUELO.

THURNEISEN, E., *Unser Herr kommt*, Edit. Fr. Reinhardt, Basel, 100 p.

Es hoy inmensa la producción de meditaciones, de carácter bíblico, que tratan de llevar al lector o pensador hacia las fuentes de nuestra espiritualidad cristiana. Dentro de esta producción se destaca la corriente que nos ofrece la palabra divina como "palabra actual", palabra dirigida, no para un tiempo o lugar determinados, sino para siempre y para todos. Tal persuasión supone, sin embargo, que hay que hacer aplicaciones a nuestro tiempo, de manera que se vea bien que la palabra de Dios nos toca directamente, aunque los tiempos hayan cambiado tanto. A esta corriente pertenecen estas meditaciones que nos ofrece el autor, que conoce perfectamente su oficio de mensajero bíblico para el hombre de hoy y para el mundo de hoy. Las meditaciones son muy breves, casi simples sugerencias, pero fundamentadas en libros científicos y profundos. Se toma como base un texto bíblico, pero va adherido a él un problema que hoy acucia al cristiano.—L. CILLERUELO.

BISER, E., *Die Gleichnisse Jesu. Versuch einer Deutung*, Edit. Kösel, München 1965, 22 × 14, 188 p.

Nadie ignora cuántas veces se ha abusado de las Parábolas de Cristo publicándolas en formas muy poco cristianas. El género literario se presta, por su carácter poético y sugerente, a aplicaciones muy diversas. La revalorización de la "Palabra", que se está realizando en nuestro tiempo, mientras se hundan las ideologías consagradas, lleva al autor a buscar una interpretación literal, semita, original, de la palabra divina. Se trata ante todo de saber qué es una parábola en boca de Jesús; y, en segundo lugar, se trata de saber qué entiende Jesús con el verbo "escuchar" u "oír", el *schema* semítico, que implica percepción, entrega, asimilación y respuesta activa. El análisis de unas pocas parábolas sirve al autor

para profundizar en el modo de interpretar. La situación actual del mundo es crítica y en este momento las parábolas de Jesús tienen su momento más propicio para hacerse escuchar acerca del tema del Reino de Dios. El mensaje consiste cabalmente en eso: en convertir el mundo en Reino de Dios, la temporalidad en presencia, la dignidad de hijos de Dios en lugar de hijos del siglo. Es el mensaje propio de esta hora. El libro lleva licencia eclesiástica.—L. CILLERUELO.

LOHFINK, N., *Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem A. Testament*, Edit. J. Knecht, Frankfurt a M. 1966, 20 × 12, 274 p.

¿Qué valor tiene para el cristiano actual el Antiguo Testamento? Esta pregunta que se está siempre repitiendo, reclama en cada momento histórico una respuesta clara. El P. Lohfink recoge en este libro unas conferencias con las que responde con palabra actual a la constante pregunta y en los puntos claves del Antiguo Testamento. Desde el momento en que el Concilio Vaticano II autoriza a los exégetas católicos para ocuparse de la Biblia con un sentido histórico crítico, sin las tradicionales supervisiones de la Curia, era de esperar que estos problemas cobrarían de momento un especial interés, que luego irá decreciendo poco a poco. Es necesario, pues, informar al público acerca de la evolución que están experimentando todos los problemas fundamentales, comenzando por la doctrina de la inspiración y de la canonicidad. ¿Qué sentido tiene hoy el problema de la inerrancia, que tantos quebraderos de cabeza dio al concordismo del siglo pasado? ¿Y qué sentido tiene la doctrina de una creación del hombre partiendo del barro y soplo de Dios, la doctrina de un paraíso original y de un pecado original? El Cántico de Moisés, que ofrece su tipología a la noche pascual, ofrece la ocasión para una nueva conferencia. Las otras son dedicadas al mandamiento de la caridad, a la relación entre Ley y Gracia, sentido de la historia, sentido de la muerte y la tradición de la Biblia, de Martin Buber. El autor no hace una exégesis científica detenida, pero se apoya en ella para su obra de alta vulgarización. Se dirige a un público no especializado, amplio y de ahí que el libro se lea con sumo gusto. Lleva licencia eclesiástica y es presentado con gran esmero por la Editorial.—L. CILLERUELO.

BUREN, P. M. van, *Reden von Gott in der Sprache der Welt*, Edit. Zwingli, Zürich-Stuttgart 1965, 23 × 15, 192 p.

El teólogo americano van Buren se preguntaba con la mayor dureza posible: "¿cómo puede un cristiano, que es al mismo tiempo un seglar, entender hoy el Evangelio en un modo "seglar"? "El fenómeno de la secularización actual, que lo ha invadido todo, obliga a revisar todos los problemas. Después de la infección idealista de las últimas centurias, nos encontramos ahora con una teología bíblica y concreta y con una filosofía analítica. Este libro aparece como resultado de mil discusiones actuales, que tratan de aclarar las posiciones teológicas y filosóficas del hombre de hoy, que habla con la mayor sinceridad, sin limitarse a repetir lecciones que le enseñaron de memoria. El autor se coloca en el mundo secularizado de hoy, limitado a descripciones y reservado frente a toda postura doctrinal. La dificultad del libro proviene de sus antecedentes en la tradición inglesa y en sus antecedentes empiristas, al mismo tiempo que en su concepto del "secularismo" actual. La teología se hace cristológica y ésta se hace Jesulogía, en cuanto se atiende a un punto de vista histórico y positivo o moral. El libro es, pues, representativo para un amplio círculo de pensadores de habla inglesa, y en este sentido ha sido presentado en lengua alemana por la Editorial Zwingli. Desde el momento en que Bonhoeffer, K. Barth y Bultmann han enunciado los métodos de la teología dialéctica, como opuestos al idealismo del siglo XIX, es inevitable llevar la discusión hasta las últimas consecuencias. Este libro pasará, pues, como testigo de excepción de un buen número de teólogos actuales, que se creen llamados a defender su fe ante la amenaza de un mundo secularizado, aun reconociendo ese mundo secularizado.—L. CILLERUELO.

GAUGLER, E., *Der Epheserbrief*, Edit. EVZ, Zürich 1966, 20 × 13, 292 p.

Hace tres años desapareció el Profesor Ernesto Gaugler, de la Universidad de Berna, dejando entre sus papeles esta exposición de la Epístola a los Efesios. Gaugler se inclinaba hacia una teología sistemática y cultivaba además los aspectos prácticos de la vida religiosa. De ahí que su comentario sea muy interesante desde el punto de vista teológico y pastoral. Gaugler conoce bien la literatura sobre la Epístola a los Efesios, y no adopta posiciones radicales, sino templadas más bien. Henning Kampen que se hizo cargo del manuscrito y el Editor se han mostrado respetuosos con Gaugler, retocando sólo lo que parecía necesario para una edición. Un comentario tan ordenado y pulcro ofrece una gran utilidad a los estudiosos.—L. CILLERUELO.

GAUGLER, E., *Die Johannesbriefe*, Edit. EVZ, Zürich 1964, 20 × 13, 334 p.

También este volumen ha sido publicado tomando como base las lecciones manuscritas que Gaugler dejó, y con él se presta un buen servicio al público en general. El comentario tiene las mismas características que el de la Epístola a los Efesios, a saber, carácter teológico y pastoral al mismo tiempo. Los editores han verificado algunos leves puntos, dejando el manuscrito en su sabor de comentario directo. También aquí se muestra Gaugler templado en sus opiniones histórico-críticas, aunque conoce bien la literatura sobre el tema. La Introducción orienta al lector en los dos puntos más importantes, en el estilo de las Epístolas y en su relación con la Historia de las religiones. Para el carácter de cada una de las tres cartas y para las posturas concretas de los puntos de discusión, Gaugler adopta una postura media y segura. Por el orden y por la pulcritud de la edición, el comentario es de gran utilidad para el estudio.—L. CILLERUELO.

LAPPLE, A., *Die Botschaft der Evangelien heute. Ein Handbuch für die Schriftleitung und Verkündigung*, Edit. Don Bosco, München 1965, 21 × 14, 480 p.

En esta excepcional situación en que actualmente nos encontramos frente a la Biblia no hay sólo libros audaces que tratan de abrir nuevas perspectivas o de ensayarse en ellas, sino que hay también libros ecuanímenes que miran con circunspección el terreno para no pisar en falso. La historia de las formas, la historia de la tradición y redacción de esas formas nos están prestando excelentes servicios, pero a veces se hacen sospechosas por ocultar principios teológicos o filosóficos discutibles. Con el presente libro se trata de reconocer lo que hay de positivo y seguro en las adquisiciones modernas, pero sin dejarse llevar por ilusiones excesivas. Tanto por lo que toca a las formas literarias, como por lo que toca a la explicación textual y real, este libro se hace muy interesante. Colocados en el tema central de la crucifixión y resurrección de Jesucristo, vemos cómo se inicia el proceso de la redacción y composición de las formas literarias de los Evangelios para publicar el mensaje de la salvación. El autor reconoce la difícil situación que se ha creado por la distancia producida entre la postura del pueblo cristiano y la postura de los expositores científicos y trata de acortar las distancias. Esta es hoy, sin duda, una labor difícil pero necesaria. No es tan peligrosa como se hubiera creído hace algunos años y podemos contemplar con satisfacción cómo libros como éste son leídos por un amplio círculo de lectores sin asomo de escándalo o desorientación. Esto parece indicar que dentro de algunos años la distancia se habrá cubierto y que el pueblo no perderá nada al poder leer la Biblia con la misma devoción y unción con que la leyeron los primeros lectores, aquellos lectores que no sabían tanta teología y tanta filosofía como nosotros hemos acumulado en el cerebro de nuestro pueblo. Con un libro como éste el lector no especializado se acostumbra pronto a leer la Biblia como ésta debe ser leída, como Biblia que se entiende directamente, y no como motivo para mil otras clases de reflexión. El libro lleva licencia eclesiástica.—L. CILLERUELO.

OTT, W., *Gebet und Heil, Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanische Theologie*, Edit. Kösel, München 1965, 25 × 17, 162 p.

Nuestro concepto bíblico de la oración está tomado casi siempre del Evangelio de San Mateo, tanto cuando se refiere al Reino de Dios como cuando se refiere al pan nuestro de cada día. Pero el concepto de oración que aparece en el Evangelio de San Lucas es un tanto diverso y Ott ha sometido a revisión los textos que tratan sobre este tema. Según se ve por ellos, Lucas mantiene la preocupación de que la oración es necesaria para que la Comunidad se mantenga firme en la fe hasta la venida de Cristo. Mientras en Mateo, los textos que tratan de la oración son cortos y se hallan esparcidos, en San Lucas la oración misma se convierte en tema amplio y bien organizado, como acontece en la parábola de la Viuda y el Juez, que termina con la advertencia "es necesario orar siempre y no desfallecer". Esta advertencia vuelve a repetirse en una u otra forma, y se indica que es para esperar la venida del Hijo del Hombre, sin caer en la tentación, bajo la acción del Espíritu Santo. Esto indica que Lucas impone su teología de la venida del Hijo del Hombre en la Parusía, que queda relegada a un tiempo indefinido y que exige que los fieles se mantengan firmes frente a la persecución y frente a la seducción del mundo. Por eso advierte Lucas que si se deja de orar, el Hijo del Hombre ya no hallará fe a su vuelta. Aunque la postura de Lucas y Pablo parecen iguales, Ott descubre entre ambos una diferencia profunda, causada por la diferente teología que ambos sustentan. La investigación es llevada según métodos rigurosos y modernos, tanto en el aspecto de historia de las formas, como en el aspecto de tradición y redacción realizada por Lucas como teólogo y pensador muy personal.—L. CILLERUELO.

VÉRICEL, M., *L'Évangile commenté par les Pères*, Edit. ouvrières, París 1965, 19 × 14, 366 p.

Otro volumen de la Colección "Eglise d'hier et d'aujourd'hui" dirigida por Bernard Coutaz. Nos parece que es el número 23 de la serie. Su contenido corresponde por entero al título. Tiene razón Véricel: el Evangelio no sólo despierta curiosidad y respeto, ni es tan sólo una venerable reliquia del pasado que refleja la persona, la doctrina y las obras de Jesucristo. El Evangelio es vivo y eterno, de ayer y de hoy y de siempre, es en definitiva la Palabra de Dios, rebosante de contenido y de misterio. Los SS. Padres, aún cuando no tuvieran a su alcance los recursos filológicos, críticos e históricos que nos suministra la exégesis de nuestros días, estudiaron y predicaron el Evangelio con diligencia y amor, amparados en su santidad, en su profundo y ancho caudal teológico y en destellos geniales que no admiten discusión. En el Concilio Vaticano II se han alzado no pocas voces reclamando una mayor atención a la patristica. Es cabalmente lo que hace nuestro autor. Como, por otra parte, el número y la calidad de los Santos Padres imponía un trabajo de selección, se ha logrado elegir un número limitado de Padres expositores y se han preferido en cada caso aquellas páginas que mejor penetran en el sentido del texto bíblico y que responden particularmente al temperamento y carácter de cada Padre. Concretamente, desfilan a través de la obra, Orígenes, en representación del siglo III; San Ambrosio y San Juan Crisóstomo por el siglo IV; San Jerónimo, San Agustín y San León Magno por el siglo V, y San Gregorio Magno por el siglo VI. Su conjunto resulta un arsenal de valor incalculable que suministra ideas hondas y seguras, de recia raigambre teológica, a los sacerdotes que han de exponer en la homilía dominical las riquezas insondables del Evangelio. Se han colocado los temas por el orden cronológico de los episodios del Evangelio. Al final, hallamos buenos índices que facilitan el hallazgo de los textos de cada Evangelio que tienen en la obra su comentario. Otros índices, además del de materias, señalan el comentario correspondiente a cada domingo, desde el I de Adviento hasta el 24 después de Pentecostés. También lleva comentarios patristicos a los evangelios de algunas fiestas: Inmaculada Concepción, Anunciación, Asunción, Todos los Santos y Fieles Difuntos. Mil plácemes al autor y a "Las Editions Ouvrières"

de París, y que alcance esta obra la difusión que en justicia merece.—DICTINIO R. BRAVO.

CAZEAUX, J., (I) *Jonás*, (II) *Moïse*, (III) *La Pâque*, (IV) *L'Alliance*, (V-VI) *Le Veau d'or. La Tentation*, (VII-VIII) *Abraham - Le Sacrifice d'Isaac*, (IX) *L'impatience du royaume*, (X) *Le Royaume*, Col. "Tu seras mon peuple", París 1965, 18 x 13.

La obra completa, construída a base de la idea bíblica de *pacto*, constará de tres volúmenes. Este es el primero y lleva por título el enunciado de la elección divina: "Tú serás mi pueblo". Se trata de una iniciación al estudio de la Biblia, pero con un método sugestivo y original. Partiendo del hecho incontrovertible de que no es fácil leer la Sagrada Escritura y que para hacerlo con provecho, e incluso con deleite, es precisa una preparación, los autores de esta obra, trabajando en equipo, conscientes por su condición de laicos, de los ingentes esfuerzos personales que hubieron de derrochar para adentrarse en la lectura útil de la Biblia, sobre todo del Antiguo Testamento, nos ofrecen ahora el fruto de su experiencia y de sus sudores. Dicen bien y es verdad que ponen a nuestro alcance una Guía de las Sagradas Escrituras. Una Guía de París no se fija tan sólo en el Arco de Triunfo o en Notre Dame, sino que analiza y describe, de modo breve, pero preciso, cuanto encierre interés artístico o histórico para el viajero. Por otra parte, la Guía ayuda a viajar con conocimiento de causa y utilidad personal, pero no excusa de realizar el viaje. De modo similar, se proponen los autores de este volumen capacitar al viajero para adentrarse placenteramente y captar las bellezas del mundo bíblico del Antiguo Testamento. Aspiran a que la lectura de la Biblia resulte útil para los individuos y más aún para grupos o equipos de seglares que desean conocer mejor las Escrituras. Ellos mismos nos aclaran su finalidad y su método y hemos podido comprobar que se caracterizan por la precisión y la eficacia. Este primer volumen consta de ocho cuadernos que abarcan diez títulos o temas fundamentales: Jonás, Moisés, La Pascua, El Pacto, El Becerro de oro, La tentación, Abraham, El sacrificio de Isaac, La impaciencia del Reino. Todos los argumentos están desarrollados con abundante caudal ideológico, conocimiento cabal del ambiente bíblico y en un estilo diáfano y persuasivo que sostiene sin esfuerzo la amenidad y logra plenamente la finalidad apetecida de descubrirnos los increíbles tesoros teológicos, morales y espirituales del Antiguo Testamento. Su riqueza de contenido supera con mucho las modestas pretensiones de sus autores que merecen un sincero aplauso por haber puesto al alcance de todos los públicos una Guía Bíblica en la que se dan la mano la seriedad y la belleza.—DICTINIO R. BRAVO.

GOGARTEN, F., *Jesus Christus, Wende der Welt*, Edit. Mohr, Tübingen 1966, 24 x 17, 266 p.

Conocido es Federico Gogarten como comprometido en el movimiento de la Teología dialéctica. En el presente libro ha puesto como subtítulo "Problemas fundamentales de una Cristología". Quiere decir que no se trata de una Cristología sistemática, ni tampoco de dar un esquema fundamental de esa posible Cristología. Quiere más bien detenerse en los presupuestos de una Cristología tal como hoy podría replantearse, dada la situación general de la Teología. Jesús de Nazaret aparece en la Historia y la Teología no puede esquivar esa historia y su sentido. El tema cristológico, la unidad de persona, hombre y Dios, en Jesús de Nazaret, lo condiciona todo. La "vuelta a Lutero", que fue como lema de la Teología dialéctica, lleva a Gogarten a aplicar la *Theologia crucis* a esa "unidad" de Dios y hombre verdaderos, que es Cristo Jesús. Gogarten fija el tema de la derelicción de Cristo en la cruz, para hacer ver cómo el teólogo se ve con frecuencia obligado a renunciar a toda explicación dialéctica.

Gogarten es hoy uno de los hombres que escriben con espíritu, esto es, de los que ponen corazón y sinceridad en sus palabras. Por desgracia, tanta crítica

sobre la "historia de las formas, transmisión e interpretación" y tanta crítica sobre el "Cristo de la historia y el Cristo de la fe" condiciona totalmente libros tan hermosos como éste. Su principal valor consiste en obligar al teólogo a construir la Cristología según unos presupuestos fundamentales. Pero, al condicionar la Cristología a una postura de Lutero, que implica previamente una interpretación crítica, por parte de unos hombres que en su juventud fueron educados en universidades, en las que ya se hablaba de "existencialismo", nos permite adivinar que libros como éste que tenemos delante son siempre hermosos y muy útiles, pero están tan comprometidos en el movimiento actual de las ideas que el lector se pregunta: "¿Cómo acabará esto?". Tenemos primero que prescindir de toda "metafísica" helenística. Tenemos luego que prescindir de la historia en cuanto *res gesta*. Nos queda una historia, esto es, un actualismo espiritual. Es claro que todo esto responde al espíritu que informó la exégesis de K. Barth sobre la Epístola a los Romanos. Pero no se puede el lector librar de la preocupación de que, en el fondo, hay aquí un gnosticismo pneumático que rehuye la luz de la teoría dialéctica y de la historia crítica y científica, para imponer un espiritualismo caprichoso y acomodaticio. Pero, por otra parte, todos los temas que en este libro va tocando Gogarten, con una competencia consumada, son tan interesantes y hacen pensar tanto, que el libro tiene que ser recibido siempre y saludado con emoción. La Editorial, como acostumbra, nos presenta el libro con la mayor dignidad posible.—P. OCHOA.

FUCHS, E., *Glaube und Erfahrung*, Edit. Mohr, Tübingen 1965, 23 × 15, 524 p.

Es éste ya el tercer tomo en que se recogen los artículos de E. Fuchs que andaban esparcidos por revistas difíciles de lograr. Con ello se presta un excelente servicio a la ciencia y a la religión. El título de este tercer volumen, "Fe y Experiencia", apunta en el subtítulo a la "Cristología", al carácter general de los artículos. Ello significa que el problema cristológico es siempre el básico, y que Fuchs se acerca a él con la fe y con la experiencia, esto es, con un sentido histórico y exegético, entendiéndolo por "historia", no ya sólo los "acontecimientos", sino la interpretación de esos acontecimientos. Estos artículos son todos muy interesantes para redondear el pensamiento teológico de Fuchs, pero muchos de ellos son un diálogo continuo, por no decir una discusión continua, con R. Bultmann y W. Künneth. No podía ser de otro modo, ya que Fuchs se ha visto desde el principio envuelto en las discusiones de la teología y de la hermenéutica actuales. El Cristo histórico, la exégesis actual y la metafísica religiosa, la resurrección de Cristo y los orígenes de la Iglesia, el conocimiento propio de la fe, las fronteras de la Iglesia, la hermenéutica, la posible experiencia de Dios, Cristo, la existencia cristiana y algunos puntos exegéticos concretos forman el manojito de temas de este volumen magnífico. Como se ve, Fuchs va expresando su opinión y ofreciendo su colaboración en todos los temas de discusión de la hora presente. La teología y la hermenéutica logran en estos artículos la unidad completa dentro de la postura que ha adoptado Fuchs en esta hora.—P. OCHOA.

BULTMANN, R., *Glauben und Verstehen*, Edit. Mohr, Tübingen 1965, 24 × 16, 200 p.

La ya conocida obra de Bultmann se enriquece con este cuarto volumen de artículos reunidos. El éxito obtenido por los volúmenes anteriores, repetidamente editados, es ya garantía de la importancia de este nuevo volumen, en el que se recoge prácticamente el momento actual (1960-1966). Nos ofrece así Bultmann su postura actual frente a las discusiones en que hoy se ven comprometidas la fe, la historia, la teología, la filosofía, la escatología y la desmitización, y las relaciones recíprocas entre todos estos temas. Bultmann es siempre figura señera, ya se la acepte o se la contradiga. Si por una parte, son muchos los que le miran con recelo, temiendo que sus teorías de "desmitización" terminen por anular totalmente la Biblia, por otra parte sus excelentes interpretaciones exis-

tencialistas de la palabra de Dios le atraen muchos partidarios y simpatizantes, que ven en él al hombre religioso, convencido, que quiere vivir una postura "moderna", existencial, comprometida. Este volumen es, pues, testigo y símbolo del significado de Bultmann en la teología actual. El último de estos artículos, que se intitula "Respuesta a Ernesto Käsemann" nos pone a la vista la delicada postura de Bultmann ante nosotros. Él se esfuerza en mostrar que no es bien comprendido, y que sus múltiples distinciones dejan intactos los problemas de fondo de la fe cristiana. Es difícil, sin embargo, sustraerse a la impresión de que la postura de Bultmann es demoledora y de que sus distinciones llegan demasiado tarde y sirven apenas para suavizar un tanto las actitudes radicales. De todos modos, la gran sabiduría de Bultmann y su significado señero en la teología de hoy dan a este volumen, hermosamente presentado por la Editorial Mohr, un significado de primer orden.—P. OCHOA.

SAGRADA BIBLIA, Versión de los textos originales con introducción y notas de los PP. Franquesa y Solé, C. M. F., Edit. Regina, Barcelona 1960, 9 × 12, 2.046 p.

Si se puede hablar de un Biblia de tamaño de bolsillo, ésta lo es verdaderamente, y por cierto de bolsillo pequeño: 9 × 12,6 para ser exactos, son sus medidas. Por otra parte, su pequeñez no ha redundado en perjuicio de la claridad de la impresión que es francamente nítida a pesar del tamaño también reducido de su letra. Teniendo como base la Biblia hebráica de KITTEL, para los originales del Antiguo Testamento han seguido la edición crítica de RALFS, y para el Nuevo Testamento el texto crítico de MERK. Los autores han preferido la autenticidad a la literatura. Las notas vienen todas juntas según el orden de los libros sagrados, al final de cada volumen. Cada libro va precedido de una introducción explicativa. Tanto las notas como las introducciones tienen un carácter doctrinal pastoral. Un índice temático y otro alfabético completando la obra.—F. CASADO.

VANDEN BROUCKE, F., *Los Salmos y Cristo*, Edit. Sígueme, Salamanca 1965, 19 × 12, 150 p.

Es el volumen 19 de la Colección Estela, de Ediciones Sígueme, de Salamanca. Cumple a la perfección la finalidad que se propone: facilitar la inteligencia del Salterio que constituye parte fundamental del Breviario y de la Liturgia en general. Pero, lo hace sin alardes, ni de erudición, ni de novedad, sino recogiendo celosamente las conclusiones de la exégesis mejor documentada que mira derechamente a desentrañar el sentido literal, como base de una inteligencia cristiana y espiritual. Se divide la obra en dos partes. En la primera se formulan los problemas interpretativos y se buscan soluciones acudiendo a los comentarios patrísticos y modernos. Se hace un interesante recorrido sobre las citas de salmos en el Nuevo Testamento y atinadas observaciones con aplicación a la Liturgia. En la segunda parte se da una orientación sobre la manera de cristianizar cada uno de los 150 salmos y se cierra el libro con un apéndice en el que se hace la distribución de los salmos tal como están encuadrados actualmente en el Breviario Romano. Librito sólido, sencillo, instructivo y serio, de eficaz ayuda, por estar fundado en la mejor exégesis, para sacerdotes, religiosos y religiosas que rezan el oficio divino. Digno de ser estimado, leído y propagado.—DICTINIO R. BRAVO.

BARSOTTI, D., *Misterio cristiano y palabra de Dios*, Edit. Sígueme, Salamanca 1965, 21 × 14, 293 p.

La tesis de Barsotti, ajustada a la realidad, se condensa en las palabras del título en las que se reconoce que toda la vida del cristiano es un misterio. Sólo Dios puede revelarlo y así, efectivamente, lo ha hecho en el transcurso de la

historia por medio de su *Palabra*. La teología de la Palabra de Dios es el medio adecuado para penetrar en el misterio cristiano. En este sentido, la misma Palabra es un misterio, pero que se manifiesta de manera que entra en el mundo y se comunica al hombre. La *Palabra* (Verbum), viniendo al mundo, constituye el mayor acontecimiento de la historia. Por este somero enunciado ideológico, que luego se desarrolla en apartados muy interesantes, por ejemplo, la Palabra de Dios en Israel, en Jesús, en la Iglesia, en el cristiano, etc., puede conjeturar el lector —y nosotros se lo certificamos— que se trata de un libro muy profundo y muy denso, que trata temas elevados y teológicos, pero que lo hace al mismo tiempo que con sabiduría, con exquisita unción y sencillez, por lo que pueden leerlo con provecho todas las personas de mediana cultura. Su estilo sobrio y atrayente, espontáneo y correcto, ha encontrado un buen traductor, que le hace hablar en castellano, en Dom Manuel Garrido, monje de Santa Cruz del Valle. Este es el tomo 4 de la Colección Nueva Alianza, publicada por “Ediciones Sígueme” de Salamanca, que no sólo selecciona con tino sus obras, sino que las presenta de forma elegante y atractiva.—DICTINIO R. BRAVO.

PÁRAMO, S. DEL, *Los cuatro Evangelios en uno*, Edit. Sal Terrae, Santander 1965, 16 × 12, 321 p.

He aquí un libro que acredita la bien cimentada pericia y competencia del ilustre profesor de Comillas. La disposición de la materia resulta sencilla y práctica y responde a la idea de que, en realidad, el Evangelio es uno, aunque en la tradición escrita discorra por cuatro vertientes que coinciden en lo fundamental, sin mengua de los rasgos y características personales de cada escritor. El P. S. del Páramo dispone la materia evangélica por orden cronológico y concuerda las referencias de cada evangelista sobre el mismo episodio, poniendo singular esmero en conservar los matices peculiares de cada autor literario. Así resulta una narración completa y particularizada, sin quebranto del vigor narrativo e incluso con ganancia del mismo, por el acierto logrado en este trabajo de taracea. Contiene preciosos índices por orden de capítulos y versículos para cada Evangelio y de todos los domingos y fiestas del año, facilitando de tal suerte el trabajo de los predicadores y circulistas que en un instante pueden hallar reunida toda la materia apetecida. El tamaño discreto del volumen, la profusión de notas y su bien lograda impresión, garantizan y merecen una difusión dilatada que puede y debe ser cariñosamente acogida por sacerdotes, religiosos, religiosas y personas piadosas que centran su vida cristiana en la lectura y meditación de los Evangelios.—DICTINIO R. BRAVO.

CERFAUX, L., *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Edit. Cerf., París 1965, 23 × 14, 425 p.

Cerfaux aborda el tema eclesiológico paulino con la maestría y seguridad sobradamente demostradas por el autor en otros estudios de todos conocidos. La obra gira en torno a los tres componentes que se unen en la teología de la Iglesia de San Pablo. Esta es la razón por la que el volumen está dividido en tres libros. En el primero estudia el concepto de “Pueblo de Dios” en el Antiguo Testamento, para terminar señalando a la Iglesia como la heredera de todas sus prerrogativas. En su segundo libro descubre a la Iglesia viviendo en cada una de las iglesias particulares, unidas todas ellas mediante el único espíritu, la única fe y el único bautismo, como portadores de la savia de Cristo como cabeza. Finalmente el libro tercero es un estudio detenido de las epístolas de la cautividad, en las que el Apóstol da un sentido nuevo al término “iglesia”. Aquí el vocablo “iglesia” designa la Iglesia universal, la Iglesia celeste, el Cuerpo místico de Cristo.

Esta edición añade a las anteriores las últimas reflexiones del autor a la luz de la Constitución dogmática sobre la Iglesia. Por eso añade dos nuevos capítulos que versan sobre las relaciones existentes entre los conceptos “Reino de Dios” e “Iglesia” y sobre la “Constitución jerárquica de la Iglesia”.—Z. HERRERO.

Teología Dogmática

LUBAC, H. de, *Le Mystère du Surnaturel*, Edit. Montaigne, Aubier 1965, 22 × 14, 300 p.

Henri de Lubac vuelve en este volumen sobre el tema del sobrenatural del que ya se ocupó más sucintamente el año 1946. Aquello suscitó muchos comentarios y por parte de algunos teólogos críticas bastante duras.

En esta obra sigue fiel a su pensamiento de entonces del que no encuentra motivo para apartarse, expresando a la vez su sorpresa ante las motivaciones que dieron lugar a aquellas críticas poco objetivas y menos convincentes. La labor es ardua y delicada, pero, a base de una reconocida destreza y una lógica serena, el autor llega a atinadas conclusiones. Se opone a la interpretación que sobre la naturaleza pura pretenden dar algunos apoyándose en San Agustín y Santo Tomás, pero falsificando su pensamiento y sacando, por lo tanto, conclusiones falsas. Igualmente se opone a la conclusión que pretende que la naturaleza se atribuya todas las prerrogativas de lo sobrenatural o, por otro lado, a la que pretende desvincularse totalmente. Explica también el sentido de ciertas frases que pudieran ser mal interpretadas, como algunas de hecho lo fueron ya, haciendo ver que en tales casos han sobrepasado el alcance que pretendió darles el autor. En este sentido, habla del deseo natural y de la exigencia o no exigencia de ver a Dios, del concepto de naturaleza según la concepción griega y cristiana y de la vinculación entre lo natural y lo sobrenatural.

Se trata, en definitiva, de un estudio de sumo interés y denso contenido, que se prestará quizá a comentarios dispares, dada la importancia y la trascendencia de la temática que plantea.—J. GARCÍA CENTENO.

RONDET, H., S. J., *Essais sur la théologie de la grâce*, Edit. Beauchesne, París 1964, 270 p.

El P. Rondet, S. J. es harto conocido en los medios intelectuales en que se cultiva la Teología, con la nota peculiar que nos predispone a la benevolencia, de ser un buen catador y divulgador del pensamiento agustiniano. Desde 1948 ha ido dando a la imprenta una serie de trabajos en los que se dan la mano la profundidad ideológica y las buenas dotes expositivas. Rondet sigue la línea trazada en 1912 por el P. Rousselot a quien corresponde la iniciativa, luego secundada por un grupo de eminentes profesores, de ofrecernos "una escolástica interiorizada". Todos ellos son de filiación tomista, pero no a ultranza, sino con aire flexible y moderno que lo mismo se entronca en la doctrina y enseñanzas de los Santos Padres de la Iglesia y en las definiciones del Concilio Tridentino, que utiliza el pensamiento y las conquistas de la sana filosofía contemporánea. Dentro de esta tendencia general, la obra presente del P. Rondet tiene su propio estilo, rebosante de personalidad. Es una pena que no pueda completar su estudio sobre la Gracia con un segundo volumen, tal como lo había prometido, por impedirselo ocupaciones perentorias. El libro que comentamos no es, propiamente, un Manual sobre la Gracia (su autor lo denomina modestamente Ensayo), sino la colección de una serie de temas que fueron apareciendo en diversas revistas teológicas y que ahora, con algunos retoques y adiciones, forman un libro pleotórico de interés. Los temas seleccionados y expuestos resultan interesantes y sugestivos, como puede deducirse de su simple enunciación: La antropología religiosa de San Agustín, la gracia liberadora, gracia, virtud, mérito, la divinización del cristianismo (misterio y problemas, panteísmo y cristianismo), predestinación, gracia, libertad, la libertad y la gracia, según San Agustín. No es, pues, un estudio sistemático, ni orgánico, sino una selección de argumentos que tocan con precisión y excelente criterio selectivo las cuestiones más transcendentales y discutidas, relacionadas con el misterio de la gracia. La

exposición resulta pedagógica, diáfana y amena, como corresponde a un especialista de ideas claras, profundo conocedor de los problemas y que, por añadidura, posee innegables dotes expositivas que dan a sus escritos un difícil atractivo, que no suele ser frecuente en los tratados de marchamo escolástico. Por eso nos parece muy recomendable su lectura para profesores y estudiantes de Teología, sacerdotes e incluso laicos de mediana cultura religiosa, todos los cuales descubrirán en este Ensayo incalculables riquezas teológicas y espirituales, en el que se conjugan, con raro acierto, la densidad doctrinal, la seguridad ideológica y la agilidad literaria.—DICTINIO R. BRAVO.

PADQIN, G., *Il fine della creazione nel pensiero di S. Tommaso*, Edit. Laterano, Roma 1959, 24 × 17, 132 p.

En esta tesis, preparada para la obtención del Doctorado, el autor se limita al fin del mundo y del hombre considerado en el estado de naturaleza. Dios y la gloria del mundo son, pues, los conceptos fundamentales. Dentro de esa limitación, se restringe de nuevo la investigación a Santo Tomás de Aquino. Y como en la época moderna L. Lessio y el Concilio Vaticano I han dado de este problema una visión que continuamente tiene que cruzarse con la de Santo Tomás, el autor se detiene dedicando la primera parte de su Tesis a comprobar una visión moderna del problema. En la segunda parte tiene ya libertad para analizar histórica y especulativamente el pensamiento de Santo Tomás acerca del fin en general, y del fin aplicado a este tema. El autor llega a la conclusión de que la coincidencia de Santo Tomás con el Concilio Vaticano I es perfecta en la doctrina y en las motivaciones de la misma. Es más, dada esa coincidencia, estima el autor que el Concilio ha aprobado (por lo menos implícitamente) la doctrina del Doctor Angélico.

Junto al aristotelismo aparece el profundo platonismo de Santo Tomás, ordenando el Universo hacia el Bien Supremo: la bondad unifica al Universo, ya que es la razón de ser de la creación. Dios imprime la imagen divina en las criaturas, dotándolas de un deseo natural: *inest naturale desiderium*. Por esa impresión divina, todo ser creado siente la inclinación a desear su propio bien, en conformidad con su propia condición en la jerarquía de los seres: es un "regreso al Creador". En todo ser hay, pues, una participación de la divina Bondad, fin último de todo ser. Todo ser tiende a "asemejarse" de algún modo a la divina Bondad y a la intrínseca gloria de Dios: *ut ei aliquo modo assimiletur*. La Tesis fue aprobada en la Universidad Lateranense.—P. OCHOA.

LICCIARDO, D., *De la analogía en el conocimiento de Dios por la experiencia mística*, Edit. Pas, Zürich 1965, 24 × 17, 366 p.

Con este volumen inicia una serie de publicaciones la Biblioteca Teológica Salesiana: será una III Serie, dedicada a estudios especulativos. El tema del presente y primer volumen no podía ser más interesante. A nadie se le ocultará la enorme dificultad con que tropieza el autor desde el principio: analogía, conocimiento, experiencia mística. ¿No es una temeridad increíble afrontar en la actualidad un tema tan espinoso? Por lo menos ya tenemos que agradecer al autor el planteamiento claro del problema, que no es poco. En este sentido, el libro logra plenamente su objetivo informativo y su carácter de planteamiento del problema con todas las distinciones oportunas. En cuanto al éxito de las soluciones, el lector se siente un tanto defraudado. En primer lugar, por exceso de materiales, que impiden concretar mejor los pormenores en los puntos básicos; así, por ejemplo, el autor se ha visto obligado a suprimir un capítulo sobre la analogía, con lo cual el lector no es informado sobre las actuales discusiones en torno a la *analogía entis* y a la *analogía fidei*. En segundo lugar, falta, asimismo, una información suficiente sobre la naturaleza de la "Mística". Si esa "Mística" es tomada como un método para superar las dificultades de la trascendencia divina, no puede consistir en un conocimiento. ¿De qué linaje de

“experiencia” se trata entonces? ¿Es experiencia amorosa, de la sensibilidad, etcétera? No es extraño que el autor vacile entre una teología negativa y una teología positiva: al final la gran influencia del Seudodionisio le empuja hacia una teología negativa. Pero entonces el autor no advierte que esa mística “neoplatónica” puede ser cosa muy diferente de una mística cristiana, dado que exista una mística cristiana. Finalmente, el lector ve que se ponen citas de “místicos” cristianos de carácter tan diferente, que inevitablemente surgen la confusión y la desconfianza. San Agustín es citado al lado del Seudodionisio, siendo tan opuestos. Santo Tomás es citado con Santa Angela de Foligno, siendo tan diferentes. ¿Por qué todas las citas van a tener el valor unitario que el autor pretende darles? En suma, el libro da la impresión de abarcar demasiado. Es sumamente útil, pero fragmentario. Se atiene con exceso al modo tradicional de tratar el problema, pero deja fuera de enfoque estudios numerosos y preciosos sobre la mística de Israel, del Cristianismo primitivo, de la Biblia, de los Santos Padres, tanto en la dirección griega como en la dirección latina, y al mismo tiempo peca de “abstracto”. Con frecuencia discute en el mundo de los posibles, no en el mundo cristiano existencial, tal como es. Con una limitación más rigurosa del tema hubieran salido ganando el libro y el lector.—P. OCHOA.

BARTH, K., *Dogmatique. La Doctrine de la Création*, Edit. Labor et Fides, Genève 1965, 25 × 18, 416 p.

La editorial Labor et Fides continúa ofreciéndonos ininterrumpidamente las obras de Karl Barth en lengua francesa, en una presentación pulcra y hermosa. El tomo presente corresponde al capítulo XII de la obra y trata de la libertad de vivir y de los límites de esa libertad. Aparece así como una teología de la vida humana, salud y enfermedad, alegría y melancolía, suicidio y pena de muerte, guerra y trabajo, vida profesional, acción y contemplación. Todo es revisado conforme a una toma de postura que ha definido a Karl Barth desde su primera hora. Hoy no es lícito a nadie ignorar esa postura de Karl Barth, cualquiera que sea la opinión frente a él. Y no solo por la relación que esta teología mantenga con los problemas especulativos, sino también por la influencia incalculable que ha ejercido en el pensamiento actual. Desde los días, ya lejanos, en que apareció el *Comentario a la Epístola a los Romanos*, la figura de Karl Barth ha conducido todo un movimiento de opinión, que tiene sus ventajas y sus desventajas, pero que, en todo caso, ha condicionado gran parte de la mentalidad actual. El modo de leer y entender la Biblia, el modo de hacer teología, el modo de aplicar la filosofía actual a los problemas teológicos, el modo de dejarse influir y aun arrastrar por un existencialismo religioso y reformador, el modo de entender la naturaleza humana y su relación con Dios, todo eso se traduce en este tomo, como en los demás, en posturas netas, lógicas y consecuentes. El carácter ético de este tomo le da un particular interés por los gravísimos problemas que la actualidad plantea al hombre de hoy. Se podría pensar que, en algunos aspectos, los problemas teológicos han quedado en crisis frente a las urgencias de esta actualidad radical, pero estamos frente a una obra teológica de gran envergadura y no es posible descender a mil detalles, que la actualidad agudiza hoy. Esto no significa tampoco que Karl Barth se mantenga en el terreno etéreo de los principios abstractos, pues por principio va hacia lo concreto y existencial. Pero su obra tiene que mantenerse por encima de una casuística siempre voluble como el mar. En este tomo, mejor que en otros, resplandece quizá la valentía con que Barth ha pregonado su mensaje cristiano y reformador.—L. CILLERUELO.

BRUNNER, E., *La Doctrine chrétienne de Dieu. Dogmatique*, T. I, Edit. Labor et Fides, Genève 1964, 23 × 15, 382 p.

La misma editorial Labor et Fides comenzó en 1964 la publicación en lengua francesa de la conocida *Teología Dogmática* de Emilio Brunner. Brunner, que

desde su primera juventud reaccionó vigorosamente contra el idealismo y contra el misticismo que representaban Schleiermacher y sus discípulos, ha dado a la Dogmática un carácter estrictamente bíblico, en conformidad con el movimiento de la teología dialéctica. Pero ha mantenido siempre una personalidad muy acusada dentro de ese movimiento, no sólo por su oposición de la palabra a la mística, sino también por su teoría de la relación entre "naturaleza" y "gracia" y por su teoría de la "analogía entis" y "analogía fidei", que le ha llevado a sostener polémicas ya famosas. La *Dogmática* de Brunner recoge de un modo sistemático sus opiniones, lo que hace la obra sumamente útil y fácil de consultar. En cuanto a la traducción francesa, sale con la aprobación complacida del autor y, por lo tanto, su valor es el mismo del original. El traductor nos da de entrada una exposición sucinta pero clara de la postura de Brunner, al componer esta *Dogmática*: La sustancia es siempre bíblica, pero sin plegarse servilmente a un biblicismo literal. La palabra de Dios se produjo en el tiempo y en el espacio, como copa que contiene el agua de la revelación, pero el mensaje no es la copa y el mensaje es para siempre: no puede identificarse ni plegarse a ninguno de los sistemas filosóficos con los que ha venido aliándose, porque es autónoma. Dentro de la tradición de la Reforma, el autor mantiene una gran sumisión a la revelación divina y una gran libertad en la interpretación. Como en el caso de Karl Barth, lo esencial es dar un testimonio y marcar una postura neta en los problemas que la moderna teología protestante tiene planteados ante la conciencia del mundo. Por lo que toca a la resolución de los problemas, es claro que cada teólogo mantendrá sus propias reservas. Todos, sin embargo, recibirán. Este primer tomo está dedicado a Dios, sus atributos y su voluntad.—L. CILLERUELO.

BRUNNER, E., *La Doctrine de la Création et de la Rédemption. Dogmatique*, T. II, Edit. Labor et Fides, Genève 1965, 23 × 15, 432 p.

En este segundo volumen de su *Dogmática* nos expresa Emilio Brunner su postura al poner como subtítulo: "Cómo Dios se comunica realmente en el cuadro de la historia". De ese modo, tenemos ante nosotros la doctrina de la creación, del pecado original, de los ángeles y demonios, de la Providencia, de la Historia de la salvación, de la Ley, de la plenitud de los tiempos; en una segunda parte del libro el autor nos presenta la obra de Cristo ante la crítica actual: interpretación de Jesús en la "escatología consecuente" y el problema de la "desmitización" provocado por Bultmann, el oficio profético, sacerdotal y real de Jesús y la persona de Jesús; en esta parte aparece el misterio de la persona de Jesús, la divinidad, la encarnación, resurrección y glorificación de Jesús. En ningún momento se aparta Brunner de sus bases, de su fidelidad a la revelación y de su libertad para interpretarla según las normas tradicionales de la Reforma. Su oposición al idealismo le pone casi siempre enfrente de todo sistema filosófico, pero le permite a veces descubrir en la misma Biblia posturas que tienen algo de filosóficas, y de ese modo le permite sentar distinciones para admitir doctrinas que en apariencia son filosóficas, pero que en realidad son bíblicas. En este sentido aparece siempre Brunner mejor colocado que Karl Barth. Si bien a veces puede parecer exagerado en sus precauciones frente a la filosofía, el teólogo hallará siempre en Emilio Brunner alguien que le advierte de los posibles riesgos de un compromiso demasiado fácil con la filosofía. En este sentido, la *Dogmática* de Brunner prestará muy buenos servicios al teólogo, sean cualesquiera sus opiniones; en efecto, éstas serán siempre discutibles, según la confesión a que pertenezca el teólogo.—L. CILLERUELO.

RAHNER, K. - RATZINGER, J., *Offenbarung und Überlieferung*, Quaestiones Disputatae, n.º 25, Edit. Herder, Freiburg, i Br. 1965, 22 × 14, 70 p.

El Concilio Vaticano II, que tantos problemas teológicos ha puesto sobre el tapete, ha permitido considerar a una nueva luz estos conceptos de revelación

y tradición, que estaban estereotipados desde las discusiones con el modernismo. Hoy las posturas del imanentismo modernista y del llamado extrinsecismo tradicional parecen exageradas ambas y, por eso, parece necesario emplearse más a fondo para entender tales conceptos dentro de una teología para hombres, para espíritus. Y pues otros conceptos semejantes son hoy revisados cuidadosamente, como se ve en el mismo concepto de la gracia y del mundo sobrenatural, no podía faltar una revisión de estos dos conceptos fundamentales que son la revelación y la tradición. En este volumen Karl Rahner y José Ratzinger, teólogos del Concilio, tratan de poner al día ambos conceptos, el primero en un terreno más especulativo y el segundo en un terreno positivo e histórico. El primero recoge, pues, algo del espíritu que los modernistas no supieron concretar correctamente y que la filosofía moderna pone de relieve, y el segundo mantiene la polémica que se suscitó con la Reforma y la Contrarreforma. Le cuadra muy bien a este volumen el título de cuestión disputada, ya que por su relación con el concepto de la gracia y mundo sobrenatural, por un lado, y con el concepto de inspiración bíblica y profética por otro, tiene necesariamente que adaptarse a la situación de los estudios teológicos y bíblicos de la actualidad.—L. CILLERUELO.

KETTLER, E. H., *Der Ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*, Edit. A. Töpelmann, Berlín 1966, 23 × 15, 56 p.

El estudio exegético y homilético de Orígenes, que durante estos últimos años ha preocupado a los estudiosos, les ha hecho olvidar uno de los aspectos más interesantes del genial Orígenes: el carácter teológico sistemático de su famosa obra *De Principiis*. Kettler vuelve, pues, a poner sobre el tapete el sentido de esa obra que hizo época en la historia de la teología. De ese modo, cree lograr ventaja inapreciable en la interpretación histórica, especialmente en los dos problemas más discutidos: relación con la gnosis de Valentín y con el neoplatonismo. La relación entre fe y gnosis, que constituye siempre la clave de la doctrina de Orígenes, es llevada con método y rigor, haciéndose uso de toda la erudición que puede contribuir al esclarecimiento del problema. El volumen pequeño por su tamaño, es grande por su densidad erudita.—L. CILLERUELO.

LOHSE, B., *Epochen der Dogmengeschichte*, Edit. Kreuz, Stuttgart 1963, 22 × 14, 270 p.

A veces se utiliza el término "dogma" en sentidos un tanto despectivos, como si se tratase de simples ganas de especular sobre la religión o de expresiones extrañas que desvían, en lugar de centrar, las convicciones derivadas de la revelación divina. Lohse trata de explicar que en principio se trata de las más sencillas fórmulas del credo cristiano: dogma es lo mismo que credo o que fe de la Comunidad cristiana, formulada de algún modo, tal como la entienden los modernos historiadores del Dogma. Aunque reconoce que la postura de las diferentes Confesiones es diversa, se limita a dar una información erudita muy discreta, como introducción, para referirse luego a los dogmas concretos. En nueve capítulos expone luego históricamente el origen y formulación de esos dogmas concretos. La formación del Canon es el primer capítulo, aunque no se ve claro en qué sentido se trata de la formulación de un dogma. En el segundo, que trata de la Trinidad, es presentado ya San Agustín, que lleva todas las preferencias, como ocurre también en el capítulo IV, que trata del pecado y de la gracia divina, y en el capítulo V, que trata de la relación "Palabra y Sacramento". En la discusión sobre los Sacramentos entra ya la Reforma y ésta mantiene las discusiones hasta hoy. En el capítulo VII expone el autor los dogmas de la Inmaculada Concepción, de la Infallibilidad Pontificia y de la Asunción de María, con discretas alusiones a las objeciones. El último capítulo trata de la unidad de la Iglesia y del movimiento ecuménico. Es inevitable, en un libro como éste, que las opiniones del autor se expresen en un sentido confe-

sional. Sin embargo, Lohse se muestra respetuoso siempre con las demás Confesiones y casi siempre se limita a su método expositivo y erudito. Por eso, el libro no molesta a nadie y, en cambio, se lee con el mayor agrado, por la ponderación de unas ideas dogmáticas que se van contrapesando siempre con una narración histórica y erudita. Es claro que su mirada ha de ser siempre sintética. Con frecuencia se desearía una más amplia exposición, o una más completa discusión. Pero es inevitable la falta de espacio, ya que cada capítulo es, en realidad, un pequeño tratado. La presentación del libro es magnífica.—L. CILLERUELO.

VARIOS, *Neuland in der Theologie*, Edit. Zwingli, Zürich 1965, 20 × 13, 312 p.

Este libro lleva como subtítulo "Diálogo entre teólogos americanos y europeos". El segundo tomo, que aquí comentamos, se refiere a la Hermenéutica, desde un punto de vista teológico. En el original inglés se ha puesto un título que define bien el propósito de esta Colección: "Nuevas fronteras en Teología". ¿Qué opinan, pues, los teólogos americanos acerca de la Hermenéutica y de las discusiones que actualmente se han producido en Europa? ¿Qué es y qué debe ser la Hermenéutica? ¿Se trata de una interpretación histórico crítica, como tienden a creer los biblistas, o se trata de una interpretación de la palabra de Dios, que supone principios y fundamentos muy complejos, tanto de tipo filosófico como teológico? Abre la marcha el Profesor Robinson, con una magnífica exposición del problema actual de la Hermenéutica. A continuación plantea el Profesor Ebeling el problema que la Reforma obliga a afrontar: mientras el intérprete de la Biblia era la Tradición, a lo menos en algún sentido negativo y directivo, se tenía un criterio de cierta objetividad; pero desde el momento en que la Reforma propone que el intérprete de la Biblia es la misma Biblia, ¿qué quiere eso decir para cada individuo? Nadie podrá ya extrañarse de la evolución moderna del concepto de Hermenéutica, concepto que se irá complicando cada día más, pues hoy sabemos que hay gran diferencia entre la palabra semita y la griega, entre la antigua y la moderna. Los que hablan de "desmitizar" cambian de mitos, sin suprimirlos nunca, pues finalmente habrá que llegar al concepto agustiniano: toda palabra es antropomorfismo, toda palabra es mito. Fuchs, Dillenberger, Funk, Wilder, Cobb señalan que cada vez nos hundimos más y más en una filosofía de la palabra y por ende cada vez nos envolvemos más y más en mitos peligrosos. Al fin del libro el profesor Ernesto Fuchs presenta, en forma epistolar, sus objeciones a los profesores americanos haciendo ver en el fondo la complicación de las posturas europeas dentro de esta situación europea que los americanos tienden a simplificar, según su tradición cultural. Por eso estima Fuchs que el "diálogo" no ha hecho más que comenzar y sería loable que se continuara y profundizara. Además de la edición alemana se ha hecho una edición japonesa.—L. CILLERUELO.

BALTASAR, H. U. von, *Das Ganze im Fragment*, Edit. Benziger, Einsiedeln 1963, 22 × 14, 358 p.

El problema de la historia, como expresión del problema del hombre y del problema de Dios, aparece hoy como punto de referencia a múltiples discusiones. No podía ser de otro modo y no es de otro modo. Urs von Baltasar desde su atalaya ha lanzado estos ensayos para contribuir a iluminar aspectos concretos del problema general. Cuatro grandes ensayos completan el libro. El primero es el despliegue del tiempo histórico, tal como aparece en la experiencia íntima de San Agustín. El segundo es el camino del amor, como respuesta a un sentido monista o dualista de la vida, tema que el autor cuida con especial esmero, pues ve en el amor muchas soluciones a muchos puntos de controversia actual, y la vida entera hallará su solución en el camino del amor. El tercero es un análisis de la Historia y del Poder a la luz teológica de la revelación. El cuarto es una teología de la palabra en relación con la historia, recogiendo el sentido de la

literatura moderna, empecinada cada día más en el misterio de la palabra o signo. La palabra lo reúne y sintetiza todo. El título (Urs von Baltasar escoge con cuidado especialísimo sus títulos) indica que la intención del autor va muy lejos: desde aquel concepto de unidad y totalidad, que San Agustín planteaba como primera noción apriorística de la vida humana hasta el sentido de fragmentación e imperfección que llena nuestra consciencia humana, en todas las manifestaciones de la vida, y precisamente porque estamos dominados también por la vida como totalidad, el pensamiento del autor se mueve con gran libertad en este bosque de la literatura moderna que él conoce perfectamente. El existencialismo ha intensificado la conciencia de lo fragmentario. Es natural que los cristianos, y en esto insiste el autor, ofrezcan su tradicional mensaje en formas nuevas y apropiadas: hay un camino de síntesis, que da sentido y valor a todo lo fragmentario y parcial en cuanto fragmento y parte de una totalidad integral. Y esto es válido, tanto para cada individuo, como para la Historia entera.—L. CILLERUELO.

HOLBÖK, F. - SARTORY, Th., *El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una Eclesiología*, Edit. Herder, Barcelona 1966, 14 × 22, vol. I, 624 p.; vol. II, 764 p.

En este siglo que se ha llegado a llamar "el siglo de la Iglesia" están apareciendo continuamente en el campo de la teología ensayos que, como el presente, han de ser recibidos con satisfacción, por lo que llevan de afán noble en la búsqueda de nuevas orientaciones. El tema de la Iglesia, en concreto, se ha hallado en primer plano en estos últimos años, y mucho más en nuestros días, después de la importancia que le ha concedido el Concilio Vaticano II. Bien podemos decir que un reflejo de esa inquietud ya anterior al Concilio, y que en parte ha motivado que dentro del mismo se le prestase tanta atención, lo constituye la presente obra de dos tomos en la que se recoge el sentir de varios teólogos insignes representantes de la teología alemana. Son aportaciones concretas sobre diversos aspectos de la ecclesiología que nos llegan ahora recogidas en estos dos volúmenes y que responden perfectamente a esas cuestiones que dentro del campo de la ecclesiología están hoy siendo tan comentadas. Como además son especialistas los que han llevado a cabo esta labor, creemos que la obra ha logrado plenamente su intento, que no es otro que "el mostrar lo que piensan sobre la Iglesia los teólogos de habla alemana que ocupan puestos de responsabilidad al servicio de la Iglesia, las más de las veces en el aspecto docente, y gozan de rango y prestigio como para intervenir en el Concilio". El simple enunciado de los temas son ya testimonio de la importancia de la obra y del interés que despertará en aquellos que estén en contacto con estos problemas: *El misterio de la Iglesia en la visión cristiana del pueblo de la antigua alianza; La esencia del misterio de la Iglesia dogmáticamente considerado; Iglesia y mundo; El misterio de la Iglesia en la predicación eclesiástica; La iglesia como misterio e institución en la teología ortodoxa; El misterio de la Iglesia visto por la teología protestante.*

Herder consigue un nuevo éxito con la presentación al público de lengua española de esta obra alemana y prestigia su sección de Teología y Filosofía, dentro de la cual alcanza el número ochenta y tres.—J. GARCÍA CENTENO.

VARIOS, *La infalibilidad de la Iglesia*, Edit. Estela, Barcelona 1964, 22 × 16, 267 p.

Se recogen en este volumen de la editorial Estela una serie de conferencias que tuvieron lugar con ocasión de unos contactos habidos en el año 1961 en el monasterio belga de Chevetogne, entre representantes de diversas confesiones cristianas. El tema a discutir fue el de la infalibilidad de la Iglesia y los teólogos que intervinieron en las discusiones —católicos, ortodoxos, calvinistas, luteranos— pusieron de manifiesto su competencia en las distintas aportaciones desde su ángulo respectivo; quedando de manifiesto, una vez más, la doble concepción ecclesiológica católico-ortodoxa, por una parte, y la de la Reforma por

otra. Dentro de la orientación dada a las ponencias y estudios, se desarrollaron temas de mucho interés, que ahora se recogen en el presente libro, tales como las "Consecuencias del Espíritu Santo en los fieles", "La trayectoria del Magisterio de la Iglesia desde sus comienzos hasta el siglo XIII", "El sentido de la palabra "infalibilidad" en el período de la Escolástica", un análisis conceptual de la misma. De la competencia con que están tratados los diversos aspectos de esta interesante cuestión de la Teología nos hablan por sí solos los nombres de los que desarrollaron las diversas ponencias, tales como: P. Olivier Rousseau; P. Afanassiev, Profesor del Instituto de Teología Ortodoxa de París; J. Bose, Profesor en la Facultad Teológica Protestante de París; C. Balmforth; G. Thils, quien, sirviéndose de las discusiones del Vaticano I, redacta prácticamente una exposición de la doctrina de la Iglesia católica sobre la infalibilidad.

Se trata de un libro para especialistas, por el tema y por la altura que se da al desarrollo del mismo. De intento, no han querido dar anotaciones o aclaraciones marginales, en ocasiones necesarias, para dar más al vivo los puntos de contacto o divergencia en las distintas posturas y para que los mismos lectores puedan por sí mismos apreciar y valorar al mismo tiempo el alcance de algunas afirmaciones.

La obra es un modelo de presentación, con tres índices: de citas bíblicas, de nombres y analítico, con un resumen perfecto en cada ponencia, lo que hace que cada uno se percate fácilmente del camino recorrido por el conferenciante.—J. GARCÍA CENTENO.

SCHILLEBEECKX, E., *L'Eglise du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II*, Edit. Xavier Mappus, Le Puy 1965, 19 × 12, 166 p.

El autor, de sobra conocido por cuantos están, siquiera sea un poco, al corriente de lo que se viene llamando "Teología moderna", ha querido darnos, en este libro, una visión de conjunto sobre el Concilio Vaticano II, juntamente con una serie de reflexiones —de criterio personal algunas de ellas— acerca de diversos puntos, principalmente sobre la Iglesia y el hombre de hoy, tratados en las tres primeras sesiones conciliares, a fin de entenderlos rectamente y comprender mejor algunas divergencias de los Padres entre sí, atendiendo a las diversas procedencias —y, por tanto, diversas mentalidades sobre algunos problemas humanos— de los mismos.

Divide el libro en cuatro partes. La primera describe las perspectivas y esperanzas del mundo cristiano, al anuncio del Concilio por Juan XXIII, como una alegría fundamentalmente cristiana de fe. A seguido expone sintéticamente cómo han de interpretarse algunas expresiones que podrían engendrar malentendidos, por ejemplo: "Dogma e ideas de hoy", "El Papa y los Obispos", "Colegialidad y su ejercicio en el Magisterio ordinario y extraordinario". Analiza también las ventajas y las divergencias que pueden darse en un Concilio universal. Las tres partes restantes se refieren a las tres primeras sesiones o etapas conciliares en el sentido que indicábamos al principio, al mismo tiempo que refleja el ambiente extraconciliar y conciliar.—E. GUTIÉRREZ.

LECLER, J., *Vienne*, Edit. de l'Orante, París 1964, 19 × 14, 216 p.

AUBERT, R., *Vatican I*, Edit. de l'Orante, París 1964, 19 × 14, 341 p.

Son dos nuevos tomos, preparados para la colección "Histoire des Conciles oecuméniques", dirigida por el P. G. Dumeige, y que corresponden, respectivamente, a los tomos 8 y 12 de la misma colección. Estos dos nuevos tomos, pues, han venido así a añadirse a los dos primeros de esta colección —el tomo 1 trata de los Concilios de Nicea (325) y Constantinopla (381), y el tomo 2 de los de Efeso (431) y Calcedonia (451)—, con lo que son ya cuatro los aparecidos hasta ahora. Al escribir estas líneas posiblemente hayan salido ya a la luz otros nuevos, si bien debo confesar que no tengo referencias concretas al respecto. De

todos modos, abrigamos la firme esperanza de que en breve se podrá contar con toda la colección completa, que tan interesante se presenta.

Estos dos tomos que presentamos hoy —el 8 y el 12, según hemos indicado—, se refieren, respectivamente, a los Concilios de Vienne (1311-1312) y Vaticano I (1869-1870) y, por tanto, también a dos mundos completamente distintos, con sus propias características, muy diversas entre sí. Pero, tanto en uno, como en otro, los autores nos describen con toda claridad esas características propias y nos pintan con vivo colorido el ambiente, no sólo de los concilios en cuanto tales —las cuestiones en ellos tratadas y el modo en que fueron propuestas y discutidas—, sino también el mismo ambiente de la época en que fueron convocados y los motivos que llevaron a la convocación de cada uno de ellos.—E. GUTIÉRREZ.

BARS, H., *Introducción a la fe*, Edit. Aldecoa, Burgos 1965, 12 × 19, 194 p.

El presente libro es un estudio dialógico, una meditación en equipo sobre la fe y verdades que ésta comprende. Es una conversación viva, interesante y moderna sobre la problemática de la fe. Los personajes que intervienen a lo largo de estas páginas están perfectamente caracterizados. Cada uno aporta su saber, su trozo de corazón y su calor a los requerimientos de unos y a las respuestas de los otros. Se lee como una novela, pero el espíritu regusta, bajo el velo del misterio, el caudal maravilloso de verdades reveladas. Pretende ser una introducción, pero acaba adentrando al lector sencillo en el ambiente divino e inefable de lo invisible. Ha sido editado con pretensiones de un ensayo sobre la fe y, en la práctica, se perfilan unas páginas maravillosas de teología en pensamientos cortos, incisivos y luminosos que rebasan los aspectos más periféricos y externos de la fe.

El autor ha logrado, a través de estos diálogos, sus modestas pretensiones: "Dejemos a la fe que hable de sí misma, que se presente tal cual es, y se defenderá por sí sola".

¡Cuánto bien está llamado a hacer un libro de este estilo en estos tiempos de indiferentismo religioso y de fina soberbia intelectual! Muy útil para círculos de estudio y reuniones de equipo con afán apostólico.—A. LOYZAGA.

GRABOWSKI, S. J., *La Iglesia. Introducción a la Teología de San Agustín*, Trad. Manuel García Aparisi, Edit. Rialp, Madrid 1965, 648 p.

Stanislaus Grabowski, doctor en Teología por la Universidad de Innsbruck, "Magister Aggregatus Universitatis Gregorianae", "Associate Professor" de la Universidad Católica de Washington, profesor en colegios, seminarios y universidades, por sus estudios agustinológicos bien puede ser considerado como uno de los mejores conocedores de las obras de San Agustín y de la bibliografía agustiniana.

La presente obra da la impresión de ser un estudio exhaustivo de la doctrina eclesial agustiniana y, casi diríamos, universal —desde luego lo es en los puntos que trata—, ya que relaciona a San Agustín con los que le precedieron y con los que le han seguido, fijándose entre los segundos, sobre todo, en los que le han interpretado.

Grabowski ha dividido su trabajo en tres partes:

I. Constitución —añadiríamos externa— de la Iglesia: La Iglesia, cuerpo místico. La Iglesia, cuerpo jerárquico (es de notar en este capítulo el juicio equilibrado del autor cuando se trata de interpretar los textos agustinianos, que mal interpretados por los protestantes les han servido para negar el primado de San Pedro). La Iglesia, cuerpo social. La Iglesia jerárquica y social en su relación con el cuerpo de Cristo.

II. Constitución interna del Cuerpo de Cristo: La Iglesia es un cuerpo vivo, dotado de un principio vital, el Espíritu Santo, que con su gracia, dones, y virtudes, vivifica, santifica, unifica, robustece y multiplica sus miembros.

III. La Iglesia y los pecadores: Considera a los pecadores en su relación con la Iglesia como sociedad jurídica, como Cuerpo Místico de Cristo en la tierra y como Cuerpo Místico celestial. Termina estudiando el problema de la predestinación.

Otros puntos se podían haber diferenciado en la eclesiología agustiniana, tales como ecumenismo, colegialidad, etc., pero tengamos en cuenta que la obra, en su original, apareció el año 1957 y que es el fruto de muchos años de paciente y laboriosa investigación. Es un trabajo científico cien por cien, tan abundante es la bibliografía que algunos autores suelen citar esta obra en los conjuntos bibliográficos agustinianos. El aparato crítico no dificulta en nada la lectura, ya que va todo él recogido en notas marginales. Además tiene una muy cuidada impresión y presentación. Repetimos, es una obra fundamental en la eclesiología agustiniana.—T. PINTO.

SCHNACKENBURG, R., *Règne et royaume de Dieu*, Edit de l'Orante, París 1965, 22 × 14, 325 p.

Es el volumen 2 de la colección "Études Theologiques de Editions de L'Orante", de París, y el original alemán ha sido vertido al francés por el P. René Marlé, S. J. Es, en efecto, como lo indica el subtítulo, un ensayo de Teología Bíblica, en torno a la interesante idea del *Regnum Dei*, que tiene sus raíces en el Antiguo Testamento y su fecundo desarrollo en toda la literatura neotestamentaria, desde los Evangelios hasta los últimos escritos inspirados. Es innegable que el tema tiene arraigo y evoluciona, tanto en el Antiguo Testamento, como en el judaísmo posterior. Jesucristo recoge y aprovecha tales ideas, pero con reflexiones personales que dan a la expresión indiscutible originalidad. A partir de la inmolación de Cristo, la doctrina sobre el Reino de Dios adquiere nuevas tonalidades de naturaleza escatológica que son recogidas por la Iglesia primitiva. Resulta harto curioso que este argumento tan hondo y sugestivo, tan central en la predicación de Jesús, no lograra mayor eco en la predicación de la Iglesia apostólica. Sin embargo, siguen interesando a teólogos y escriturarios las relaciones entre el Reino de Dios y la Iglesia y entre el Reino de Dios y el mundo. Pretende, pues, R. Schanckenburg ofrecernos una monografía de teología bíblica que llene el evidente vacío que existe sobre la materia en el campo católico. Es una visión de conjunto que tropieza con notables dificultades, a las que contribuye la falta de un adecuado vocabulario teológico. Así ha de ser por tratarse de conceptos que han sufrido innegables variaciones en el transcurso de su desarrollo doctrinal que llena varios siglos. La idea fundamental, que es como el supremo intento del autor, estriba en señalar, sobre todo, las relaciones existentes entre el Reino de Dios y la Iglesia. El trabajo no está exento de dificultades, ni pretende ser definitivo, sino, como puntualiza conscientemente su autor, debe constituir "una base de discusión, con vistas a un diálogo teológico que debe continuar". En efecto, se logra una síntesis constructiva en la que destacan una vasta erudición bíblica, tanto sobre el Antiguo, como sobre el Nuevo Testamento, un gran amor a la Iglesia y un culto reverente a la Biblia y a la teología bíblica. Es un semillero de ideas luminosas y de constataciones trascendentales, un estudio de conjunto sobre un argumento de capital importancia para la teología bíblica del Nuevo Testamento que orientará con fidelidad y eficacia a los especialistas en la materia, sobre todo, a los profesores de este ramo de la ciencia bíblica y a cuantos se interesan por un conocimiento más profundo y serio de los problemas neotestamentarios relacionados con la Iglesia. Suministra una bibliografía abundante y selecta, lleva índices de citas, de autores y de materias y se ha logrado un material y una impresión nítida y elegante que hacen muy grata la lectura.—DICTINIO R. BRAVO.

TAVARD, G., *La poursuite de la catholicité. Etude sur la pensée anglicane*, Edit. Cerf., París 1965, 23 × 15, 244 p.

¿Existe en la iglesia anglicana una preocupación y concepto de la catolicidad? Para responder a esta pregunta el autor recorre la historia de los teólogos ingleses que han vivido desde Enrique VIII hasta nuestros días. La primera constatación es que los teólogos de la alta-iglesia han vivido con sinceridad, a veces angustiosa, el problema de la catolicidad. Ello le ha decidido a limitar su estudio a estos teólogos, agrupando una serie de testimonios en torno a estos interrogantes: ¿En qué consiste la catolicidad? ¿Cuáles son sus signos? ¿La Iglesia anglicana es católica? ¿Es ella la única que puede gloriarse de dicho título, o se la ha de considerar como una rama auténtica de la Iglesia católica?

En toda la obra domina el sentido de servicio a la Iglesia en el trabajo callado de mejorar las relaciones ecuménicas entre las Iglesias.—Z. HERRERO.

MARITAIN, J., *Dieu et la permission du mal*, Edit. Desclée de Brouwer, París 1963, 19 × 12, 117 p.

Un libro escrito por el profesor que recuerda con nostalgia y siente que hayan pasado sus años de enseñanza. Rezuma familiaridad y sencillez de lenguaje porque es el resumen de unas charlas de amigo tenidas en Toulouse con los "Petites Freres de Jesus". Lo trata con calor porque es un tema que, según confiesa, le ha interesado toda la vida y porque se propone aclarar su pensamiento, tal vez incomprendido en las exposiciones que con anterioridad había hecho del mismo. Se comprende porque centra su estudio sobre el conocimiento que Dios tiene del mal bajo sus más variados aspectos. El último capítulo lo dedica al estudio de la predestinación y reprobación, con la agudeza y valentía características en Maritain, hasta llegar a tildar de inconsistente la explicación de la reprobación negativa. Le resulta incomprensible que un Dios que es Amor se comporte con indiferencia para con los que se condenarán.—Z. HERRERO.

KÜNG, H., *La justification*, Edit. Desclée de Brouwer, París 1965, 20 × 14, 439 p.

Un magnífico volumen que tanto ayudará a los teólogos a interpretar la doctrina de K. Barth. Consta de dos partes. En la primera resalta el autor las líneas fundamentales del pensamiento del teólogo protestante sobre el pecado, la gracia, la justificación, la libertad y la muerte. Se esfuerza por mantener a lo largo de su estudio, como notas predominantes, la objetividad y comprensión. Supone un gran trabajo de selección e interpretación de la obra de Barth. La segunda parte es presentada como un ensayo de respuesta de la doctrina católica a cada una de las afirmaciones fundamentales del teólogo protestante. Con gran conocimiento y precisión va desgranando las verdades católicas sobre los mismos temas estudiados en la primera parte. Si en la primera parte nos impresionaba su trabajo de selección e interpretación, en esta segunda parte nos sorprende agradablemente el dominio sereno y seguro que manifiesta de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Cierra su volumen una abundante y útil bibliografía.—Z. HERRERO.

LUNEAU, A., *L'histoire de salut chez les Peres de l'Eglise*, Edit. Beauchesne, París 1964, 23 × 14, 448 p.

Excelente y documentado estudio de A. Luneau, encuadrado en la Colección "Teología histórica", de los Profesores del Instituto Católico de París y dirigida por Jean Danielou. Su temática, dotada de perenne actualidad, por tratarse de cuestiones esenciales para la historia de la teología de todos los tiempos, pretende y consigue hermanar la teología y la historia con un rigor científico y un método moderno del que se benefician ambas disciplinas y que será, sin duda,

muy del agrado de los estudiosos. Centra su investigación en la época concreta y rica de la patristica de la Iglesia, cuyas orientaciones y firmeza doctrinal cobran actualmente creciente interés, como contrapeso y referencia para las corrientes teológicas contemporáneas. La doctrina de los Santos Padres conserva inalterable vigencia en el enfoque y resolución de los problemas que son de antes, de ahora y de siempre. Aunque hayan surgido interrogantes nuevos provocados por los adelantos y modalidades del mundo actual, como relaciones entre lo temporal y lo espiritual en el hombre, contactos entre la naturaleza y la gracia, aportaciones de la Psicología y de la Cristología a la formación del hombre, influjo del mal en la historia de la salvación, así como de Israel y del Cristianismo en la humanidad, análisis de los valores religiosos de la Filosofía, etc. La obra va precedida de un capítulo preliminar, consagrado a las fuentes desde Hesíodo hasta San Pablo. El cuerpo del libro se divide en cuatro partes. En la primera se describe la formación de los temas, con particular atención a San Ireneo, por su originalidad. En la segunda se estudian los Padres griegos. La tercera está dedicada a los Padres occidentales: romanos, africanos, San Ambrosio y San Jerónimo. La cuarta constituye, como reza su título, una síntesis agustiniana que ofrece grandes atractivos por su extensión y profundidad: más de cien páginas, densas, documentadas y sugestivas. Una breve conclusión sella su contenido. Toda la obra proclama la sabiduría teológica y los buenos modos literarios de su autor. Buenos índices de toda especie facilitan el manejo y el hallazgo de los temas. Estimamos que se trata de un estudio concienzudo, serio y bien cimentado que prestará inestimables servicios a cuantos cultivan la teología y la patrología, e incluso será muy útil para los pastores de almas y para cuantos pretendan ensanchar los horizontes de su cultura religiosa. Bien merecen un aplauso estimulante y una acogida masiva y entusiasta, tanto el autor como los editores, Beauchesne e Hijos, que han dotado a la obra, según es tradicional en ellos, de un ropaje pulcro y artístico de verdad.—DICTINIO R. BRAVO.

Teología Moral. Derecho Canónico

VALCARCE ALFAYATE, E., *El Concilio y la ONU en la libertad religiosa de los pueblos*, Prólogo del Excmo. Sr. D. Jorge Vigón, Edit. Afrodisio Aguado, Madrid 1966, 19 x 13, 78 p.

El tema de la libertad religiosa, interesante como ha podido apreciarse por los debates que acerca de él se han tenido en el Concilio y que con este motivo ha trascendido al dominio público, es de una importancia social enorme: Su solución, que en abstracto es sencilla, en la práctica está erizada de dificultades. Ningún otro tema se presta tanto a ser mal interpretado, por lo que puede convertirse hasta en tema peligroso. En el terreno de la práctica se presenta difícil la libertad religiosa de la religión que se piense la única verdadera y su compatibilidad con otras religiones. El autor tiene bien en cuenta los elementos que se refieren al orden público, a la ingerencia en las conciencias al través de recursos inhonestos o menos rectos, a la clase de personas a quienes se propone la fe, a la confesionalidad del Estado, a la tutela por parte de éste del bien común, etc., elementos todos ellos necesarios para sacar conclusiones verdaderas para la formulación de una libertad religiosa práctica bien entendida. Hay que fundamentar esta libertad a base de un reconocido respeto a la persona humana sobre la que se levantan como dos pilares del edificio: 1) el derecho a la libertad, que es algo óntico de la persona y que radicalmente es sin limitación; 2) el "uso" de la libertad psicológica en toda su amplitud, siempre, sin embargo, sometido al "principio moral de responsabilidad personal y social". En la parte

relativa a la ONU y la libertad religiosa observa con razón los equívocos que pueden originarse a causa de una indiscriminación de conceptos y de una confusión de ideas sobre "religión", "creencia" y similares, muy en su lugar por cierto dada la ideología de los pueblos que componen el organismo internacional, pero que es necesario precisar bien antes de que las conclusiones establecidas puedan considerarse universalmente valederas.—F. CASADO.

KLOPFENSTEIN, M. A., *Die Lüge nach dem Alten Testament*, Edit. Gotthelf, Zürich 1964, 21 × 14, 518 p.

Aunque en la literatura sapiencial de Israel ocupa la "mentira" un lugar tan importante, nadie la había consagrado todavía un estudio completo del tema. Klopffenstein afronta el problema en toda la línea. Nos da primero un análisis de todas aquellas raíces que pueden referirse a la "mentira", tanto en la Biblia, como en la epigrafía y en las traducciones. Incluso consagra un capítulo a la mentira en los escritos de Ugarit. En la segunda parte estudia la mentira, cuando son los israelitas los que "mienten", ya por necesidad, ya por astucia, ya por ocultación de la verdad, por mala conciencia, por reserva mental o, finalmente, por tratarse de los profetas. Después estudia la mentira cuando los que mienten no son israelitas, ya sea por necesidad, astucia, ocultación de la verdad, o política. En fin, se estudia la mentira frente a Dios. El autor reúne sus conclusiones en tres puntos, sumamente importantes. Nos hace ver cómo la organización social y el modo de ser del pueblo de Israel es tan diferente de nuestra sociedad y tan complicado que la mentira puede provenir de orígenes muy distintos y variados. Recorre, pues, una serie de categorías y situaciones que nosotros apenas podemos comprender. Pero siempre se descubre el alma de Israel: la mentira quebranta siempre una suerte de "pacto", ya sea entre Dios y el hombre, ya sea entre Dios y el pueblo, ya sea entre un israelita y otro, como miembros del pueblo, ya sea simplemente entre hombre y hombre. Es un trabajo perfecto, ya por la reunión de materiales, ya por la erudición crítica, ya por la serenidad de juicio, ya por el interés mismo del tema, en cuanto que el quebrantar un pacto, nos hace ver del revés la importancia radical del pacto.—P. OCHOA.

X CHRISTOPHE, P., *Les devoirs moraux des riches*, Edit. Lethielleux, París 1963, 19 × 13, 264 p.

El tema es empeñativo y de actualidad. El capítulo primero ofrece una síntesis de las enseñanzas escriturarias —Antiguo y Nuevo Testamento— y de realizaciones primitivas, con un recuerdo final a algunas ideas filosóficas de la Antigüedad. A partir del capítulo segundo, el autor busca el pensamiento patristico a través de una abundante literatura. Ante la imposibilidad de ofrecer una concreción objetiva del pensamiento de los Padres, me limito a transcribir los títulos de los capítulos: Cap. 2.º, "De la Didaché a S. Ireneo"; Cap. 3.º, "De Clemente de Alejandría a Lactancio"; Cap. 4.º, "En Oriente: de San Basilio a Teodoreto"; Cap. 5.º, "En Occidente: de San Hilario a la represión de la herejía". Después de este despojo particularizado del pensamiento patristico y confrontando sus doctrinas, el autor llega a la conclusión de que los Padres defienden la propiedad, pero no como derecho absoluto de uso, sino, por el contrario, como una *in'endencia* que obliga a poner lo superfluo para uso de todos. En el caso del pobre debe recibir al menos lo necesario.

El interés despertado por el título va en aumento a medida que avanzamos en la lectura. Nos hallamos ante un estudio serio del pensamiento patristico que termina con unas conclusiones ponderadas, sin demagogias ni adaptaciones.—J. MEMBRÉ.

BROGLIE, G. de, *El derecho natural a la libertad religiosa*, Edit. Aldecoa, Burgos 1965. 19 × 12, 204 p.

El P. Guy de Broglie permaneció en Roma durante las dos primeras sesiones del Concilio y fue el teólogo de algunos obispos. Ello le llevó a estudiar con especial atención las cuestiones relativas al problema de la libertad religiosa. Fruto de sus investigaciones es el presente volumen. En él se da una respuesta, equilibrada y sensata, a la pregunta: ¿Tiene toda persona humana un pleno derecho a la libertad religiosa, o son admisibles las restricciones impuestas por el Estado a esos derechos en beneficio de la verdadera religión? El autor responde con argumentos atinados y sutiles a todas las objeciones que presenta el problema. Trata la cuestión de la libertad en sí misma y por sí misma, haciendo abstracción de toda idolatría para con la noción de libertad. En la primera parte aborda diversas cuestiones preliminares, relativas a los principios en que deben apoyarse las soluciones. En la segunda trata todo lo relativo a la libertad individual, y en la tercera nos brinda una exposición sobre la libertad de ejercicio que el Estado debe reconocer a todas las religiones. A lo largo de todas sus páginas el autor se mantiene dentro del simple derecho natural, tal como puede ser reconocido no sólo por los creyentes de las diversas religiones sino también por los incrédulos, agnósticos y ateos.

El P. Guy ha puesto de modo especial bien en claro algo posteriormente declarado en el concilio Vaticano II: "El derecho a la libertad religiosa es un derecho civil y como tal debe ser reconocido por el poder civil y por sus leyes". Un libro de plena actualidad con una visión clarividente de la amalgama de cuestiones que suscita el derecho natural a la libertad religiosa.—A. LOYZAGA.

BROGLIE, G. de, *Problemas cristianos sobre la libertad religiosa*, Edit. Aldecoa, Burgos 1965, 19 × 12, 205 p.

Las discusiones en el aula conciliar y la pluralidad de artículos y libros, a veces con aires de polémica, en torno a la tan debatida cuestión sobre la libertad religiosa, ponen de manifiesto que nos encontramos ante un serio problema, o, mejor, ante un equívoco. La luz y la diafanidad de esta doctrina vendrán, en principio, de un concienzudo e imparcial planteamiento del problema. Para ello, es preciso, de todo punto, distinguir en materia religiosa dos derechos a la libertad, profundamente distintos. El uno tiene sus raíces en el Santo Evangelio, pues al revelarnos Dios cómo quiere ser servido por los hombres, nos indica al mismo tiempo el deber y el derecho que tenemos a servirle de esa manera, descartando todo otro derecho que se oponga al evangélico. Todo ello debido al privilegio absoluto e inviolable de la verdadera religión. Amén de este derecho, se puede hablar también de un derecho a la libertad en materia religiosa fundado no en la excelencia de la verdad religiosa, sino en la naturaleza y dignidad de la persona humana. Este derecho, precisamente, es el que fue blanco de litigio en el Concilio. El autor apoya el primer derecho en la Sagrada Escritura, pero, al parecer, no encuentra apoyaturas escriturísticas para el segundo derecho arriba apuntado. Esto último explica la situación histórica durante siglos ha abierto oposición a la mente de la declaración conciliar. De ahí que resulten verdaderamente interesantes los artículos sobre las fluctuaciones teológicas en materia de libertad religiosa en los que el autor expone el liberalismo en tiempo de los Padres y las etapas evolutivas del mismo hasta la época de Pío IX. A la luz de estas magníficas disertaciones se comprende cómo la libertad religiosa del Concilio Vaticano II no puede significar indiferentismo religioso y por qué el derecho civil a la libertad religiosa es perfectamente compatible con el Estado confesional.

Un libro conciso y luminoso sobre los problemas cristianos que implica la libertad religiosa. Imprescindible, junto con el anterior, del que es complemento, en la biblioteca del profesor y orador sagrado.—A. LOYZAGA.

CHAUCHARD, P., *El respeto a la vida*, Edit. Aldecoa, Burgos 1965, 19 × 12, 179 p.

Las Ediciones Aldecoa nos ofrecen ahora un fruto más del esfuerzo que el insigne profesor viene haciendo por lograr que su ciencia médica sirva a la doctrina moral de la Iglesia. Es un servicio a la moral católica y no precisamente porque ofrezca nuevas formulaciones en el tema del quinto mandamiento, sino sencillamente porque se ha propuesto llegar con su argumentación hasta el hombre de hoy, demostrándole, no como creyente sino como científico, el fundamento natural de la doctrina católica. Todo el libro responde a este lema prefijado en la Introducción: "Por tanto, en la presente obra nos colocaremos en este plano natural del respeto a la vida. No queremos decir que lo esencial deje de ser el plano sobrenatural, sino que tenemos que esgrimir los argumentos más sólidos y más lógicos para convencer al hombre de hoy y precisamente los argumentos más desconocidos. Es muy fácil decir que, si Dios no existe, todo está permitido. El hombre puede cegarse para no encontrar a Dios, pero eso no cambia las exigencias naturales de la condición humana...". Y bajo este lema aborda los temas de mayor actualidad como son: ¿Niños monstruos o niños anormales? ¿Puede acelerarse la muerte? ¿Puede ser lícito el aborto? Prudencia en la cirugía. Toxicomanía. ¿Transformar al hombre o educar la voluntad? La experimentación en el hombre. La imprudencia de los técnicos. Ese solitario que es el hombre. El sentido de la vida. El respeto a la naturaleza.

No busquemos un tratado amplio que se detenga en el examen de las diversas opiniones sobre cada tema. Es breve, pero con visión clara señala certeramente las posibles desviaciones en cada tema tratado, e indica con seguridad la concepción cristiana y humana como mútua salvaguarda.—Z. HERRERO.

Unidos en Cristo, Edit. El Perpetuo Socorro, Madrid.

Se trata de un curso de preparación al matrimonio, distribuido en diez cuadernos. En ellos se proporciona una preparación completa que juzgamos necesaria para los que han de dar este paso tan importante en su vida. Comenzando por la exposición de lo que debe ser un verdadero noviazgo en plan racional y cristiano, en cada uno de los cuadernillos se van desarrollando los distintos aspectos: sobrenatural como sacramento, jurídico eclesiástico, el punto de vista afectivo humano sin que falte la ilustración anatómico-fisiológica y también su futura proyección apostólica. Creo que los títulos se recomiendan por sí mismos: *El noviazgo*, *El matrimonio en Cristo*, *Amor conyugal*, *Hombre y mujer*, *La ley guía el amor*, *Matrimonio y economía*, *Tu cuerpo y tú*, *Sentido de la cuestión conyugal*, *Paternidad*, *Apostolado y familia*. Podemos asegurar que la exposición es completa a la vez que perfectamente comprensible para el público a quien va dirigida.—F. CASADO.

VARIOS, *La liberté religieuse. Exigence spirituelle et probleme politique*, Edit. Centurion, París 1965, 23 × 15, 224 p.

En los últimos años y, sobre todo, a partir del Concilio Vaticano II se nos ha hablado mucho de la libertad religiosa como exigencia espiritual, como problema político y consiguientemente como tema que podría complicar las relaciones existentes entre la Iglesia y el Estado. En este volumen, colaboración entre católicos y protestantes, los autores han querido abordar el problema con gran realismo. Murray, después de exponernos las dos corrientes fundamentales, se detiene con precisión de terminología en estos temas: derechos exclusivos de la verdad, tolerancia del error como mal menor, tesis e hipótesis. A continuación un autor tan conocido como Schillebeeckx presenta su reflexión personal sobre los medios con los que el nombre actual llega al conocimiento de la verdad, para concluir justificando, tanto desde el punto de vista filosófico como teológico, la tolerancia que llama auténtica. Y finalmente Carrillo de Albornoz, con su mentalidad propia de un miembro del Consejo Ecuménico de las Iglesias, señala

las que él juzga dificultades, conscientes o inconscientes, del diálogo abierto.—
Z. HERRERO.

REGATILLO, E. F., *Derecho Matrimonial Eclesiástico*, 2.^a ed., Edit. "Sal Terrae",
Santander 1965, 20 × 15, 697 p.

Los libros del P. Regatillo han alcanzado siempre un notable éxito científico y una gran aceptación. Esta obra, *Derecho Matrimonial Eclesiástico*, en su primera edición consiguió también un éxito inesperado, según declaración del mismo autor. Nosotros no dudamos en afirmar que igualmente lo conseguirá en esta segunda edición, que ahora nos presenta el autor notablemente mejorada, puesta al día y con las convenientes reformas. El propósito primordial del P. Regatillo ha sido poner, en lengua castellana, al alcance de los juristas seculares, abogados civiles y estudiantes, que desean conocer el derecho matrimonial eclesiástico, el tratado del *Matrimonio* de su obra latina *Ius Sacramentarium*, tratado al que ya entonces dedicó preferente atención. La razón del libro está plenamente justificada y los fines del libro sobradamente logrados. De esta obra se beneficiarán, no sólo las personas a quienes en principio va dirigida, sino también los mismos canonistas, estudiantes eclesiásticos y no pocos sacerdotes, dado que el volumen es para todos de índole eminentemente práctica y científicamente seguro. Además, el autor armoniza y coordina con gran maestría los cánones y normas eclesiásticas con las disposiciones en esta materia de nuestro derecho civil, al que las referencias son muy frecuentes. Resaltan también en esta obra esas virtudes tan personales del ilustre autor: su maravillosa concisión, dándonos muchas cosas en poco y logrando una excelente síntesis científica del complejo tratado matrimonial; su radiante claridad de estilo y su diafanidad de expresión.—M. J. GUTIÉRREZ.

BERNÁRDEZ CANTÓN, A., *Legislación eclesiástica del Estado (1938-1964)*, Edit.
Tecnos, Madrid 1965, 24 × 18, 464 p.

Esta obra, dirigida por el doctor Bernárdez Cantón, ilustre catedrático de Derecho Canónico de la Universidad de Barcelona, satisface plenamente la necesidad, sentida hasta ahora, de recoger en un volumen manual las principales disposiciones estatales sobre materias eclesiásticas. Precede al acopio del material legislativo un estudio preliminar del autor sobre la acepción, contenido, carácter y amplitud del término "eclesiástico" aplicado a la legislación estatal; el problema de la compatibilidad de un Derecho eclesiástico de la Iglesia y un Derecho eclesiástico del Estado; la función de la norma eclesiástica estatal; relación entre el ordenamiento canónico y el ordenamiento estatal, etc. Según un orden cronológico y tomando como punto de partida el momento de la etapa legislativa que, desde el punto de vista eclesiástico, se abre con la derogación de la legislación laicista de la segunda república, se inserta seguidamente la abundante y variada legislación eclesiástica estatal, seleccionada con buen criterio, teniendo en cuenta no solamente la importancia de las disposiciones, sino también la estimación de su mayor interés para los fines de la colección. Y este mismo criterio ha guiado al autor a seccionar las disposiciones de carácter general, aislando el precepto que interesa. La obra comprende tres partes: I, Disposiciones anteriores al Concordato; II, Concordato y Convenios; III, Disposiciones posteriores al Concordato. Además del Concordato y Convenios complementarios, que forman el núcleo principal de la obra, cabe destacar entre la variedad de disposiciones recogidas las referentes al sistema matrimonial español, a los Cuerpos eclesiásticos del Estado (Castrense, Beneficencia y Prisiones), centros docentes de la Iglesia, enseñanza religiosa, consideración jurídica especial de clérigos y religiosos, etc. El volumen está provisto de índices cronológico y alfabético, que facilitan extraordinariamente la coordinación, localización y consulta de las diversas disposiciones integradas en esta colección. Los fines propuestos están bien logrados y la obra constituye un repertorio

manual muy práctico y un imprescindible instrumento de trabajo para juristas y canonistas, o cuantos se vean en la necesidad de resolver problemas de carácter eclesiástico-estatal.—M. J. GUTIÉRREZ.

VARIOS, *Iglesia y Derecho* (X Semana de Derecho Canónico), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto San Raimundo de Peñafort, Salamanca 1965, 25 × 18, 370 p.

El Instituto San Raimundo de Peñafort, desde su creación en 1944, viene convocando en años alternos las Semanas de Derecho Canónico. A ellas son invitados los canonistas españoles y suelen participar igualmente no pocos extranjeros. Los frutos de estas Semanas son una gran realidad y ahí están los preciosos volúmenes publicados, que dejan constancia de los temas, siempre interesantes, en ellas desarrollados. Presentamos este volumen que recoge los trabajos de la X Semana, celebrada en Pamplona en 1964. El tema de la Semana fue: *Iglesia y Derecho*. Un tema de máxima actualidad y del más vivo interés, como quedó reflejado en las discusiones habidas durante la segunda y tercera sesión del Concilio Vaticano II y en las frecuentes alusiones en la misma aula conciliar al papel que lo jurídico desempeña en la vida de la Iglesia. Los trabajos desarrollados tocaron los diferentes aspectos del tema, descompuesto en este esquema general: Introducción histórica; la Iglesia en sí misma; Iglesia y Estado; Iglesia e individuo. Los temas parciales, dentro de cada uno de los diferentes aspectos, fueron estudiados por prestigiosos especialistas en la materia. Los trabajos reunidos en este volumen adquieren aún mayor interés después de la doctrina propuesta por el Concilio, especialmente en la constitución "De Ecclesia". Un libro necesario para la investigación y estudio sobre Iglesia y Derecho.—M. J. GUTIÉRREZ.

Pastoral

FARGES, M., *Nos enfants devant le Seigneur*, Essai de pédagogie religieuse pour les moins de 9 ans, Collection "L'Eglise et l'enfant", n.º 3, Edit. Fleurus, París 1965, 20 × 14, 205 p.

La conocida autora, especialista de temas infantiles, Marie Farges, ha reunido en esta obra una serie de artículos de idéntica temática en torno al sentimiento religioso del niño y su desarrollo. Se trata, como indica el subtítulo, de un ensayo con aportaciones muy interesantes de pedagogía religiosa para niños de edad inferior a los nueve años. El simple planteamiento de la materia nos hace pensar en la transcendencia del estudio en orden a una catequesis o formación religiosa adecuada en esta edad infantil. Los catequistas saben que el descuido en estos aspectos desemboca irremediabilmente en el fracaso de la catequesis. Y no resulta nada fácil hacer comprender al niño que Dios para él es Alguien a quien encuentra a cada instante en su vida y en sus cosas, como un Padre que exige, ordena y ama.

La autora, cargada de experiencia en tan delicados y difíciles temas, va abriendo caminos de luz a través de unas consideraciones muy justas y atinadas en diversos aspectos del desarrollo de este sentimiento religioso del niño. Expone con claridad las posibilidades del niño para esa educación religiosa y va aplicando observaciones y conclusiones, basadas siempre en la práctica propia y ajena, sobre el Bautismo, la Iglesia, la Biblia, la Liturgia, la Confesión, la Comunión.

Tanto por el tema en sí mismo cuanto por la sencillez y la competencia en que está desarrollado desearíamos que llegase este libro a manos de cuantos se

ven implicados en la tarea educadora, tan comprometida, como ineludible, de la educación de los niños.—J. GARCÍA CENTENO.

GIRARD, R., p. s. s., *Prêcher Jésus*, Collection "Aproches", n.º 10, Edit. Fleurus, París 1965, 20 × 14, 198 p.

Girard desempeña en la actualidad su ministerio pastoral en la conocida parroquia de San Sulpicio de París. Anteriormente ha sido profesor de Sagrada Escritura en diversos Seminarios. Esto hace de él una persona perfectamente capacitada para emprender con éxito nuevas directrices en la temática de la predicación en general y más concretamente en la presentación de la homilía litúrgica. En este volumen y a petición de muchos lectores de la revista Unión, ha recopilado una serie de comentarios breves sobre todos los domingos y fiestas principales del año litúrgico. En todos ellos resplandece el deseo de presentar de manera clara y sencilla a los fieles el Evangelio de cada día, resaltando siempre lo que tiene de Buena Nueva, sin prescindir por ello de lo que tiene de doctrina. Aunque los esquemas son breves, ofrece material abundante, con reflexiones oportunas y aplicaciones concretas, sacadas de la liturgia del día. Y esto puede constituir un campo muy apreciable de ideas para reflexiones más amplias.

Nos parece un excelente, aunque sencillo, esfuerzo que en la hora presente encaja perfectamente en la línea trazada por el Concilio Vaticano II acerca de la renovación de la predicación, a través de la cual el hombre ha de acercarse progresivamente a Dios. Los sacerdotes encontrarán aquí unas ideas muy apreciables, que pueden servirles de base para una más amplia explicación, siempre dentro del espíritu litúrgico de cada día.—J. GARCÍA CENTENO.

POVEDA, P., *Itinerario pedagógico*, 2.ª ed., C. S. I. C., Madrid 1965, 21 × 14, 396 p.

El P. Poveda sigue viviendo en los ambientes educativos y pedagógicos españoles. Supo imprimir un impulso tan vigoroso y eficaz a la obra educativa que, a treinta años de su heroico martirio, su denodada actuación social y cristiana influye, esperanzadora y lozana, a través de su pensamiento con entraña de perennidad. Conocedor, como pocos, de la triste realidad española y del ambiente laicista e impío que se cernía imparable sobre la sociedad española, estudia un plan enérgico, unos diagnósticos formidables para conjurar el mal, extirparlo de raíz e introducir en la masa dañada el fermento evangélico. Para ello, coordinó todas las obras docentes católicas bajo las directrices de la jerarquía. Preparó profesores católicos para desempeñar los puestos clave en la enseñanza oficial del Estado. Reorganizó la Acción Católica con profesores oficiales y no oficiales, y fundó Academias, auténticos planteles de una formación humana, cristiana y social. De esta forma, con la savia dinámica de sus ideas y planes pedagógicos llevados a cabo, trató de sanear y consolidar las estructuras docentes de su tiempo y preparar un porvenir fructífero. El presente *Itinerario pedagógico*, quinta esencia de la obra povedana, con introducción y notas de Angeles Galino, acreditada especialista en la historia de la Pedagogía, comprende una selección de escritos pedagógicos del P. Poveda, en su mayoría inéditos o raramente conocidos.

He aquí los títulos: *Breviario para la Acción* (contra la secularización de la enseñanza); *Ideario pedagógico* (integración orgánica de la Pedagogía en el humanismo cristiano); *La formación de la mujer* (promoción de la mujer). "Aunque los escritos y la obra del autor arrancan de la situación histórica de la de la primera mitad de nuestro siglo, su pesamiento —por encima de cualquier traba localista o límite de frontera— cobra pronto validez universal en la medida en que aparece configurado de cara a los rasgos esenciales de nuestro tiempo".—A. LOYZAGA.

PFLIEGER, M., *Teología Pastoral*, Edit. Herder, Barcelona 1966, 22 x 14, 472 p.

Michael Pflieger, el conocido catedrático de Teología Pastoral de la Universidad de Viena, nos brinda en este volumen, traducido ahora al español, un resumen de sus largas experiencias de pastor de almas y de sus atinadas reflexiones de muchos años de cátedra. El esfuerzo realizado para preparar esta obra ha debido ser por fuerza comprometido y laborioso, por la dificultad que entraña una empresa tan noble como la de trazar las directrices de una ciencia como la Teología Pastoral que "responda al tiempo a la realidad y al hombre actual". Este acendrado afán de eficacia preside toda la estructura de la obra, la disposición de la materia y la distribución de capítulos y apartados, lo que le da a todo el trabajo un valor práctico muy estimable. Este mismo empeño ha llevado al autor a concretar sus enseñanzas al campo de la homilética, o teología pastoral en sentido estricto, dejando de propósito esas otras disciplinas parciales de la homilética, catequética y liturgia, que constituyen otras tantas funciones dentro del amplio campo de la Pastoral general.

La estructura de la obra responde perfectamente al plan concebido y está dividida en dos partes: la primera dedicada al estudio del sujeto, el tiempo y el lugar de la cura de almas. En la segunda se enfrenta con toda la enorme temática del objeto de la cura de almas. Y es en ella donde el libro adquiere mayor interés práctico. Se afrontan los problemas fundamentales en el campo pastoral en las distintas fases de la vida, diversas épocas, personas, sexo, edad, condición, etc., y sus consecuencias e influencias en la cura pastoral de las almas. Aquí es donde radica el mayor interés de la obra, ya que es en el plano de lo concreto donde hoy se esperan orientaciones prácticas que sean capaces para arrastrar al hombre concreto de nuestro tiempo al centro mismo de su existencia y sentido de la vida y, consciente de su misión, restituirle a su auténtica categoría dentro de los planos del Creador.

No se prescinde en este estudio de la aportación tan imprescindible de las ciencias auxiliares, que con la debida medida pueden prestar una valiosa ayuda al sacerdote en su ministerio.

La obra en conjunto posee valores nada desdeñables y creemos que para los sacerdotes será una guía recomendable en la nada fácil tarea de la orientación de los hombres de nuestros días hacia la conquista de ideal.—J. GARCÍA CENTENO.

PATRONE, S., *Insegnamento religioso in Liceo*, Studio sulle reazioni dei giovani di liceo davanti all'insegnamento religioso, Pas-Verlag, Zurich 1965, 25 x 18, 256 p.

La responsabilidad, las dificultades y los problemas que plantea la enseñanza religiosa en general son bien conocidas por quienes por deber de oficio se ven en la urgencia y en el imperativo de afrontar necesariamente esa complicada tarea. Dentro de ese campo general, la época de la juventud, presenta dificultades muy concretas y, por otra parte, trascendentales. Hoy se están llevando a cabo estudios muy apreciables, pero, como el campo del joven, o "el problema del joven" como se dice hoy, es tan complejo, resulta sumamente delicado y difícil encontrar una solución que abarque todos los aspectos de esta ardua tarea.

El presente estudio tiene el mérito de perseguir en su estructuración y orientación un objetivo muy concreto: aportaciones objetivas y verdaderas para llegar a descubrir, en cuanto esto es posible, la situación real en una época concreta también: la enseñanza religiosa en la escuela media italiana.

El autor, con profusión de datos recogidos a través de una larga y dilatada experiencia, va poniendo de manifiesto las diversas reacciones de los jóvenes ante la instrucción religiosa, con cifras y números concretos que dan un valor altamente positivo a todas sus investigaciones. La dificultad no es pequeña, puesto que la vida religiosa de esta época de la juventud está condicionada en gran parte por una serie de factores característicos del desarrollo psicológico. Pero el autor afronta la difícil papeleta con la garantía de una serie de estudios, expé-

riencias y confrontaciones que permiten sacar unas conclusiones concretas muy útiles para ayudar a resolver el problema religioso de los jóvenes.

Creemos que se trata de una obra de valor muy apreciable y de unas aportaciones parciales de auténtica valía para cuantos están en contacto con el problema religioso de la juventud de nuestros tiempos.—J. GARCÍA CENTENO.

Filosofía

GRISON, M., *Théologie Naturelle ou Théodicée*, Edit. Beauchesne, París 1965, 22 x 14, 204 p.

Quizá la mejor alabanza que podemos dedicar —y de hecho lo hacemos de corazón— a la *Teología Natural o Teodicea* de Michel Grison, tan conocido en los ambientes filosóficos escolásticos de Francia, es que se trata de una auténtica obra de vulgarización tomista. Está escrita de cara a la juventud universitaria. Por lo mismo, interesa darle ideas claras y distintas sobre un tema que apasiona a todos.

Es cierto que hoy la ciencia se polariza hacia un conocimiento más profundo y extenso del mundo. Es también evidente que la filosofía de nuestro tiempo encara ante todo el tema humano. Naturalmente, entonces es preciso que el hombre se pregunte: ¿qué lugar queda para Dios en el estudio del mundo y del hombre? ¿es verdad que el proceso de la ciencia moderna excluye realmente de sus dominios a Dios?

La respuesta a estos graves interrogantes la da Grison en función de una determinada escuela filosófica. Es un curso más de Teología Natural Tomista. Es una profesión de fe filosófica en el tomismo, en la filosofía de Tomás de Aquino. El Ángel de las Escuelas también tiene su palabra que decir. Su filosofía no es hoy letra muerta.

De ahí que el esquema general de la obra coincida con el esquema general de manuales de Teodicea que ya estamos acostumbrados a consultar.

Divide, pues, la obra en tres partes con una previa introducción. En ésta se enfrenta con la división, quizá un poco discutible, de la metafísica. También estudia las relaciones de la teología sobrenatural y la teodicea para, al fin, tratar de las investigaciones históricas sobre lo divino. De este modo, analiza el origen de la idea de Dios en Comte, Marx y Nietzsche...

En la primera parte estudia la posibilidad de la prueba de Dios frente al kantismo, tradicionalismo, fideísmo y modernismo. Es más: defiende la necesidad de la demostración de la existencia de Dios contra el ontologismo de Malebranche: la necesidad de la demostración aposteriorística contra S. Anselmo, Descartes y Leibniz.

Las pruebas de la existencia de Dios son las ya clásicas vías de Tomás de Aquino. Considera también la prueba fundada en el orden moral desdoblada en dos, según considere la obligación moral o la sanción moral. Es interesante el análisis que hace del pensamiento del existencialismo y de sus precursores, ya en Alemania, ya en Francia, destacando Sartre y Merleau-Ponty, por un lado, y por otro, Gabriel Marcel.

Por último, en esta primera parte también contempla el argumento fundado en el testimonio de los místicos (Bergson) y en el consentimiento universal.

En la segunda parte estudia el profesor del Seminario de San Sulpicio la Naturaleza de Dios.

En la tercera parte examina las relaciones de Dios y el mundo. Tema práctico, vital, interesante. Todo, con claridad de ideas y sencillez de expresión.

Muy importante el capítulo cuarto de esta tercera parte que trata de Dios y el mal. Muy actual también el apéndice dedicado al pensamiento del P. Teilhard de Chardin y la teología natural.

¿Defectos? Sin importancia. Acaso se debió hacer un estudio más concreto sobre el ateísmo. Acaso no se tenga en cuenta el pensamiento sobre Dios de ciertos filósofos que aún viven: Zubiri, Sciacca... Quizá no se debiera abusar tanto dentro del texto de pasajes en latín de Santo Tomás, que luego se traducen al francés... Eso no rebaja el valor de obra...—P. VARA.

ALESANCO, T., *El instinto intelectual en la Epistemología de J. Balmes*, Salamanca 1965, 25 × 17, 222 p.

Desde Descartes hasta la fecha no hay ningún pensador profundo que no se haya torturado sobre esta extraña paradoja que Balmes designó con el título de *Instinto intelectual*, y que ya el mismo Descartes estuvo a punto de acuñar formalmente, pues lo hizo correr en una forma un tanto informal. Instinto e intelectual no son términos contradictorios, como pudiera aparecer a primera vista. Tanto el P. Tirso Alesanco, como el Dr. Muñoz Alonso, que prologa el libro, lo hacen ver con claridad. El problema no era exclusivo de Balmes, ya que en su época estallan por todas partes los intentos de hermanar esos dos términos que muchos querían presentar como contradictorios. Pero es una gran idea el centrar el estudio sobre un pensador como Balmes, bien enraizado en su tiempo, y bien aleccionado por los tiempos inmediatamente anteriores, sobre todo por el idealismo alemán. El libro está dividido en tres partes o secciones. La primera trata de encuadrar el concepto en la historia de la filosofía. La segunda explica la función criteriológica del concepto. La tercera analiza su naturaleza metafísica. El estudio del P. Alesanco está muy bien llevado desde el principio hasta el fin. Únicamente al llegar a la tercera sección, las tesis son tan importantes e interesantes para el hombre actual, que a veces se ponen de relieve esas dos limitaciones que el Dr. Muñoz Alonso apunta discretamente en su prólogo: deseáramos una más amplia erudición y un juicio más severo para Balmes. Porque, como apunta muy bien Muñoz Alonso, tanto Balmes como Rosmini no se contentaban con enfrentarse con el idealismo alemán y la filosofía de su tiempo, sino que eran herederos de una "filosofía perenne", para utilizar ese título, herederos de una cultura cristiana imperecedera y esto exige fijar relaciones con otros pensadores, en particular con San Agustín y Santo Tomás de Aquino; y en segundo lugar, será preciso reconocer las deficiencias del lenguaje en tiempo de Kant: así como la fórmula "instinto intelectual" es infeliz, así había que reconocer como infeliz la fórmula kantiana de las "formas", que Balmes y su tiempo interpretan como "vacías de contenido", como concepto negativo. Lo que ocurre es que en este tiempo no se tenía una idea exacta de la "subconsciencia" o inconsistencia, pero los filósofos no iban descaminados.—F. CASADO.

ACRI, F., *Della cognizione secondo S. Tommaso e Aristotele*, Edit. Salesiana, Roma 1965, 24 × 17, 60 p.

En estos últimos años se ha escrito ya un poco sobre algo que años atrás no se hubiera ni soñado; es decir, sobre lo que pudiera ser un Santo Tomás un poco más agustinano y un poco menos aristotélico, refiriéndonos, claro está, al Aristóteles privado de todo elemento platónico. Estamos casi experimentando que se nos ha transmitido un Santo Tomás cuya doctrina, un tanto difícil al interpretar al viejo filósofo, pudiera haber sido oscurecida por una claridad ya un tanto sospechosa. D. Giuseppe Muzio, combatiente en estas lides, nos presenta a Francisco Acri según su obra *Dialéctica serena*. Siguen unas cincuenta páginas que nos exponen su pensamiento en dicha obra: el conocimiento según Aristóteles (I); según Santo Tomás (II); según un ulterior desarrollo tomístico de la gnoseología aristotélica (III). En una palabra: el Acri es uno de esos filósofos de hoy que en la teoría del conocimiento pretenden encontrar un Santo Tomás cuya doctrina sobre el entendimiento agente no se podría afirmar sin más como contraria a aquella iluminación de Agustín y Buenaventura que nos hablan de un contacto especial de la mente con Dios, Verdad eterna.—F. CASADO.

BARALE, P. - MUZIO, G., *El divino nella natura e nella intelligenza secondo S. Tommaso*, Edit. Salesiana, Grattaferrata 1960, 20 × 12, 51 p.

Es también D. Giuseppe Muzio el que, junto con D. Paolo Barale, nos ofrece este folleto en el que se recogen una serie de textos para comprobar que el cliché de un Santo Tomás tan aristotélico que esté en contraste con San Agustín, hay que dejarlo a un lado. Estos se refieren en particular a la doctrina acerca del origen del mundo y del alma en sus relaciones: Dios-naturaleza, Dios-inteligencia humana. El autor se lamenta de no presentar toda una colección exhaustiva de textos completos, por falta de tiempo, para confirmar su tesis. Esta nos presentaría un Santo Tomás que, desde los Comentarios hasta la Suma, es coherente sin que se nieguen en esta última "las profundas intuiciones platónicas que Agustín le ha transmitido". Dios quiera que se vaya abriendo paso a una interpretación de Santo Tomás que le deje en su propio lugar y no le convierta en un partidario de un tomismo que él jamás hubiera soñado.—F. CASADO.

ALEJANDRO, J. M.^a de, *Gnoseología de la certeza*, Edit. Gredos, Madrid 1956, 79 × 13, 218 p.

Esta obra es una de aquellas que, no sólo merecen la pena de ser publicadas, sino que son necesarias para ese sector de público más abundante que no es, ni estrictamente científico, ni por otra parte vulgar. Tiene también el mérito de esos tratados de filosofía que, sin dejar de darnos genuina doctrina perenne, no conservan una vestidura escolástica que a muchos ya no es asequible. Todo esto que pudiera quizás ser considerado una deficiencia, nos parece signifique una mayor facilidad para lectores que no tengan muy en cuenta el aparato científico. El contenido del libro va desde la cognoscibilidad de la verdad a través de la noción de certeza, certeza histórica, científica, certeza y experiencia, certeza moral y de fe, hasta concluir con unas observaciones acerca de la personalidad y la certeza. Quisiéramos hacer notar las inconveniencias con que tienen que enfrentarse el autor cuando se presenta, por ejemplo, el caso de las *species in (non) sensata*, inconveniencias y dificultades muy naturales al querer mantener la fidelidad a la teoría del *órgano animado* que formalmente es principio de la sensación. En el apartado dedicado a la *certeza histórica* se amplía la materia y se tocan puntos interesantes como las relaciones con otros *yo*, su comprensión, la interpretación del pasado, etc. La obra acusa una ligera deficiencia de contraste de las doctrinas expuestas con las de otros autores, contraste que hubiera beneficiado las valiosas ideas y observaciones que abundan en toda la obra.—F. CASADO.

CHAIX-RUY, J., *Le Surhomme de Nietzsche a Teilhard de Chardin*, Edit. du Centurion, París 1965, 18 × 13, 348 p.

El enunciado de los capítulos nos dice que se trata de un libro complejo e interesante. Tema, el hombre. Desde el hombre primitivo, al superhombre de nuestros días y al ultrahombre del futuro. Todo en una línea inquietante de perspectivas éticas, de problemas morales. El autor se pregunta "¿podrá el superhombre afrontar sus propios problemas, conquistarse a sí mismo, si pretende utilizar en su beneficio la conquista del cosmos? ¿cómo impondrá una dominación a sus excesos y promoverá valores eficaces a nivel de sus ambiciones sin freno?". De estas dificultades se han hecho eco los escritores más relevantes de nuestra época, desde Nietzsche y Dostoievski hasta Bergson, Schweitzer y Teilhard de Chardin.

Interesa seguir esta curva del superhombre al ultrahombre señalando sus posibles desviaciones. El problema ético se coloca así en primer plano, aunque según una perspectiva toda nueva y en su contexto de riesgos acercentados.—B. DOMÍNGUEZ.

SIMON, R., *Morale. Philosophie de la conduite humaine*, Edit. Beauchesne, París 1961, 22 × 14, 290 p.

El autor parte del análisis de una vivencia: el arrepentimiento. Pena, remordimiento nos llevan al arrepentimiento, en su cualidad de experiencia, que a su vez nos aproximan al hecho moral y sus notas esenciales: libertad, sensibilidad, obligatoriedad, responsabilidad, individualidad. De esa experiencia, y después de haber situado la ética en el cuadro de la ciencia, el autor examina —primera parte— el acto humano en su ser y en sus condicionamientos psicológicos. La segunda parte, consagrada a una valoración moral de la conducta humana, pasa revista a temas tan variados como: valor moral a través de algunas teorías, norma puramente reguladora o piloto de moralidad, su origen, la ley como norma prescriptiva, la obligación moral y la conciencia moral. En la tercera y última parte el examen profundiza en la moralidad del hombre con un estudio sobre las virtudes que se cierra con la virtud de la justicia.

Esta obra, que se distingue por la claridad de expresión y el espíritu de síntesis, responde perfectamente a los fines del autor: dar una visión de la moral general a los seminaristas —para ellos está escrita—, renviando para un examen más detallado y completo a los estudios de teología, sobre todo la moral.—
J. MEMBIBRE.

SCHAEFER, L., *Kants Metaphysik der Natur*, Edit. Walter de Gruyter, Berlin 1966, 24 × 17, 200 p.

Este volumen pertenece a la colección "Fuentes y Estudios para la Historia de la Filosofía" y lleva el número IX dentro de la Colección, dirigida por el Prof. Pablo Wilpert. Fue escrito como disertación de Doctorado en el año 1962 y presentado a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Tubinga. El tema es muy interesante. Todos saben que la relación entre la Física y Metafísica, por mucho silencio que se guarde sobre esa relación, es siempre un problema fundamental. Por eso, en las épocas de crisis, se plantea siempre de nuevo y de un modo radical. Kant, colocado frente a la física de Newton, como nosotros ante la física atómica, tuvo que meditar largamente sobre esa relación. Sobre estas meditaciones kantianas han corrido diferentes versiones y Schäfer critica ante todo la versión de un Kant newtoniano y la versión dada por el neokantismo de Marburgo. No se trata sin embargo de discutir un problema histórico. Muchos autores, entre los que hay que mencionar a Heidegger, habían tomado ya a Kant como tema para enfrentarse con el problema de la actual relación entre Física y la Metafísica. Se trata, pues, de un problema fundamental, que hoy puede ser problema de vida o muerte para la misma existencia y posibilidad de una Metafísica; es un problema de principios. Kant significa fundamentalmente una toma de posición entre dos modos diferentes de conocer, entre dos certidumbres diferentes. ¿Brotá todo de la experiencia, y por ende, es todo "relativo"? ¿O existe algún principio puramente "racional"? ¿Podrían existir la Física y la Metafísica, si no existieran, como principio y fundamento, principios puramente racionales? Lo absoluto, esto es, la necesidad y certidumbre del saber, sólo competen al conocimiento puramente racional, a una Metafísica. Kant, sin embargo, se revolvió contra el "angelismo": conoció una Metafísica tan ingenua, la de Leibniz-Wolf, que pensó en un juego de ángeles. Para él, el progreso de la Física contemporánea era una dura lección para los filósofos; les enseñaba que nadie da lo que no tiene, y que una Metafísica "científica" sólo podía constituirse en combinación con las mismas ciencias de la naturaleza, con la experiencia. De este modo, el problema de Kant se planteó de un modo radical: ¿Qué es una razón "finita", qué es un espíritu, qué es un hombre? Kant distinguió una Crítica de la Razón Pura, una Filosofía Trascendental (que se ocupa de la posibilidad del puro conocimiento racional, esto es, del principio y fundamento), y una Metafísica (sistema de los conocimientos de la razón, que se apoya en la Crítica). Muchos sacaron la conclusión de que el conocimiento "metafísico" era "vacío" y vano, ya que el Positivismo era la única posibilidad del hombre. Era, pues, preciso volver sobre

Kant para establecer con precisión su pensamiento real. Kant dio, además, otro sentido al término "Metafísica", al hablar de una "Metafísica de las costumbres" y de una "Metafísica de la Naturaleza". Sobre este último significado se detendrá el autor en su disertación. Es una hermosa contribución, no sólo al estudio de la relación actual entre Física y Metafísica, sino también al conocimiento del hombre. La presentación del volumen es inmejorable.—L. CILLERUELO.

HEIMSOETH, H., *Transcendentale Dialectik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen*, Edit. Walter de Gruyter, Berlin 1966, 23 × 16, 200 p.

Resulta en verdad sorprendente que a estas alturas no tuviéramos todavía un Comentario apropiado a la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Existía en inglés el publicado por H. J. Patón (dos volúmenes) con el título *Kant's Metaphysic of experience* en 1930. Pero este comentario se limitaba a la primera parte de la Crítica. Podría también considerarse como un comentario la obra publicada en tres volúmenes sobre Kant por H. J. De Vleeschouwer (*La Déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, Pretoria, Sudafrica, 1930-37), pero también se limita a la primera parte de la Crítica. Un Comentario completo y apropiado no existía aún. Por lo mismo, ha sido muy bien recibido el anuncio del que ya está en curso de publicación, publicado por Heinz Heimsoeth. En muchos puntos se acomoda a la obra de Patón, pero es sin duda una obra maestra. Se ajusta a la edición de las Obras Completas de Kant, realizada por la Academia prusiana de las ciencias, en 24 volúmenes. A la cabecera de cada página se da la página de esa edición para que el lector pueda fácilmente concordar el texto con el Comentario. Este se ciñe perfectamente al texto según el linaje de exégesis que hoy se reclama para la mejor inteligencia de un texto cualquiera. Es, pues, un instrumento indispensable de trabajo para todos aquellos que se preocupan por los problemas modernos de la Filosofía. La comprensión de Kant desde las posiciones que han adoptado los filósofos actuales es tan difícil, que un órgano de comprensión como este que nos ofrece Heimsoeth posee un valor inapreciable. La Editorial nos da una edición esmerada y nítida. La obra completa, que será publicada con la mayor brevedad posible, constará de cuatro volúmenes.—L. CILLERUELO.

Espiritualidad

RAHNER, K., *Bergend und Heilend*, Edit. Ars Sacra (Joseph Müller), München 1965, 10 × 18, 32. p.

La Editorial Ars Sacra nos envía una serie de folletos muy interesantes de su Colección "Sigma". Vamos a dar cuenta de ellos a los lectores de nuestra REVISTA. La Colección Sigma es popular, actual, ya en los temas que ofrece, ya en el modo de presentar textos antiguos, y finalmente manual. Karl Rahner, en el fascículo que nos ocupa, nos da una hermosa meditación sobre el sacramento de la Extremaunción. Los teólogos han insistido tanto en la virtud sacramental *ex opere operato*, que los cristianos olvidan con frecuencia la acción "humana". Por eso Karl Rahner acentúa el aspecto de la participación del hombre en el Sacramento mediante sus facultades espirituales. Además, esta meditación, dentro del ambiente existencial en que vivimos, es muy importante, ya que tanto ha insistido el existencialismo en la "soledad de la muerte". El cristiano, insiste Rahner, no está sólo ni aún en la muerte. Se trata, pues, de una meditación sobre la muerte, pero hecha por un cristiano e iluminada por un Sacramento.—L. CILLERUELO.

DIJON, T. de, *Worte und Briefe*, Edit. Ars Sacra, München 1966, 10 × 18, 32 p.

En España solemos llamarla Isabel de la Santísima Trinidad y sus "Palabras y Cartas" han sido recogidas por Sor M.^a Mónica del Divino Amor. Isabel murió a los 26 años, pero el encanto de sus palabras no se ha disipado. Este fascículo es un testimonio elocuente. En una época en que se multiplican los libros de "Sentencias" y máximas, este librito es como una perla.—L. CILLERUELO.

GOTTES REICHE GABEN, Eine Text-Auslege, Edit. Ars Sacra, München 1965, 11,5 × 18, 196 p.

La ocasión de este libro fue el homenaje ofrecido al editor Dr. Herbert Dubler. La Editorial recogió unos textos de los autores que ha ido publicando durante estos cuarenta últimos años y formó con ellos un coro de alabanzas a Dios. Es una hermosa y simpática iniciativa. En cuanto al "Coro", bastará decir que está compuesto por las voces más cálidas, ardientes, dulces, que ha producido el Cristianismo. Esta alabanza no significa postergación de otras voces cristianas, ya que era imposible incluirlas todas. Significa, sin embargo, que el Coro no pudo ser mejor escogido, aunque podría ser aumentado. Las voces son antiguas y modernas, científicas y populares, monásticas, clericales y laicales, pero la "alabanza a Dios" brota de todas las gargantas con la unción del Espíritu Santo.—L. CILLERUELO.

CHRISTIAN, P., *Lob der heiligen Gottes*, Edit. Ars Sacra, München 1965, 1,5 × 16, 32 p.

Es el cuarto fascículo de una pequeña Colección intitulada *Lob und Dank*. Nos presenta dieciséis reproducciones a todo color de famosos artistas, acompañadas por textos de autores selectos. La variedad de los artistas y textos y el buen gusto con que han sido seleccionados y presentados hacen de esta Colección una hermosa joya, un bello resplandor dirigido hacia el Cielo.—L. CILLERUELO.

ARAVALLÉS, J., *Wie Beten*, Edit. Ars Sacra, München 1965, 10 × 17,5, 80 p.

En este fascículo se nos ofrece una traducción resumida del famoso *Tratado de Oración*, del discípulo de San Juan de la Cruz, Juan Aravallés (1549-1609). No ofrece particular interés dentro de la escuela carmelitana, sino que puede servir de índice de la misma escuela. Pero el fascículo es de la mayor utilidad, pues en unas brevísimas páginas nos da todo lo esencial de esta venerable Escuela, tanto en cuanto al fondo como en cuanto al método. Así, en un libro de bolsillo, se nos da un repaso general de tantas cosas leídas y meditadas. El fascículo está muy bien presentado y es fuerte para andar de mano en mano. Felicitamos a la Editorial por este acierto.—L. CILLERUELO.

SCHINLE, G., *Christus Schauen*, Edit. Ars Sacra, München 1965, 10 × 17 72 p.

También este fascículo adopta la forma de Sentencias. No son propiamente "máximas", sino más bien reflexiones que pertenecen al género literario de la "oración". En el fondo es un libro de oración: proviene de la oración, invita a la oración o es ya oración. Además, relaciona al alma orante con Cristo. La vida contemplativa queda polarizada hacia Cristo. Es quizá una pena que la autora, alma contemplativa de la Trapa, no nos haya precisado un poco más la relación del alma con Cristo. Cristo aparece como "ojo de la Santísima Trinidad", pero no vemos bien que se trate de Cristo-hombre, Cristo-mediador, que nos implica y arrastra a una "mística de Cristo", a una mística paulina. En los momentos actuales ésto sería interesante, si consideramos las dificultades que cada día se

nos ofrecen para una "mística de Dios", que siempre corre el peligro de recaer en un neoplatonismo. De todos modos, el lector avisado sabrá a qué atenerse, especialmente cuando se encuentra apartados como aquel "De Cristo a la Santísima Trinidad".—L. CILLERUELO.

BOUYER, L., *La Biblia y el Evangelio*, Edit. Estela, Barcelona 1965, 17 × 13, 382 p.

La Biblia y el Evangelio tratan de darnos una visión de conjunto. Tal vez algunos pueden pensar en una especie de divorcio entre Antiguo y Nuevo Testamento. No hay tal. Sin conocer a fondo el Antiguo Testamento, no se puede comprender el Nuevo. Sin saber cómo era el Dios de Jacob, es imposible adivinar cómo era el Dios de Jesucristo. Hay, pues, un mensaje común, aunque las formas sean, en ocasiones, tan dispares. Para captar esta unidad maravillosa, este hilo conductor, se precisa una pequeña cultura. Esto es lo que quiere el P. Bouyer. "Por eso ha emprendido el trabajo de estudiar los temas comunes a ambos Testamentos, las líneas maestras de la temática escriturística. Así, el lector no especializado podrá comprender unas ideas que le abran la puerta a la espiritualidad y a la teología bíblicas".—B. DOMÍNGUEZ.

JENNY, H., *El Misterio Pascual en el año cristiano*, Edit. Estela, Barcelona 1964, 19 × 12, 130 p.

Título expresivo. Contenido sencillo y de divulgación. Tales son las características de este librito. Con ello no se le quiere quitar importancia. El tema es trascendental. Todos los cristianos deben conocer y amar ese mundo interior que la liturgia patentiza ante sus ojos. La ignorancia hace estragos siempre, pero más en el campo sobrenatural. No se ama lo que no se conoce. Y ¡qué pena que un mundo tan rico y maravilloso como el sobrenatural pase desapercibido!...

El Misterio Pascual en el año cristiano, de Mons. Jenny pretende llenar esas lagunas. En sus páginas late un anhelo: abrir el tesoro litúrgico para que todos los cristianos puedan llenarse de él. "Siguiendo el año cristiano, el sentido del domingo, el lugar de la Eucaristía en la Liturgia, ofrece un método clarificador, pedagógico y vivo para llegar a asimilar la vivencia del misterio pascual".—B. DOMÍNGUEZ.

BOUYER, L., *Introducción a la vida espiritual*, Edit. Herder, Barcelona 1964, 21 × 14, 361 p.

Obra práctica y no de polémica en defensa de una escuela o partido es esta del P. Bouyer. Por eso puede ser recomendada a todo un público que se ocupa de la vida espiritual: desde los sacerdotes hasta los simples fieles que se planteen problemas de vida interior.

Comienza concretando bien el término "vida espiritual", ya que puede ser mixtificado, como en parte está sucediendo con esa proliferación de espiritualidades que a veces parecen hasta ignorarse unas a otras. Va recorriendo luego los elementos prácticos de toda vida espiritual: Lectura litúrgica, oración, meditación y contemplación, vida sacramental, más todos aquellos componentes ascéticos y místicos progresivos que hacen posible la carrera hacia la meta para ganar el premio a que Dios llama desde lo alto por Jesucristo. El autor, ya lo hemos dicho, huyendo de toda polémica de escuela, quiere presentarnos una vida espiritual de índole cristiana, católica, eclesial y tradicional. En una palabra, quiere satisfacer ansias de Evangelio, de Iglesia, de Sacramentos.—F. CASADO.

GELIN, A., *La Plegaria de los Salmos*, Edit. Estela, Barcelona 1965, 17 × 12, 89 p.

Los salmos siguen siendo elemento insustituible en la plegaria de la Iglesia. Efectivamente, Dios se ha adelantado y nos ha enseñado la forma de orar.

Los salmos son ricos en matices y recorren toda la gama de los sentimientos religiosos: adoración, reparación, acción de gracias, alabanza.

La riqueza de contenido es incalculable. A pesar de todo, muchas veces queda soterrada por expresiones oscuras y circunstancias desconocidas para el común de la gente. A llenar estas lagunas tiende este libro. "Alberto Gelin no nos deja aquí solos delante de la Escritura. Nos enseña a entrar, con él, en la oración, basándonos en el texto de los Salmos, que trata de hacernos comprender en su profundidad interior".—B. DOMÍNGUEZ.

CLEMENCE, J., *L'amour est de Dieu. Foi en Dieu. Amour des Hommes. Thèmes Évangéliques*, Edit. Xavier Mappus, Le Puy et Lyon 1965, 14 × 19, 287 p.

Si el mundo se deshace en una guerra fría, si los hombres se debaten en un haz compacto de rencor, odio y egoísmos exacerbados es porque no se aman. El autor, a través de estas páginas, pone de nuevo sobre el candelero la caridad y el amor a Dios y a los hombres como única solución viable. Sale al paso de una tentación de la que pueden ser víctimas hasta los cristianos más convencidos: "Acentuar demasiado el amor a Dios con merma del amor al prójimo". No. La caridad —ya tenga a Dios por objeto, o se ejercite con el prójimo— es una en su motivo sobrenatural. No podemos separar a Cristo de Dios, ni al hombre de Cristo. El camino para el amor a Dios es, dice San Agustín, el amor al prójimo. La caridad para con el prójimo ha de ser reflejo de nuestro amor a Dios. La fuente está en Dios y con ese amor que de El parte debemos amarnos unos a otros. Pero no olvidemos que la fe viva y operante es el motor, el resorte inicial primordial. Ella nos introduce en la confianza y ésta en el amor a Dios y al prójimo.

Unas páginas densas de contenido y evangélicas cien por cien. Un conjunto de meditaciones, en un estilo ameno y suelto, elaboradas con flor de evangelio y que el autor dirige a clérigos y laicos "como alimento sólido que responde a las necesidades de los hombres de hoy, y como ayuda de un vivir en la apacible alegría de creer y amar".—A. LOYZAGA.

LEVASSOR, M. A., *Action et vie chrétienne*, Edit. del Epi, París 1964, 19 × 14, 161 p.

Aunque la fecha de edición de este libro sea anterior a la promulgación del decreto del Concilio Vaticano II sobre los seglares, puede afirmarse que constituye un precioso comentario al mismo. El contenido del volumen aparece enfocado a la luz de la vida misionera de Cristo, inhexaurible venero de contemplación. Sí, los laicos tienen también su vocación peculiar. Hechos partícipes del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo, cumplen su cometido en la misión de todo el pueblo de Dios en la Iglesia y en el mundo. El apostolado seglar debe dimanar del individual, es decir, de una profunda vida cristiana. El seglar debe ser testigo de Cristo por una vida que fluye de la plenitud de las tres virtudes teologales. La fe en Cristo, si es viva, necesariamente es operante y misionera. El seglar debe morir como Jesús, para renacer en una Pascua florida. Debe vivir el misterio pascual dentro de una acción progresiva, universal e intermitente. Ha de introducir el fermento pascual en todas las estructuras y valerse de cuantos procedimientos enseña la sociología de la Iglesia para lograr la liberación evangélica en lo económico y social.

Felicitemos al autor por estas sabrosas páginas de cuño conciliar, por ese arsenal de ideas que, más que jalones para una teología del laicado, son la expresión fehaciente y el logro feliz de un apostolado ejecutado según la voluntad del que fue enviado por el Padre al mundo.—A. LOYZAGA.

HALDA, B., *La evolución espiritual de Simone Weil*, Edit. Aldecoa, Burgos 1965, 19 x 12, 205 p.

Simone Weil forma parte de esos seres marcados por el destino que nos impiden sestear tranquilamente. Su obra es un despertador de conciencias extenuadas o alejadas de su deber para consigo mismas y para con los demás. Su pensamiento desbordó las fronteras de Francia en sólo unos años. Tesis, importantes obras, innumerables estudios y artículos en diferentes lenguas han sido dedicados a su vida y obra. Descuella entre los escritores más considerados de nuestros tiempos. Cuanto escribió no constituye un cuerpo de doctrina cuyos elementos estén ensamblados por una lógica demostrativa. La edición de sus obras acusa un total de quince volúmenes, que casi en su mayoría son notas, reflexiones, esbozos y fragmentos confiados al papel según la inspiración del momento. Weil no pertenece a ninguna escuela. Los puntos de contacto con las corrientes de la filosofía moderna son accidentales o superficiales. Superó con valentía el nihilismo en sus múltiples aspectos y el materialismo de la época, destructores ambos de los supremos valores de la humanidad. A través de sus escritos se perfila cada vez mejor su honda preocupación por lo social; por las cuestiones políticas y, sobre todo, por el fenómeno espiritual, que vino a convertirse en la clave y obsesión constante de su filosofía. Son, a este respecto, muy hermosas sus reflexiones sobre la mística de Santa Teresa y San Juan de la Cruz. La insigne escritora mide nuestra distancia respecto de Dios, como Teilhard de Chardin lo hace en otras disciplinas, en un plano distinto, pero en una convergencia hacia lo infinito. El jesuita era, ante todo, un ser de esperanza; Simone es un ser de caridad. Weil no entró en la Iglesia Católica por dificultades —que decía insolubles al parecer— y que atañían no a los misterios en sí mismos, sino a las puntualizaciones de que los había rodeado la Iglesia en el decurso de los siglos.

Sus escritos, "capaces de convertir toda una vida", han sido expresados con fidelidad y competencia por su autor. Creemos que este libro está llamado a hacer mucho bien en corazones turbados e inquietos.—A. LOYZAGA.

LECLERQ, J., *Temoins de la spiritualité occidentale*, Edit. Cerf., París 1965, 20 x 13, 406 p.

Da la impresión de una antología compuesta de una serie de textos entresacados de los hombres más significativos de la espiritualidad occidental. El autor no ha querido detenerse en una época determinada. Tampoco estudia la espiritualidad occidental tal como la presentaría el ideal teórico. Prefiere ofrecérsela tal como se descubre en las diversas realizaciones históricas de las distintas épocas occidentales. Para ello revive testimonios personales y colectivos de un largo período de la historia espiritual de Occidente. Todos estos autores citados nos ponen de manifiesto la unidad de fuente de inspiración a lo largo de toda la historia que es la Sagrada Escritura, la liturgia y la tradición patristica. Es la fuente que les da unidad a través de los tiempos y en medio de la diferencia de ambiente en que se han movido los autores citados, según se deja sentir en el examen de sus escritos.—Z. HERRERO.

Varios

SNELL, B., *Las fuentes del pensamiento europeo*, Edit. Razón y Fé, Madrid 1965, 20 x 14, 474 p.

Es un hecho el que la Europa de hoy vive de un pensamiento griego del

pasado. Estamos influenciados por la forma griega del pensar. Ellos nos descubrieron lo que ya existía ciertamente, pero que, como forma de pensar, comenzaba a existir y a constituirse por el mismo hecho de ser descubierto. Este libro es una investigación acerca del significado de lo griego para nosotros. Partiendo de la concepción homérica del hombre y delimitando bien lo que en Homero hay de originario y de extraño, en sucesivos capítulos se expone el aparecer de una concepción espiritual en Homero con su dialéctica histórica enriquecida con Hesíodo y Aristófanes. Temas sobre el saber humano y divino, la conciencia histórica, la virtud, el pensar mítico y lógico, formación de los conocimientos naturales, etc., dan lugar a otros tantos capítulos. La importancia de estos estudios la captará quien sepa darse cuenta de lo difícil que es una explicación adecuada del pensamiento científico y filosófico occidental cuando se ha perdido o se ignora la raíz griega en que se ha originado. El sentido de Europa está íntimamente relacionado con los orígenes más primitivos de sus formas de espíritu.—F. CASADO.

Mélanges, offertes à Mlle. Christine Mohrmann, Edit. Spectrum, Utrecht 1963, 22 × 14, 282 p.

La labor incansable que Mlle. Mohrmann ha desarrollado a lo largo de su vida en torno al lenguaje tiene bien merecida esta ofrenda que sus admiradores han querido brindarle. Abruma realmente la bibliografía que va al frente de este volumen y que abarca desde el año 1928 hasta el 1963. Correspondiendo al carácter de esa bibliografía, el libro ha sido espontáneamente dividido en tres secciones. La primera se dedica al lenguaje y literatura, siempre en relación con la Antigüedad cristiana. La segunda sección comprende Arqueología, Epigrafía, Historia y Liturgia, pero con la misma referencia a la Antigüedad cristiana. La tercera sección la ofrecen los agustinólogos, ya que con tanta frecuencia se ocupó la autora de San Agustín y de sus fórmulas literarias para contribuir a una mejor comprensión del Santo. El volumen entero proclama una lección actual: la humildad de estos hombres que, alejándose de los caminos retóricos y sintéticos, se aplican a una labor analítica y mínima, pero necesaria y fundamental. Es el carácter de nuestra época construida por técnicos especialistas, pero que sienten vivamente la necesidad de una colaboración para integrarse en la cultura sólida y segura. El volumen está presentado con la mayor elegancia y pulcritud.—L. CILLERUELO.

MERTON, Th., *La revolución negra*, Edit. Estela, Barcelona 1965, 19 × 13, 107 p.

Las interpretaciones más diversas se han dado de sucesos tan trascendentales ocurridos en los Estados Unidos como lo son el magnicidio del presidente Kennedy y la revolución negra. Y el hombre honrado se pregunta a qué serán debidos tales hechos sin que la historia del presente le dé respuestas satisfactorias. Thomas Merton quiere escribir con claridad y no teme profetizar ruinas apocalípticas si es preciso, con tal que la verdad se abra paso y para que los remedios oportunos sean aplicados. Al través de los hechos que otros han detallado sin ir más allá de la puramente material —nadie da razones de nada—, Merton pretende descubrir una filosofía de una vida que no se presenta a cara descubierta, pero que sería el verdadero móvil de lo que externamente tiene difícil explicación. Viene a decirnos que el problema racial negro o se resuelve a la luz de la verdad, o se sufren las consecuencias todas que, como violencia social, puede llevar consigo. Buena presentación y se lee con agrado.—F. CASADO.

HEVI, E. J., *Un estudiante africano en China*, Edit. Herder, Barcelona 1965, 20 × 12, 293 p.

Este libro es un testimonio porque es una experiencia auténtica de un comu-

nismo práctico que un estudiante africano ha podido vivir en Rusia, China y Corea del Norte. Es, sencillamente, un libro de un joven africano que quiere decir a sus compatriotas el embuste enorme de una propaganda comunista como la que está llevando a cabo China en el continente africano. Y nótese que se trata de un joven africano que, condenando al comunismo, no por eso absuelve al capitalismo occidental. Mira simplemente de frente al comunismo y descubre en él la negación de la personalidad y de sus derechos más esenciales: lo que es supremo valor humano. Este libro quiere ser un toque de atención que salve al Africa de un imperialismo comunista que no hará otra cosa que sustituir con mayores desventajas al colonialismo occidental pasado y que ahogaría las esperanzas de una libertad que apenas han comenzado a gustar. Realmente un libro interesante y de lectura agradable.—F. CASADO.

BURGBACHER, F., *Bekennntnis zu Europa*, Edit. Herder, Freiburg i Br. 1963, 18 × 11, 284 p.

Europa, tal es el objeto de este libro. Europa vista por un grupo de eminentes profesores universitarios. Un esfuerzo y una aportación más para que Europa sea conocida. La hegemonía de Europa se perdió, quizá definitivamente, en la última guerra mundial y posiblemente nunca llegue a recobrarla mientras no logre una unión de las diversas naciones europeas. Este libro está en esa línea de cooperación unionista.

Grecia, acuñadora de ideas que Roma heredó, el impulso decisivo del cristianismo, orientador fecundo de la Europa en ciernes. Aportación de la teología a la unidad de Europa. Nacimiento de las ciencias experimentales. Movimientos filosóficos liberales que culminan en la interrogante a la libertad que plantea la dialéctica del materialismo histórico. Pío XII y sus apremiantes llamadas a la conciencia de Europa. El Derecho, las ideas políticas, la integración económico-política de Europa y por fin la discusión en torno al concepto y realidad de la "Europa der Vaterländer", la Europa de las Patrias.

La solvencia de los profesores que colaboran en este libro es una garantía del valor y del espíritu que lo informa: G. Gundlach (†), J. Hirschberger, A. Auer, G. Ermecke, M. Schmaus, Hans Peters, etc.

Es, pues, este libro una visión de conjunto, una síntesis apretada, si bien desde el punto de vista centroeuropeo, de lo que Europa es y significa. Un libro muy recomendable de la interesante Merder-Taschenbuch.—J. ROYO.

KALITSUNAKIS, J., *Grammatik der neugriechischen Volkssprache*, Edit. Walter de Gruyter Co., Berlín 1963, 16 × 11, 200 p.

Una interesante gramática del moderno griego popular. Contiene una escogida bibliografía sobre el griego moderno. Además de su claridad hay que resaltar el fácil manejo debido a su formato reducido. El Dr. Kalitsunakis, experimentado profesor de dicha lengua en la Universidad Libre de Berlín, ofrece en esta gramática un estupendo elemento de trabajo.—J. ROYO.

GERMANI, G., *Política y Sociedad en una época de transición*, Edit. Paidós, Buenos Aires 1962, 23 × 17, 266 p.

El fin de esta obra, como se indica en la *Advertencia*, "es estudiar algunos aspectos del proceso de cambio que estamos viviendo". A pesar de la heterogeneidad en su composición, pues se trata de trabajos escritos con diferentes motivos y en diversas épocas entre 1956 y 1962, algunos de ellos reelaborados especialmente, impresiona la unidad y coherencia en la formulación sociológica.

En la primera parte, a través de un análisis crítico de diversas teorías sociológicas, con una referencia especial al estructural-funcionalismo americano, el autor va definiendo varios términos (estructura social, grupo, funcionalidad,

retraso cultural, integración, conflicto) de que usará después para explicar la realidad latino-americana. Como hipótesis general que fundamenta "la orientación metodológica", se establece la *interdependencia estructural* que deberá articularse, para su posible verificación, en hipótesis concretas cuyo fin es medir "el carácter, la dirección y la intensidad de la interrelación". La percepción del mundo socio-cultural como "conjunto de partes relacionadas entre sí" nos introduce en la noción de cambio que, por su carácter asincrónico, presenta "retrasos culturales". Y esta dicotomía entre estructura y cambio se traduce en ese paso de "la sociedad tradicional a la sociedad de masas" que define el subtítulo del libro. El capítulo 3.º elabora la tipología, simplificando el esquema parsoniano, que servirá de base para el estudio de la acción social en sus formas "preceptiva" y "electiva".

En la segunda parte, desde el capítulo 5 al 10 inclusive, se examina la realidad latino-americana según la perspectiva ideológica desarrollada en la primera. Tomando como unidad base la Nación-Estado que emerge de una identificación nacional, el análisis se centra sobre la evolución política, descrita "como una serie de seis etapas sucesivas" que pasan desde la pasividad tradicional hasta la movilidad total, con una integración progresiva, aunque desigual en tiempos y lugares, de las masas a la vida política. El marco ideológico de esta evolución es completamente diferente del que ha caracterizado la industrialización europea.

El esquema teórico de Germani concede especial importancia a la estructura. Otras nociones, tales como desintegración, movilidad, ajustamiento, aunque importantes en dicho esquema, van centradas, sin embargo, sobre la estructura y su grado de permeabilidad. La dimensión psico-social y, a través de ella, la acción, están, por tanto, en una estrecha dependencia.

El nombre del autor —autoridad en el campo sociológico— y la aportación teórica al análisis del cambio social hacen de esta obra una contribución importante en el campo de la sociología, y sobre todo para el conocimiento de la realidad latino-americana.—J. V. SAN ROMÁN.

Indice general

Vol. I, 1966

	Págs.
ARTICULOS	
CILLERUELO, L., O. S. A., <i>Historia de la imagen de Dios</i>	3- 37
CILLERUELO, L., O. S. A., <i>Funciones de Cristo en San Agustín.</i>	189-213
HERRERO, Z., O. S. A., <i>La regulación de nacimientos</i>	71- 85
MACHO, J., O. S. A., <i>En torno a la libertad humana</i>	39- 45
MATEOS, C., O. S. A., <i>Inmunidad de María de la culpa original.</i>	245-265
MORÁN, J., O. S. A., <i>El hombre y los valores humanos en el Concilio Vaticano II</i>	87-114
MORÁN, J., O. S. A., <i>Sexualidad, humanización, pecado original. A propósito del libro XIV De civitate Dei</i>	215-244
RODRÍGUEZ BRAVO, D., O. S. A., <i>La inspiración bíblica y sus dimensiones sociales</i>	167-187
SAN ROMÁN, J. V., O. S. A., <i>Burocracia y profesión. (Conflicto de una doble pertenencia)</i>	67- 70
TURRADO, A., O. S. A., <i>Ateísmo moderno y Teología</i>	47- 65
TEXTOS Y GLOSAS	
GARCÍA, J., O. S. A., <i>Sobre la relación entre la Filosofía y la Teología</i>	267-277
GARCÍA CENTENO, J., O. S. A., <i>Congreso Internacional de Teología</i>	279-302
GUTIÉRREZ, E., O. S. A., <i>¿Cómo se unifica la Iglesia?</i>	115-122