

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol XIII



Fas. 1

ENERO-ABRIL
1978

SUMARIO

ARTICULOS

	<u>Págs.</u>
C. MATEOS, <i>Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús</i>	3
L. CILLERUELO, <i>Teología espiritual</i>	55
J.J., BARTOLOMÉ, <i>Análisis estructural y exégesis bíblica</i> ...	91

TEXTOS Y GLOSAS

L. RODRÍGUEZ, <i>El Maestro de Casiciaco</i>	115
F. CASADO, <i>Más acerca de la Memoria Dei</i>	121

LIBROS	127
---------------	-----

COLECCION "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- H. ANDRES, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid, 1965.
- H. ANDRES, *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*. Valladolid, 1968.
- T. APARICIO, *Misioneros y colonizadores agustinos en Filipinas*. Valladolid, 1965.
- T. APARICIO, *La persecución religiosa y la Orden de S. Agustín en la independencia de Filipinas*. Valladolid, 1973.
- T. APARICIO, *Padre Gregorio Suárez*. Valladolid, 1975.
- I. ARAMBURU, *Fr. Diego de Zúñiga, OSA (1536-1599)*. Valladolid, 1961.
- I. ARAMBURU, *Fr. Juan Quijano. OSA (1572-1635) y sus Memorias para la historia de la Provincia de Castilla*. Madrid, 1963.
- ARAMBURU, *La Provincia de Castilla en los años (1505-1525)*. Valladolid, 1965.
- ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los agustinos*. Valladolid, 1966.
- F. CALLE, *Yo en Cristo y Cristo en mí*. Madrid, 1964.
- F. CAMPO, *Filosofía del derecho según S. Agustín*. Valladolid, 1966.
- F. CASADO, *La teoría de la "Memoria Dei" en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid, 1967.
- L. CILLERUELO, *Fr. Eustasio Esteban, Prior General de la Orden Agustiniiana (1860-1945)*. Valladolid, 1957.
- L. CILLERUELO, *La espina en la frente* (novela sobre la vida de S. Rita). Valladolid, 1960.
- L. CILLERUELO, *Las funciones de Cristo según San Agustín*. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *El monacato en S. Agustín*, 2.^a ed. Valladolid, 1966.
- L. CILLERUELO, *La prueba agustiniana de la existencia de Dios*. Valladolid, 1969.
- V. DEL FUELLO, *Los agustinos en la revolución y en la cruzada*. Eilbao, 1947.
- M. DE LA PINTA, *La inquisición española*. Madrid, 1948.
- M. DE LA PINTA, *Las cárceles inquisitoriales españolas*. Madrid, 1949.
- M. DE LA PINTA, *Estudios de cultura española*. Madrid, 1964.
- M. DE LA PINTA, *Crítica y humanismo*. Madrid, 1966.
- M. DE LA PINTA, *Los caballeros de Ascoitia*. Madrid, 1973.
- ✓ DIAZ DE LA TUESTA, *El sistema esencial de la materia*. Valladolid, 1968.
- V. DIAZ DE LA TUESTA, *El programa de S. Agustín*. Valladolid, 1971.
- (Sigue en la segunda contraportada).

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol XIII



Fas. 1

ENERO-ABRIL
1978

SUMARIO

ARTICULOS

	<u>Págs.</u>
C. MATEOS, <i>Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús</i>	3
L. CILLERUELO, <i>Teología espiritual</i>	55
J.J., BARTOLOMÉ, <i>Análisis estructural y exégesis bíblica</i> ...	91
TEXTOS Y GLOSAS	
L. RODRÍGUEZ, <i>El Maestro de Casiciaco</i>	115
F. CASADO, <i>Más acerca de la Memoria Dei</i>	121
LIBROS	127

DIRECTOR: Constantino Mielgo
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Domingo Natal
ADMINISTRADOR: Ciriaco Mateos
CONSEJO DE REDACCION: Heliodoro Andrés
Antonio Espada

REDACCION - ADMINISTRACION

Estudio Teológico Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
Teléfonos 22 76 78 y 22 76 79
Valladolid (ESPAÑA)

SUBSCRIPCION:

España: 600 ptas.
Extranjero: 9 dólares USA.
Números sueltos: 250 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Dep. legal: VA. 423 - 1966
Ediciones Monte Casino - Zamora
Imprime: Benedictinas - San Blas 3, Zamora

Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús

Orientación teológico - pastoral

INTRODUCCION

Los relatos evangélicos de la pasión se han formado y originariamente tal vez han sido progresivamente redactados entre y por quienes se sentían, ante todo, "testigos de la resurrección". De ahí que resulte un tanto paradójica la insistencia que se hace en la pasión de Jesús. ¿No hubiera sido mejor dejarla en la penumbra e insistir en los aspectos positivos y agradables de la existencia de Jesús? La fe pascual, empero, no ha conducido a una religión de evasión.

El objeto primario y fundamental de la predicación apostólica y de la primitiva fe cristiana es ciertamente la resurrección de Jesús¹. Sin embargo, este testimonio sobre la resurrección no excluye, sino que presupone, el hecho de la cruz y de la muerte de Jesús². La gloria de la resurrección no ha hecho olvidar los aspectos dolorosos de la vida de Jesús, antes bien ha inducido a valorar notablemente los aspectos más desconcertantes de la existencia del Salvador. La importancia atribuida a la pasión caracteriza la revelación de Cristo y le da autenticidad divina. El mensaje cristiano no se presenta ni aparece como una construcción mítica, que permita olvidar lo real. En los relatos de la pasión de Jesús Dios se nos manifiesta como aquel que no escamotea las realidades de nuestra existencia por más duras que sean y nos enseña e invita a adherir-

1. Cfr. 1 Cor 15,14; 2 Cor 4,14; Rom 10,9; 1 Tes 1,10; Gal 1,1; Col 2,12; Ef 1,20; 1 Pe 1,21; etc.

2. Cfr. 1 Tes 4,14s; 1 Cor 15,3ss; Rom 4,24-25; 14,9; 2 Cor 13,4; frecuentemente en Act: 2, 22-26; 3, 12-26; 4, 8-12; 5, 29-32; 10, 34-43; 13, 23-31; etc.

nos plenamente a ellas³. La importancia de los relatos de la pasión de Jesús en los "evangelios canónicos" queda más resaltada con los *preanuncios* de la misma, puestos en boca de Jesús durante su vida pública⁴, lo que ha motivado que algún crítico moderno, sin demasiado fundamento, haya definido los evangelios como "narraciones de la pasión con una introducción extensa"⁵.

Los relatos de la pasión de Jesús difieren bastante del resto del "evangelio", especialmente en los sinópticos. Frente a los episodios de la vida pública de Jesús, que fácilmente se pueden desligar unos de otros, la pasión forma un conjunto más coherente e íntimamente articulado. Esto hace suponer que desde el principio los relatos de la pasión han sido objeto de una atención especial y han sido considerados como un todo orgánico. La comparación de los sinópticos con el cuarto evangelio confirma más esta suposición. Aunque el evangelio de Juan difiere considerablemente de los sinópticos, en los relatos de la pasión de Jesús coinciden notablemente, tanto en la elección de los episodios como en el orden general de la narración, sobre todo a partir del prendimiento de Jesús. Esto es indicio de que en la tradición de la Iglesia primitiva se formó muy pronto un relato o esquema general de la pasión de Jesús, que comenzaba con el prendimiento. Se discute entre los críticos si el primer relato escrito debe atribuirse a Marcos o preexistía ya a la redacción de este evangelio y fue usado por él⁶. La mayor parte afirman su preexistencia e incluso distinguen diversos estadios de su redacción⁷.

Tal esquema general, en el que coinciden todos los evangelistas, se puede estructurar así: prendimiento, proceso judío y romano, ejecución por el suplicio de la cruz y sepultura de Jesús. Con el tiempo esta narración fue ampliándose, conforme a un esquema

3. Cfr. A. VANHOYE, "Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques", en *Nouv Rev Theol* 39 (1967) 135-136.

4. Cfr. Mc 8, 31-33; 9, 30-32; 10, 32-34 y par.

5. M. KAEHLER, *Der sogenannte historische Jesu und der geschichtliche, biblische Christus* (München 1953) 60 nota.

6. Cfr. J. SCHREIBER, *Die Markuspassion. Wege zur Erforschung der Leidensgeschichte*, Hamburg 1969; E. LINNEMANN, *Studien zur Passionsgeschichte* (Göttingen 1970) 54-68; G. SCHNEIDER, "Das Problem einer vorkanonischen Passionsgeschichte", en *Bibl Zeit* 16 (1972) 224-244.

7. Cfr. V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark* (London 1959) 653-664; G. SCHILLE, "Das Leiden des Herrn", en *Zeit Theol Kir* 52 (1955) 161-205; X. LEON-DUFOUR, "Passion", en *DBS VI*, col. 1424-1427; D. DORMEYER, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell*, Münster 1972; G. SCHNEIDER, *Die Passion Jesu nach drei älteren Evangelien* (München 1973) 13-19; L. SCHENKE, *Der gekreuzigte Christus*, Stuttgart 1974.

más o menos firme y estereotipado, que comprendía otros relatos como preámbulos a la pasión. De ahí que todos los evangelistas narren la entrada solemne de Jesús en Jerusalén, la conspiración de los judíos contra El, la unción en Betania (excepto Lc), la última cena en la que Jesús predice la traición de Judas y el escándalo de los discípulos, la visita de Jesús al huerto de los Olivos y agonía de Jesús. Sin embargo, el orden de estos relatos es en gran parte diferente —en Jn la conspiración de los judíos y la unción en Betania se sitúan antes de la entrada triunfal en Jerusalén— y en su contexto se insertan otros relatos de acontecimientos, controversias o discursos de Jesús, que denotan una composición más sistemática que histórica.

Los distintos grupos apostólicos completaron más tarde de modo diverso el esquema general, según las fuentes particulares de que disponían y las necesidades o situación ambiental de aquellos a quienes el evangelio iba destinado. No puede olvidarse que, aunque se trate de una verdadera narración histórica, está condicionada más o menos por la situación o contexto humano en que nace y se desarrolla. Se trata, pues, de una narración histórico-religiosa, dirigida especialmente a la comunidad de creyentes, atraída hacia la contemplación del misterio de la cruz, como obra divina misteriosa y llena de significado. Porque los relatos de la pasión de Jesús no son una referencia puramente biográfica, ni una narración polémica contra los enemigos de Jesús, ni una defensa apologética de la inocencia de Jesús, ni una exhortación moral, aunque contengan muchos elementos que resalten lo inicio de la muerte de Jesús o proclamen su inocencia o presenten a Jesús como el ejemplo y modelo a imitar⁸. Como proclamación del mensaje salvífico aportado por y en la persona de Jesús, son eminentemente cristológicos, descubriendo el contenido teológico de su persona y obra y la significación religiosa que sus sufrimientos y pasión tienen para el creyente⁹.

8. Cfr. A. VANHOYE, *De narrationibus passionis Christi in evangeliiis synopticiis* (ad usum auditorum), Roma 1970, 30-34.

9. Cfr. P. VIELHAUER, "Zu W. Andersen", en *Ev Theol* 12 (1952-53) 481-484; K. H. SCHELKLE, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments* (Heidelberg 1949) 17-51; X. LEON-DUFOUR, "Mt et Mc dans le récit de la Passion", en *Biblica* 40 (1959) 648-696; S. SCHULZ, *Die Stunde der Botschaft* (Hamburg 1967) 157-234; A. DESCAMPS, "Redaction et christologie dans le récit matthéen de la Passion", en *L'Évangile selon Matthieu* (Gembloux 1972) 359-415, esp. 410-412; H. CONZELMANN, "Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten", en *Zur Bedeutung des Todes Jesu* (Gütersloh 1967) 35-53 (traducido en *Interp* 24, 1970, 178-197); F. JANSSEN, "Die synoptische Passionsgeschichte. Ihre Theologische Konzeption und literarische Komposition", en *Bib Leb* 14 (1973) 40-57; H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf 1971.

Junto a esta orientación y valores histórico-religiosos generales, cada evangelista, como verdadero autor que propone de modo vivo y personal los hechos que motivan la fe, imprime a su narración características particulares¹⁰. Marcos, conforme a su manera de expresarse, narra los hechos en su cruda realidad, a veces escandalosa (=narración *kerigmático-paradójica*), sin atenuar el escándalo de la cruz en la que de forma misteriosa y contra todo pronóstico se da la revelación de Jesús como Mesías e Hijo de Dios¹¹. Mateo, con estilo claro, respetuoso e hierático, ofrece una narración *crisológico-eclesial*, insistiendo en la relación de los discípulos con Jesús y explicando el misterio de la cruz en la Iglesia y con relación a la Iglesia, destacando la ruptura entre Israel y su Mesías, como ocasión de la constitución de la Iglesia en cuanto pueblo de Dios de la nueva alianza¹². La narración de Lucas, aparte de su orientación general geográfico-teológica centrada en Jerusalén¹³, tiene un matiz *parenético personal*, interesándose especialmente por la relación y adhesión personal del discípulo con Cristo y por medio de Cristo con Dios. De ahí su sobriedad en la descripción de las afrentas a Jesús y su insistencia en que es inocente¹⁴. Juan ofrece una *pasión glorificante*, destacando frecuente-

10. Cfr. K. H. SCHELKLE, *l. c.*; X. LEON-DUFOUR, "Passion", en *DBS* VI, col. 1473-1479; W. HILLMANN, *Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensgeschichte*, Freiburg 1941; M. LACONI, "Le caratteristiche del racconto della Passione nei singoli Evangelisti", en *Riv Asc Mist* 13 (1968) 149-164; A. VANHOYE, "Structure et théologie...", 137-139; J. RIEDL, "Die evangelische Leidensgeschichte und ihre theologische Aussage", en *Bib Lit* 41 (1968) 70-111.

11. Cfr. J. SCHREIBER, *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangelium* (Hamburg 1967) 235 ss; T. A. BURKILL, "St. Mark's Philosophy of the Passion", en *Nov Test* 2 (1957-58) 245-271, esp. 245 s.

12. Cfr. N. A. DAHL, "Die Passionsgeschichte bei Matthäus", en *New Test Stud* 2 (1955-56) 28; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen 1966) 117 s; W. TRILLING, "Die Passionsbericht nach Matthäus", en *Am Tisch des Wortes* 9 (1965) 33-44; K. M. FISCHER, "Redaktionsgeschichtliche Bemerkungen zur Passionsgeschichte des Matthäus", en *Theologische Versuche* 2 (B-Ost 1970) 109-128; D. P. SENIOR, *The Passion Narrative according to Matthew. A Redactional Study* (Leuven 1975) 337-338.

13. Cfr. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1960; A. GEORGE, "Tradition et rédaction chez Luc. La construction du troisième Évangile", en *Ephem Theol Lovan* 43 (1967) 100-129; K. LOENING, "Lucas, teólogo de la historia de la salvación concluida por Dios", en *Forma y propósito del Nuevo Testamento* (Barcelona 1973) 236-268; G. SCHNEIDER, *Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas* 22, 54-71 (München 1969) 196-203, 207-210.

14. Cfr. A. VANHOYE, *De narrationibus passionis...*, 39-41; M. GALIZZI, "La Passione secondo Luca", *Parola di Vita* 16 (1971) 444-460; G. SCHNEIDER, *Verleugnung...*, 169, 187-190.

Según A. GEORGE ("Le sens de la mort de Jésus pour Luc", en *Rev Bibl* 80, 1972, 186-217), opinión recogida por A. FEUILLET ("Luc et l'agonie de Gethsémani:

mente en sus relatos la vitalidad trascendente y la plena autonomía de Jesús ante sus enemigos, conforme a la imagen gloriosa del Cristo juánico, partícipe ya en su vida terrestre de la gloria del Padre, que se manifiesta en todas y cada una de sus acciones y discursos¹⁵.

Lc XXII: 39-46", en *New Test Stud* 22, 1976, 397-417), en la pasión lucana domina la idea de mostrar en la muerte de Jesús al mártir por excelencia, que funda el nuevo pueblo de Dios.

15. Cfr. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1960) 423 ss; W. THUESING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1960; A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium* (München 1972) 237 ss; G. TOSATTO, "La Passione di Cristo in S. Giovanni", en *Parole di Vita* 15 (1970) 377-388; I. DE LA POTTERIE, "La Passion selon Jean, Jn 18, 1-19, 42" en *Asssemblée du Seigneur* 2,21 (1969) 21-34; E. HAENCHEN, "Historie und Geschichte in den johanneischen Passionbericht", en *Zur Bedeutung des Todes Jesu* (Gütersloh 1967) 55-78; G. RICHTER, "Die Deutung des Kreuzestodes Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangelium (Jo 13-19)", en *Bib Leb* 9 (1968) 21-36; O. TUÑI, "Pasión y muerte de Jesús en el cuarto evangelio: papel y significación", en *Rev Catal Teol* 1 (1976) 393-419.

Agonía de Jesús en Gethsemaní ¹⁶

(Mc 14, 32-42; Mt 26, 36-46; Lc 22, 39-46)
(cfr. Jn 18,1.11; 12, 27-29)

El primer episodio sobre el que se centra nuestra atención es la agonía de Jesús en Gethsemaní, narrada por los tres sinópticos. Jn no la relata, ya que encuentra difícil la incorporación de esta escena en su evangelio, dado que en él todos los relatos de la pasión, desde el principio hasta el final, son representados como el triunfo de Jesús, su exaltación, por lo que son omitidos los episodios de este tipo. Sin embargo, conoce la retirada de Jesús al huerto con la que inicia el relato del prendimiento, alude al cáliz que ha de beber y, en otro contexto, aparecen curiosamente varios términos y expresiones análogos a la escena sinóptica de la agonía de Jesús. En Jn 12, 23-28 Jesús es presentado como desgarrado por emociones conflictivas, aunque en un retrato sereno y sublime del Maestro tal como gusta pintarle el cuarto evangelio¹⁷.

16. Cfr. M. DIBELIUS, "Gethsemane", en *Botschaft und Geschichte*: 1 (Tübingen 1953) 258-271; K. H. KUHN, "Jesus in Gethsemane", en *Ev Theol* 12 (1952-53) 260-285; Y. B. TREMEL, "Agonie de Jésus", en *Lum Vie* 68 (1964) 79-103; T. LESCOW, "Jesus in Gethsemane", en *Evang Theol* 26 (1968) 141-159; G. GAMBÀ, "Agonia di Gesù", en *Riv Bibl* 16 (1968) 159-166; R. S. BARBOUR, "Gethsemane in the Tradition of the Passion", en *New Test Stud* 16 (1970) 231-251; M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani*, Roma 1972: amplio y profundo estudio redaccional-crítico-literario, con abundantísima bibliografía y examen crítico de estudios anteriores sobre el tema; E. LOHSE, *La storia della passione e morte di Gesù Cristo* (Brescia 1975) 67-80; J. WARREN HOLLERANG, *The Synoptic Gethsemane. A Critical Study*, Roma 1973; W. H. KELBER, "Mark 14, 32-42: Gethsemane. Passion, Christology and Discipleship Failure", en *Zeit Neut Wiss* 63 (1972) 166-187; "The Hour of the Son of Man and the Temptation of the Disciples", en *The Passion in Mark*, 41-60; W. MOHN, "Gethsemane (Mk 14, 32-42)", en *Zeit Neut Wiss* 64 (1973) 194-208.

17. Cfr. R. E. BROWN, "Incidents that are in the Synoptic Gospels, but dispersed in St. John (I. The Agony in the Garden...)", en *Cath Bibl Quart* 23 (1961) 143-148; B. P. ROBINSON, "Gethsemane: The Synoptic and the Johannine Viewpoints", en *Church Quart Rev* 167 (1966) 4-11; M. GALIZZI, o. c., 210-222; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium: III Teil* (Freiburg 1975) 249.

Mc nos ofrece el bosquejo esencial de la escena y, en conformidad con su estilo vivaz, coloquial y arcaico, cuenta los hechos en su cruda realidad. Mt en conjunto concuerda casi literalmente con Mc. Preocupado, sin embargo, por expresarse bien, mantiene en su narración un tono más igual, digno y claro teniendo mayor consideración con Jesús y sus discípulos. Lc procede con más libertad: abrevia y simplifica considerablemente el texto de Mc, suprimiendo o atenuando todos los rasgos que pudieran ser entendidos como una debilidad humana en Jesús. Presenta, además, el dato de la aparición del ángel, que viene a confortar a Jesús, y el sudor de sangre¹⁸.

Para facilitar la inteligencia y comprensión del contenido de dichos relatos, aunque sin pretender prejuzgar su secuencia temporal, puede distribuirse el episodio en las escenas siguientes:

Llega Jesús con sus discípulos al monte de los Olivos

(Mc 14, 32a; Mt 26, 36a; Lc 22, 39-40a; Jn 18,1):

Aunque la estructuración de los acontecimientos precedentes sea diferente (Mc y Mt contra Lc y Jn), lo que motiva la distinta introducción redaccional en cada evangelista, todos afirman el hecho de la llegada y presencia de Jesús y sus discípulos en el monte de los Olivos. Mc y Mt concretizan más el lugar, denominándolo *Gethsemaní*, sin duda por tratarse de una propiedad en la que existía un lagar para prensar aceitunas y extraer el aceite, a causa de los numerosos y frondosos olivos que allí crecían. Jn habla de *un huerto situado al otro lado del torrente Cedrón*, que topográficamente coincide con la *propiedad* anterior¹⁹.

Debía ser este huerto propiedad de algún discípulo o amigo de Jesús, ya que Jesús, *según costumbre* (Lc; cf. 21,37), *se reunía allí muchas veces con sus discípulos* (Jn 18,2), lo que excluye la suposición de que Jesús se hubiera retirado allí para evitar o retrasar su prendimiento.

Sin hacer distinciones entre Jesús y sus discípulos, Mc dice que *viene a una propiedad*. Mt, sin embargo, por deferencia y respeto y como centrando su interés en el sujeto principal de los acontecimientos,

18. Cfr. A. FEUILLET, *l. c.*; E. LINNEMANN, *o. c.*, 34-40.

19. Subrayamos el texto bíblico y especificamos a continuación su pertenencia para facilitar al lector la comprensión de las particularidades de cada evangelio

tecimientos, pone de relieve la persona de Jesús: *va Jesús con ellos...*²⁰. Lc, conforme a su perspectiva parenética personal, afirma que los *discípulos le siguieron*²¹. Jn destaca el grupo de *Jesús con sus discípulos* en contraposición al de Judas y sus acompañantes.

Jesús se retira a orar y entra en agonía

(Mc 14, 32b-35a; Mt 26, 36b-39a; Lc 22, 40-41):

Una vez llegado a este lugar (Lc), Jesús muestra sus deseos de estar solo y retirarse a orar. *Dice a sus discípulos: sentaos aquí, mientras voy a orar allí* (Mc-Mt). Frecuentemente durante su vida pública Jesús se ha retirado a orar en soledad²². Esta vez, sin embargo, quiere que no se alejen demasiado y le acompañen en la oración sus discípulos (Lc) y, más concretamente, sus tres íntimos (*toma consigo a Pedro, Santiago, y Juan: Mc-Mt*)²³, para que sean testigos de su lucha interior, que va a dar comienzo, como lo fueron anteriormente de su gloria²⁴ y poder taumatúrgico.

No parece ajena a la intención de Mc y Mt la idea de que Jesús en medio de su angustia desea buscar cierto consuelo en la cercanía de los tres preferidos, que desgraciadamente defraudarán sus esperanzas. Es un aspecto más de sus rasgos humanos. Lc, sin embargo, presentando la tristeza y angustia de Jesús según una tradición y orientación más personal, describe a Jesús afrontando el solo su agonía sin necesitar del consuelo de los tres discípulos. Al contrario, omitiendo también las venidas y quejas de Jesús a sus discípulos, así como las palabras sobre su angustia y tristeza de muerte, presenta a Jesús confortando a sus discípulos contra la tentación ya al comienzo de la escena con la exhortación *orad para no caer en la tentación* y no volviendo a ellos sino al final, repitiendo de nuevo su amonestación.

Estando a solas, con los tres íntimos más cerca, *comenzó a experimentar una terrible angustia, que continuará en trágico cres-*

20. Cfr. P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor* (Madrid 1971) 26; T. LESCOW, l. c., 153; D. P. SENIOR, o. c., 100-101.

21. El tema del "discipulado" es también peculiar de Mt (cfr. E. KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, Tübingen 1938, 211; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1971, 539). Sin embargo, en los relatos de la pasión el tema del "seguimiento" es más expresivo en Lc.

22. Cfr. Mc 1,35; 6, 46 y par.; Lc 3, 21; 6, 12; 9, 28.

23. Mt escribe: *a los dos hijos del Zebedeo*, sin especificar sus nombres.

24. Cfr. Mc 9, 2-8 y par.

ciendo hasta llegar a la fase final —tal vez la que Lc recoge— en la que Jesús llega a experimentar “agonía”. Ha llegado la hora de la pasión, largo tiempo antes predicha y presente ya de continuo en la mente de Jesús, a tenor del contenido evangélico. El lo sabe claramente y este conocimiento le produce una angustia y conmoción interior profundas.

Mc califica esta angustia de Jesús con la cruda expresión de *sentir pavor y angustiarse* y Mt con otra menos fuerte y más correcta: *sentir tristeza y angustiarse*. Ambas expresan muy bien el sentimiento de una angustia tremenda, que produce un profundo tedio y hastío, un estado de profundísima tristeza acompañada de sobresalto, pavor y espanto. Sin embargo, por el contexto, es preciso reconocer que es una agonía de temor y horror ante el futuro inmediato, pero no de desesperación.

Esta situación psicológica le invita a Jesús a comunicárselo a sus tres íntimos con unas palabras, de profundas reminiscencias bíblicas²⁵, que expresan el mayor grado de tristeza y congoja posible: *mi alma está triste hasta el punto de morir*²⁶. Tras esta manifestación de su terrible angustia, les exhorta: *quedáos aquí, junto a mí, y velad conmigo* (Mc-Mt). Exhortación genérica a la vigilancia, que aquí parece tener una motivación psicológica, aunque no excluya sin más la motivación moral, espiritual, como aparece más adelante (v. 38 en Mc; v. 41 en Mt).

Hecha esta recomendación, Jesús se *adelanta un poco* (Mc-Mt), *como un tiro de piedra* (Lc), pues, no obstante tener cerca a sus discípulos íntimos, quiere en parte estar solo en su agonía. Entonces —en expresión de Mc— *caía por tierra y suplicaba* (en imperfecto: acción continua, que se prolonga)²⁷, expresión fuerte que Mt atenúa escribiendo *cayó sobre su rostro*, sugiriendo la idea de prosternación, de adoración y plegaria²⁸. Lc, aun más respetuoso, describe a Jesús *puesto de rodillas* e insistiendo en la oración (= *oraba*, en imperfecto).

25. Cfr. Sal 42, 6; Jon 4, 9b; Sir 51,6.

26. Según A. E. THOMPSON (“Our Lord’s Prayer in the Garden”, en *Bibliotheca Sacra* 97, 1940, 110-116) esta tristeza sería tan grande que Jesús corría el peligro de morir debido a ella. Sin embargo, debe entenderse en el sentido explicado.

27. El sentido de angustia contenido en esta expresión se encuentra también en Jos 7, 6; 1 Sam 28,20.

28. Cfr. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu* (Paris 1923) 500; E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus* (Göttingen 1963) 361.

Los evangelistas repetidamente hablan de la oración de Jesús, pero sólo en esta ocasión nos dan cuenta de su postura corporal. El estado de supremo abatimiento en que se hallaba y la descripción del pavor que acompañaba a su oración se trasluce en la manera de orar, recogida por Mc y atenuada por Mt y Lc. Son tres maneras de contemplar el misterio de la naturaleza humana de Jesús en su abatimiento y angustia, que mutuamente se enriquecen²⁹.

Plegaria de Jesús al Padre

(Mc 14, 35-36; Mt 26,39; Lc 22,42; Jn 12, 27-28a):

Los tres sinópticos transmiten la oración de Jesús, de contenido sustancialmente idéntico, aunque con ligeras variantes modales.

Mc enuncia la plegaria dos veces con fórmulas casi idénticas, que derivan de dos tradiciones anteriores combinadas por el evangelista. Una en estilo indirecto: *(para) que a ser posible pasara de El aquella hora*. Otra en estilo directo: *¡Abbá, Padre!, todo es posible para ti; aparta de mí este cáliz, pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que (quieres) tú*. Tanto la "hora" como el "cáliz" se refieren evidentemente al momento escogido por Dios para el acontecimiento de la pasión y muerte de Jesús³⁰.

Mt fusiona en una sola las dos fórmulas marcanas, como si se tratara de una repetición anormal: *¡Padre mío!, si es posible que pase de mí este cáliz, pero no sea como yo quiero, sino como (quieres) tú*³¹. La fórmula lucana, que filológicamente acusa más la voluntad firme de una determinación práctica del Padre, es más corta que la de Mc, pero sustancialmente idéntica a la de Mc-Mt: *¡Padre!, si quieres, aparta de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad, sino la tuya*.

En el cuarto evangelio, después de la entrada triunfal en Jerusalén, Jesús, en respuesta a la demanda de unos griegos, anun-

29. Los evangelistas no especifican los motivos o causas de esta angustia. Sobre el tema cfr. P. BONNETAIN, "La cause de l'agonie de Nôtre Seigneur", en *Rev Apolog* 50 (1, 1930) 681-690; M. GALIZZI, o. c., 73-79; G. SEGALLA, "La volontà del Figlio e del Padre nella tradizione sinottica", en *Riv Bibl* 12 (1964) 274-277.

30. Cfr. Mc 10,38; Mt 20,22; Jn 18,11; Mc 14, 23-24 y par. Cfr. además W. H. KELBER, "The Hour of the Son of Man...", 44.

31. Cfr. J. ROCHE, "Que ta volonté soit faite (Mt 26,42)", en *Vie Spir* 93 (1955) 249-268.

cia la inminente llegada de la "hora" de su glorificación y la necesidad de pasar por la muerte para conseguirlo (12, 23-25). La gravedad de la situación en que se encuentra, al ver llegar la "hora", invade de profunda turbación y angustia su interior. También El, como todos los hombres, se estremece ante la presencia de la muerte. La angustia que experimenta le hace exclamar: *ahora mi alma está turbada. Y ¿qué voy a decir? ¿Padre, líbrame de esta hora?* Jesús rechaza inmediatamente la posibilidad de hacer una súplica semejante: *Pero ¡si para esto he llegado hasta esta hora!*

El escapar a esta hora equivaldría a oponerse a la voluntad del Padre, el cual ha permitido que llegara este momento con la convicción de que lo aceptaría. En el estilo juánico es el mismo pensamiento que la aceptación de la voluntad divina en los sinópticos. Dado que viene del Padre, la única oración posible es: *¡Padre, glorifica tu nombre!* Otra cosa cualquiera disonaría en labios del enviado de Dios (cfr. Jn 17,4).

La oración de Jesús al Padre —resumida e interpretada por los evangelistas, puesto que dura cerca de una hora— es una plegaria de suprema ternura, de suprema angustia y de supremo abandono a su voluntad³².

Es de suprema ternura por la invocación con que se dirige a Dios. *Padre* (Mc-Lc) o *Padre mío* (Mt) es una expresión familiar e infantil, pletórica de confianza y al mismo tiempo un tanto sorprendente, ya que los judíos no se atrevían a usarla al dirigirse a Dios. Jesús, en cambio, lo hace en casi todas las oraciones o advocaciones suyas, que han llegado hasta nosotros³³. *Abbá, Padre* es la invocación filial por excelencia, que manifiesta el secreto último de la misión de Jesús y comprende nuclearmente su mensaje y afirmación mesiánica³⁴.

Es de suprema angustia por lo que pide. Asedia la voluntad de su Padre, a quien todo le es posible, invocando su poder y plan redentor, para que le perdone y retire el terrible cáliz de dolor que le

32. Cfr. M. DE TUYA, *Del Cenáculo al Calvario* (Salamanca 1962) 301-304.

33. Cfr. Mt 11, 25-26 y par.; Lc 23, 34,46; Jn. 11, 49; etc. La única excepción es Mc 15, 33 y par., en la que le llama "Dios mío", por referirse a la cita escrutística del Sal 22,2.

34. Cfr. W. MICHEL, *¡Abbá, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1963; J. CARMIGNAC, *Recherches sur le "Nôtre Père"*, (Paris 1969) 268-282; W. MARCHEL, *Dieu Père dans le Nouveau Testament* (Paris 1966) 31-53; J. JEREMIAS, "Abba", en *Le message central du Nouveau Testament* (Paris 1966) 9-29; "Sentido del Padre nuestro", en *Las palabras de Jesús* (Madrid 1970) 139-144.

aguarda³⁵. Y lo hace a pesar de haber hablado en la última cena del valor salvador de su muerte y de su necesidad para la redención. Libremente permite que su voluntad exprese en un primer momento y movimiento lo que a su naturaleza humana significaba el terrible cáliz de su pasión y muerte, apareciendo así plenamente como hombre, en el desgarramiento interior que siente entre la aceptación y el rechazo del cáliz.

Sin embargo, a este primer movimiento, al que libremente da curso, sigue un segundo momento en el que también libremente acusa su determinación de aceptar el cáliz del dolor. La voluntad humana de Jesús se somete y subordina libremente a la voluntad del Padre, obedeciendo hasta la muerte (cfr. Flp 2,8), en exacta correspondencia con la actitud que había determinado toda su anterior actividad mesiánica y en consecuencia también con lo que enseñó a sus discípulos a pedir en la oración (cfr. Mt 6,10). Por eso fue también esta plegaria un acto supremo de abandono a la voluntad del Padre.

Retornos a los discípulos y nuevas plegarias de Jesús

(Mc 14, 37- 40; Mt 26, 40-44):

Cerca de una hora, según Mc-Mt, ha durado este primer acto de oración de Jesús. Su inquietud interior le lleva a *volverse a sus discípulos* a buscar consuelo. Pero *los discípulos*, entre tanto, *se han quedado dormidos*. Jesús, pues, no encuentra en su cercanía ningún consuelo por parte de los suyos (¿los tres o todos?) en su extrema angustia (cfr. Sal 69,21). Sus idas y venidas, motivo literario para marcar la progresión del relato³⁶, son signo del papel negativo que desempeñan en el caso los discípulos. Traslucen, además, la agitación interior de Jesús, pues, aunque los evangelistas no afirman que El sea tentado, cuando retorna a sus discípulos, es para hablarles de tentación.

Despertándoles y evocando las protestas de fidelidad, que durante el camino le habían hecho, les reconviene con un tierno reproche. En Mc va dirigido primeramente a Pedro (=y dice a Pedro: *Simón, ¿duermes?, ¿no has podido velar una hora?*), mientras en Mt. va dirigido a Pedro, como jefe de la Iglesia o comunidad

35. Cfr. W. C. VAN UNNIK, "Alles ist dir möglich" (Mk 14, 36)", en *Verborum Veritas*. Festsch. G. STHAELN (Wuppertal 1970) 27-36.

36. Cfr. W. H. KELLER, "The Hour of the Son of Man...", 47-50, 52-54; L. SCHENKE, *Studien zur Passionsgeschichte des Markus* (Würzburg 1971) 532.

eciesial, pero aplicado a todos los demás (=y dice a Pedro: ¿no habéis podido velar una hora conmigo?)³⁷.

Jesús les avisa de la necesidad de *velar y orar*, alcanzando así la protección divina *para no entrar en la tentación*³⁸. Esta exhortación a la vigilancia (que aquí debe ser entendida material y espiritualmente) y a la oración, así como su motivación (=el espíritu está pronto, pero la carne es débil), son de validez general, pero tienen una significación inmediata para la situación en que los discípulos se encuentran, en peligro de un total desconcierto e infidelidad hacia Jesús. No bastan las fáciles protestas nacidas de una buena voluntad, porque la tremenda prueba que se les avecinaba y su debilidad humana podían hacerles caer. De hecho el escándalo de la cruz comienza ya desde ahora a actuar y hacer presa en ellos con una magnitud y un peso abrumador y terrible.

Dejándoles por segunda vez, vuelve Jesús a su oración, cuyo contenido eran *las mismas palabras* (Mc), que Mt expresa de nuevo en la fórmula *¡Padre mío!, si esto no puede pasar sin que yo lo beba, hégase tu voluntad*, con alusión expresa al Padre nuestro (6, 10)³⁹. Y mientras la angustia de Jesús dura y continúa su ruego de que le sea retirado el cáliz del dolor, los discípulos no son capaces de resistir al sueño. *Jesús vuelve hacia ellos y los encuentra dormidos*.

Mc y Mt echan un piadoso velo de disculpa sobre los apóstoles: dormían —dicen— *porque sus ojos estaban cargados*. Mc, reflejando siempre con su colorido y viveza de estilo la catequesis de Pedro, anota la sorpresa de los discípulos ante esta segunda visita: *y no sabían qué responderle*. Por último, mientras en Mc solamente se sobreentiende (=viene por tercera vez), Mt menciona también de manera expresa la tercera oración de Jesús: *y dejándoles de nuevo, se fue a orar por tercera vez, repitiendo de nuevo las mismas palabras*.

37. Cfr. B. WEISS, *Das Matthäusevangelium* (Göttingen 1910) 460; W. HILLMANN, *Aufbau und Deutung...*, 133; D. P. SENIOR, o. c., 109-110.

38. Cfr. J. CARMIGNAC, "Fais que nous n'entrons pas dans la tentation", en *Rev Bibl* 72 (1965) 218-226; H. KRUSE, "Pater noster et Passio Christi", en *Verb Dom* 46 (1968) 3-29.

39. También Mt. en los relatos de la pasión evoca frecuentemente temas o palabras de Jesús ofrecidas anteriormente, presentando ahora a Jesús como el Maestro que enseña con el ejemplo. Cfr. W. C. ALLEN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* (Edinburg 1912) 280; J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus* (Göttingen 1968) 255; D. P. SENIOR, o. c., 112; P. BENOIT - M. E. BOISMARD, *Synopse des quatres évangiles* (Paris 1965) 297-300.

Aparición del ángel y sudor de sangre

(Lc 22, 43-44; cfr. Jn 12, 28b-29):

Según Lc, durante la oración de Jesús al Padre, en la que la angustia y tristeza de Jesús continúa subiendo hasta su pleamar de agonía, tienen lugar dos fenómenos especiales: *se le apareció un ángel venido del cielo, que le confortaba. Y sumido en angustia, oraba más intensamente; y se hizo su sudor —fenómeno sorprendente— como espesas gotas de sangre, que caían sobre la tierra.*

Ambos datos han creado un fuerte problema crítico ⁴⁰, relacionado con su autenticidad, por el hecho de que faltan en diversos “mejores” manuscritos (B=s.IV; A=s.V...) y algunos códices de diversas versiones, generalmente posteriores al año 300 y representativos de la influencia egipcia. Esto ha llevado a varios críticos a la conclusión de que tales versículos han sido interpolados posteriormente en el relato lucano y no son originales.

Sin embargo, contra esta dificultad está el hecho de su inserción en otros varios “mejores” manuscritos griegos (S=s.IV; D=s.VI...) y códices de diversas versiones y, sobre todo, la testificación que en favor de su autenticidad presenta el testimonio extrínseco de numerosos escritores y Padres antiguos. Justino, Taciano, Ireneo..., Epifanio (MG 43,73) nos hacen saber que se les suprimió o silenció por el abuso que hacían de ellos diversos herejes para negar o rebajar la divinidad de Jesucristo, ya que en ellos aparece la figura de Jesús en un crudo y escandaloso realismo, en toda su debilidad humana. Podía, además, considerarse un difícil problema teológico el hecho de que el mismo Señor, que, según Col 1,16 y Heb 1,4 ss, como creador del universo, está sobre los ángeles, sea aquí confortado por uno de ellos, enviado del cielo, y que la angustia ante el dolor y sufrimientos que le esperan por voluntad del Padre le produzcan aquel sudor. De hecho es más difícil explicar satisfactoriamente su interpolación posterior en el evangelio que su supresión voluntaria. Aún recogiendo de la tradición, seguramente nadie hubiese añadido al tercer evangelio un pasaje que servía para rebajar aparentemente la divinidad de Cristo y para crear di-

40. Cfr. A. HARNACK, “Probleme in Texte der Leidensgeschichte Jesu”, en *Sitz.-Ber. der Berliner Akad. der Wissenschaft*, (1901), 251-255; L. BRUN, “Engel und Blutschweiss Lk 22,43s”, en *Zeit Neut Wiss* 32 (1933) 265-276; H. ASCHERMANN, “Zum Agoniegebet Jesu Lc 22,43 s”, en *Theologia Viatorum* 5 (1953-54) 143-149; G. SCHNEIDER, “Engel und Blutschweiss (Lk 22, 43-44)”, en *Bibl Zeit* 20 (1976) 112-116.

ficultades a la misma fe de los fieles y obstáculos a la atracción de las masas de infieles⁴¹.

En favor de la autenticidad lucana hablan también su lenguaje, estilo y contenido⁴². El evangelista insiste mucho en las plegarias de Jesús y en las apariciones de ángeles⁴³ y los términos precisos que usa para describir la agonía de Jesús parecen derivar de una persona con conocimientos médicos⁴⁴. El término "agonía", cuyo primer significado fue "lucha deportiva" (los juegos se llamaban "agones"), significa el estado de una suprema angustia, producto a la vez de ansiedad, temor y tristeza⁴⁵.

Estando en este estado de angustia moral, Jesús *oraba* insistente y repetidamente, con profunda intensidad, tensión y ardor. Y cuando así oraba, tuvo un sudor, como gotas o coágulos de sangre, que caían a tierra. Expresiones que destacan la inmensa angustia física de Jesús, esa angustia que los médicos suelen reconocer como señal de una extrema agonía o de temor y pánico tremendo (cfr. casos de fusilamientos en la última guerra mundial). Por otro lado, esta situación, desde el punto de vista teológico, destaca la debilidad y la flaqueza humana de Jesús, pero también pone de relieve el poder del socorro divino, que le fortalece, mostrando así Lc, conforme a la tradición paulina, cómo la fuerza o el poder de Dios sostiene nuestra debilidad humana⁴⁶.

La misión del ángel era confortar a Jesús. No afirma Lc en qué consistió este consuelo y por qué Dios se sirve de un ángel. Ciertamente esta visita no tenía por objeto poner fin a la agonía de Jesús, al contrario, entonces comienza de lleno la lucha interior y las angustias de muerte con las que aumenta también la insistencia en la oración de Jesús. Este rasgo le parece a Lc de importancia, por mostrarse aquí Jesús como el modelo del mártir o del justo en la tentación, para vencer la cual recibe la fuerza o consuelo de Dios, personificado en la persona del ángel⁴⁷. La violencia de la lucha, que pone en tensión todas las energías de Jesús, provoca

41. Cfr. J. SCHMID, *El Evangelio según San Lucas* (Barcelona 1968) 482 s; M. DE TUYA, o. c., 288-295; W. J. HARRINGTON, *El Evangelio según San Lucas* (Madrid 1972) 311.

42. Cfr. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen 1961) 220 s; M. GALIZZI, o. c., 193-198; P. BENOIT, o. c., 30-31; J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg 1976) 607; G. SCHNEIDER, l. c.

43. Cfr. Lc 1-2; Act 5,19; 12,7. Véase además nota 22.

44. Cfr. W. K. HOBAR, *The medical language of St. Luke* (Dublin 1882) 84.

45. Cfr. M. GALIZZI, o. c., 166-184.

46. Cfr. 2 Cor 12,10; Flp 4,13.

47. Cfr. M. DIBELIUS, "La signification religieuse des récits évangéliques de la Passion", en *Rev Hist Philos Relig* 13 (1933) 38;

también el efecto fisiológico del sudor como gotas de sangre. Prescindiendo de que Lc pretenda que esto último lo tomemos literalmente o como una especie de figura retórica —la experiencia del sudor de sangre parece ser un hecho patológico comprobado en ciertas circunstancias— lo cierto es que no se puede dejar de captar en ello la realidad de la agonía misma.

Un sorprendente paralelismo con el ángel confortador de Lc se encuentra también en Jn⁴⁸. Como respuesta a la oración de Jesús (Jn 12,28a), *resuena entonces una voz del cielo*, confirmando que el Padre ha escuchado su oración: *Le he glorificado y le glorificaré de nuevo... Y algunos de la gente decían: le ha hablado un ángel*. Sin embargo, en Jn Jesús sigue en pie y su llamada a la comprensión del Padre queda reducida a una lucha interior.

Final de la agonía de Jesús

(Mc 14, 41-42; Mt 26, 45-46; Lc 22, 45-46):

Terminada esta oración agonizante, Jesús *se levanta y vuelve hacia sus discípulos* (Lc), oración y retorno que en Mc-Mt es la tercera, aunque no aparezca claro si entran en escena todos los apóstoles o sólo los tres preferidos. Por supuesto, Jesús *les encuentra dormidos*. Los discípulos dormidos aparecen en contraste con el Jesús que acaba de superar con éxito la crisis de su espíritu. También Lc trata de disculparles: estaban dormidos *por la tristeza*. Aunque no dice nada sobre la contemplación del pavor y miedo de Jesús por parte de sus discípulos, sin duda intenta sugerir que ellos habían tenido alguna experiencia. De ahí la tristeza y el desánimo, que les incapacita para la oración y les provoca el sueño⁴⁹.

Los tres sinópticos recogen las palabras que Jesús les dirige. Lc, con orientación marcadamente parenética, pone en boca de Jesús las palabras que anteriormente en Mc y Mt Jesús parece diri-

48. Cfr. E. OSTY, "Les points de contact entre le récit de la passion dans saint Luc et dans saint Jean", en *Mélanges J. Lebreton (Rev Scienc Rel 39, 1951)* 146-154; J. H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, II (Edinburgh 1958) 435; I. BUSE, "St. John and the Passion Narratives of St. Matthew and St. Luke", en *New Test Stud 7* (1960-61) 65-76; C. K. BARRET, *The Gospel according to St. John* (London 1962) 350, 355.

49. Cfr. K. H. SCHELKLE, *Die Passion Jesu*, 18; M. DIBELIUS, "Gethsemane", 269. G. Voss entiende la "tristeza" en sentido teológico: "caracteriza la situación de los discípulos en el tiempo entre la partida de Jesús y su retorno como juez glorioso" (*Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Bruges 1965, 111 s).

gir a los tres íntimos: *¿cómo estáis dormidos? Levantáos y orad para que no caigáis en la tentación.* Y de este modo concluye un tanto abruptamente su relato. Según Mc-Mt, Jesús les reconviene: *dormid ya y descansad. Basta ya (o ya está bien). Mirad, ha llegado la hora en que el Hijo del Hombre va a ser entregado en manos de los pecadores. ¡Levantáos! ¡vámonos! Ya está aquí el que me entrega.*

Estas palabras de Jesús⁵⁰, más que un mandato (dar una orden de dormir a los que estaban dormidos no parece muy lógico ni oportuno), denotan un ligero reproche no falto de ironía en forma imperativa, pero una ironía sin amargura ni burla, como una expresión de conformidad. Jesús está ya totalmente conforme con la voluntad del Padre y mira sin vacilación al momento inmediato de su prendimiento. Ha llegado la "hora" en que, por voluntad divina y por fidelidad a su vocación, va a ser entregado en manos de los pecadores. Jesús se entrega voluntariamente a su destino cruel. Esta aceptación no ha sido posible más que con la plegaria. La tentación de rechazar la "hora", de evitar la cruz, ha sido dominada, superada⁵¹. Jesús acepta la muerte y, en vez de esconderse o huir, se entrega voluntariamente en manos de los pecadores, que no son propiamente los paganos, esto es, los romanos, sino los enemigos de Jesús, cuya acción queda aquí designada como pecado⁵².

Nótese que incluso las ideas finales de la agonía de Jesús según los sinópticos aparecen análogamente en Jn, aunque en otro contexto: *llega el príncipe de este mundo... ¡levantáos, vámonos de aquí!* (14, 30-31). Tales analogías literarias obligan a pensar en una cierta evolución en la tradición evangélica al relatar la agonía de Jesús en Gethsemaní.

Conclusión:

Como ha podido observarse, nos encontramos ante diversas redacciones y tradiciones, aunque paralelas, destinadas a relatar

50. Cfr. T. AARS, "Zu Matth. 26,45 und Marc 14,41" en *Zeit Wiss Theol* 38 (1895) 378-383.

51. Cfr. C. J. ARMBRUSTER, "The Messianic Significance of the Agony in the Garden", en *Scripture* 16 (1964) 111-119.

52. Según B. WEISS (o. c., 462), W. HILLMANN (o. c., 86 ss), J. SCHNIEWIND (o. c., 255) y P. BONNARD (*Evangelio según San Mateo*, Madrid 1976, 574) en Mc-Mt el momento en que Jesús es entregado en manos de los pecadores constituiría la "hora" decisiva del drama de la pasión.

la realidad de un mismo episodio, que sirve de introducción a las grandes escenas de la pasión y muerte de Jesús.

Una tradición, la más antigua, insiste en la presentación teológico-soteriológica de la persona y obra de Jesús, el Hijo del Hombre, que ruega para que, si es posible, la "hora" o el "cáliz" de su pasión pase de largo, pero que lo acepta. Se trata, pues, de un tema estrictamente cristológico. Otra, tal vez un poco posterior o contemporánea, pero nacida en otra circunstancia ambiental, insiste en la aplicación moral o parenética del suceso a los creyentes: como Cristo veló y oró en el momento de su gran prueba, dominando la tentación de rechazar la cruz, los cristianos deben también velar y orar con el Señor para no caer en la tentación, ya que "el espíritu está pronto, pero la carne es débil"⁵³. Una tercera presentación, posterior, común a Lc y Jn, insiste en la angustia de Jesús y en el socorro del cielo, presentando así a Jesús como el modelo del justo en la tentación, reconfortado y ayudado por la fuerza de Dios para vencerla.

Todas estas presentaciones, lejos de contradecirse, se enriquecen y completan mutuamente. Los datos iniciales sobre este suceso, atestiguados por quienes presenciaron la escena, han sido objeto de reflexión y asimilación posterior en la predicación de la primitiva comunidad cristiana, que dedujo de ellos diversas lecciones prácticas, insistiendo sobre todo en la aceptación heroica de Jesús y en su voluntaria entrega. Estas tradiciones han sido recogidas más o menos combinadas por los evangelistas quienes, según su trayectoria doctrinal y las circunstancias ambientales, han insistido en tal o cual aspecto. Gracias a esta diversidad de tradiciones han podido transmitirnos en sus páginas mayor riqueza de contenido. Una cosa parece clara en la evolución de la tradición evangélica: hay una tendencia a atenuar o suprimir los rasgos que pudieran ser entendidos como señal de excesiva debilidad humana en Jesús y a destacar únicamente su entrega a la voluntad del Padre.

Esta diversidad de redacciones y tradiciones con sus mutuas incoherencias (=tres apóstoles íntimos o los Once, repetición de las venidas y plegarias o sólo una continuada..., apóstoles dormidos) hacen susceptible de sospechas la historicidad del relato⁵⁴.

53. Cfr. G. SCHILLE, "Das Leiden des Herrn", 188-191; P. BENOIT, o. c., 33-35; M. GALIZZI, o. c., 270-275; D. P. SENIOR, o. c., 118.

54. Según T. BOMAN ("Der Gebet Jesu", en *New Test Stud* 10, 1963-64, 261-273) sería necesario admitir que los sinópticos han confundido dos plegarias de

Sin embargo, precisamente por su desaveniencia con las predicciones anteriores de la pasión y con la conciencia de Jesús de ser el Siervo de Yahvé, que entrega voluntariamente su vida por todos (cfr. Mc 10,45 y par.) y por el contraste que presenta este Jesús tembloroso y lleno de pánico con el taumaturgo, que revela su poder divino con toda clase de milagros y curaciones, no es imaginable la escena de Gethsemaní, que muestra también a los discípulos en una luz poco favorable, como una creación legendaria tardía. Solamente con esto, quedaría asegurada ya su historicidad, aun en el caso de que faltara toda posibilidad de explicar el origen de este relato evangélico.

Desde luego se debe decir que los discípulos dormidos no fueron testigos del suceso. Pero los discípulos no dormían aún, cuando Jesús se vio invadido por el primer momento de su terrible angustia y, alejándose un poco de ellos, dio comienzo a su oración. Se impone, pues, la conclusión de que, aunque se den muchos elementos teológico-interpretativos, en el fondo la escena es esencialmente histórica y ha sido vivida por algunos testigos presenciales⁵⁵. ¿Cómo y quién podía, sino, inventar un episodio tan desconcertante para la fe, presentando al Señor de la gloria tembloroso, lleno de pavor y temor, ante la muerte? Si el episodio ha sido relatado, sin duda alguna es porque fue real y verdadero. Como confirmación de ello, es muy interesante el pasaje de Heb 5,7, donde su autor parece hacer alusión directa a la agonía de Jesús en Gethsemaní cuando escribe: "el cual, habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía liberarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente..."⁵⁶.

Jesús: una tranquila y rebotante de gozo en Gethsemaní, durante la cual los discípulos dormían, y otra angustiosa en otro lugar. Sin embargo sus razones son poco convincentes.

55. Cfr. M. GALIZZI, o. c., 275-287. V. TAYLOR (o. c., 551) afirma que el relato tiene su origen en Pedro.

56 Cfr. RISSI, "Die Menschlichkeit Jesu nach Hbr 5, 7-8", en *Theol Zeit* (1955) 28-45; T. LESCOW, "Jesu in Gethsemane bei Lukas und im Hebräerbrief", en *Zeit Neut Wiss* 58 (1967) 214-239; M. GALIZZI, o. c., 222-236.

II

Prendimiento de Jesús⁵⁷

(Mc 14, 43-52; Mt 26, 47-56; Lc 22, 47-53; Jn 18, 2-12)

El episodio del prendimiento de Jesús en Gethsemaní está relatado dramáticamente por los cuatro evangelistas, pero con un enfoque y secuencia temporal distintos. Los tres sinópticos siguen una línea homogénea, con sus peculiaridades características. De los tres, Lc sigue un orden general más lógico, poniendo de relieve su habilidad como escritor. Mt ofrece más detalles que Mc, une a los hechos las palabras que los iluminan y destaca más claramente el carácter voluntario del prendimiento y pasión de Jesús, empleando al mismo tiempo fórmulas y expresiones más semíticas. Jn, en cambio, conservando algunos puntos de enmarque con los sinópticos, omite el beso de Judas y narra una escena en la que acusa su enfoque teológico: destacar la absoluta majestad y libertad de Jesús, que toma la iniciativa y el dominio sobre sus enemigos.

Del conjunto de los cuatro evangelios pueden distinguirse las siguientes escenas:

Llegada de Judas y adversarios de Jesús a Gethsemaní (Mc 14,43; Mt 26,47; Lc 22, 47ab; Jn 18, 2-3):

Aunque en todos los evangelios se dan diversas expresiones puramente redaccionales para conectar el episodio con los relatos anteriores, los tres sinópticos coinciden en afirmar que, estando

57. Cfr. E. LINNEMANN, *Studien...*, 41-69; J. W. DOEVE, "Die Gefangennahme Jesu im Gethsemane", en *Stud Evang* 1 (1959) 458-480; B. SCHWANZ, "Jesus überschreitet den Kidron (18, 1-11)", en *Sein und Sendung* 29 (1964) 3-15; G. RICHTER, "Die Gefangennahme Jesu nach dem Johannesevangelium (18, 1-12)", en *Bib Leb* 10 (1969) 26-39; G. SCHNEIDER, "Die Verhaftung Jesu. Traditionsgeschichte von Mk 14, 43-52", en *Zeit Neut Wiss* 63 (1972) 188-209; *Die Passion Jesu...*, 43-55.

aún Jesús hablando con sus discípulos (en Mc-Mt se refiere al anuncio de la inminente llegada del traidor y su gente, con lo que se destaca la presciencia de Jesús), *llegó de repente Judas, uno de los Doce*, a quien Lc con cierto desprecio designa "el llamado Judas". Venía *acompañado de un grupo o multitud a la que precedía*, como guía (cfr. Act 1,16) que conduce a los que no conocen el camino ni el lugar. Porque, conforme al relato de Lc-Jn, de entre todos los que venían a prender a Jesús, sólo Judas conocía el sitio donde se encontraba Jesús, *porque Jesús se reunía allí muchas veces con sus discípulos*⁵⁸.

Todos los evangelistas coinciden en colocar a Judas a la cabeza de la turba que va a arrestar a Jesús. Incluso el cuarto evangelio, que no habla antes de un arreglo previo entre Judas y los enemigos de Jesús, destaca e insiste en la persona de Judas con su grupo, pues representa a Satanás y al poder de las tinieblas, en contraposición a Jesús y su grupo. Este matiz adquiere en Lc la persona de Judas, en el que había entrado Satanás (22,3) y quien personifica el poder de las tinieblas (v. 53b). Nótese, además, que Jn presenta el suceso en un "huerto", que aparecerá también más tarde en el relato de la sepultura de Jesús (19, 41), como si quisiera colocar en paralelismo antitético la historia del primer pecado y la de la redención, si bien lo que se destaca como realizado en el "huerto" es la confrontación de Jesús con sus adversarios, encabezados por Judas, que representa a Satanás⁵⁹, y la victoria de Jesús sobre sus enemigos⁶⁰.

Sobre la determinación precisa de la gente que acompaña a Judas no coinciden los evangelistas. Según Mc-Mt, se trata más bien de *una multitud o chusma mercenaria* (Mt añade *numerosa*). Según Mt, fueron enviados *de parte de los príncipes de los sacerdotes y de los ancianos del pueblo*, expresión en la que aparece su perspectiva eclesial: ya en el prendimiento existe una oposición tremenda entre Jesús y los dirigentes de Israel. Mc añade, además *de parte de los escribas*⁶¹, destacando sin atenuantes que la oposición hacia Jesús es completa: la autoridad religiosa, magistral y política del Judaísmo (=el Sanedrín) conspira contra Jesús.

El Sanedrín, que ejercía funciones de todo tipo entre los juicios excepto la aplicación de la pena de muerte, tenía a su dispo-

58. Cfr. H. REYNEN, "Sinagesthai: Joh 18,2", en *Bibl Zeit* 5 (1961) 86-90.

59. Cfr. Jn 13, 2.27.30.

60. Cfr. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, II (London 1966) 806; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, 250, nota 6.

61. Son recordados en textos similares: 8, 31; 11, 27; 14, 53; 15,1.

sición dos grupos de servidores principales: los "levitas", que, aparte de otras funciones litúrgicas, ejercían el poder policíaco dentro del templo y en casos excepcionales también fuera, y otros órganos policiales y judiciales, que vigilaban otros lugares e incluso podían hacer detenciones. Este poder de la autoridad judía es un hecho legal, pues Roma solía respetar en su mayor parte los poderes locales, aunque siempre sometidos al imperio⁶². De hecho Lc menciona aquí, como en el pacto entre Judas y el Sanedrín (22, 4), la participación de *los policías o jefes de la guardia del templo* (que solían tomarse de entre los levitas), a los que puede haber pertenecido el siervo del Sumo Sacerdote, que figura en todos los relatos. Aparecen también en Lc entre la tropa *pontífices*, designando tal vez a ciertos miembros delegados por el Sanedrín para supervisar toda aquella operación⁶³.

La modificación juánica de esta descripción es más sorprendente: *Judas tomó consigo la cohorte y los guardias de los pontífices y fariseos*. La "cohorte" indica evidentemente la guarnición romana en Jerusalén (en el v. 12 habla del "tribuno", que seguramente la mandaba) y normalmente designa la unidad militar romana de 600 hombres. Como Jn habla al mismo tiempo de "los guardias de los pontífices y fariseos", supone que el grupo que viene a prender a Jesús estaba compuesto por judíos, a los que acompañaba un pequeño destacamento romano. Aunque a veces se acuse al cuarto evangelista de haber ampliado, por razones teológicas, el aparato de los poderes mundanos que intervienen en el prendimiento de Jesús⁶⁴, la intromisión de tropas romanas en este primer estadio del proceso cuadra perfectamente con el trasfondo histórico de la narración de la pasión. No sólo es probable, sino casi inevitable, que algunos soldados romanos (que solían ser sirios, reclutados en la provincia vecina) participasen en el prendimiento de Jesús. Es difícilmente imaginable que cualquier banda o grupo armado, por pequeño que fuese, hubiera podido pasar inadvertido sin que los romanos lo aprobasen previamente, sobre todo en la época pascual, propicia para las revueltas. Por tanto, puede aceptarse como verídico lo que nos transmite el cuarto evangelio⁶⁵.

62. Cfr. J. BLINZLER, *Il processo di Gesù* (Brescia 1966) 73-84.

63. Sin embargo, como se dirá más adelante, es fácil que este v. 52 esté fuera de su contexto cronológico.

64. Cfr. J. BLINZLER, *o. c.*, 80-82; H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio según San Juan* (Madrid 1972) 593 s; P. BENOIT, *o. c.*, 60 s; E. HAENCHEN, "Historie und Geschichte...", 60.

65. Cfr. M. GOGUEL, *Jésus* (Paris 1950) 374; A. WIKENHAUSER, *o. c.*, 474 ss;

En cuanto al número de esta tropa, no debe suponerse una gran multitud, a pesar de la expresión de Mt "turba numerosa" y de Jn "la cohorte y los guardias de los pontífices". El concepto de muchos o pocos está en función de la misión a la que se destina. El término "cohorte" no parece que sea usado por el evangelista en sentido técnico (=600 soldados); podían ser un simple pelotón de tropa con un tribuno al frente. Por lo demás, las circunstancias del episodio imponen una notable reducción. Acaso unos 50 hombres, entre todas las clases designadas, fueron más que suficientes para aquella operación⁶⁶.

El armamento que llevaban responde a la situación y al ambiente. Mc-Mt los presentan armados de *espadas* y *garrotes*. Jn los describe portando *linternas*, *antorchas* y *armas* (¿espadas, lanzas?), elementos ordinarios de un equipo militar. A pesar de estar en la luna llena del mes de Nisán, era conveniente tomar las precauciones necesarias. Las sombras y recovecos de los olivos de Gethsemaní, así como la constitución cavernosa del terreno, podían ser muy propicios para el escondite o la huída. Algunos críticos, sin embargo, ven en las linternas y antorchas un sentido simbólico: su débil luz acentúa alrededor la obscuridad profunda de la noche de la pasión⁶⁷.

Beso de Judas y respuesta de Jesús

(Mc 14, 44-45; Mt 26, 48-50a; Lc 22, 47c-48):

Como posiblemente varios de los que venían con Judas a prender a Jesús no conocían a éste personalmente, por ser soldados mercenarios, o aunque le conociesen tal vez no le distinguían bien de sus discípulos, debido a la hora nocturna en que debía efectuarse el prendimiento⁶⁸, Judas les había dado una contraseña segura e inconfundible de identificación: *a quien yo besare, ése es* (Mc-Mt). Un gesto familiar e inocente y pacífico en apariencia, expresión normal de cariño y amor, pero que en este caso tiene todas las características de una verdadera traición⁶⁹.

R. E. BROWN, o. c., 807; A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium*, 27.

66. Cfr. M. DE TUYA, o. c., 320.

67. Cfr. C. K. BARRET, o. c., 433; R. E. BROWN, o. c., 809

68. Solamente Jn, que omite el beso de Judas, ha pensado en las linternas y antorchas

69. G. SCHLAEGER ("Die Ungeschichtlichkeit des Verräters Judas", en *Zeit*

Judas mismo les recomienda proceder con decisión y cautela: *prendedle y llevadle con cautela* (Mc), expresión última que Mt omite por superflua o descortés e irreverente hacia Jesús. Judas pudo insistir en esto por temor de una revuelta por parte de sus discípulos o por la experiencia de otras ocasiones en las que Jesús había desaparecido hábil o prodigiosamente⁷⁰.

Con estas precauciones *Judas se acerca a Jesús*⁷¹ y *le dice: ¡salve Rabbí! Y le besó*. En Mc "rabbí" es un título normal aplicado a Jesús⁷². En Mt, sin embargo, tiene un matiz despreciativo (cfr. 23, 7-8). Sólo es puesto en boca de Judas para designar a Jesús⁷³. Se percibe en ello la situación psicológica de la iglesia de Mt —el apelativo "rabbí" pertenece a la sinagoga— en medio de un ambiente judaico⁷⁴. El verbo compuesto "kataphileo", aquí usado, denota un besar con intensidad o reiteradamente, lo que se adapta mejor al contexto, tanto para disimular más hipócritamente sus intenciones ante Jesús y los discípulos como para que la tropa, en la penumbra de aquel olivar, se percatase mejor de quién era Jesús.

Lc presenta a Judas *acercándose a Jesús para besarle*, pero calla el hecho. Repugna a su devoción hacia Jesús la narración directa de la ofensa. Cierra, por así decirlo, los ojos en el momento oportuno, no apareciendo si realmente lo besa o no. Lo mismo acontecerá en otras ocasiones similares.

Antes esta traición villana e inicua de Judas, Mt pone en boca de Jesús una frase cuyo sentido preciso es muy discutido por la expresión estereotipada, proverbial y un tanto elíptica del original griego⁷⁵. Puede traducirse: *camarada* o *socio* (mejor que "amigo"), *¡a lo que estás aquí!* (o "haz a lo que viniste"). Contiene un cierto

Neut Wiss 15, 1914, 50-59), siguiendo los pasos de R. Bultmann y G. Bertram, ha sostenido que el episodio no es un hecho histórico, sino una leyenda o mito, que representa en la persona de Judas al pueblo judío. Argumentación contraria puede verse en D. HAUGG, *Judas Iskarioth in den neutestamentlichen Berichten* (Freiburg 1930) 158 s.

70. Cfr. Lc 4, 28-30; Jn 8,59; 10,39.

71. La frase en Mc es menos elegante y reverente, pero más expresiva: *y llegando, enseguida acercándose a él...*

72. Cfr. 9,5; 10,51.

73. Cfr. 26,25.

74. Cfr. A. VANHOYE, *De narrationibus passionis*, 51-52.

75. Cfr. F. REHKOPF, "Mt 26,50, Etaire ef'o parei", en *Zeit Neut Wiss* 52 (1961) 109-115; W. ELTESTER, "Freund, wozu du gekommen bist (Mt 26,50)", en *Neotest et Patrist. Hommage O. Cullmann* (Leiden 1962) 70-91; G. M. LEE, "Matthew XXVI: 50", en *Exp Times* 81 (1969-70) 55.

matiz de reproche y vituperio ⁷⁶, invitándole a abreviar los cumplimientos hipócritas ⁷⁷. En todo caso las palabras de Jesús manifiestan su presciencia (ya lo sabe de antemano y no le puede engañar) y plena autonomía, pues como Señor, dirige los acontecimientos conforme al plan salvífico divino, de modo que su prendimiento no deberá ser motivo de escándalo para la fe ⁷⁸.

Lc es quien presenta más claramente el significado teológico de dicha acción y la gran distancia, o mejor, la oposición completa que se da entre el discípulo y el Maestro: *Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del Hombre?* La fuerza de la frase y su valor parentético resalta más, porque es Jesús mismo quien se dirige al traidor y en el momento de la traición. La dimensión teológica está contenida en el título "Hijo del Hombre", cuyo trágico destino ⁷⁹ comienza a realizarse por ese gesto traidor de un discípulo.

Una vez más los sinópticos no nos transmiten materialmente, como registración magnetofónica, las mismas palabras de Jesús, sino que cada uno, según su psicología y teología, nos ofrece el significado de la escena. Mt presenta aquí una respuesta digna de Jesús; Lc resume la situación de manera majestuosa. Si fuera necesario escoger la auténtica sentencia de Jesús en esta ocasión, sería preferible decidirse por la contenida en Mt, lo que no quiere decir que la de Lc sea falsa.

Retroceso de Jesús y caída en tierra del grupo de Judas ante la presencia de Jesús

(Jn 18, 4-9):

Jn sustituye la escena del beso de Judas por ésta, cuya motivación e interés parecen ser decididamente teológicos. El evangelista subraya de nuevo (cfr. 13,1) ahora, al comenzar los relatos de la pasión, la plena conciencia de Jesús sobre su destino. *Jesús, perfectamente consciente de cuanto le iba a suceder...* Destaca, además, su iniciativa al entregarse libremente y su solicitud para

76. Cfr. Sal 55, 13-14. 21-22.

77. Varios autores, v. gr., M. DIBELIUS ("Judas und der Judakuss", en *Bot-schaft und Geschichte*, I, Tübingen 1953, 272-277), R. BULTMANN (*Die Geschichte der synoptische Tradition*, Göttingen 1957, 340-341), A. H. Mc'NEILE (*The Gospel according to Saint Matthew*, London 1915, 394) juzgan la escena como "tendencia novelística" de Mt.

78. Cfr. G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 182.

79. Cfr. 18,31; 22,22; 24,7.

con los discípulos, atestiguando como los sinópticos, pero de modo distinto, cómo Jesús cumple las Escrituras, rehúsa defenderse y acepta y conduce su destino⁸⁰.

Si se concibe como histórica esta escena, debe situarse prácticamente a la llegada de Judas con su grupo al huerto. Jesús toma la iniciativa, se adelanta y, saliéndoles al encuentro, les pregunta: *¿a quién buscáis?* La respuesta a *Jesús Nazareno*, que en boca de los adversarios es una fórmula de reconocimiento (=nombre por el que se conocía generalmente a Jesús), para el evangelista indica el origen humano y humilde de Jesús y en cierto modo el escándalo de la Encarnación⁸¹, en fuerte oposición con la declaración de su transcendencia en la respuesta de Jesús: *Yo soy*. Esta expresión cortada que algunos críticos conciben como fórmula de reconocimiento (=yo soy Jesús), es frecuentemente puesta en boca de Jesús por el evangelista, tanto en sentido absoluto⁸², como con complemento⁸³. Con ella se revela Jesús a los ojos de la fe en su misterio y majestad divinos⁸⁴, evocando la manifestación de Dios a Israel, como verdadero Dios⁸⁵, y la descripción e identificación de Dios a Moisés en el Sinaí⁸⁶.

En el momento en que Jesús declara su identificación *Judas, el que le entregaba* —repite Jn— *estaba también con ellos*. La confrontación de estos dos personajes es la confrontación de dos potestades, cuyo combate va a adquirir un tono escatológico (cfr. 12, 31-32).

Ante la inesperada y espontánea respuesta de Jesús, los agentes del poder de Satanás *retrocedieron y cayeron en tierra*. La expresión se inspira en modelos veterotestamentarios⁸⁷: la cohorte se echa hacia atrás, lo mismo que los enemigos de Israel y del justo,

80. Cfr. G. RICHTER, "Die Gefangennahme Jesu...", 26-39; A. DAUER, o. c., 30s, 37s.

81. Cfr. D. MOLLAT, "Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième Évangile", en *Stud. Evang.* 1 (1959) 332.

82. Cfr. 4,26; 6,20; 8,24.28.58; 13,19.

83. Cfr. 6,35; 8,12; 10,7.11; 11,25; 14,6; 15,1.

84. Sobre el tema cfr. H. ZIMMERMANN, "Das absolute 'Ego eimi' als die neutestamentliche Offenbarungsformel", en *Bibl. Zeit.* 4 (1960) 54-69, 266-276; A. FEUILLET, "Les Ego eimi christologiques du quatrième Évangile", en *Rev. Scien. Relig.* 54 (1966) 5-22, 213-240; P. B. HARNER, *The "I am" of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1971; K. P. JOERNS, "Die johanneischen 'ich bin' Worte", en *Deutsches Pfarramtblatt* 71 (1971) 741-744; R. E. BROWN, o. c., I, 533-538; R. SCHNACKENBURG, o. c., II, 59-70.

85. Cfr. Is 43,10.25; 46, 4-9; 47,8; 51,12.

86. Cfr. Ex 3,14.

87. Cfr. Sal 35,4; 56,9; 27, 2-3.

cuando Yahvé vuela en su ayuda. Menos acomodada a las circunstancias es la explicación que entiende "cayeron en tierra" como manifestación de temor y reverencia, como en las teofanías bíblicas⁸⁸, ya que aquí se trata más bien de destacar la impotencia de los enemigos de Jesús ante la plenitud de poder y libre autonomía de Jesús⁸⁹. Descabellada parece a todas luces la explicación naturalista: bastaría que, impresionados por la majestad de Jesús, que avanza decidido y voluntarioso hacia ellos, retrocedan un poco, tropiecen con las raíces de los olivos y tal vez algunos caigan al suelo.

La repetición de la pregunta y respuesta y el mismo contexto de todo este pasaje subrayan la superioridad sobrenatural de Jesús, así como su pleno consentimiento en el caminar hacia la muerte. Lo mismo que había dado a Judas la señal para que se fuera por la noche (cfr. 13,27), da ahora él mismo la señal de su arresto, pero ordenándoles que dejen libres a sus discípulos: *si me buscáis a mí, dejad marchar a éstos*.

La huida de los discípulos, que recogen los sinópticos y Jn presupone, fue un recuerdo penoso entre los primeros cristianos. Se ha atribuido a Jn el intento de justificarla, como en los apócrifos. Sin embargo, Jn no denuncia ni excusa psicológicamente su cobardía, sino que la considera en una perspectiva teológica⁹⁰. Jesús manifiesta así la solicitud del pastor para con sus ovejas (cfr. 10, 11-15) y, ordenando la liberación de sus discípulos, muestra que sólo El debe morir (cfr. 11,50).

En esta amorosa solicitud por los discípulos descubre también el evangelista el cumplimiento de una palabra anterior de Jesús: *no he perdido a ninguno de los que me has dado*. La fórmula *para que se cumpliera lo que había dicho*, típicamente juánica⁹¹, se aplica a la Escritura y a las palabras de Jesús, que gozan de autoridad divina. Generalmente se acepta que se refiere a Jn 17,12 ó 6,39, aunque tales palabras se refieren claramente a la preservación de la perdición escatológica, mientras aquí se aplica a la superación de un peligro corporal. Es cierto, sin embargo, que para los discípulos, que antes de la resurrección de Jesús no estaban preparados para afrontar la muerte, el peligro del morir físico era también un

88. Cfr. Dan 2,46; 8,18; Ap 1,17.

89. Cfr. Jn 7,30.44; 8,20; 10,39, etc. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., III, 253 s.

90. Cfr. C. H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1976) 76; A. DAUER, o. c. 39-40.

91. Cfr. 12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 18,32; 19,24.36.

peligro de perdición espiritual. Más aún: la salvaguarda del cuerpo y del espíritu de los discípulos son etapas en el camino de la historia de la salvación y expresiones sucesivas de la firme voluntad redentora del Padre por Jesús. Era preciso que los discípulos vieran la revelación de la muerte-exaltación del Maestro a la luz del Espíritu y dieran testimonio de ella. La salvación de su fe durante la vida pública de Jesús, como la de sus vidas en el momento de su muerte, adquieren su pleno significado cuando se las encuadra en el plan salvífico de Dios⁹².

Intervención defensora de Pedro y respuesta de Jesús (Mc 14,47; Mt 26, 51-54; Lc 22, 49-51; Jn 18, 10-11):

Después de la escena anterior (Jn), o después del beso de Judas (Lc), o después de ser prendido (Mc-Mt), tiene lugar el ataque impulsivo y feroz de Pedro al siervo del Pontífice y la reprensión de Jesús al discípulo. La descripción es un tanto diversa en cada evangelio.

Mc y Mt se limitan a indicar de modo indeterminado la acción defensiva y sus efectos: *uno de los presentes* (Mc) o *uno de los que estaban con Jesús* (Mt) *echó mano a su espada, la sacó e, hiriendo al siervo del Sumo Sacerdote, le cortó la oreja* (Mc dice *la orejita*). La expresión vaga y la intervención rápida sugiere que Mc, que presta mayor atención a los hechos que a las personas, conoce la persona de que se trata y dirige la atención del lector hacia el vehemente Pedro.

Lc presenta una narración más ordenada y sitúa este conato de resistencia antes del prendimiento. Destacando, como Mt, la relación de los discípulos con Jesús, escribe: *viendo los que estaban con El lo que iba a suceder, ya que los enemigos se disponían con ímpetu y en tropel a prender a Jesús, dijeron: Señor, ¿acometemos o herimos con la espada?* Los discípulos aparecen conscientes de su relación y deber hacia el Maestro y respetuosamente le interrogan qué debe hacerse, pues El es el Señor. Pero constata también, aunque no nombra (= *uno de ellos*), la iniciativa espontánea de Pedro, quien, sin esperar respuesta, acometió de improviso con una de las espadas que portaban los discípulos (cfr. 22,38) e *hirió al siervo del Sumo Sacerdote y le cortó la oreja derecha*. Este últi-

92. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, o. c., 597 s.

mo dato (=la oreja *derecha*) y la identidad del discípulo defensor (=Simón Pedro) y del siervo del Pontífice (=Malcos) son aportados también por Jn, en el que predominan las descripciones concretas y detalladas.

La identificación de Malcos, que según R. Bultmann⁹³ se debe a la tendencia popular a identificar las personas anónimas, parece ser un dato antiguo, histórico, ya que Jn (o el autor de la fuente o datos usados por Jn) conocía bien la casa y servidumbre del Sumo Sacerdote (cfr. 18, 15-16) y, por otra parte, es un nombre desconocido, lo que favorece aún más su historicidad. Probablemente era el jefe que mandaba el grupo enviado por los sumos sacerdotes y fariseos y quien se abalanzó primero sobre Jesús⁹⁴. La anotación "la oreja derecha" puede acentuar el gran deshonor infligido por Pedro a Malcos, pues es más natural, frente a un enemigo, herirle o cortarle la izquierda⁹⁵.

Ante este acto de legítima defensa, Jesús, viéndolo al margen que estaba de la prudencia, pues eran pocos contra toda una tropa, y sobre todo, al margen que estaba de los planes del Padre, dirigiéndose a Pedro (a los discípulos en Lc) detiene el intento de defensa y le da orden terminante de no usar la espada. Todos los evangelistas, excepto Mc, atribuyen a Jesús algún dicho muy apropiado en esta ocasión.

En Lc la respuesta aparece un poco obscura. De ahí las diversas traducciones. La expresión *pero Jesús dijo* puede tener sentido diverso e indicar también que Jesús responde ahora a la interrogación anterior de los discípulos (v. 49). Con la tranquila respuesta *dejad hacer hasta esto* (o ¡dejad! ¡basta ya!), Jesús disuade la acción violenta sin dar razones (cfr. 22,38). Los discípulos pueden pensar que las cosas no irán más lejos de donde quiera Jesús para poner límite a sus adversarios. Incluso se muestra magnánimo para con sus enemigos y, *tocando la oreja, le curó*. Con este dato, exclusivo de Lc, el evangelista presenta a Jesús solícito hacia la persona herida y practicando el amor a los enemigos, que antes enseñó (6, 27-35). No hay por qué suponer que Lc ha inventado este detalle. Dada su calidad de médico y su espíritu compa-

93. *Das Evangelium nach Johannes* (Göttingen 1964) 496 nota 1.

94. N. KRIEGER ("Der Knecht des Hohenspriesters", en *Nov Test* 2, 1957-58, 73-74) identifica (!) al siervo del Sumo Sacerdote con la persona de Judas, a quien los discípulos habrían designado así por su traición y servicio al Sumo Sacerdote.

95. Cfr. P. BENOIT, o. c., 58; M. ROSTOVITZEFF, "Hous dexion apotémnein" en *Zeit Neut Wiss* 33 (1934) 196-199.

sivo, ha podido conservar un detalle tradicional que los otros evangelistas han omitido ⁹⁶.

Jn —aquí en estrecho paralelismo con Mt— atento siempre al sentido teológico de los acontecimientos ⁹⁷, con una frase que alude a la tradición de la oración de Jesús en Gethsemaní, prohíbe a Pedro poner resistencia (= *vuelve tu espada a la vaina*), aduciendo como motivo el hecho de que la pasión y la muerte le han sido impuestos por el Padre (= *el cáliz que me ha dado el Padre ¿no lo voy a beber?*), a cuya voluntad debe plegarse obediente (cfr. 14, 31). Esta aceptación del cáliz equivale al motivo del cumplimiento de las Escrituras en los sinópticos.

Mt, con su peculiar orientación doctrinal, reprueba el intento defensivo de Pedro con un precepto perfectamente determinado (= *vuelve tu espada a su sitio*), que razona triplemente. La primera explicación es un principio general, de sabor proverbial y con marcada alusión a la ley del talión y del go' el, en el que se recrimina toda violencia: *porque todos los que empuñan la espada, a espada perecerán* ⁹⁸. La expresión, en forma quiásmica, nada afirma sobre los derechos morales de los que le vienen a prender, ni niega el derecho de defenderse, ni el poder judicial de la autoridad para dar muerte. Recusa la violencia, pues engendra violencia y es contraria al espíritu evangélico y cristiano ⁹⁹.

El segundo argumento se funda en la especial relación de Jesús con el Padre: *¿o piensas que no puedo yo rogar a mi Padre, que pondría al instante a mi disposición más de doce legiones de ángeles?* Corrige la idea de que Jesús no tenga otra posibilidad de defensa que no sea la humana y destaca, como verdad familiar a los discípulos, la doctrina fundamental mateana de la relación de Jesús con Dios Padre ¹⁰⁰. En esta relación filial se funda la certeza de ser escuchado y socorrido instantáneamente. La expresión "más de doce legiones de ángeles" puede ser metafórica e hiperbólica para designar que Jesús dispone de otros medios para defenderse,

96. J. W. DOEVE (Die Gefangennahme...), 470, con excesiva imaginación opina que el dato deriva de Am 3,12.

97. Cfr. C. K. BARRET, o. c., 436.

98. H. KOSMALA, ("Matthew XXVI: 52 - A Quotation from the Targum", en *Nov Test* 4, 1960, 3-4) relaciona esta sentencia con Ap 13,10 y con una paráfrasis del Targum de Is 50,11. De ella se serviría Mt para ilustrar su perspectiva doctrinal.

99. Cfr. Mt 5,39; 1 Tes 5,15; Rom 12, 17-21; 1 Pe 3,9.

100. Cfr. 7,21; 10,32,33; 11,27, etc.

si conviniese neutralizar su prisión por aquella tropa y en aquella hora. La descripción de los ángeles como un ejército y su intervención bélica es plenamente bíblica¹⁰¹, era una concepción común en los tiempos neotestamentarios y evoca las legiones romanas y la doctrina qumránica sobre la gran batalla entre Dios y Satán con sus ejércitos celeste y terrestre¹⁰².

El recurso a este medio de defensa es rehusado también a la luz del tercer argumento: la relación de su prendimiento con las Escrituras (= *mas ¿cómo se cumplirán las Escrituras de que así debe suceder?*). Así pues, el plan divino sobre Jesús debe realizarse no por medio de armas humanas, ni por la intervención angélica, sino por la aceptación sin resistencia de su arresto y prendimiento.

Palabras de Jesús a sus adversarios

(Mc 14, 48-49; Mt 26, 55-56a; Lc 22, 52-53):

Los tres sinópticos, aunque con distinta redacción y secuencia cronológica, añaden al episodio del prendimiento unas palabras que dirigió Jesús a la tropa que venía a prenderle. El cuarto evangelio las omite, pero en el episodio de Jesús ante Anás (18,20) resuenan algunos temas y vocablos de esta escena sinóptica. En este breve discurso, muy similar en parte en los sinópticos, Jesús reprocha a sus adversarios el modo vil e injurioso como van a prenderle y afirma la llegada de la hora de su voluntaria entrega en cumplimiento de la voluntad del Padre.

Primero con gran ironía les echa en cara la vileza e indignidad con que vienen a prenderle: *¿como contra un salteador habéis salido a prenderme con espadas y palos?* Si el hecho es injusto, el modo es indigno. El vocablo "salteador" debe entenderse normalmente como "ladrón o bandido" de caminos¹⁰³, aunque en los tiempos neotestamentarios se aplicaba también a los revolucionarios, sediciosos o terroristas¹⁰⁴.

En segundo lugar afirma su entrega voluntaria en cumplimien-

101. Cfr. Jos 5,14; 1 Re 22,19; Sal 142,2; 2 Mac 10, 29-30; Dan 12,1.

102. Cfr. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, I (München 1922) 997; W. GRUNDMANN, *Das Evang. nach Matthäus*, 543. El número "doce" puede hacer referencia a los discípulos. Cfr. I. GOMÁ, *El Evangelio según San Mateo*, II (Madrid 1976) 630.

103. Cfr. Lc 10,30.36; Mc 15,27; Mt 27,39.

104. Cfr. Jn 18,40; Lc 23,19.

to de la voluntad del Padre: *cada (o mejor, durante el) día estaba con vosotros enseñando en el templo y no me detuvisteis (o no persisteis sobre mí las manos, como dice Lc)*. Precisamente en varias ocasiones quisieron prenderle y, teniéndole completamente a mano, no pudieron¹⁰⁵. En cambio *ahora ha llegado vuestra hora y el poder de las tinieblas (Lc)*, esto es, *la hora en que se cumplan las Escrituras (Mc)*, que Mt amplía al cumplimiento general de *las Escrituras de los profetas*¹⁰⁶.

En Mc en general se destaca lo paradójico del suceso. Cuando han podido arrestar fácilmente a Jesús (cfr. 11,18; 12,12), no lo han hecho y han elegido este modo absurdo, injurioso y ridículo, persiguiendo fuera de la ciudad, como a un ladrón peligroso, al que aceptaban como maestro en el templo. También resulta paradójico que, mientras "uno de los asistentes" actúa, Jesús, el que debía actuar, pues gozaba de gran poder taumatúrgico, nada hace; se contenta con hablar y entregarse pasivamente¹⁰⁷. La clave de esta paradoja es presentada breve, oscura y enigmáticamente: *para que se cumplan las Escrituras*. Tal vez se refiere a Is 53,12 (= "fue contado con los rebeldes"), citada por Lc 22, 37.

Mt ofrece una conexión cronológica más estricta, aunque vaga, de esta declaración de Jesús con la escena anterior (= *en aquel momento*), presenta de modo más digno y solemne a Jesús (= *me sentaba... para enseñar*: cfr. 5,1) e insiste de nuevo, ahora explícita y didácticamente, en que la pasión de Jesús acontece como cumplimiento del plan divino, con lo que el posible carácter escandaloso de la pasión y cruz de Jesús pierde su fuerza¹⁰⁸.

Lc introduce de modo particular esta declaración pública de Jesús, enumerando las personas a las que se dirige y de las que se afirma que están presentes: *dijo Jesús a los sumos sacerdotes, jefes de la guardia del templo y ancianos que habían venido contra él*. Se dirige, pues, a las autoridades judías enumeradas y no a la tropa enviada por ellas. Omite, además, la expresión marciana "para prenderme", pues no le agrada insistir en el prendimiento, y habla de la "hora" y las "tinieblas" (= *esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas*), temas específicamente juánicos. Sin embar-

105. Cfr. Lc 19, 47-48; 20,19 y par.; Jn 7,30. 44-53.

106. Sobre el cumplimiento de la Escritura en la pasión de Jesús, cfr. K. H. SCHELKLE, *Die Passion Jesu*, 81-109; D. P. SENIOR, *The Passion Narrative according to Matthew*, 142-155.

107. Cfr. A. VANHOYE, o. c., 48.

108. Cfr. H. W. BARTSCH, "Die Bedeutung des Sterbens Jesu", en *Theol Zeit* 20 (1964) 87-102, espec. 92-93.

go, esta analogía con la terminología juánica es sólo superficial, aparente. En Jn la "hora" es siempre la "hora de Jesús" y designa su pasión-glorificación¹⁰⁹, mientras en Lc es la "hora de los adversarios" de Jesús, relacionándola por oposición a "aquella hora" (20,19) en que nada pudieron contra Jesús. Tampoco Jn afirma que la pasión sea "el poder de las tinieblas", mientras en Lc "el poder de las tinieblas" ataca y tienta a Jesús, de manera que la pasión es el ataque y la tentación furibunda de Satán contra Jesús¹¹⁰, momento para el que Jesús se ha preparado orando al Padre y recomendando a sus discípulos hacer lo mismo (22,40.46).

Conviene notar que en la evocación del ministerio didáctico de Jesús en el templo, éste se presenta largo, duradero, lo que conviene mejor con la descripción y cronología juánica que con la sinóptica. Sin embargo, Lc ha preparado ya esta declaración de Jesús¹¹¹. Se observa, además, que en los sinópticos la conexión de estas palabras de Jesús con lo anterior es muy tenue. Mc antepone una introducción solemne: *y, respondiendo Jesús, les dijo*. Mt presenta una expresión más formal, pero vaga: *en aquella hora dijo Jesús a la turba*. Lc presenta unos oyentes que, según Mc-Mt, no están en Gethsemaní, sino más bien en casa del Sumo Sacerdote. Surge, pues, justamente la duda de su verdadera colocación en este contexto cronológico, duda que aumenta al comparar su contenido con la declaración de Jesús ante Anás (Jn 18,20). El contexto de la interrogación y de la respuesta conviene mejor a la tradición juánica, en la que los agentes son los mismos que en Lc. Es presumible, pues, que la declaración sinóptica refiera palabras de Jesús que éste dijo no en el prendimiento sino en la interrogación nocturna ante Anás. La tradición, que recordaba estas palabras, olvidó paulatinamente su contexto. Mc las relacionó con el prendimiento y las utilizó para concluir esta escena. Mt y, sobre todo, Lc eran conscientes de su origen y situación diversa y por eso cambiaron un tanto su conexión con el contexto¹¹².

Prendimiento de Jesús

(Mc 14,46; Mt 26,50b; Lc 22,54a; Jn 18,12a):

Los cuatro evangelistas testimonian el hecho, aunque con di-

109. Cfr. A. GEORGE, "L'Hore' de Jean XVII", en *Rev Bibl* 61 (1954) 392-397; W. THUESING, *Erhöhung...*, 75-100; M. BALAGUÉ, "La hora de Jesús", en *Rev Bibl Calas* 31 (1969) 82-85; R. SCHNACKENBURG, o. c., II, 484.

110. Cfr. 4,13; 22,3.

111. Cfr. 19,47; 21,37.

112. Cfr. P. BENOIT, o. c., 100; A. VANHOYE, o. c., 64 s.

versa secuencia temporal. En Mc y Mt tiene lugar después del gesto traidor de Judas y antes del intento de defensa de Pedro. Su descripción es breve, dura en Mc y más ceremoniosa en Mt: *entonces adelantándose, le echaron mano (a Jesús, en Mt) y le prendieron*. En Lc y Jn aparece como conclusión de todo el episodio y como introducción al proceso ante las autoridades judías: *entonces la cohorte, el tribuno y los guardias de los judíos prendieron a Jesús...* (Jn), si bien Lc se resiste a afirmar explícitamente el hecho del prendimiento, recordándolo solamente de paso: *entonces, prendiéndole, se lo llevaron...*

Los discípulos abandonan a Jesús y huyen

(Mc 14,50; Mt 26,56b):

La huida de los discípulos, atestiguada por Mc y Mt, con toda probabilidad sucedió simultáneamente al prendimiento de Jesús. Mc observa el hecho de forma cruda e indeterminada: *y abandonándole, huyeron*. Mt corrige la expresión marciana, excluyendo toda posibilidad de confusión: *entonces los discípulos le abandonaron todos y huyeron*. Con ello se pone de relieve el cumplimiento de la palabra de Jesús en el Cenáculo sobre su dispersión y abandono¹¹³, recordando el oráculo deuterozacariano: "heriré al pastor y se dispersarán las ovejas" (Zac 13,7). No obstante, según Jn 18, 15, Pedro y otro discípulo, repuestos de la primera impresión, seguirán a Jesús, aunque de lejos, hasta entrar en casa del Sumo Sacerdote.

Jn omite esta escena, aunque la conoce¹¹⁴, y la interpreta en su aspecto positivo, como efecto de la solicitud de Jesús para con sus discípulos¹¹⁵. Lc la omite también, pero por diverso motivo. Aunque en 22, 31-32 la supone y habla de la solicitud de Jesús, especialmente con Pedro, aquí la suprime por consideración hacia los discípulos. Lc generalmente tiene siempre gran respeto a las personas¹¹⁶.

El joven cubierto con un lienzo y su huida

(Mc 14, 51-52):

Mc es el único que añade esta escena, extraña y pintoresca,

113. Cfr. Mc 14,27 y par.

114. Cfr. 16,32; 18,9.

115. Cfr. G. RICHTER, l. c., 31. Véase lo indicado en la pág. 29.

116. Cfr. K. H. SCHEKLE, *Die Passion Jesu*, 17-24.

en este momento: *un joven le seguía cubierto sólo con un lienzo; y le detienen. Pero él, dejando el lienzo, se escapó desnudo.*

Aunque no parece estar de acuerdo con la dignidad del momento y del "evangelio", Mc no se avergüenza ni duda en mantener este detalle inesperado, sobre cuyo valor y contenido se han desbordado las conjeturas. Su minuciosidad e insignificancia en un momento de tal gravedad es para unos la mayor prueba de su historicidad; si lo narró es porque ocurrió así y tal vez dicho joven sea Marcos mismo o haga relación a un testigo presencial del suceso¹¹⁷. Otros, por el contrario, prefieren ver en ello un significado simbólico, que Mc no explica¹¹⁸, una alusión a Am 2,16¹¹⁹, el signo de la angustia escatológica (cfr. Mc 13,14.16)¹²⁰ o más probablemente el presagio enigmático de la suerte de Jesús, ya que la descripción de esta escena tiene muchas semejanzas lexicográficas con los relatos de la sepultura y resurrección de Jesús. Jesús preso, como el joven detenido, huirá de las manos de sus enemigos, abandonando el lienzo y revestido de la estola cándida de la gloria, como el joven del sepulcro¹²¹.

Conclusión

El episodio del prendimiento está fundado en los cuatro evangelios, que contienen muchos trazos comunes y otros particulares. La historicidad del suceso es segura. La llegada de Judas y los adversarios de Jesús, el altercado y las tentativas de resistencia de los discípulos, el golpe de espada, la prohibición del intento de defensa, narrados de forma diferente para suministrarlos diversos aspectos del misterio, demuestran la antigüedad de esta tradición

117. Cfr. V. TAYLOR, *The Gospel acc. to Mark*, 561s; Ph. CARRINGTON, *According to Mark* (Cambridge 1960) 321; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus* (Berlin 1959) 297; J. H. McINDOE ("The Young Man at the Tomb", en *Ev Theol* 80, 1968-69, 125) afirma que el joven de Mc 14, 51-52 y 15,5 es el evangelista Marcos, que conocía (Mc 14,28) los preanuncios de Jesús. Increíble (!).

118. Para G. BERTRAM (*Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult*, Göttingen 1922, 51 nota 4) se trata de una "explicación folklórica o popular" de la huida de los discípulos (cfr. Gen 39,12): en el peligro abandonan antes sus vestidos que su vida.

119. Así E. KLOSTERMANN (*Das Markusevangelium*, Tübingen 1936, 153), D. E. NINEHAM (*The Gospel of St. Mark*, Cambridge 1965, 397), E. HAENCHEN (*Der Weg Jesu*, Berlin 1966, 503, nota 12).

120. Así A. FARRER, *A Study in St. Mark* (London 1951) 141; E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible* (Paris 1966) 85.

121. Así A. VANHOYE, "La fuite du jeune homme nu (Mc 14, 51-52)", en *Bibl* 52 (1971) 401-406; J. RADERMAKERS, *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc* (Bruxelles 1974) 373 s.

evangélica e incluso su función de introducción a la pasión. La lección principal que fluye de todo ello es el deseo de Jesús de cumplir la voluntad del Padre.

Con la evolución de la tradición, la adhesión de Jesús a la voluntad del Padre, su presciencia, su entrega voluntaria, se hacen más explícitas y patentes. El recurso a las Escrituras o el recuerdo de ciertas palabras de Jesús de carácter enigmático o dichas en otro contexto cronológico y redactadas a la luz del acontecimiento de la resurrección, iluminan toda la narración y determinan mejor el valor teológico y religioso de la persona de Jesús y del episodio concreto dentro del plan divino de salvación para instrucción de los fieles. De ahí que la narración no sea materialmente objetiva en su totalidad y que la redacción no pueda rechazarse sin más como invención arbitraria.

III

Acontecimientos diversos en la noche desde el prendimiento de Jesús hasta el amanecer

(Mc 14, 53-15, 1a; Mt 26, 57-27, 1; Lc 22, 54-23, 1; Jn 18, 23-28)

1. Problemática sobre los datos transmitidos y su secuencia temporal

Todas las narraciones evangélicas coinciden en afirmar que, después del prendimiento, Jesús es conducido al Sumo Sacerdote, en cuyo palacio es interrogado, afrentado, negado, juzgado y condenado. En Jn estos dos últimos sucesos no se afirman, aunque se suponen. Sin embargo, en la secuencia temporal de los hechos difieren notablemente, de modo que es imposible obtener de su comparación un cuadro perfectamente coherente. Es evidente que estas narraciones no son completas ni detalladas al maximum, sino que sólo nos transmiten, cada una a su modo, los elementos más importantes, expuestos a la consideración de la fe cristiana¹²².

En Mc y Mt Jesús es conducido inmediatamente ante el Sumo Sacerdote (Mt especifica: "Caifás"), en cuyo palacio y en sesión nocturna comparece ante el Sanedrín, que le juzga y condena como blasfemo. Además, colocan una nueva sesión del Sanedrín, muy de madrugada, indicada breve y enigmáticamente, tal vez para no repetir lo acaecido en la anterior reunión nocturna. Por otra parte, paralelamente a la conducción de Jesús ante el Sumo Sacerdote, introducen a Pedro siguiendo a Jesús a lo lejos. En contraste con

122. P. WINTER ("The Marcan Account of Jesus Trial by Sanhedrin", en *Jour Theol Stud* 14, 1963, 95-96) señala con fruición las divergencias entre los relatos evangélicos. Cfr. además, P. BONNARD, *Evangelio según San Mateo*, 577-579; R. SCHNACKENBURG, o. c., III, 259 s; R. E. BROWN, o. c., II, 828 ss.

la revelación mesiánica de Jesús ante el Sanedrín, narran los ultrajes que recibe a continuación y simultáneamente las negaciones de Pedro ¹²³.

Esta forma de presentación ofrece una doble oposición paradójica. La investigación que se hace contra el honor y la autoridad de Jesús sólo obtiene la afirmación de su mesianidad y de su gloria ¹²⁴. Contra los testigos, que nada válido aportan, la respuesta de Jesús —culmen del proceso jurídico judío— revela su dignidad y preanuncia su próxima manifestación gloriosa. Por contraste, la revelación de Jesús produce efectos negativos: acusación de blasfemo, condenación oficial, afrentas de parte de los adversarios, negaciones de Pedro, a quien el canto del gallo provoca al llanto. Se trata, pues, de unos sucesos lamentables, paradójicos, de los que en Mc no se da explicación alguna, mientras Mt, dado su carácter más doctrinal, ofrece en el episodio sobre “el precio de la sangre” (27, 3-10) la conclusión y razón que ilumina estos sucesos: el reo es proclamado inocente, mientras los jueces aparecen como reos de “sangre inocente”, cumpliéndose en ello el plan divino, conforme a las Escrituras ¹²⁵.

Lc, por el contrario, siguiendo un orden más personal y ordenado y evitando ciertas repeticiones marcianas, refiere el traslado de Jesús a casa del Sumo Sacerdote, las negaciones de Pedro y su conversión, los ultrajes contra Jesús y el proceso jurídico judío al amanecer del día siguiente, omitiendo la sesión nocturna de los miembros del Sanedrín, contada por Mc-Mt. Con ello evita ciertos problemas e inverosimilitudes jurídicas, orienta al cristiano a seguir a Cristo paciente, imitando así al discípulo ya convertido, que no entra —como en Mc-Mt— en la serie de los que ultrajan a Jesús, y subraya, como final de estos episodios, el testimonio de Jesús sobre sí mismo, que ilumina su persona y fundamenta la adhesión del discípulo ¹²⁶.

Parece que Lc es consciente del problema sobre el valor jurídico de la sesión nocturna del Sanedrín, pues parece contraria a las reglas jurídicas, ya que éste no se reunía más que de día, quedando cerrada durante la noche tanto la sala del tribunal, aneja al templo,

123. Cfr. W. TRILLING, “Die Passion Jesu in der Darstellung der synoptischen Evangelien”, en *Lebendiges Zeugnis*, 1966, Heft 1, 28-46, espec. 31-32; J. L. CHORDAT, *Jésus devant sa mort* (Paris 1970) 91-92.

124. Cfr. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte*, 192-193.

125. Cfr. A. VANHOYE, *De narrationibus passionis...*, 70-71.

126. Cfr. A. VANHOYE, o. c., 72-73; V. TAYLOR, *The Passion Narrative of St. Luke* (Cambridge 1972) 77-78.

como el templo mismo. Va, además, contra la verosimilitud psicológica y natural, pues es difícil imaginar a los miembros del Sanedrín saliendo de sus casas para este asunto bastante entrada la noche. Más lógico es que fueran convocados y acudieran a una reunión de madrugada, al amanecer. Por otra parte, al indicar someramente Mc-Mt la sesión de la mañana de "todo el Sanedrín", sin presentar una declaración en regla, se saca la impresión de que la sesión descrita como tenida durante la noche es idéntica a la narrada en la mañana por Lc e incluso a la que ellos mismos sitúan al alborar el día. Habría entonces en Mc-Mt un desdoblamiento literario de la sesión del Sanedrín, que probablemente puede explicarse por una conjunción y confusión de tradiciones¹²⁷.

Según Jn, Jesús es llevado primeramente a casa del Sumo Sacerdote Anás, ante quien tiene lugar un interrogatorio, acompañado de ultrajes y simultáneo a la primera negación de Pedro. Después de esta comparecencia e interrogatorio, Anás envía a Jesús atado al Sumo Sacerdote Caifás, ante quien debió tener lugar la reunión del Sanedrín en la que Jesús fue condenado a muerte como malhechor y blasfemo¹²⁸. Aquí continúa Pedro negando conocer a Jesús, mientras éste ha dado testimonio público de su doctrina y de sí mismo¹²⁹.

¿Cómo, pues, compaginar estas tradiciones evangélicas tan diferentes entre sí? ¿Cuántas sesiones celebró el Sanedrín? ¿Cuántas veces, cuándo y dónde negó Pedro conocer a Jesús? ¿A qué Sumo Sacerdote fue llevado Jesús?

Entre las diversas soluciones a estos interrogantes ha sido bastante aceptada la hipótesis crítico-textual que cambia de lugar Jn 18,24 y lo desplaza al final de Jn 18,13. Con esta modificación, que se encuentra ya en un manuscrito de una antigua versión siríaca y en Cirilo de Alejandría, todo el interrogatorio ocurriría en casa de Caifás, se evita la discrepancia entre Jn y los sinópticos y se reúnen las tres negaciones de Pedro¹³⁰. Tal solución, sin embargo, se funda en una tradición textual prácticamente sin valor, que probablemente corrigió el texto para descartar este enojoso pro-

127. Cfr. P. BENOIT, *Pasión y resurrección*, 95-96.

128. Aunque Jn no lo afirma explícitamente, lo supone en 18, 30-32; 19,7.

129. Cfr. J. SCHNEIDER, "Zur Komposition von Joh 18, 12-27. Kaiphas und Annas", en *Zeit Neut Wiss* 48 (1957) 111-119.

130. Así, v. gr., M. J. LAGRANGE, *Évangile selon St. Jean* (Paris 1927) 459-462; J. SCHNEIDER, a. c.; R. T. FORTNA, *The Gospel of Signs* (Cambridge 1970) 117-122. Cfr. A. MAHONEY, "A new Look at an old Problem (John 18, 12-14. 19-24)", en *Cath Bibl Quart* 27 (1965) 137-144.

blema que nos ocupa, y no es demasiado feliz, pues el contenido del interrogatorio en Jn y en los sinópticos es por completo diferente¹³¹.

Merece especial mención, como más verídica y fundada en el análisis de las diversas tradiciones y redacciones evangélicas, la solución que propone que el orden histórico más probable de los sucesos en esta noche es el presentado por Lc y Jn¹³². De noche tuvo lugar la comparecencia e interrogación ante el Sumo Sacerdote Anás y la negación de Pedro, así como diversos ultrajes y afrentas hacia Jesús por parte de los que le prendieron y custodiaban. Esta interrogación no era oficial o formalmente jurídica, sino privada y sin mayor trascendencia para la evolución del proceso jurídico judío contra Jesús. La tradición de Mc-Mt conservaba un vago recuerdo de esta interrogación nocturna, no haciendo hincapié en dónde había tenido lugar, por lo que inconscientemente trasladó la sesión matutina del Sanedrín al lugar y tiempo de esta comparecencia e interrogatorio de Jesús ante Anás. Nótese, además, que, como se indicó antes, la respuesta de Jesús a Anás en Jn se parece notablemente a la que los sinópticos atribuyen a Jesús en Gethsemaní (Mc 14,49; Mt 26,55). Habiendo, pues, puesto ya en boca de Jesús en Gethsemaní unas palabras, idénticas esencialmente a las del interrogatorio ante Anás, Mc-Mt han creado un vacío en el relato de lo ocurrido durante la noche en el palacio. Y como la tradición recordaba que había habido un interrogatorio durante la noche, han anticipado la sesión del Sanedrín para llenar ese vacío y satisfacer ese recuerdo.

Tal confusión era tanto más fácil cuanto que, así Anás como Caifás, desempeñaban entonces el oficio de Sumo Sacerdote. Anás, suegro de Caifás, era un hombre de tal influjo que había conservado el título de Sumo Sacerdote. Hasta puede decirse que él era el Sumo Sacerdote, no de derecho u oficialmente, pero sí de hecho. De ahí que Jn le llame absolutamente "el Sumo Sacerdote", mien-

131. Cfr. P. BENOIT, o. c., 99; A. DAUER, *Die Passionsgeschichte*, 64-65; R. SCHNACKENBURG, o. c., III, 262.

132. Esta es la opinión, entre otros muchos críticos, de P. BENOIT ("Le procès de Jésus", en *Exégèse et Théologie*, I, Paris 1961, 265-289; "Jésus devant le Sanhédrin", en *Angelicum* 20, 1943, 143-165), X. LEON-DUFOUR ("Passion", en DBS VI, col 1461-63), P. WINTER (*The Trial of Jesus*, Leiden 1971, 220; "The Marcan Account...", 94-102, donde escribe: "el proceso nocturno ante el Sanedrín en Mc es una creación propia del evangelista..., que refleja una situación derivada de la revuelta del 66 d. C."), D. R. CATCHPOLE, ("The Problem of the Historicity of the Sanedrian Trial", en *The Trial of Jesus*, London 1970, 47-65), P. VALENTIN ("Les comparitions de Jésus devant le Sanhédrin", en *Rech Scien Relig* 59, 1971, 230-236), G. S. SLOYAN (*Jesus on Trial*, Philadelphia 1973, 89-109), etc.

tras a Caifás le designa como "el Sumo Sacerdote de aquel año" (18,13). El mismo Lc nos proporciona noticias históricas similares, al nombrar en el cargo primero a Anás y luego a Caifás (Lc 3,2), como uno más del resto de la familia archisacerdotal (Act 4,6), aunque en este tiempo (=del 18 al 36 d.C.) era éste quien desempeñaba oficialmente el cargo¹³³.

La tradición lucana, un tanto posterior a la sinóptica y contemporánea de la juánica, insiste en la acción propiamente jurídica, hecha de madrugada y probablemente en la sede del Sanedrín, en los edificios del templo¹³⁴. Esta fue la de mayor importancia y por eso insiste en ella Lc, aunque indirectamente evoca las palabras de Jesús ante Anás, que coloca al final del episodio del prendimiento (22,53).

Según esto, la verdad histórica de lo ocurrido en aquella noche parece favorecer la presentación juánico-lucana. Jesús, arrestado en Gethsemaní, es conducido a casa del Sumo Sacerdote Anás, donde pasa la mayor parte de la noche, aguardando a que el alba del día siguiente permita la sesión del Sanedrín. Durante esta vigilia Anás y algunos jefes del templo interrogan a Jesús sobre su doctrina y sus discípulos. Este interrogatorio no era oficial, pero la autoridad de Anás da peso a estas pesquisas privadas. Jesús con gran dignidad se niega a contestar abiertamente o calla, por lo que uno de los presentes le afrenta y ultraja, organizándose una rechifla más o menos general.

Al mismo tiempo en el patio Pedro se debate contra los que le asedian a preguntas y llega a negar conocer a su maestro. Se puede admitir también que el interrogatorio ante Anás haya ocurrido en una habitación o sala y que no durara mucho, haciéndole bajar al patio en cuanto se persuade que Jesús no quiere contestar. Allí es donde Jesús, como afirma Lc, pudo mirar a Pedro después de sus negaciones y donde posiblemente fue custodiado durante algún tiempo, hasta ser enviado a Caifás, esto es, ante el Sanedrín, que celebra el proceso jurídico formal contra Jesús de madrugada y donde es condenado como malhechor y blasfemo. Entonces será llevado al procurador romano, Poncio Pilato.

133. Cfr. R. E. BROWN, *The Gospel acc. to John*, II, 820; H. VAN DEN BUSSCHE, o. c., 607-608.

134. Cfr. J. A. BAILEY, *The Tradition common to the Gospels of Luke and John* (Leiden 1963) 55-63.

2. Jesús ante Anás

(Jn 18,13. 19-23)

Esta narración juánica está compuesta a modo de díptico entre Jesús y Pedro. Mientras Pedro, interrogado por una criada, niega conocer a Jesús y ser uno de sus discípulos, Jesús, interrogado por el Pontífice, reconoce que ha dado testimonio público de su doctrina y de sus discípulos¹³⁵.

El evangelista anota que Jesús fue llevado *atado* (lo repite en el v. 24), en fuerte oposición a la escena del huerto. Anás, Sumo Sacerdote oficialmente desde el año 6 a. C. al 15 d. C., consiguió mantener su influjo durante largos años, conservando en dicho cargo a un yerno y cinco hijos, todos hechura suya y continuadores de su negocio. El recuerdo amplio sobre Caifás (v. 14) evoca aquella profecía inconsciente (11, 49-52), que revela el sentido de la pasión de Jesús¹³⁶.

La interrogación que Anás le dirige es muy diversa de la hecha ante el Sanedrín en los sinópticos. No se trata de su mesianidad, sino *sobre sus discípulos y su doctrina*. La pregunta podría tener un matiz político (= peligro de sedición), pero sugiere más bien un sentido religioso, como acusando a Jesús de falso profeta por atreverse a hablar en nombre de Dios (= doctrina) y de seducir doctrinalmente a otros (= discípulos). De todos modos conviene notar que los temas y el vocabulario son típicamente juánicos y tienden a presentar a Jesús como el maestro y revelador¹³⁷.

La respuesta de Jesús, presentada enfáticamente en tres partes (*yo... yo... yo*), insiste también en la presentación de Jesús como revelador (= *he hablado... he enseñado... he hablado... he dicho*) y en la universalidad de derecho y destino de esta revelación = *...ante todo el mundo... siempre... todos los judíos... nada a ocultas*). Para el evangelista la actividad pública de Jesús¹³⁸ fue una revelación pública (= *abiertamente*), aunque velada, (cfr. 16, 25), de sí mismo y de su gloria¹³⁹. La presenta aquí como un hecho completo, con valor permanente y universal (primer *he hablado*,

135. Cfr. X. LEON-DUFOUR, "Passion", 1463.

136. Cfr. R. BULTMANN, *Johannesevangelium*, 497; J. SCHNEIDER, *a. c.*; R. SCHNACKENBURG, *o. c.*, III, 265; A. DAUER, *o. c.*, 72 nota 46.

137. Cfr. M. A. CHEVALIER, "La comparition de Jésus devant Hanne et devant Caïphe (Jean 18, 12-14 et 19-24)", *Neues Testament und Geschichte*. Festschrift für O. Cullmann (Tübingen 1972) 179-185.

138. Cfr. Jn 7-10 especialmente.

139. Cfr. R. BULTMANN, *o. c.*, 500.

en perfecto), aunque de hecho en su concretización histórica haya sido hecha solamente a los judíos (restantes verbos en aoristo) *en la sinagoga y en el templo*, recordados frecuentemente por Jn al hacer mención del lugar donde Jesús enseña¹⁴⁰. Así pues, las palabras de Jesús en esta ocasión representan una especie de compendio teológico: Jesús se revela en medio del pueblo y en los centros religiosos de Israel. Tienen muchos contactos con las atribuidas a Jesús por los sinópticos en Gethsemaní y responden mejor a su situación, pero están redactadas en el marco de la ideología y configuración juánica.

El Jesús de Jn no calla, como en los sinópticos, pero rehúsa dar una explicación y respuesta directa a la pregunta del Sumo Sacerdote, revelando la razón de ese silencio: *¿Por qué me preguntas? Pregunta a los que me han oído lo que les he hablado; ellos saben lo que he dicho*. Para Jn, Anás y los suyos representan al mundo que rechaza a Jesús, condenándose a sí mismo¹⁴¹, lo que ilustra el gesto del ministro. De ahí que, frente al representante del judaísmo, Jesús mismo remita a su palabra y revelación anterior, afirmando que nada más tiene que decir¹⁴².

Inmediatamente *después de estas palabras* de Jesús, uno de los ministros (guardia o del Sanedrín?) *le inflige una bofetada*. La escena parece tener un nexo real con las afrentas narradas por los sinópticos en la noche del prendimiento. La bofetada, único ultraje que Jn permite para con Jesús¹⁴³, tiene aquí un matiz de oposición violenta más que de desprecio e irrisión. Simboliza la repulsa hacia Jesús por parte de los judíos. La irrisión y la burla no tienen lugar en las narraciones juánicas de la pasión de Jesús, pues es presentada como su exaltación. Del mismo modo la respuesta de Jesús a este ministro dice relación a su doctrina en general, de la que era interrogada: si mi respuesta ha sido impía, perversa, debe mostrarse con testigos; pero si es buena, ¿por qué la rechazáis? El recuerdo de la "prueba" o testigos muestra la incidencia del relato juánico con el de los sinópticos.

La presencia e interrogatorio de Jesús ante Anás aparece así como composición netamente juánica en la que, junto a datos históricos de gran valor, el evangelista insiste en sus temas preferi-

140. Cfr. Jn 6,59; 7,14.28; 8,20. En los sinópticos Jesús enseña en el monte, en casa, a orilla del mar o desde la barca.

141. Cfr. Jn 9, 39-41.

142. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, o. c., 606 s. 611-614.

143. Cfr. además Jn 19,3.

dos¹⁴⁴. Por lo demás, Jesús, aunque interrogado por el Sumo Sacerdote de los judíos, no aparece ni como reo, ni como condenado, ni como procesado en sentido jurídico formal, sino más bien como su juez. Se da, pues, una inversión de funciones. Por eso Jn ha preferido conservar esta escena y callar el proceso jurídico judío contra Jesús.

3. La triple negación de Pedro

(Mc 14,54.66-72; Mt 26,58.69-75; Lc 22,54b-62; Jn 18,15-18.25-27)¹⁴⁵.

El episodio de la triple negación de Pedro es transmitido por los cuatro evangelistas, normalmente en paralelismo con la narración sobre los avatares de Jesús ante las autoridades judías¹⁴⁶. Del conjunto de los diversos relatos evangélicos, el episodio puede ordenarse en las siguientes escenas:

Pedro sigue de lejos a Jesús arrestado hasta el palacio del Sumo Sacerdote

(Mc 14,54; Mt 26,58; Lc 22,54b-55; Jn 18,15-16):

Según los sinópticos, tras el abandono de Jesús por los discípulos, Pedro volvió sobre sus pasos y, generoso e impulsivo como era, aunque miedoso por momentos, *le siguió* (Mt y Lc escriben *le*

144. Cfr. A. DAUER, o. c., 82. E. HAENCHEN ("Historie und Geschichte", 63) y M. A. CHEVALIER (l. c.), entre otros, sostienen que este episodio es solamente una motivación teológica juánica, sin fondo histórico. Es uno de tantos típicos "encuentros" de Jesús con interlocutores judíos para presentar a éste como revelador, con la particularidad de que es el último de la serie: con el representante del pueblo. Sobre la insuficiencia de estas afirmaciones, cfr. R. E. BROWN, o. c., II 835.

145. Cfr. Ch. MASSON, "Le reniement de Pierre. Quelques Aspects de la formation d'une tradition", en *Rev Hist Phil Relig* 37 (1957) 24-35; G. KLEIN, "Die Verleugnung des Petrus. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung", en *Zeit Theol Kirch* 58 (1961) 285-328; E. LINNEMANN, *Studien zur Passionsgeschichte*, 70-108; G. W. H. LAMPE, "St. Peter's Denial", en *Bull John Ryk Univ Libr Manchester* 55 (1972-73) 346-368; R. PESCH "Die Verleugnung des Petrus, Eine Studie zu Mk 14,54. 66-72 (und Mk 14, 26-31)", en *Neues Testament und Kirche*. Festschrift für R. Schnackenburg (Freiburg 1974) 42-62; K. E. DEWEY, "Peter's Curse and Cursed Peter", en *The Passion in Mark. Studies on Mark* 14-16 (Philadelphia 1976) 96-114.

146. Cfr. K. E. DEWEY, l. c., 109-110; S. LEGASSE, "Jésus devant le Sanhédrin", en *Rev Theol Louv* 5 (1974) 172 s.

seguía, más expresivo) hasta el palacio o casa del Sumo Sacerdote, aunque de lejos. Deseaba ver cómo terminaba aquello (Mt). Pedro entra en el palacio y se sienta con los criados, que se calentaban, sentados alrededor de una hoguera, encendida en medio del patio. La mención del fuego (y del frío en Jn) responde a la situación concreta, ya que en las noches de primavera el tiempo puede ser bastante frío en Jerusalén¹⁴⁷.

Jn ofrece una explicación más detallada del modo cómo Pedro llegó hasta el patio del palacio del Sumo Sacerdote. Junto con Simón Pedro seguía al cortejo, que llevaba preso a Jesús, otro discípulo, conocido del Sumo Sacerdote. Este otro discípulo, que tenía familiaridad con la servidumbre del Pontífice y acceso libre al palacio, entró con el cortejo que llevaba a Jesús en el palacio del Sumo Sacerdote, mientras Pedro se quedaba fuera, junto a la puerta del palacio. El otro discípulo salió y rogó a la portera que permitiera la entrada a Pedro. La antigua versión siríaca escribe "consejo o portero", más normal y elegante, pero sin duda menos real en este caso. La portera accedió a la petición y dejó pasar a Pedro.

Tal explicación es muy verosímil, ya que el arresto de Jesús era todavía secreto y no tenía carácter oficial, de modo que no favorecía los intereses de los que le habían prendido el dejar entrar personas ajenas al escenario de su maquinación. Se aprecian, además, en el relato ciertos detalles, que denotan la presencia de un testigo ocular con gran capacidad de retención¹⁴⁸.

Negaciones de Pedro

(Mc 14, 66-72a; Mt 26, 69-74; Lc 22, 56-60; Jn 18, 17-18.25-27).

Con una descripción minuciosa los evangelistas presentan un cuadro histórico en el que se destacan las diversas negaciones de Pedro. Cada relato por separado no presenta dificultad alguna. Pe-

147. Cfr. J. BERNARD, *John*, II, 598.

148. Cfr. C. H. DODD, *Historical Tradition*, 83-88. Sobre la identificación de "este otro discípulo" se ha discutido mucho, así como sobre su identidad con "el discípulo amado", sin llegar a conclusiones convincentes. Sobre el tema cfr. A. KRAGERUD, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. Ein exegetischer Versuch*, Oslo 1951; N. E. JOHNSON, "The Beloved Disciple in the Fourth Gospel", en *Church Quart Rev* 167 (1966) 278-291; J. COLSON, *L'énigme du disciple, que Jésus aimait*, Paris 1969; Th. LORENZEN, *Die Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, Stuttgart 1971; B. DE SOLAGES, "Jean, fils de Zébédée et l'énigme du disciple que Jésus aimait", en *Bull Litt Eccl* 73 (1972) 41-50; O. CULLMANN, *Der johanneische Kreis* (Tübingen 1975) 74-88; sobre todo el estudio reciente de F. NEIRYNCK, "The 'other Disciple' in Jn 18, 15-16", en *Eph Theol Lov* 51 (1975) 113-141 con profusión de opiniones y bibliografía.

ro si se comparan entre sí, se notan entre ellos tales divergencias, tanto en lo referente a las circunstancias como a los individuos que hacen las preguntas a Pedro, que no se puede soñar con obtener un cuadro perfectamente coherente.

Un repaso general a los diferentes detalles de las negaciones de Pedro muestra que, de computarse todas las negaciones, así como las diversas personas que las motivan, en vez de tres resultan unas ocho negaciones: dos distintas en la primera, cuatro en la segunda y dos en la tercera¹⁴⁹. Sin embargo, estas variantes y diferencias son las que podían esperarse de las diferentes transmisiones orales de unos sucesos conocidos a través de la voz pública. Mucho más importante que cualquier intento de reconciliar estos relatos, que manifiestamente quieren destacar con estas tres negaciones el cumplimiento de la profecía de Jesús sobre Pedro¹⁵⁰, es respetar el contenido de cada evangelio y ver cómo los evangelistas tomaron diversas negaciones de Pedro, hechas en situaciones distintas en esta noche, para encuadrarlas en el esquema tripartito de la profecía de Jesús. De ahí el cuidado en destacar cómo Pedro niega tres veces, teniendo como control cronológico el canto del gallo¹⁵¹.

La presentación literaria y el punto de vista psicológico de las negaciones de Pedro es diverso en cada evangelista. Mientras Mc presenta un estilo espontáneo, poco cuidado, y una narración viva, Mt omite las palabras superfluas y da a su narración una progresión más metódica. En ambos, Pedro es presentado al nivel de los guardias o sanedritas, que ultrajan a Jesús, pues su negación sigue a los ultrajes de éstos. Por otra parte, sus negaciones son presentadas con fórmulas violentas en un continuo crescendo hasta el paroxismo del reniego; negación simple, con juramento, con imprecaciones. Se da, además, una oposición entre la postura de Jesús, que públicamente reconoce su mesianidad, y la de Pedro que niega a su maestro¹⁵².

Lc, por el contrario, con una ordenación más regular en la presentación de los episodios concomitantes, elige un orden descen-

149. Cfr. M. DE TUYA, *Del Cenáculo al Calvario*, 380-383.

150. Cfr. Mc 14, 30-31; Mt 26, 33-35; Lc 22, 31-34; Jn 13, 36-38.

151. C. H. MAYO sugiere que la señal dada por Jesús no fue el canto del gallo doméstico, muy irregular, sino del "gallicinium" o sonido de trompeta, que se daba al cambio de guardia ("St Peter's Token of the Cock Crow", en *Journ Theol Stud* 22, 1921, 367-370).

152. Cfr. Ch. MASSON, *l. c.*; A. VANHOYE, *o. c.*, 99-100.

dente en las negaciones, insistiendo menos en la falta del apóstol. Solícito y reverente hacia la persona de Jesús, nunca le designa por su nombre en boca de los adversarios interlocutores, sino sólo mediante el pronombre. Sólo en la conversión de Pedro (v.61) le denomina *Señor*. Además, el arrepentimiento del apóstol acontece antes de que se hable de los malos tratos infligidos a Jesús por los que le custodiaban, lo que pone de relieve que Pedro, con sus lágrimas, no está al lado de los que insultan a Jesús. Pedro sigue la pasión del Salvador con los sentimientos del pecador convertido, como corresponde a la actitud del discípulo ante un maestro que se humilla hasta lo inverosímil¹⁵³.

La narración juánica es bastante sobria. Como en Lc, todas las negaciones se mantienen en un rotundo *no lo soy*, que antitéticamente corresponde a la fórmula "yo soy", aplicada anteriormente a Jesús, cuya respuesta pública ante Anás destaca aún más la negación del discípulo¹⁵⁴.

Arrepentimiento de Pedro

(Mc 14,72b; Mt 26,75; Lc 22, 61-62):

Mc y Mt vinculan literariamente al profetizado canto del gallo el arrepentimiento de Pedro. En Mc al cantar por segunda vez, ya que la primera parece haberle pasado desapercibida. Entonces se recuerda Pedro de la profecía de Jesús y se da cuenta de su pecado: *y Pedro se acordó de aquello que le había dicho Jesús: "antes de que cante el gallo (Mc añade dos veces), me habrás negado tres veces"*.

Lc, sin embargo, aún recordando el canto del gallo, vincula literariamente el arrepentimiento de Pedro a una mirada de Jesús: *y habiéndose vuelto el Señor, miró a Pedro, y se acordó Pedro de la palabra del Señor, cuando dijo: "antes de que hoy cante el gallo, me habrás negado tres veces"*. La escena y el gesto del Señor, maravillosamente bellos, son muy importantes desde el punto de vista teológico-parenético e histórico. La mirada penetrante y misericordiosa de Jesús conmueve a Pedro y hace que el discípulo negador cobre aliento para liberarse de aquel lugar y llorar su pecado.

Según Mt-Lc, *Pedro, saliendo fuera, lloró amargamente sus ne-*

153. Cfr. G. SCHNEIDER, *Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu*, 73-96, 170-171; A. VANHOYE, "Structure et théologie...", 145.

154. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., III, 268.

gaciones. La expresión de Mc es menos precisa, pero más sugestiva: *y, precipitándose, lloraba*. En el fondo las diversas expresiones reflejan con distinto matiz el tremendo dolor y el arrepentimiento de Pedro, que perdurará a lo largo de toda su vida. Esta continuidad del doloroso recuerdo y la penitencia del apóstol son evocados en el cuarto evangelio (21, 15-17) con la correspondencia de la triple confesión humilde de Pedro después de la resurrección del Señor. Jn, sin hablar explícitamente de las lágrimas de Pedro, nos brinda la gran lección de humildad aprendida para siempre por el apóstol vehemente en esta noche de la pasión.

Conclusión

Se puede afirmar con seguridad que el episodio de las negaciones de Pedro es plenamente histórico. Por una parte hay dos testigos —Pedro y el otro discípulo— que han asistido a los acontecimientos y han debido relatarlos. Por otra, no se comprende cómo los primitivos cristianos han podido imaginar e inventar semejante escena, tan humillante, degradante y penosa, para Pedro. Afirmar, como han hecho algunos críticos radicales, que el episodio ha sido inventado por resentimiento contra Pedro en un ambiente que le era hostil o para dar cumplimiento a la predicción de Jesús¹⁵⁶, parece estar fuera de lugar. En el segundo caso sería más fácil y lógico invertir el orden, esto es, concluir que la profecía había sido inventada a raíz de lo sucedido. Pero tanto este episodio como la predicción del mismo tienen todos los visos de la autenticidad histórica¹⁵⁷.

La lección de las negaciones de Pedro debe engendrar en el cristiano de todos los tiempos gran dosis de temor saludable. Si los primeros cristianos no han dudado en relatar la caída del príncipe de los apóstoles, fue sin duda para ponerse en guardia contra la ex-

156. Así M. GOGUEL ("Did Peter deny his Lord? A Conjecture", en *Harv Theol Rev* 25, 1932, 1-27), W. E. BUNDY (*Jesus and the first three Gospels*, Cambridge, Mass., 1965, 521), E. LINNEMANN (*Studien...*, 72-93), G. KLEIN (l. c.), E. LOHMEYER (*Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1951, 332), M. WILCOX ("The Denial-Sequence in Mark 14, 26-31. 66-72", en *New Test Stud* 17, 1970-71, 426-437), etc.

157. Cfr. J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Markus* (Göttingen 1963) 195; E. DINKLER, "Die Petrus-Rom-Frage", en *Theol Rundschau* 25 (1959) 199; J. KOSNETTER, "Zur Geschichtlichkeit der Verleugnung Petri", en *Dienst an der Lehre*. Festschrift für Kard. König (Wien 1965) 127-143; H. MERKEL, "Peter's Curse", en *The Trial of Jesus*. Ed. E. Bambel (London 1970) 65-71; R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Marcos* (Barcelona 1973) 296 s; R. PESCH, *o. c.*, 58-60.

cesiva confianza de sí mismos: "el que crea estar seguro, mire no caiga"¹⁵⁸. Pero al mismo tiempo daban testimonio del llanto o arrepentimiento del apóstol, proclamaban el perdón del Señor y enseñaban que todo pecado, por grande que fuera, podía ser reparado con el llanto del arrepentimiento sincero¹⁵⁹. En Lc especialmente el relato del arrepentimiento de Pedro, suscitado por una mirada del Señor Jesús, que se vuelve hacia él, revela el secreto de toda conversión generosa.

4. Afrentas y ultrajes contra Jesús

(Mc 14,65; Mt 26,67; Lc 22, 63-65; Jn 18, 22-23):

Los cuatro evangelistas hablan indistintamente de diversas afrentas y ultrajes recibidos por Jesús en la noche del prendimiento por parte de sus enemigos. Sin embargo, nuevamente se observa en ellos la "concordia discors", ya que, si bien todos los sitúan en esta noche, cada evangelista los describe en un orden diverso y los asigna a personas diferentes. Jn, como se observó, habla solamente de una bofetada, que recibe de un ministro del Pontífice Anás, después del interrogatorio de éste. Los tres sinópticos refieren numerosas afrentas infligidas a Jesús, completándose mutuamente y evocando diferentes aspectos de este misterio de oprobio.

Mc y Mt, al colocar literariamente este episodio a continuación de la sesión del Sanedrín durante la noche y después de la condena sin matices, hacen pensar que fueron los mismos miembros del Sanedrín, sacerdotes, escribas y ancianos, los que cometen estas afrentas. La redacción marciana, al distinguir claramente entre los miembros del Sanedrín (= *algunos*) y *los criados*, favorece esta interpretación. Ciertamente no es muy artístico imaginar a estos respetables jueces, cualesquiera que fueran sus intenciones para con Jesús, rebajándose hasta tales extremos. Sin embargo, la experiencia muestra que fácilmente se infligen afrentas, ultrajes y hasta tormentos a los prisioneros y acusados, incluso en los mismos procesos jurídicos. El relato de Mt ofrece un orden más correcto en los ultrajes¹⁶⁰, determina lo que Jesús debe adivinar

158. 1 Cor 10,12. Cfr. Rom 11, 20-24; Gal 6,1.

159. Cfr. G. SCHILLE, "Das Leiden des Herrn", en *Zeit Theol Kir* 52 (1955) 189; J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, 613 ss.; G. SCHNEIDER, o. c., 170.

160. No parece muy lógico escupirle y abofetearle, teniendo la cara tapada, como aparece en Mc.

(=¿quién te ha pegado?) y subraya su orientación doctrinal y la dignidad mesiánica de Jesús con la mención del título *Cristo*.

Lc, que describe los ultrajes en términos más generales y menos ignominiosos, afirma explícitamente que las injurias procedían de *los que le tenían preso* y consistían más en palabras que en acciones. No se trata, pues, directamente de las autoridades de la nación (aunque el v. 52 daría pie para pensar que había algunos entre ellos), sino de los guardias y criados o ministros, que han arrestado a Jesús en Gethsemaní y le custodian durante la noche. Le tratan con frialdad y pasan el tiempo, como suele hacerse en estos casos, jugando con su prisionero. Ciertamente que la escena es penosa, pero es menos monstruosa y más verosímil que las narradas por Mc-Mt¹⁶¹.

En general se puede afirmar que el episodio de los ultrajes y afrentas contra Jesús es plenamente histórico. Lo que se hace con Jesús en esta noche suele ocurrir, si bien en forma menos brutal, con otros prisioneros... Como aquí se trataba en su mayoría de serviles gentes judías y las acusaciones que pesaban sobre Jesús eran principalmente de orden religioso, se le provoca con mayor razón a adivinar, ya que un profeta debe saberlo todo. De ahí que, en el centro del relato, tal como aparece en los sinópticos, se encuentre el vocablo *profeta*, aludiendo sin duda a su declaración mesiánica ante el Sanedrín¹⁶².

Probablemente no es ajena a la mente de los evangelistas la perspectiva teológica de presentar a Jesús como el Siervo de Yahvé, la figura misteriosa, enviado de Dios, que salvará al mundo, a Israel y a los gentiles. Las palabras con que los tres sinópticos describen estas afrentas son muy semejantes a las contenidas en Is 50,6. Y el recurso y la incorporación del Antiguo Testamento para explicar y describir un episodio neotestamentario es una constante en los hagiógrafos del Nuevo Testamento para mostrar al lector cristiano el cumplimiento y la realización del plan redentor de Dios en las diversas etapas de la historia de la salvación. Esto no quiere decir que los evangelistas hayan inventado los ultrajes y salivazos. El episodio es auténticamente histórico, real. De hecho ninguno

161. Cfr. G. SCHNEIDER, o. c., 96-104, 171 s.; D. L. MILLER, "Playing the Mock Game (Luke 22: 63-64)", en *Journ Bibl Lit* 90 (1971) 309-313.

162. Cfr. P. BENOIT, "Les outrages à Jésus prophète (Mc XIV, 65 par)", en *Neotestamentica et Patristica. Hommage a O. Cullmann* (Leiden 1962) 92-110; *Pasión y Resurrección*, 101-110.

alude aquí al cumplimiento de esta profecía. Ni siquiera Mt, que lo hace frecuentemente en otras ocasiones menos apropiadas.

En Mt, además, la invocación mesiánica, *Cristo*, burlesca y sarcásticamente pronunciada por sus adversarios, destaca más claramente las distintas posiciones del antiguo Israel, representado por el Sanedrín, que ultraja a Jesús-Mesías y se burla de él y de la Iglesia o nuevo Israel, que cree en Jesús y le invoca como "Cristo y Señor".

C. MATEOS
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

(Continuará)

Teología Espiritual

II. Ordo illuminationis. Vía iluminativa¹

“¿Qué son todos los sacramentos corporales, sino palabras visibles?” (san Agustín).

“Cuando decimos “ángeles”, mentamos, no una naturaleza, sino una función” (san Ambrosio).

“Dios crea sin cesar mediante las leyes y los hombres. Cristo va ya implicado en la misma creación. Las realidades terrenas no son exteriores o extrañas al plan o designio de salvación. Hallan en ese designio (Misterio) el fundamento de su valor, su consistencia, su término, que es participar en la liberación de los hijos de Dios” (R. Bouchez).

“La Tierra es el único camino que puede llevarnos al Cielo... Y puesto que son las cosas las que deben llevarnos a Dios, poseen sin duda todo cuanto es preciso para desempeñar su cometido... Ensayemos, pues, ir a Dios por el sendero de las cosas, o mejor, tratemos de encontrar a Dios en las cosas: no son obra nuestra, sino suya, y nos hablan sólo de El” (P. Charles).

“Cristo es el centro de todo; su peso de cada realidad le lleva a El todos los deseos de todas las partes derecha y fielmente, como van al punto las rayas desde la vuelta del círculo (Fr. Luis de León).

“Aprovechábame a mí también ver campo, agua, flores. En estas cosas hallaba yo memoria del Criador, digo que me despertaban y recogían o servían de libro” (Santa Teresa de Jesús).

1. Véase Estudio Agustiniiano 10 (1975) 211-267; 401-454; 11 (1976) 45-93.

I. PURIFICACION E ILUMINACION

1. *Los conceptos*

Los términos “purificación” (*Cathársis*) e “iluminación” (*Élam- psis*) recibieron en el Platonismo carácter y definición precisos. Trataba Platón de explicar el misterio y la situación del hombre. Según él, las almas vivían en un *mundo inteligible y común* (Visión beatífica), separado de este *mundo sensible y particular* por una trascendencia cuantitativa o espacial (*Chorismós*). Incurrieron en una falta o “caída”: desearon una vida particular y personal. Así marca Platón la oposición entre la dimensión común y la privada del hombre. Fueron entonces las almas castigadas a vivir en un cuerpo singular, y quedaron mancilladas (contagios, apetitos, apegos, liga, *viscus libidinis*) y entenebrecidas (inconsciencia, olvido, ignorancia). A esta situación de “castigo” corresponden los conceptos *purificar* e *iluminar*, como remedio y superación del estado de enfermedad y decaimiento, para alcanzar de nuevo la esfera común e ideal.

Esos mitos ejercieron en los cristianos gran influencia. Media un cierto paralelismo por la doctrina de la trascendencia cualitativa de Dios y por el concepto de “pecado original” (Caída y sus consecuencias: concupiscencia e ignorancia). Los cristianos, dentro de su sistema dogmático, (creación y redención) elaboraron una doctrina de la “imagen y semejanza de Dios”: por el pecado, el hombre perdió la semejanza (filiación, imagen sobrenatural) y deterioró la imagen (memoria de Dios, concupiscencia, ignorancia). Por la gracia de Cristo, recobra el hombre la semejanza, y comienza a restaurar la imagen. Son fundamentales ambos conceptos, *purificación* e *iluminación*.

En ambos sistemas surge una paradoja. En el Platonismo la “caída” es un mal; pero sirve para un mayor bien, ya que, gracias a esa caída, las almas iluminan o forman el mundo sensible. Del mismo modo, en el cristianismo, la “caída” es un mal, pero sirve para un mayor bien, ya que, gracias a ella, el Verbo se hizo carne, y organizó la restauración y recapitulación del universo, reuniendo a las almas en un Cuerpo Místico, y estableciendo en el mundo sensible un reino de Dios. Pero Cristo separa a los suyos del pla-

tonismo, constituyéndose a sí mismo en punto de referencia, para definir mejor los conceptos de purificación e iluminación (Jo 1,9; 14,6).

2. *Relación entre purificación e iluminación*

No busquemos una precedencia cronológica. Si nos colocamos en el momento de una "conversión", vemos que ambos procesos se dan juntos y no por separado. Podemos, sin embargo, hablar de una precedencia lógica de la purificación, en cuanto supone ruptura con la existencia anterior informe y pecaminosa. Hay razones didácticas y reales para anteponer el *Ordo amoris* al *Ordo intelligentiae* (Max Scheler). Los maestros espirituales han comenzado siempre por una *vía purgativa* (proceso negativo, remoción de obstáculos) como labor inicial, propia de los que comienzan una existencia espiritual.

Un desarraigo total de los apetitos, en la forma planteada por san Juan de la Cruz, no sería cristiana, aunque fuese posible. En efecto, hay una purificación estoica, cínica, budista, etc. Crates arrojó al mar sus últimas alhajas y Diógenes se contentó con una cuba para vivir; sin duda muchos hippies y miserables aventajan a los cristianos en punto a desprendimiento efectivo. Y lo mismo puede decirse de la "santa indiferencia" de san Ignacio, puesto que hay una indiferencia "no santa" que puede ser una enfermedad, abulia, situación maníacodepresiva, o jactancia y arrogancia.

Por eso, la purificación ha de realizarse bajo la luz cristiana, con la "iluminación". San Juan de la Cruz advierte que, cuando la esposa sale al encuentro del Esposo en la noche oscura, lleva ya su lámpara encendida, "la que en el corazón ardía". Sin esa luz y guía, la esposa nunca hallará al Esposo en su noche oscura. No se trata aquí de conceptos abstractos, separados por abstracción para el análisis, sino de conceptos que se aplican conjuntamente a una existencia espiritual, sin permitir vivisecciones indebidas. Por un lado, el criterio para la purificación es ya iluminación; y por otro lado, san Agustín hacía notar que la mejor purificación es la iluminación, en cuanto que la luz del sol es la mejor medicina de los ojos débiles o enfermos. De este modo comprendemos ambas cosas, que la purificación vaya por delante, y que cuente ya con la iluminación de compañera. Utilizando otra metáfora, diríamos que, antes de sembrar la buena semilla, es preciso arrancar la mala hierba y limpiar el terreno.

3. Iluminación cristiana

No es suficiente "purificar" el alma: es necesario iluminarla, para que ella a su vez pueda iluminar una situación, un ambiente, una circunstancia. Se da un proceso dialéctico en esa iluminación, según san Agustín:

1) La obra restauradora comienza por una vocación divina (*vocatio*). Dios llama al alma mediante la gracia actual, atrayéndola hacia los valores, hacia sí, valiéndose de cualesquiera circunstancias, cebos o estímulos. En el fondo, el alma es arrastrada por el amor. *Trahor*.

2) Cuando esa llamada es "eficaz", el alma solicitada se vuelve hacia su Creador. Es la llamada "conversión" (*conversio*): el alma, en su existencia informe, daba la espalda al bien (*aversio*) y la cara al mal (*conversio*); ahora, al volverse, da la espalda al mal y la cara al bien. Esta metáfora de la conversión anuncia que el alma ahora atiende, escucha, se abre a la gracia divina que la solicita; pero es Dios quien imprime y forma.

3) Entonces se realiza el tercer paso del proceso dialéctico, la iluminación (*illuminatio*) o formación (*formatio, informatio*): Dios imprime en el alma una luz, una forma, que es la Verdad, Cristo, la doctrina cristiana. De este modo, el alma ya iluminada se dispone a iluminar: *lumen de lumine, ut testimonium perhiberet de lumine* (Jo 1,7), como Juan el Bautista.

Esta doctrina de san Agustín admite muchas variantes, pero el fondo permanece estable. La *via luminativa* venía adoptando un sistema convencional, convirtiéndose en un tratado sobre las virtudes, que resulta casi ocioso. Quizá sea mejor y más práctico estudiar la postura del cristiano iluminado ante el mundo, o ante su situación existencial en el mundo, al que ha sido enviado. Sobre todo en las circunstancias actuales, en las que se hace necesaria una "actualización" del mensaje tradicional del cristianismo. Es también convencional incluir en la *via iluminativa* la "oración afectiva", como si se pudiera separar el modo de orar del modo de vivir. Finalmente, es convencional dar tal intervención a la teología dogmática, que se suprima prácticamente la disciplina ascética, que es un arte y no una ciencia en el sentido antiguo. Es normal que ese arte tenga hoy muchas formas de presentación.

4. *Los principios platónico-cristianos.*

La disciplina ascética no es sólo teórica, sino también práctica. Partiendo de la situación deplorable de una vida informe, intenta mantener y sublimar la esperanza, aguantar la marea de la tribulación, interpretar los signos de los tiempos, superar las crisis, desarrollar la virtud individual y social, organizar el reino de Dios en el mundo. Por eso se ha dejado fácilmente influenciar por los dos principios fundamentales del platonismo, el de la idea y el de la jerarquía.

Según el *principio de la idea*, las cosas terrenas son copias de los arquetipos ideales eternos. Los cristianos colocan esas ideas en la mente del Creador (verbo de Dios). Dios creó el mundo según un plan misterioso, que es estático y al mismo tiempo dinámico, reuniendo la tendencia griega y la judía. Son "ideales de perfección", a los que aspiran todos los seres, que de ese modo tienen su puesto y su función en el plan divino.

Con este principio, es ya fácil aplicar al cristianismo el mito de la reminiscencia platónica. No vemos a Dios directamente y no vemos las ideas. Pero las vemos indirectamente en sus copias, en las realidades terrenas, en las obras y mediaciones. También es fácil aplicar el mito de la difusión necesaria del bien: *bonum est diffusivum sui*. En efecto, las realidades terrenas son mediaciones soteriológicas, mediante las cuales recibimos la participación en Dios y en la salvación. Los objetos son signos y símbolos de las ideas divinas, causas instrumentales con referencias ulteriores (causalidad, asociación de ideas, etc.). El agua no es un producto químico, sino fertilidad, lavatorio, riqueza, destrucción; el fuego es catástrofe, purificación, sublimación; el pan es comunión; el vino es redención, sangre, etc. La gracia se administra mediante causas instrumentales, Cristo, la Iglesia, los sacramentos, la palabra, la sociedad, las relaciones humanas. La gracia baja desde Dios al hombre a través de estos entes que son copias de las ideas, no copias estáticas, sino copias dinámicas, vivificadas siempre por esa gracia, "como unguento que descende por la barba de Aarón" (Ps. 132,2). Las cosas sensibles no son meros dechados, sino también fuentes, causas, principios.

5. *El principio de la jerarquía.*

El segundo principio platónico anuncia una escala de mediaciones entre el bien sumo y la materia. La actividad del sumo bien

se ejerce sobre el grado superior, la de éste sobre el segundo, etc., hasta llegar al ínfimo. Ya los judíos del destierro, al establecer la trascendencia cualitativa de Dios, habían organizado un sistema de mediaciones (la torah, la sinagoga, el Hijo del Hombre, la sabiduría, el espíritu, la palabra, la presencia, la memoria, los ángeles y diablos, etc.). Los cristianos simplifican el problema, al presentar a Cristo como mediador universal, subordinando a El todas las demás mediaciones. Toda la jerarquía u orden (taxis) queda referida a Cristo, pero la jerarquía subordinada subsiste.

Cristo, en cuanto Dios y Hombre, establece una mediación total y eterna en todos los caminos del hombre a Dios y de Dios al mundo. Pero, partiendo de El, puede organizarse una jerarquía tal como la organizó por ejemplo el Aeropagita, siguiendo al mismo tiempo la inspiración platónica y la cristiana. Hay una jerarquía celeste y otra jerarquía terrestre; ningún ser, individual o social, queda fuera de tales jerarquías: ángeles, Iglesia, apóstoles, profetas, enviados, obispos, sacerdotes, monjes, dirigentes, signos, símbolos, etc. Se logra así un *Universo* espiritual y Dios gobierna su creación *suaviter et fortiter* (Sap. 8,1).

Dando un paso adelante, S. Agustín estableció su teoría de la gracia actual, necesaria para toda obra buena y gratuita. Aparece así Cristo de nuevo como fuente universal de la gracia actual; pero esa gracia se administra (siempre por actividad cristológica) en la Iglesia, en los sacramentos, la palabra, la acción, etc. Por ende, no sólo vemos a Dios en las cosas, como decíamos en el "Principio de la idea", sino que recibimos a Dios en tales cosas o mediante tales cosas. Dios nos dará su gracia, pero no directamente, sino mediante esa jerarquía de intermediarios subordinados a Cristo. Iremos a Dios mediante Cristo; a Cristo, mediante la Iglesia; a la Iglesia mediante los cristianos, la liturgia, el sacramento, la palabra, etc. El sacramento de la Eucaristía puede servirnos de excelente ejemplo para ver el modo cómo Dios nos ofrece su gracia divina mediante el pan y el vino.

II. SER E INTENCION

1.- *Ser en el mundo.*

El hombre no es un espíritu absoluto, sino que es esencialmente relativo al mundo. El mundo es su circunstancia y entra en la definición del hombre: "Yo y mi circunstancia". No se trata de una suma o amalgama, sino de una combinación o relación. El hombre recibe del mundo su forma y a su vez da forma al mundo o ambiente en que vive. El ser del hombre es pues el resultado de esa relación dinámica, la historia de su egoísmo y de su amor, la película o cine de su vida. Tenemos pues una iluminación que el mundo nos ofrece y una iluminación que el mundo espera de nosotros. Y ambas han de fundirse en la unidad. El hombre actual es solidario del mundo actual. Cada hombre actual se define en función de su ambiente actual y todo nuestro ser es solidario de la sociedad y de las cosas que nos rodean y en las que hemos clavado nuestras raíces. Ningún individuo y ninguna nación es ya independiente y bien puede decirse de dicha compenetración: "o tú cambias el mundo o el mundo te cambia a ti".

En épocas anteriores, y aún no hace muchos años, se veían por todas partes los signos y recuerdos de la cultura cristiana; ejercían una presión constante sobre la vida pública y privada, incluso sobre los impíos y blasfemos: "Hubo un tiempo en que la Iglesia retenía al mundo en sus brazos como un niño dormido" (Congar). Todos los valores se reducían o subordinaban a la religión, y la postura del cristiano era subjetivamente solidaria y unitaria: cada uno conocía su repertorio de preguntas y respuestas convencionales, ya que la solidaridad se establecía con un mundo abstracto y muerto: calendario, toponimia, fiestas, nombres propios, aniversarios, iglesias, campanas, procesiones, torres, museos, ruinas, literatura, historia, leyendas, constituían el código de la circulación. No había problema de identidad.

Pero hoy el mundo ha sido desacralizado, no sólo en los conceptos de mundo y hombre, sino también en los de Dios, Cristo y Evangelio, que son considerados como fuerzas externas. Tan sólo algunas viejas campanas siguen lanzando su clamor trascendente. Los signos ambientales no reflejan una postura religiosa, sino una postura terrena.

2. *Intencionalidad.*

Es verdad que ya no podemos compararnos con nuestros abuelos, ni siquiera con nuestros padres; es verdad que los signos han sido eliminados: *signa nostra non vidimus, iam non est propheta* (Ps. 74,9); es verdad que hoy es más difícil que antes ser cristiano consciente. Sin embargo, el hombre es racional y el mundo fue creado y redimido por Dios. Hay que contar pues con una intencionalidad objetiva y subjetiva, de tipo cristiano. Es inútil recurrir al pecado original para cortar el paso a la razón, o para acusar al Señor de engañarnos mediante la razón; es inútil afirmar que Adán pudo más que Dios, al entregar el mundo a Satanás. Toda cultura se fundó siempre en la relación entre un Dios que ilumina la mente humana y un hombre que aspira a la inmortalidad: fuera de esa relación no hay cultura posible. Aunque hoy se hable de contracultura o poscultura, la mente humana sólo tiene fundamento sólido en una mente divina, en la que el hombre debe participar de algún modo.

La Sabiduría (Sab. 13,16) y S. Pablo (Rom. 1, 18-25) declaran inexcusable al científico porque admite una trascendencia, mientras se declara injusto e impío: su cerrazón consecutiva tiene carácter penal. Es verdad que siempre hubo cristianos oscurantistas, pero prevalecieron los realistas y promotores de la cultura.

Esta es también hoy la situación del cristiano ante la cultura y la ciencia, representada por la sociología. La ciencia termina saliéndose de madre, abriéndose a los problemas ulteriores, que el empirismo no osaba remover. Ahora bien, la simple apertura a un problema de Dios es ya suficiente para un científico o filósofo: es la puerta abierta, la función pedagógica de la ciencia, la aceptación de una intencionalidad que no sólo funciona en la razón humana, sino también en el mundo objetivo de las ciencias. Hay una intencionalidad subjetiva y objetiva, que no tienen límite, que nos empujan hacia la trascendencia, invitándonos a no ser "injustos e impíos" (S. Pablo). El cristiano debe tomar buena nota de la precariedad de la ciencia ante el "sentido de la existencia" humana en la tierra. Para muchos es el punto de partida de una nueva apologética cristiana.

3. *Función pedagógica de la ciencia*

La ciencia actual tiene que contentarse con el escepticismo, o apelar a una trascendencia: todos los problemas sociológicos desembocan en otros problemas, y toda *explicación* termina en *significación*. El científico ha de terminar encogiéndose de hombros, o

aceptando una revelación sobrenatural plausible. Tan sólo la fe religiosa osa hablar del sentido de la existencia o de una vida futura. Puesto que también la fe y la virtud tienen sus limitaciones humanas, la ciencia nos invita a aceptarlas en un terreno experimental y científico, si eso es posible.

Porque la trascendencia científica, por sí sola, es una oscuridad inmensa y oscura: el hombre en su caverna científica andaría buscando a Dios a tientas: jamás descubrió por sí solo al Dios "verdadero". La ciencia, que lleva al hombre hasta el umbral de la revelación sobrenatural, aceptará ésta por lo menos como una *conditio sine qua non*. La revelación de Cristo, Palabra de Dios, es la que da sentido concreto y claro a la Creación de Dios. La Providencia no es el fatalismo estoico, que encadena las causas, sino el Padre libre, que cuida las aves y los lirios, y ha contado los cabellos de nuestra cabeza.

Por eso los cristianos hablaron siempre en su apologética de "preámbulos de la fe". Es verdad que nunca hallaron un *principium conjunctum*, una causalidad estricta para pasar de la ciencia a la fe, y por eso consideraron siempre la fe como un don de Dios. Pero eso no les impidió estudiar y buscar los preámbulos de la fe. Y hoy no podrán cambiar de actitud. No pueden ya considerar a la Sociología como *ancilla theologiae*, recayendo en viejos abusos; pero pueden considerarla como introductora y dotada de una función pedagógica, e incluso como consejera, cuando oyen hablar de una posible "fe inductiva". Tal fórmula invita al cristiano a renunciar a viejos racionalismos, formalismos y materialismos, y también a buscar en la experiencia y en la comprobación un fundamento sólido para los preámbulos de su fe.

4. *Inmanencia trascendente*

Los términos inmanencia y trascendencia tienen sentido diferente en el helenismo (espacial) y en el cristianismo (cualitativo). Pero en ambos se quiere significar que lo trascendente es invisible y que sólo se hace visible en lo inmanente; y a su vez, que lo inmanente, además de su sentido inmediato y científico, tiene otro sentido mediato e intencional. Concluiremos pues que Dios es invisible y que sólo es visible "mediante la revelación de Jesucristo". Pero el Verbo o Palabra de Dios, es también invisible; sólo es visible "mediante Jesús de Nazaret", Verbo encarnado, en cuanto ser histórico y externo. Diríamos aun que también Jesús es invisible; sus obras y milagros fueron tan sólo signos, *semeia*, que necesita-

ban traducción e interpretación. Muchos vieron a Jesús y sus milagros y no creyeron, mientras otros creyeron sin verlo y sin milagros (Jo 20,29). Los primeros cristianos estaban tan impresionados por sus desengaños, que renunciaron a toda explicación. ¿Por qué creían los publicanos y ramerías, y no creían los sacerdotes, zelotas y santones? Terminaron pues diciendo: "creyeron los que estaban ordenados a la vida eterna" (Act 13,48).

Se dirá que la Iglesia es la "mediación" (signo, sacramento) de Cristo. Pero volvemos a empezar: la Iglesia es también invisible; sólo es visible en sus signos inmanentes, en sus miembros, sacramentos y signos: es "sacramento, signo o instrumento, de la íntima unión que Dios realiza con los hombres, y que los hombres realizan entre sí en Cristo" (Lumen Gentium, 1). Esto se irá repitiendo en cada una de las mediaciones: sólo tenemos a mano signos y necesitamos traducción e interpretación (actualización), para pasar de lo visible a lo invisible.

No bastan el signo externo y la buena voluntad científica de traducir e interpretar. Es necesaria esa fe, que es un don de la gracia divina. Sin embargo, negativamente hay que mantener el principio de las mediaciones visibles: sin ellas no habría ni ciencia ni fe normalmente. Las mediaciones, que están ahí, piden una postura espiritual nuestra, porque transmiten un mensaje ulterior a la ciencia. San Agustín, ante una pelea de gallos, afirma que todo lo visible es signo, *nutus*, un guiño de la providencia divina.

5. *La visibilidad de Cristo*

La Iglesia, como mediación de Cristo, tiene la misión o función de revelar a Cristo, constituyendo en la tierra el germen y principio del reino de Dios (Lumen Gentium, 5 y 8). Para eso tiene que hacerse "visible", como "ciudad edificada en un monte" (Mt 5,14). Este carácter misionero obliga a todos los cristianos individual y colectivamente, obligándolos a traducir e interpretar los signos de los tiempos (Id, 4) como signos verdaderos de la presencia y del plan de Dios (Id., 11).

Pero hoy se pone de relieve la irresponsabilidad individual y colectiva de los cristianos, denunciando su culpabilidad. Al hablar del ateísmo, el Vaticano II denuncia ese abandono "o con la exposición inadecuada de la doctrina, o con el descuido de la educación religiosa, o incluso con los defectos de su conducta religiosa, moral y social: han velado, más bien que revelado, el genuino ros-

tro de Dios y de la religión" (Id., 21). Si en el A.T. se había creado ya una doctrina de la "misión" de Israel en el destierro (Deuteronomio), se había creado también una doctrina de la irresponsabilidad: "por vosotros es blasfemado mi nombre entre los gentiles" (Is 52,5; Rom 2,24). Responsabilidad significa hoy culpabilidad.

Por eso, desde el Vaticano II, se viene predicando la reforma individual y colectiva. La "actualización" no es un consejo evangélico, sino una orden, una obligación urgente, contra la que pecamos con nuestras negligencias y retardos. "La razón de ser de la Iglesia es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios" (*Lumen Gentium*, 40). Así se nos intima la tarea que nos incumbe, de ser "la ciudad edificada en el monte", aceptando la responsabilidad individual, sin remitirnos a responsabilidades colectivas de sociedad anónima y burguesa. "Sobre todo curando y elevando la dignidad de la persona, consolidando la firmeza de la sociedad, y dotando a la actividad diaria humana de un sentido y significación más profundos" (Id. id., y 72) es como realmente colaboraremos en la reforma eclesial y en el descargo de nuestra culpabilidad personal. Sólo de ese modo *iluminamos* el mundo, influimos en el ambiente en formas concretas y eficaces.

III. LOS SIGNOS DE NUESTRO TIEMPO

1. "Signos de los tiempos"

Son indicios o síndromes que caracterizan a cada época y que imponen una obligación en el modo de pensar y de obrar. Se discutió mucho la fórmula por razones exegéticas (Mt 16,3) y se discute aún bajo dos aspectos diferentes.

Por un lado, se alega que los cristianos pretenden ahora dar sentido cristiano a ciertos fenómenos sociales característicos, que se han producido fuera del cristianismo o contra él. Pero eso no es verdad: 1) los fenómenos, en cuanto tales, son comunes a todos los hombres; el sentido cristiano no es un fenómeno, sino un juicio de valor, que está vedado a los científicos; 2) si todos los hombres pueden pronunciar juicios de valor, el cristiano defiende que nada hay en la tierra que no pueda tener un sentido religioso o cristiano dentro de una ontología relacional y dentro de una teoría de la providencia divina. Cristianos y científicos caminan, pues, juntos para descubrir una trascendencia en los fenómenos; y luego se separan al pronunciar juicios de valor, a los que todos tienen derecho.

Por otro lado, muchos estiman que el hablar de "signos de los tiempos" es subjetivismo y relativismo: si cada cual puede convertir un fenómeno en un signo, un cristiano aducirá unos fenómenos y otro aducirá otros y cada cual tendrá su lista propia, con su traducción e interpretación subjetiva: eso sería convertir el mundo en un manicomio, en el que cada loco tiene su lógica peculiar, y ve las cosas como quiere verlas. Por otra parte, si hay un criterio individual para designar los signos, cada individuo lo utilizará a su modo. Sin embargo, ambas objeciones son nulas: 1) Los signos de los tiempos tienen alcance universal y general, y los aprecian todos, sean cristianos o no lo sean. ¿Quién no acusa hoy la injusticia, la marginación, la explotación, la opresión, el fraude, la idolatría? No hay ya subjetivismo; 2) Tampoco hay relativismo: el criterio no es individual, sino científico, sociológico. La descripción que hallamos en el Vaticano II coincide con las descripciones que nos ofrecen los sociólogos en general: se describen los mismos fenómenos con criterios iguales, aunque los juicios de valor sean diferentes.

2. La obligación de cambiar

El problema de la actualización nos trae a todos a mal traer.

Después de las pasadas contiendas entre física y Biblia, biología y piedad, historia sagrada y profana, tradición y psicología, el actual conflicto entre religión y sociología se nos presenta con mayor extensión y profundidad. Por un lado, grandes sectores de la humanidad abandonan el campo religioso, mientras el ateísmo se extiende por la tierra como una mancha de aceite. Por otro lado, el mismo sentimiento religioso del hombre es puesto en entredicho: la religión aparece condicionada por el ambiente; se combate la plausibilidad de las creencias religiosas.

Es verdad que la sociología está ya descubriendo su propio costado débil, su tendón de Aquiles. La consciencia científica es, no sólo relativa, sino también pluralista, y está redescubriendo la trascendencia: tampoco la sociología logrará desarraigar la religión del corazón humano. Pero esa consolación es pobre, ya que las dificultades son muy graves: la sociología del saber aprovecha todos los elementos antiguos para su escepticismo. El cristiano se ve compelido a cambiar de actitud para mejorar su situación y condición.

Y aquí reside la dificultad mayor. En vano muchos pretenden dar normas objetivas, señalando las cosas que pueden o deben cambiar, y las que ni deben ni pueden cambiar. Es una utopía sin fundamento: ya los Evangelistas y san Pablo lucharon no poco para actualizar el mensaje cristiano de su tiempo. Resulta hoy cómico ponderar el Concilio de Trento, que en su día fue una actualización, y menospreciar el Vaticano II que es una actualización de hoy. Resulta ridículo denunciar a la Iglesia porque se acomoda al mundo de hoy, y exaltarla cuando se acomoda al mundo de ayer, a un mundo muerto hace tiempo. También es significativo el reservarse a sí mismos el papel de "infalibles", jueces de vivos y muertos, señalando las cosas que han de cambiar y las que no han de cambiar, eliminando al Espíritu Santo, encargado de esa unidad constante de lo que cambia y de lo que no cambia. La actualización es sin duda una aventura y un riesgo, que la Iglesia ha corrido en todos los siglos de su historia. La única garantía de acierto es el Espíritu Santo. La única regla práctica es no separarse del Pueblo de Dios, al que se prometió la asistencia del Espíritu.

3. *Los "movimientos", signos de nuestro tiempo*

Estos movimientos son numerosos, pero pueden reducirse a unos pocos. El movimiento juvenil es hoy, no sólo la consabida antítesis de las generaciones, sino una protesta contra la cultura y

sociedad de consumo. El movimiento feminista es hoy, no sólo la consabida guerra de los sexos, sino una protesta activa contra la hegemonía de los machos, que utilizan a la mujer para su propio interés. El movimiento negro es hoy, no sólo una guerra racial, sino también la incapacidad de creer en una "teología blanca", utilizada como instrumento de opresión y explotación. El movimiento político es hoy, no sólo lucha de clases, de partidos o de naciones, sino una protesta contra las guerras económicas (Corea, Vietnam, Laos, Camboya, Cercano Oriente, etc.): si todo se reduce a intereses imperialistas, rusos y americanos, poco pueden ya interesar las opiniones de los demás hombres y menos la religión como instrumento imperialista. En fin, el movimiento de contracultura (H. Marcuse) es hoy, no sólo denuncia de la injusticia, opresión, etc., sino protesta espiritual, que pide reforma de las religiones, escuelas, gobierno y pueblos. Los demás movimientos (violencia, terrorismo, drogas, sexualidad, etc.) pueden reducirse fácilmente a estos o relacionarse con ellos.

Pero, si comparamos la situación del decenio 1960-70 con el actual 1970-80, descubrimos dos caracteres generales en todos estos movimientos y en general en toda la panorámica social. Tales caracteres deberán ser considerados también como signos obligatorios, que nos imponen un cambio espiritual. El primero de esos dos signos generales es la *actitud de reacción o de protesta contra un desorden establecido*. Se supone, pues, que se observan en todas partes numerosas "incongruencias", y que estas anuncian un período de revolución, que ya está en marcha. Esa revolución o proceso revolucionario tiene ya una dinámica general, aunque en cada caso haya de aprovechar las circunstancias ambientales.

Es, pues, claro que el cristiano no podrá ser una excepción, si es consciente de su situación en el mundo. También él habrá de adoptar una actitud reactiva y protestataria o contestataria, ante las incongruencias apreciables en su mundo "cristiano".

4. Sentido de responsabilidad

El segundo carácter general de los movimientos actuales es la *urgencia de la participación personal*, la protesta contra el sentido negativo, resignado, pesimista de los decenios anteriores. Hoy se predicán la acción, la intervención, la postura positiva y eficaz, el cultivo de la personalidad y de la responsabilidad, que tienen sentido de reto frente a la injusticia. Los hombres no se resignan ya a permanecer callados e inactivos, dejando a sus "dirigentes" la res-

ponsabilidad; piden participar en el poder, en el saber, en el placer, en el riesgo, en la victoria y en la derrota. Todos saben hoy que el hombre tiene a su disposición tanto poder e influencia como jamás pudo soñar, y se lanza a ejercer su papel de hombre.

No es difícil percibir las formas concretas que el hombre actual utiliza para buscar su propia identidad. El sentido religioso cobra sentido "dionisiaco" (Moltmann, H. Cox). Los *Gurus* recorren Europa y América, predicando el Zen, el Yoga y el Swammi. Las teologías de la liberación, de la política, de la revolución, demandan acción y ejercicio de responsabilidades individuales y colectivas. Los criminales aparecen como burócratas anodinos mientras los tipos actuales de "santo" tienen aureola revolucionaria. Llevar la propia cruz significa cargar con la actual responsabilidad social. La teología de la ecología impone una misión activa en el mundo.

Se ha repudiado el viejo concepto del hombre como "rey de la creación". Es un simple administrador, un arrendatario, no un señor absoluto. Se le impone un respeto a los hombres, animales, plantas y minerales, un respeto y amor a la tierra. Se ha repudiado también un cierto modo de pensar, al interpretar la Biblia como una simple forma del "creced y multiplicaos" o dominad la tierra (Gen 1,22). El hombre fue creado para que cuidase y cultivase la tierra (Gen 2,15), como dice el Yahvista. El respeto y amor del hombre a la tierra es respeto y amor de Dios, quien es el propietario absoluto: "Del Señor es la Tierra y su totalidad, el Universo y sus habitantes" (Ps 23,1). Algunos teólogos protestan contra el sentido dinámico o contra los métodos pragmáticos de los actuales movimientos, alegando que más eficaces son el espíritu y la mística. Pero ambos son compatibles.

5. *Protesta y actividad cristianas*

La Jeunesse de l'Eglise mantiene la tesis de que, dada la injusticia social de hoy, es inútil evangelizar. Los cristianos deberán, primero, guardar silencio, hasta que haya justicia; y sólo entonces tendrá sentido su evangelización.

Tal postura es incompatible con nuestro tiempo y con el cristianismo, y como tal fue denunciada desde el principio como "parozoso del Evangelio". Las razones alegadas por los pensadores (cardenal Suenens) son numerosas y decisivas. Ante todo, es inaceptable dividir al cristiano en un "antes" y un "después": sería una vivisección imposible. Del mismo modo, es inaceptable distinguir entre "humanización" y "evangelización", predicando prime-

ro la una y después la otra: evangelizar es y debe ser humanizar, sin vivisección; cuando no es así, estamos ante un sofisma o una caricatura del Evangelio.

La revolución cristiana de nuestro tiempo muestra que Cristo es la vida, no sólo del alma, sino del hombre entero, de la persona: nada escapa a su presencia y acción en la vida familiar, profesional, cívica, económica, social, nacional o internacional. El cristiano no es un ciudadano de segunda clase, para servicios auxiliares, sino que está en posesión de todos sus derechos de cualquier tipo. Todo es susceptible de evangelización, sin excepción alguna y sin retardo. Los no cristianos se burlan, no del cristianismo, sino de las caricaturas de cristianismo, que dan aire repelente e indeseable a Cristo.

Suenan con dureza las palabras de Berdiaef: "el bolchevismo triunfó en Rusia porque yo soy lo que soy, porque se había extinguido en mí la fuerza espiritual real: el bolchevismo es mi pecado". Tales palabras son eco de las que repitiera san Agustín: "ellos son herejes, porque nosotros somos malos cristianos; ellos son lo que son, porque nosotros somos lo que somos". El mesianismo temporal y el escatologismo exclusivista son las dos caricaturas más comunes del cristianismo: la una excluye el fin último y la otra excluye el fin penúltimo, cuando ambos fines han de ir unidos y soldados, articulados: no hay primero y después, sino que ambos van juntos.

IV. ESPIRITUALIDAD DEL DESTIERRO

1. *¿Tradición o ruptura?*

Como los judíos, al llegar a Babilonia, tuvieron que reorganizarse mejor, así ahora deberán los cristianos apretarse, y renovar su organización bajo nuevas bases. Es un escándalo la división de los cristianos, cuando deberían ser signo de unidad (*Gaudium et Spes*, 21; Jo 17,11). Lejos de oponerse la organización y la misión, se reclaman: cuanto más unida y enérgica sea la Iglesia (*Unitas est vis formae*: san Agustín), mejor servirá al mundo. Las nuevas bases nos las marca el mundo mismo, al luchar contra el individualismo, el absentismo y el sentido de la propiedad, al predicar el socialismo, al multiplicar las relaciones entre los hombres (GS 23), al pregonar la índole comunitaria de la vocación humana, la promoción del bien común, el respeto a la persona, la interdependencia entre persona y sociedad, la igualdad, la justicia social, la responsabilidad, la participación y la solidaridad (Id., 23-33); no es difícil para un cristiano entender los modos con que puede establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina (Id., 42).

Hay, sin embargo, dificultades en la nueva situación. Vivíamos seguros, "bien acurrucados y a la lumbre". Y el mundo se nos escapó, se desperezó y se emancipó, desarrollándose sin contar con nosotros. Y, como ocurre con los adolescentes, se desarrolló en contra de sus padres. Tanto el mundo como la Iglesia adoptaron posturas violentas. Pero ya vemos que el resultado era irreversible: es inútil seguir riñendo. Mejor es la paz. Ya antes había muchos cristianos que auguraban un final amargo, al contemplar la realidad del mundo progresista y evolutivo, entregado al proceso de secularización unilateral. Unos pueblos iban más avanzados que otros en ese proceso, pero la autonomía del mundo se imponía más y más. La religión quedaba siempre en un fondo insobornable, pero ya no se le permitían reducciones ni colonizaciones: el político, el médico, el ingeniero, el mecánico, no imponen ya la unidad y jerarquía de la sociedad con perspectivas religiosas, sino con su competencia profesional. Pronto se denunció a la misma Iglesia, preguntándole qué hacía por el mundo, para cumplir la misión de Cristo.

2. *Del Ghetto a la calle*

La orden del Vaticano II, invitando a los cristianos a salir a la calle, resonó como un estampido. Se denunciaba la situación mani-

quea de un mundo sin iglesia y de una iglesia sin mundo, contra la voluntad de Cristo y contra la misión esencial de la Iglesia. Pero el cumplimiento de la orden implicaba cambios profundos, no sólo de la Iglesia frente al mundo, sino también en el interior de la misma Iglesia. Dividida en iglesia docente e iglesia discente, en jerarquía y pueblo menudo, se perdía la noción clara de un Pueblo de Dios, escatológico y un tanto apocalíptico, mientras los dirigentes se convertían en príncipes y administradores temporales: era preciso que el Pueblo de Dios recobrara todos sus derechos y que los dirigentes recobraran también su carácter carismático real.

Ese cambio infundía temor, puesto que se sobrestimaban las providencias políticas y sociales terrenas, con detrimento de la fe cristiana. El cristiano debe saber que no tiene aquí ciudad permanente (Heb 13,14), que el día del Señor aparece siempre como un ladrón (Apoc 16,15; I Thes 5,2), que Cristo es una bandera de contradicción (L. 2,34) y que san Pedro fue reprendido por haber dudado, cuando caminaba sobre las movedizas olas del mar (Mt 14, 29). La Iglesia ha de ser esa barquilla que siempre pelagra en la tormenta, pero que nunca se hunde, porque confía en Dios: sabe que, si el Señor no guarda la ciudad, en vano vigilan los centinelas (Ps 126,1).

También la función misionera de la Iglesia infundía temor en un mundo secularizado. No era suficiente la resignación para aguantar la marea, sino que era preciso amar y proclamar esa marea, caminando sobre ella. Frente al ciego "no puede ser" (Jo 9, 18) de los incrédulos y vacilantes era necesario proclamar el mensaje misionero y evangélico, reanimar el alma de los perseguidos, predicar la perseverancia hasta la muerte, la fidelidad a la ley del amor divino, el cumplimiento de las promesas de Dios, las bendiciones de Dios al mundo, valiéndose de los servicios de la Iglesia. Esta queda pues subordinada al mundo, al servicio del mundo, como Cristo, el cual vino a servir y no a ser servido (Lc 22,27; Mc 19,45).

3. *El acontecimiento y el riesgo*

Los "signos de los tiempos" no son hechos físicos, brutos o neutrales, sino que son "acontecimientos", con los que Dios mismo nos compromete y urge a cada instante. No podemos dejar la solución para mañana, ni podemos volver a la madriguera, o huir por la puerta de servicio: eso sería una lucha contra Dios y contra los hombres. El Señor revela su voluntad en los acontecimientos y hemos de acatarla. Las dificultades no deben impedir adoptar pos-

turas y aceptar responsabilidades. Y quizá los "acontecimientos" urgen más que la propia conciencia y que la misma idea de Dios. En efecto, no es difícil mantener a Dios a respetuosa distancia; la Biblia no compromete, mientras se permita el libre examen; tampoco compromete la Tradición, traducida e interpretada a capricho. En cuanto a la propia conciencia, no es tan difícil domesticarla un tanto. En cambio, estas realidades terrenas, que nos acosan, nos obligan por la fuerza a luchar.

Es necesario arriesgarse, emprender la aventura sin garantías, sin la dulce seguridad del Ghetto. Es pues normal que se organice la defensa del miedo contra los acontecimientos y signos de los tiempos. Permitimos que nos hablen de experiencias de Dios, de experiencias de la gracia, de experiencias místicas, psicológicas, o de experiencias de la finitud, del valor, del amor, de la muerte, etc. En cambio, nos irritamos cuando nos hablan de la experiencia de los acontecimientos, aceptados como voluntad de Dios, permisiva o positiva, repitiendo que "eso no puede ser".

Ni siquiera se nos permite poner un punto fijo de partida, y desarrollar luego dialécticamente un sistema, al modo escolástico. Porque todo punto de partida se nos vuelve ambiguo: el trabajo, por ejemplo, puede ser servicio, creación, expiación, castigo, sacrificio, producción, resurrección, ley, redención, colaboración, caridad, participación, etc. Escoger un determinado aspecto es ya determinar una parcialidad unilateral. Cualquier acontecimiento puede ser un castigo, una prueba de Dios, una medida de seguridad, etc., como lo vemos en el *Libro de Job*. Nunca sabremos si el acontecimiento es un premio, un aviso, o un prejuicio subjetivo. Y por eso es necesario confiar en la providencia. Y muchos caen o se equivocan.

4. El extremismo conservador.

Los motivos de este vicioso extremismo son variados: psicológicos, sociológicos, filosóficos, teológicos, espirituales. Por eso hay conservadores extremistas de variados tipos: hay plañideras, que evocan los felices tiempos antiguos; "covadongos", que quieren reconquistar el mundo desde un castillo feudal; optimistas del *post nubila Foebus*, del *Palladium* y del *Templum Domini est*; fariseos y zelotas, que esperan su Mesías belicoso; griegos, adscritos a una filosofía perenne y muerta; apátridas, que rehúyen el compromiso temporal y caritativo; fanáticos, que rechazan la teología del destierro; apocalípticos terroristas, que anuncian catástrofes in-

minentes, como castigos de Dios; quijotes que viven en el pasado o en el futuro; resentidos, que han perdido la guerra y se remontan hacia las guerrillas; bravos, que plantean la defensa como problema de masculinidad; santones y bonzos, mecanizados en su rutina; perezosos mentales, que se estancaron años ha; políticos y caciques, que utilizan las leyes como látigos, etc.

El fondo amargo de todas estas actitudes es la incompreensión. Lo que siempre salvó a la Sinagoga y a la Iglesia de una decadencia definitiva fue su capacidad de actualización en cada momento histórico de crisis: y ésto es lo que actualmente nos está salvando del anquilosamiento y fosilización. Cada cambio profundo se convierte en nuevo impulso de desarrollo y de progreso, bajo la acción del Espíritu Santo. Hoy, que el mundo camina hacia el *Uni-verso*, los cristianos van comprendiendo que el *Uni-verso* no es sólo una realidad física, sino un programa antropológico, un ideal. Los cristianos tienen acopio de luz, de sal y de levadura; pero no para ellos, sino para el mundo; deberán repartir gratuitamente lo que gratuitamente recibieron (Mt 10,8). De todos modos, se quiera o no, el proceso de actualización se está realizando, ya que los acontecimientos lo reclaman; pero es preciso animarse a colaborar en la obra común, no sólo como ciudadanos, sino también como específicamente cristianos. Y hoy parece claro que la masa de conservadores extremistas es una rémora de progreso espiritual, masa muerta que camina a remolque, consumiendo energías que estarían mejor empleadas en el servicio al mundo.

5. *El extremismo progresista*

Aunque la actualización legítima se distingue radicalmente de la acomodación abusiva, hay extremismos viciosos, que pretenden "acomodar" el evangelio al mundo. Esto es una subordinación y una traición, porque es convertir la Iglesia en mundo o en función del mundo. De nada sirve recurrir a las futurologías, para justificar la acomodación, como si los acontecimientos se impusieran al evangelio: energía atómica, televisión, conquistas del espacio, calculadoras, materiales plásticos, industrias del petróleo, posibilidades y potencialidades del hombre actual dueño de sus destinos. Tales circunstancias nunca podrán cambiar el sentido del evangelio. De nada servirán aquí las profecías y los cálculos humanos, sin la unción del Espíritu Santo. Nunca podremos convertir la Iglesia en una corporación jurídico-moral, o en una "encarnación continua, que con frecuencia termina en ateísmo fraternal" (Marananche). La

sal ha de ser sal; y si se corrompe, para nadie es ya útil (Mt 5,13); la luz ha de ser luz y no tiniebla (Mt 5, 14-16); la levadura ha de ser buena y eficaz (Mt 13,33; I Cor,5,7). El fondo amargo de estos extremismos es la pérdida del sentido eclesial frente al mundo, el creerse "vidente" sin el Pueblo de Dios, ignorando que es la humanidad la que tiene que definir: *securus judicat orbis terrarum* (s. Agustín).

Es verdad que la tentación es muy fuerte. Se repite que todo aquello que promueve la colaboración entre los hombres, el progreso, la verdad, la libertad, la alegría, novedad, amor, etc., es signo positivo, mientras sus contrarios son antisignos. Se proclaman la creación de valores, el bienestar, la promoción individual y social, la socialización, la unidad, verdad, felicidad, mientras son antisignos el capitalismo, dictadura, marginación, explotación, opresión, imperialismo, despersonalización, institucionalismo, monopolio, privilegio, apetito de mando, inmovilismo, dualismo, etc. Pero todo eso no da derecho a adorar la estatua de Nabucodonosor, a huir a Tarsis, a describir utopías futuras como si fuesen leyes sociológicas e incluso evangélicas. Estos "aprendices de brujo" son también una rémora para una auténtica actualización de la Iglesia.

V. LA POSTURA CORRECTA

1. *La Iglesia, ordenada al mundo.*

Enrique Schlier publicó hace años, con el título de "La constante católica" (1970) una conferencia en la que resumía la tesis: "Dios ha tomado partido en favor del mundo". Es un rasgo católico característico, opuesto en cierto modo a la interioridad, o principio protestante, que fácilmente cae en la subjetividad o individualismo. En la creación, Dios tomó partido "material" en favor del mundo. En la redención, habida cuenta de la preexistencia de Cristo, tomó partido formal en favor del mundo entero. Y revela constantemente su postura en dos formas: 1) Espíritu Santo, y 2) Cuerpo de Cristo (Iglesia) o pueblo de Dios.

Así aparecen hipotecados ya todos los problemas teológicos: evangelio, tradición, apostolado, historia eclesiástica, e incluso los sacramentos. Dios desciende a la carne, a la materia, *ex opere operato*, por encima de toda subjetividad o interioridad humana. El espíritu se da, pero en la carne o visibilidad, en el pan y el vino, en el agua y aceite, etc. No se trata ya de los misterios antiguos (*hoc nunquam accidit, sed semper est*), eternos o intemporales, sino de una escatología siempre presente, o *re-presentación*. La jerarquía de la Iglesia no se compone ya de funcionarios, sino de enviados: no son carismáticos en el sentido tradicional, pero lo son en sentido real (Ef 4,12); mientras esa jerarquía tome partido a favor del mundo, no podemos hablar burlescamente de "aspectos jurídicos y administrativos". Del mismo modo, el celibato no es un carisma en sentido tradicional, pero lo es en sentido real, como disponibilidad total para servir al mundo en el nombre de Dios y de Cristo. Finalmente, la "religión natural" es un antecedente necesario, pues sin ella no hay judaísmo ni cristianismo: estos serían cuerpos extraños, impedimentos del desarrollo normal de la humanidad; Cristo sería un marciano y sus discípulos serían "invasores".

Es, pues, claro que la postura correcta de la Iglesia y de sus miembros consiste en tomar partido en favor del mundo, con todas sus consecuencias.

2. *Enviados al mundo.*

Se nos acusa a los cristianos de traidores al mundo y a Cristo: decimos que el mundo es un mero vehículo para ir a la eternidad, mera ocasión para ganar cruces y méritos de guerra, "una noche

en una mala posada”, un fastidio esperando el tren de la muerte, ya que “no tenemos aquí patria permanente” (Hebr. 13,14); cuando se produce el incendio de la ciudad, nos creemos asegurados: tenemos ya prontos los billetes de entrada en la gloria, y en regla nuestros contratos (II Cor. 11,2; Lc. 16,9).

Es un error: la tierra es un fin en sí misma. No es el último fin, pero es el penúltimo, del que depende el último, tal como aparece en la parábola de los talentos (Mt 25, 15-55). La gloria es la moneda en que cambiamos nuestros méritos, ganados aquí por la gracia, una “corona de justicia” (II Tim 4,8). El concepto de mérito implica valores producidos y puestos al servicio de los hombres; implica trabajo y trabajos. La Biblia nos impone responsabilidades individuales y colectivas: nos exige, incluso una función profética; nos envía, no sólo a guardar y cultivar la tierra (Gen 2,13), sino también como misioneros “para que ellos te conozcan como nosotros te conocemos” (Sirac. 36,2), e incluso “como ovejas entre lobos” (Mt 10,16). Es difícil navegar entre Scila y Caribdis; pero es necesario pasar entre los escollos.

Hay que aceptar la fórmula “tenéis que amar al mundo, si queréis trabajar en él”, aunque la fórmula nos atemorice. Porque mundo significa el ambiente familiar, corporativo, provincial, nacional, universal, en que tenemos que salvarnos, colaborando en el establecimiento del Reino de Dios. Podemos evadirnos con elegancia, pero ahogando en nosotros la voz del Espíritu Santo (Ef. 4,30). Estamos obligados a repetir individual y corporativamente: “henos aquí, envíanos” (Is. 6,8). Ese es el único modo de aceptar el mensaje cristiano realmente, con su carisma, con su función profética.

De este modo, movidos por el Espíritu y con la unción del Espíritu, interpretaremos correctamente los problemas de hoy: organización, salario familiar, justicia social, empresa, etc. Son problemas nuevos, ausentes de la Biblia y de la tradición, pero el Espíritu, que sondea los corazones, los conoce muy bien y nos revelará la solución.

3. *La intención*

El cristiano hace bien en poner de relieve la necesidad de la buena intención, ya que del corazón salen las buenas y malas obras (Mt 15,20). Pero deberá guardarse de los muchos peligros que le acechan en una “espiritualidad de intención”. Bajo una capa de piedad, puede negar el compromiso temporal, o la realización

del Reino de Dios en el mundo. Jonás se evadió a Tarsis y rezaba en el fondo del barco, en lugar de ir a evangelizar a Nínive. Es verdad que en favor de la subjetividad pueden citarse numerosos textos bíblicos: una viuda, que puso dos ochavos, echó más que los millonarios (Mc 12,43); el evangelio canta la intención, no el pecado externo y jurídico (Mt 5,28); la ambición interna es denunciada ya como pecado (Mt 23,6) o como levadura farisaica (Mc 8,15), etc. Y todos saben que una mala intención es suficiente para crear una situación de pecado (Mc 7,15). Tales textos proclaman una gran verdad cristiana; pero no son exclusivistas, sino complementarios de otros muchos.

De hecho, se ha acusado a los cristianos de caer en extremismos de intención: muchos fabrican malos zapatos, pronunciando buenas jaculatorias; o permiten que el prójimo sea desollado, mientras cantan coplas a lo divino; o colaboran en la crucifixión del hermano, mientras invitan a la oración, a la reconciliación y a la liturgia; o participan en el robo y en el vilipendio (Ps. 49,18), mientras invitan a perdonar las deudas; o dejan que se consume la injusticia, sin pensar en la reparación, mientras dictan nuevas leyes de observancia; o recomiendan malos obreros porque son piadosos; o eligen superiores ineptos porque son observantes, etc. Y así el cristiano, que pone de relieve la importancia de la buena intención, contribuye al desarrollo de la hipocresía, del ocasionalismo, de la injusticia, de la decadencia, miseria moral, abyección espiritual, esclerosis y muerte de las comunidades y grupos cristianos. Tal ha sido el origen de tantas decadencias mortales.

Por todo ello, el cristiano ha de comenzar por predicar la importancia de una buena intención; pero no debe ser exclusivista ni cerrarse al trabajo objetivamente bien hecho y presentado, a realizar una visibilidad correcta, una encarnación llamativa de la palabra de Dios.

4. La acción.

Cuando el cristiano proclama la necesidad de la acción y la necesidad de que la piedad y el estudio terminen en acción, y en producto bien hecho, ha de ser consciente de que hoy le acechan también muchos peligros en este terreno. Porque, al predicar la necesidad de la encarnación y de la visibilidad o revelación de las obras, puede caer en un activismo, que convierte la fe en un puro medio de trabajar; puede producir, sin orden ni concierto, tal como lo vemos en el actual mercado internacional. Es verdad que

también aquí puede el cristiano objetivista citar numerosos textos bíblicos a su favor: Cristo dice que entrará en el Reino quien hace la voluntad del Padre, no quien grita Señor, Señor (Mt 7,21); hay hijos que hacen y que no hacen la voluntad del Padre (Mt 21,31); en el juicio final, se piden obras de misericordia, aunque no hayan sido relacionadas formalmente con Cristo (Mt 25,38); se supone que lo que se hace por el prójimo, se hace por Cristo (Jo 13,15); quien recibe a un profeta, recibe galardón de profeta (Mt 10,41). Como en el caso anterior, tales textos no son exclusivistas, sino complementarios.

Es verdad también que hoy el cristiano deberá aceptar las tendencias actuales que proclaman la necesidad de la producción y superproducción sin fin, del objetivismo y de la manufactura bien presentada. Y por eso, muchos cristianos, educados en el aristotelismo, creen iluminar el mundo, al colaborar con Rusia y América. Y no podemos decir que hierren en su pretensión. Pero los peligros son claros y graves, como lo están demostrando las "guerras económicas". Además, hay activistas que no pueden estarse quietos, y desahogan su tensión nerviosa agitándose; los hay que carecen de vida interior o de hogar interior, y viven fuera; los hay que obedecen a móviles ocultos e inconscientes; los hay que "acomodan" el evangelio a las modas actuales, etc. Muchos ignoran que los grandes hombres se cuecen en el retiro y en la reflexión; que no pueden condenarse la oración, la preparación, la profundidad, para hacerse "calvinistas" y considerar el éxito como señal de predestinación. Por lo demás, conviene que el cristiano actual predique la acción, sabiendo que toda piedad y todo estudio ha de terminarse en acción, incluso dentro de la vida contemplativa.

5. *La actitud consecratoria.*

Los griegos y romanos suponían que el mundo era profano y lo iban consagrando poco a poco. Los cristianos piensan que el mundo es una creación y no necesitan consagrarlo por sí mismos. Cuando el cristianismo apareció, abatiendo aras, altares, ídolos naturalistas y polítricos, civiles y militares, poéticos y míticos, estalló el conflicto y los cristianos fueron tildados de "ateos": desde los idolotitos de S. Pablo hasta las píldoras que la religión actual va entregando a la ciencia en nuestros días, la labor desacralizadora de la Iglesia se ha mantenido constante; de ese modo, tras la labor desacralizante, han sido posibles la experimentación, la verificación, el progreso científico.

Sin embargo, también la actitud consecratoria es auténticamente cristiana e iluminadora del mundo: los cristianos consagran algunas personas o cosas, ya por transignificación, ya por dedicación al culto, ya por reserva a Dios o sustracción al comercio vulgar, ya por simple devoción. El mundo subjetivo pertenece al "mundo" tanto como el objetivo, y por lo mismo no es necesario cambiar objetivamente los "productos". Y a veces esta actitud cristiana cobra acentos sublimes, como acontece en Teilhard de Chardin.

Pero no olvidemos los peligros que acechan al cristiano que pretende iluminar el mundo a fuerza de consagraciones. Las realidades terrenas no son sagradas, ni profanas, ni neutrales. Son sencilla y esencialmente buenas, creación divina; pero están manchadas y deterioradas por el pecado. Se pretende pues restaurar el sentido primitivo y puro, cristiano, y cambiar los objetos humanos cuando sea posible. No se trata de exorcizar y expulsar demonios, como si convirtiésemos las cosas de malas en buenas con una consagración puramente fantástica: la guerra, el trabajo, la política, la industria, el comercio, no se modifican objetivamente con nuestra consagración piadosa; en cambio, esa consagración parece suponer un maniqueísmo larvado. "Algo tendrá el agua cuando la bendicen", repite la picaresca. Cuidaremos, pues, de que nuestras consagraciones sean efectivamente iluminación objetiva, o por lo menos subjetiva del mundo.

VI. TRASCENDENCIA Y CRISTIANISMO

1. *Los objetivistas.*

Hoy reina el realismo objetivista y científico, como reacción contra el subjetivismo cartesiano pasado. Los aristotélicos aprovechan en ese sentido las tendencias positivistas de América y Rusia. Se busca el cambio objetivo de la realidad, de la estructura, de los objetos y situaciones. Se exige un buen trabajo, un buen producto, una justicia y caridad objetivas. Las realidades terrenas son consideradas como fines en sí mismas. Se edifica la ciudad del hombre, aunque se piense en la ciudad de Dios.

Resulta fácil combatir aquella pastoral burguesa que, en lugar de obligar a restituir los dudosos ingresos, llevaba bonos a los suburbios, ejercitaba virtudes encantadoras, mientras el hambre, la miseria, la enfermedad, la injusticia, la explotación, la inmoralidad, triunfaban bajo la protección de los caritativos. La caridad actual exige resolver problemas objetivos, buscar trabajo, erigir hospitales, ofrecer colocaciones, organizar la protesta eficaz, restituir lo usurpado, reparar la injusticia, etc.

Es verdad que a veces se manifiestan de nuevo las tendencias subjetivistas y pesimistas exageradas. Cox y Gogarten pretendían tomar al pie de la letra el texto bíblico: "los que tienen mujer, vivan como si no la tuvieran; los que lloran, como si no llorasen... porque se desvanece la apariencia de este mundo" (I Cor 7,31). Esto significaría suponer que el fin del mundo sobrevendrá de un momento a otro, como lo creían algunos cristianos primitivos, o en otro caso sería una inmoralidad y una hipocresía, que contradice toda la actividad y apostolado enérgico de san Pablo. No: la industria, el comercio, la política, la economía, la organización, no son sombras, que se desvanecen, sino la estructura misma de nuestra existencia, los "asuntos del Padre", la viña del Señor. Por eso, está justificada todavía la lucha contra ciertas tendencias subjetivistas y pesimistas.

Sin embargo, se trata de una postura delicada: es fácil exagerar el objetivismo hasta recaer en un mundo físico, en el que los objetos determinan al hombre dentro de la cadena de la causalidad. De este modo, algunos escolásticos agravan la situación actual, considerando el producto como finalidad de la actividad humana.

2. *Los subjetivistas*

Si fuésemos o medirlo todo por la producción, el caballo y el mulo merecerían más atención que el hombre, y las máquinas se llevarían la mejor parte. La actual producción y la superproducción son algo más que "producto": son plusvalía y obra espiritual. Además, con frecuencia, el valor de una obra depende, no de su producción, sino del sujeto que la creó. Lo que ocurre es que hay varios tipos de objetivismo y de subjetivismo: no hay derecho a exaltarlos o condenarlos todos bajo un mismo título, confundiendo por ejemplo el cartesianismo con el cristianismo o el aristotelismo con ese mismo cristianismo.

El cristianismo ha reforzado siempre el aspecto subjetivo del hombre, de sus obras y de su conducta, y en ese sentido es subjetivista. Descartes está pues más cerca de él que Aristóteles, pero ninguno de los dos puede identificarse con el espíritu de la Biblia. El "pecado" es diferente en el ágora griega y en el confesonario cristiano; el pecado material es diferente del pecado formal, como la virtud material es diferente de la virtud formal. Por eso, los cristianos han visto que hay virtudes viciosas como hay pecados virtuosos, ya por ignorancia, ya por buena fe. El cristianismo se ocupa de la antropología y sólo indirectamente se ocupa de la cosmología griega. En este sentido, hoy deberemos cuidar más el aspecto subjetivo que el objetivo de la producción y del trabajo.

Pero lo importante es evitar ambos extremismos exclusivistas y concertarlos de manera que se complementen. Los que navegan, necesitan manejar bien los instrumentos de la navegación; pero su habilidad resultaría inútil, si perdieran el rumbo o ignorasen su punto de destino, si no mirasen a la estrella polar. Así, la espiritualidad objetiva sería inútil, si no hubiera una intención superior que gobierna la mano y el cerebro. No basta decir que el hombre fue creado para guardar y trabajar la tierra (Gen 2,13), en lo que hoy se insiste con razón; hay que salir responsables de la tierra en aspectos muy complejos, ya que de otro modo llegamos a la actual explotación indecente de la tierra, a una producción desmadrada, que exige guerras económicas y devora a los hombres y a los pueblos.

3. *Los signos de la trascendencia*

La rapidez con que hemos cambiado en los últimos años, han obligado a la sociología a ser cauta en sus juicios y a dejar abiertas todas las puertas posibles, no sólo para los psicólogos y soció-

logos, sino también para los filósofos y teólogos. Cada uno ve la realidad a su modo y la "actualiza" a su modo. Toda realidad puede convertirse en "signo", en aviso o castigo de Dios, en diagnóstico de trascendencia filosófica o científica. Se ha comenzado a hablar de la experiencia de la trascendencia, de la experiencia de Dios, e incluso de la experiencia de la gracia.

Los autores parecen seguir la tendencia agustiniana: "no vayas afuera, vuelve a entrar en ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad". Se definió así la "interioridad objetiva" (Sciacca). También se organizó, como proceso unitario, "la prueba de la existencia de Dios". En realidad, al hacerlo así, nos excedemos por la prisa de llegar al fin: en realidad, la naturaleza, la historia, la sociedad, las situaciones humanas, pueden servir de punto de partida, como "signos" para esas "pruebas" de la existencia de Dios; en realidad no son pruebas, sino cuando se cuenta con la interpretación de la fe. No podemos quejarnos del progreso realizado, pero es preciso no quedar aprisionados en nuestra propia red.

El cristiano tiene que extender su campo de visión y de interpretación en dos sentidos. Tiene que ver a Dios en la naturaleza y en la sociedad, en los mínimos objetos y acontecimientos de cada día, puesto que cree realmente en una providencia. Pero tiene que ver igualmente a Dios, no sólo en el bien, sino también en el mal, en el dolor, en la enfermedad, en la catástrofe y en el pecado. De ese modo, lo que para un sociólogo es mera "experiencia de la trascendencia" es para el cristiano "experiencia de Dios". Lo cual es obvio, puesto que el sociólogo confiesa que habla de "fenómenos que se dan en el ámbito de nuestra realidad natural, pero que parecen apuntar más allá de dicha realidad" (P. Berger). Poco importa que se hable de fenómenos y luego se restrinjan al hombre: en efecto, sabido es que toda experiencia es experiencia interna, y que sólo el hombre tiene experiencia. Pero eso es todavía muy poco para un cristiano.

4. Fenómeno y trascendencia

Los "fenómenos" escogidos por el científico, sitúan al hombre en el mundo: nos hacen ver su condición de responsable, corresponsal o correspondiente, situado en una correlación o mundo relacional. P. Berger escoge como ejemplos: el orden, la esperanza, el juego, el humor, la recriminación; busca una "fe inductiva", como un *minimum*. A eso podemos replicar: 1) tales ejemplos pueden

multiplicarse a discreción; son meras aplicaciones de la relación del hombre con los valores o disvalores; el problema se reduce a saber si es el hombre quien hace el universo o es el universo quien hace al hombre; 2) tales ejemplos implican su contrapartida: el caos, la cadena del tiempo, el telón de la muerte, la rigidez de espíritu, la impunidad, son "fenómenos" que tienen el mismo carácter y la misma fuerza probatoria, como "fenómenos que implican trascendencia"; 3) la trascendencia científica es sólo un preámbulo de la trascendencia cristiana.

También entre cristianos se recurre a semejantes "fenómenos". K. Rahner reconoce que las llamadas "pruebas de la existencia de Dios" nada significan por sí mismas, es decir, en el terreno de la física, pero que tienen valor como "signos de trascendencia", unidos a la experiencia humana. Esta experiencia presenta a su vez fenómenos de experiencia interna: gozo, angustia, fidelidad, amor, confianza, etc. Como se ve, es el mismo caso de Berger, aunque bajo la iluminación de la fe cristiana.

Rahner nos ofrece una gran ventaja, sin embargo. Al llevar el problema a "situaciones límite", nos enfrenta con el hombre llevado también al límite, a la frontera, por decirlo así, y esto es más grave. Porque además de exigirnos que se tome en serio la existencia, se proclama la urgencia a que nos compelen la muerte, el miedo grave, la enfermedad mortal, el riesgo supremo, es decir, aquellas situaciones en que el hombre tiene que levantar la visera, retirar el antifaz para enfrentarse con la verdad desnuda. Ya Cicerón comprendía que hay gran diferencia entre una "religión oficial" o política y una "religión de misterios", en la que el hombre tiene esperanza, y confía en vencer a la muerte sempiterna. En ese sentido, Hesíodo se había opuesto a Homero, invocando a los "dioses infernales", no a los "olímpicos". Pero nadie, como un cristiano, siente la gravedad del fenómeno como "anuncio".

5. *La trascendencia cristiana*

Muchos, a la manera de san Agustín, presentan hoy el cristianismo, no como una religión positiva más, sino como la expresión radical y universal de la religión. Al mismo tiempo, identifican la trascendencia filosófica con el Dios verdadero: esto ofrece sus peligros y sobrepasa la capacidad de la razón humana: es pasar de la "imagen de Dios" a Dios. Tal acontece, por ejemplo, en las "pruebas de la existencia de Dios": se corre el peligro de incluir a Dios en el mundo o en una función del mundo. Por consiguiente, cuando

un cristiano habla de experiencia del mundo o de experiencia de sí mismo, para pasar al "Dios verdadero", es porque parte ya de su Dios verdadero, de una ciencia o razón iluminada por su fe.

Y todavía diríamos que, si la revelación sobrenatural es suficiente, es porque se incluyen en ella los "dones del Espíritu Santo". Tales dones se reducen al mismo Espíritu Santo, o "don de sabiduría" del que los demás son manifestaciones. Lo propio del Espíritu Santo es crear en el hombre un "modo divino" de pensar y obrar, una docilidad. Los dones tienen, pues, carácter receptivo: son hábitos o disposiciones receptivas, movidos por la inspiración; son participación en Dios. Para afrontar una actualización sin futurologías y con seguridad es necesario esa iniciativa superior. Las virtudes teologales son ya dones y no sólo virtudes o rectitud, porque el Espíritu o caridad de Dios se derrama en nuestros corazones (Rom 5,5), comunicándonos su vida divina (I Jo 3,24; 4,13; Jo 3,34). No vale la pena de proclamar la imperfección de las virtudes teologales, a nuestro capricho, para luego corregir esa imperfección con dones. El concepto de "virtud" debe darlo el cristianismo, no Aristóteles.

Ya los primeros cristianos estimaron que la fe, esperanza y caridad eran dones de Dios, por la gracia divina, y no sólo "rectitud" o modo humano. Por eso, valen para iluminar nuestro camino con luz divina. En la fe va ya contenida la docilidad del hombre al Espíritu. En otro caso, la fe sería aristotélica, pero no cristiana.

VII. EL MAL, COMO SIGNO DE TRASCENDENCIA

1. *El escándalo del mal*

Terminamos la descripción de la postura iluminada del cristiano en el mundo con unas consideraciones sobre el mal: primero, para ver que los objetos, situaciones o acontecimientos "malos" tienen el mismo sentido y valor que los "buenos"; segundo, para aprovechar la tendencia humana a prestar más atención al mal que al bien. El pueblo dice que "sólo nos acordamos de santa Bárbara cuando truena" y san Agustín advertía que el alma presta atención consciente cuando en su actividad halla una facilidad (placer) o dificultad (dolor) extraordinarias.

La existencia humana es un conflicto. Si en otros tiempos ese conflicto empujaba hacia un dualismo metafísico, hoy empuja hacia el ateísmo. El hombre tiene que creer en el orden, individual y colectivamente, y no le cabe en la cabeza el desorden organizado. Por eso sobreviene el escándalo, cuando la argumentación que desvirtúa el mal no convence, cuando el mal salta a los ojos y no es posible encajarlo en ningún sistema ordenado.

Ante ese escándalo del mal reaccionan todos. Muchos recurren a una filosofía del absurdo, o a una negación del sentido de la existencia, o al escepticismo, nihilismo y cinismo, o a una negación de la providencia y de Dios. Pero el escándalo afecta también al hombre religioso, cuando piensa que Dios nos creó libres, sabiendo que íbamos a pecar y que tendría que envolvernos en una situación de *peccatum et poena peccati* que desemboca en un infierno. No podemos consolarnos con un dualismo metafísico, pero tampoco podemos afirmar que el mal sea un simple disvalor, una negatividad, una nada. El mal reina de hecho en el mundo y es trascendental: mientras mueren unos malos, otros van naciendo para relevarlos. Todas nuestras utopías son meras consolaciones para miedosos, pues el futuro será siempre como el pasado; la teología de la esperanza es necesaria, pero será siempre esperanza, nunca realidad; corremos como los galgos en el canódromo tras un ideal inasequible. Tenemos que apoyarnos en un utópico reino de Dios, quizá irrealizable.

El mundo es un cosmos, nos decimos: es una creación divina: Dios creó el mundo por amor. Eso es cierto. Pero en el mundo hay mucho de caos y el infierno, si Dios quiere, existirá eternamente frente a Dios. Y nosotros mismos, no sólo "somos para la muerte" sino que somos mezcla del bien y del mal.

2. *El mal, ¿es un bien?*

Propondremos como ejemplo a san Agustín. Cuando se convirtió de maniqueo en cristiano, trató de aprovechar el neoplatonismo para volatilizar el mal y reprimir su angustia y escándalo. Se propuso demostrar que el mal era un bien. Demostraba primero que no había sustancias malas: *omne ens est bonum*. Mostraba luego que el mal es relacional: se le dice "mal" porque es inconveniente para alguien, porque daña a alguien; pero lo que daña a uno beneficia a otros, y ninguna cosa es buena o mala para todos. Hacía ver que todas las cosas son malas por exceso o por abuso; pero no es lícito recurrir a la borrachera para condenar el vino, que es bueno; ni es lícito condenar las armas, porque alguien se cortó un dedo con ellas. Insistía en que el mal es una mera limitación: la roca no es planta, la planta no es animal, el animal no es hombre, el hombre no es ángel, el ángel no es Dios; pero no es un mal el que el hombre no sea Dios, sino sólo imagen de Dios. Tampoco le asustaba la "corrupción" de las sustancias; es privación de la integridad o autenticidad de un sujeto: no privación de algo malo, sino de algo bueno; el mal consiste en que el sujeto no es ya "tan bueno como antes"; es menos bueno, pero es bueno. No le asustaba el mal moral o pecado: pensaba que en las ciudades tiene que haber poderes que las limpien y daños que justifiquen la existencia de los jueces, soldados, policías y "mantenedores del orden": "suprime las meretrices, y llenarás la ciudad de liviandades". Al final, llegó al colmo, lanzando el *¡Oh felix culpa!* con el cual daba por bueno el mismo pecado original. Pero, al fin, fue denunciado como prestidigitador, y más tarde acusado de recaída en el maniqueísmo y en el pesimismo: su castillo de naipes se le había desmoronado.

Es fácil para un griego en un mundo de sustancias estáticas, pensar que el mal es un bien. Porque, o bien se satisface con el dualismo metafísico, entenebreciendo la Materia, o bien es ciego para el mal (Aristóteles), o bien entiende que "el conflicto es el padre de todo bien" (Heráclito). El mundo, incluido el hombre, es resultado de un conflicto permanente y creador. En otro caso, todo es mera ilusión en el seno del Ser (Parménides) Hegel y Marx han dado el espaldarazo al helenismo, para un mundo evolutivo y moderno.

3. *El mal es un mal*

Para el cristiano el mal es un drama temible. Tiene que vivir con alegría y al mismo tiempo con temor y temblor. Debería amar

a Dios y al prójimo con un amor "casto" y puro (S. Agustín) y sacrificarse por el reino en un holocausto de alabanza. Pero no puede desligarse de su egoísmo, y se gobierna por temor, más bien que por amor. El temor de Dios es el principio de la sabiduría, y el mal crece cuando el temor decrece. Sin la virulencia del mal, la espiritualidad sería miserable.

El cristiano sufre más que todos, al concebir a Dios y al hombre como auténticamente libres. Si Dios aceptó el pecado y el infierno, el cristiano se pregunta: ¿qué intentaba Dios con su creación?: ¿quería demostrar que es justo, porque crea hombres libres y débiles, y no deja ni a uno sólo sin el castigo correspondiente?: ¿se contentaba con unos pocos elegidos del naufragio, dejando a los demás en el infierno con toda la justicia del mundo? ¿O pretendía demostrar su amor, ese amor que tiene a sus hijos? ¿Le gustará que hayamos convertido la *Gehenna* en un infierno, que estará ahí eternamente frente a El, sin que sea posible anularlo o disminuirlo, consagrando así un eterno dualismo?

Tales interrogantes son inevitables para el cristiano, y para el teólogo. Y la angustia que producen es también inevitable. El teólogo tiembla, ya que teme angustiar más a sus hermanos, pero en su interior pide perdón a Dios. Es inútil decirle a un teólogo que no juzgue a Dios, que no pretenda escrutar los misterios, que no se apoye en lo que ignora, que quizá no es tan fiero el león como lo pintan. Esas consolaciones piadosas las conoce el teólogo muy bien. Pero el problema se agrava, cuando reflexiona sobre sí mismo, cuando contempla al hombre terreno: el hombre es una tensión, un conflicto entre el bien y el mal: se ve forzado a querer ser como Dios, puesto que es su imagen; pero no puede lograrlo, y así parece una "pasión inútil" (Sartre). Sartre dijo que el infierno era el prójimo; pero cada uno es ya para sí su propio infierno posible, y se desgarran entre lo que es, lo que desea ser y lo que debiera ser. Berdief confiesa que sólo el cristianismo osó mirar al mal a la cara, sin anestesia ni escándalo (*Esprit et Réalité*), pero busca un reino de Dios, un milenarismo, que elimine el infierno eterno. (*Méthaphysique Eschatologique*).

4. La blasfemia y el beso

No conocemos el misterio de Dios o de la existencia. San Agustín nos compara a la hormiga que recorre un mosaico sin abarcarlo ni comprenderlo. Pero no podemos consolarnos con una teología negativa o con la incapacidad de una hormiga. Por eso tendemos

mos a la rebeldía y a la blasfemia; sobre todo, después de haber recibido el carácter que nos ha impreso el sistema burgués. Ni siquiera nos consolamos, al confesar que todo lo perdimos por el pecado original, ya que exigimos que la redención de Cristo y el *¡Oh felix culpa!* nos devuelva lo que Adán perdió, si es que perdió tanto como dicen.

El sistema burgués ha hecho la lista de los "derechos del hombre". Frente a Dios presenta su "naturaleza", como un hecho contra el que nada valen los argumentos. Cuando el burgués se siente defraudado o "despojado", protesta, blasfema, niega a Dios, utiliza el mal como el "Coco", y en el fondo sólo admite un Dios "burgués", que entre en el juego establecido. Además, el burgués supera al judío del A.T.: además de reclamar la parte de sustancia que le toca (Lc 15,12), los bienes nacionalistas y terrenales, reclama también la felicidad total y la vida eterna, el ser como Dios. Cita la Biblia y la Tradición, la Palabra de Dios, para comprometer a Dios, para acusarlo, para exigirle que cumpla las promesas, las bendiciones, los ofrecimientos. En último término, si alguien le hace observar que es un insigne pecador, el burgués hará notar que Dios le hizo así, que toda la responsabilidad de sus pecados recaen sobre el mismo Dios.

Dostoyewsky nos hizo palpar esa postura en su leyenda del Gran Inquisidor. Cuando Cristo se encuentra con el inquisidor comunista y burgués, tiene que bajar los ojos bajo un diluvio de palabras, denuncias y contraataques. Y puesto que Cristo enmudece, el inquisidor cree tener razón para obligarle a callar, para no permitirle que se contradiga y desmienta. Sólo que al final, y de un modo inesperado, Cristo mira con infinita tristeza al héroe comunista, y le da un beso en la boca. El inquisidor acusaba a Dios de haber hecho un hombre demasiado débil y de haberle destinado a un amor imposible. Y he aquí ahora que cualquier blasfemo inquisidor recibe en la boca un beso de Dios.

5. *La esperanza como ley suprema*

Gracias a las amenazas, guerras, dolores, infiernos, se despiertan los sentimientos generosos, se producen las revoluciones y reformas, y reina la ley del progreso. Por eso la alegría debe sobreponerse a la tristeza. Ya sabemos que todos tenemos que morir hoy, mañana, de un modo u otro. Seamos realistas: el optimismo y el pesimismo son subjetivismos. Dios no permitiría el mal, sino pa-

ra lograr un mayor bien. Concluimos pues diciendo con el pueblo: "no hay mal que por bien no venga".

¿Y cuál es ese bien que sacamos del mal? La convicción de que vivimos en un mundo bueno y progresivo. Grecia y Palestina tienen que ponerse de acuerdo en fin de cuentas. El mal sólo se da en el bien: es la resistencia que es preciso vencer, es el tributo que es preciso pagar, es el precio de una perpetua victoria. Cada nueva puerta o frontera tiene su propio dragón o genio que la defiende. Quien no desafía al dragón, no abre la puerta. No hay victoria sin lucha, y no hay lucha sin enemigo y forcejeo. Sin los pecados capitales, el mundo se hundiría en la desidia y estúpida indiferencia (Fernández Flórez). Y por eso concluyó san Pablo: "es necesario que haya herejías" (I Cor 11,19). La actual crisis es también una bendición de Dios, que nos llama a la lucha y a la victoria.

Y no hay otro remedio. Cuando vencemos un obstáculo, aparece otro ulterior, como quien conculca una ley entra en el radio de acción de otra ley superior. El conflicto es, pues, creador, y tenemos que actualizar y bautizar a Heráclito. El hombre actual lucha hoy contra el cáncer, como luchó ayer contra la viruela o la peste. Poco importa que todos los individuos tengamos que morir, como las notas de una sinfonía, o las sílabas de un poema (S. Agustín), para que haya sinfonía y poema, una humanidad más y mejor divinizada: morimos, pero nos vamos transmitiendo la antorcha del progreso. La revolución y el salto son un mal, pero imponen un reajuste, un mayor bien.

El hombre tiene que acostumbrarse a vivir en el misterio, en la humildad. Seguro, no es tan fiero el león como lo pintan; pero en todo caso vivimos en la esperanza, apoyándonos en el futuro. La esperanza morirá tan sólo cuando el ángel diga: se acabó el tiempo, ¡muchachos! (Apoc 10,6).

P. Lope Cilleruelo

(Continuará)

Análisis estructural y exégesis bíblica. Dos ejemplos

1. *La cuestión del método*

El éxito que recientemente vienen conociendo las ciencias literarias no ha podido pasar sin repercusión en el campo de las ciencias bíblicas; éstas, al fin y al cabo, por la misma naturaleza de su objeto —'La Escritura'—, debe poder ser considerada como una parcela de la ciencia literaria¹.

Para legitimar un acercamiento 'literario' al texto bíblico se podrían encontrar múltiples razones seguramente; baste señalar la sospecha primero, hoy convicción, de que la metodología anterior, predominantemente de carácter histórico-crítica, iba al texto para servirse de él, como 'pre-texto', trampolín en orden a esclarecer las condiciones históricas desde donde tal texto pudo haber surgido. Semejante interés, con ser plenamente legítimo, no dejaba de ser en realidad rigurosamente 'extra-textual'.

De aquí que, dentro de la metodología bíblica actual, se deba encontrar un lugar para métodos que se ocupen y preocupen tan sólo del texto, tal cual es y tal como se nos presenta². No se trata meramente de la vieja cuestión en torno al método; el descuido del texto como *hecho literario* primo et per se, trae consigo, ineludiblemente, problemas de interpretación³. La metodología estructural busca llegar al texto analizado sin ir más allá, haciéndole justicia;

1. "Die Bibelwissenschaft ist ein kleiner Zweig der Literaturwissenschaft; sie ist Literaturwissenschaft". W. RICHTER, *Exegese als Literaturwissenschaft*. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie (Göttingen 1977) 12.

2. "Il reste place pour une méthode qui porte son intérêt à la facture littéraire des textes et à leur fonction poétique". R. LACK, *La Symbolique du Livre d'Isaïe*. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration (Rome 1973) 252.

3. Cfr. ALONSO SCHOEKEL, "Hermeneutical Problems of a literary study of the Bible", en VTS (1975) 1-15.

tal vez por ello, a pesar de ser el más reciente y menos elaborado, es asimismo el método más inquietante dentro de la investigación bíblica hoy⁴.

Para un recto uso y una adecuada apreciación del método analítico estructural existen, sin embargo, dificultades reales; desde el punto de vista objetivo, el análisis estructural se halla todavía en tiempo de búsqueda y en proceso de autoafirmación, por lo que su utilización y aceptación en la exégesis bíblica no ha recibido aún confirmación definitiva. Además, subjetivamente, una información y formación en los métodos prevalentemente histórico-críticos actúa negativamente en los exegetas deseosos hoy de emplear este tipo de análisis.

En el presente trabajo, que es consciente de sus limitaciones, se trata de mostrar las nuevas posibilidades que el análisis estructural ofrece tanto como instrumento de acercamiento a textos narrativos como método de lectura de textos poéticos; habría que añadir que la elección de estos textos a analizar fue del todo fortuita.

2. *Gen 28, 10-22: análisis estructural de una narración*

Una de las grandes aportaciones de los métodos histórico-críticos ha sido la consideración del texto bíblico como obra genéticamente compuesta, fruto de una tradición viva, en y por la cual el texto nacía y renacía constantemente. Este carácter esencialmente diacrónico del texto bíblico es una de sus propiedades más características, que no siempre encuentra acogida por parte de los analistas del relato⁵. El hecho de que el texto bíblico no pueda suponerse como homogéneo⁶ impone una previa labor de crítica literaria, de forma que pueda ser presentado al análisis estructural un relato terso y unitario⁷.

4. La afirmación es de P. RICOEUR, *Exégèse et herméneutique* (Paris 1971) 287.

5. La antihistoricidad del método estructuralista ha sido puesta de relieve con frecuencia; los analistas no sólo aceptan tal presupuesto sino que lo hacen a menudo axioma apriorístico. La problemática que resulta de ello para la exégesis bíblica la ha puesto de manifiesto R. C. CULLEY, "Some comments on structural Analysis and Biblical Studies", en *VTS* 12 (1972) 129-130.

6. "Es kann mithin bei keinem einzigen alttestamentlichen Buch und bei keinem einzigen seiner Texte ungeprüft vorausgesetzt werden, dass es sich bei ihnen um eine ursprüngliche Einheit handelt" O. KAISER, *Einführung in die exegetischen Methoden* (München 1975) 23-24.

7. Cfr. R. LACK, *L'Analyse du récit biblique*. Apuntes dactilografiados. PIB (Rome 1973-74) 50. Del mismo autor, *Introduction au Ancien Testament*. Apuntes dactilografiados. PIB (Rome 1972-73) 70. 82-83.

2. 1. *Determinación de la unidad narrativa en Gen 28, 10-22*

Dentro de su contexto inmediato actual, Gen 28, 10-22 se encuentra bien definida: Según Gen 28, 2.6.7 Jacob se dirige, por mandato de Isaac, a Paddan Aram, mientras que en el v. 10 le vemos dirigirse a Haran. En el mismo versículo, y en contraposición con los anteriores (cfr. vs. 8 y 9), es Jacob el sujeto de la acción y lo será en los versículos siguientes: con el v. 10 comienza una nueva unidad, que termina con el cambio de escena de Gen 29,1. Confirma tal presunción el hecho de que el v. 22a repita parcialmente 18b y en el v 19a aparezca la expresión *bêt-él* y en el 22b *bêt 'elohim*.

Delimitada la unidad narrativa 'desde fuera', toca ahora examinar si dentro del texto no se dan repeticiones o tensiones que dificulten una inteligencia unitaria de lo narrado. En caso afirmativo habría que clasificar los resultados en orden a conseguir un relato lineal⁸.

2.1.1. *repeticiones y tensiones en Gen 28, 10-22:*

- a) Mientras en v. 12 se habla de *mal'akê 'elohê*, en el siguiente se nombra a *jahweh*; tal duplicación recorre un poco todo el texto: *jahweh* predomina del 13 al 16 (si no consideramos que en el v. 13b aparecería *'elohim abraham welohim yishq'*); *'elohim* prevalece en los vs. 12.17.20.22.
- b) En 12b son los ángeles de Dios quienes están en la escalera celestial, mientras que en 13a Jacob vería en ella sólo a Dios.
- c) Jacob constata la santidad del lugar dos veces en tan pequeño relato: en el v. 16 afirma que allí residiría Jahvé, en el 17 estaría allí la casa de Dios.
- d) Entre la promesa de Jahvé (vs. 13-15) y las condiciones del voto de Jacob se da un paralelismo difícil de aceptar: Dios prometería a Jacob en una parte lo que en la otra Aquél exigiría de éste como condiciones del voto¹⁰.

8. Sobre los criterios a utilizar y su valor, cfr. W. RICHTER, *Exegese als Literaturwissenschaft* (Göttingen 1971) 62 ss. Con él, creemos que la cuestión de las fuentes no debe ser resuelta en este primer estadio. Ver además la obra colectiva *Exegese des Alten Testaments. Einführung in der Methodik* (Heidelberg 1973) 47.

9. La expresión debe considerarse como muy común, algo estereotipada y por lo tanto poco indicativa. Cfr. Gen 26,24; 31,42.53; Ex 3,4.15.16; 4,5; 1 Re 18,36 etc.

10. "Die Verheissung Jahves 13-15 ist im weiteren Sinne paralell dem Ge-

- e) Dentro del par de versículos 20-22 se observan: en 20-22a Jacob habla de Dios en tercera persona, mientras que en 22b se dirige a El en segunda. Además, Jacob jura en 21b que Jahvé será su Dios si Dios está con él; lo lógico sería esperar precisamente lo contrario (cfr. v. 21a).
- f) Por último, en el v. 14 la palabra *ub^ezar^eèka* queda sintácticamente al aire. Además, por estar incluida en el pronombre personal de segunda persona del mismo verso 14a.b es una repetición innecesaria. Como confirmación, se podría añadir que en Gen 12,3, texto paralelo, no aparece; se puede, según esto, considerar una glosa, que seguiría al v. 13 *ul^ezareka*.

2.1.2. *clasificación*

Conforme a lo expuesto y teniendo en cuenta la doble línea que sugiere el doble uso del nombre divino, se puede proponer la determinación de la unidad narrativa como sigue:

- a) *èlohìm*: vv. 12,17.20-22, con la adición de 21b.22b.
- b) *jahveh*: vv. 13a-15.16, con la adición de 14c.

De los restantes versículos en los que no aparecen indicios literarios relevantes, 10-11.18 parece mejor integrarlos con 17-21, mientras que el versículo 19 va con el 16 (En efecto, 'porque Jahvé estaba allí, nombra Jacob aquel lugar Betel').

Según lo dicho, Gen 28, 10-22 puede considerarse una composición de una unidad narrativa, a saber 10-12.17-18.20-21a.22a, más un fragmento, 13-16.19 y varias ampliaciones: versículos 21b, 22b, 14c¹¹.

2.2. *Análisis estructural de Gen 28, 10-12.17-18.20- 21a.22a*

Determinada ya la unidad de relato, interesa ahora descubrir

lübde Jakobs 20-22; beides zusammenzustellen wäre dem Frommen unerträglich; was Gott zugesagt hat, würde der Mensch durch ein Gelübde (wenn: 20) nur in Zweifel ziehen". H. GUNKEL, *Genesis* (Göttingen 1910) 317.

11. "Gen 28, 10-22 setzt sich aus folgenden Bestandteilen zusammen: der einfachen Einheit A. 10-12.17.18.20.21a.22a; dem Fragment B: 13-16.19 (ohne das letzte Wort von v. 14); den Erweiterungen C: v. 21b und D: 22b". *Exegese des Alten Testaments* (Heidelberg 1973) 179. Aceptamos el punto de vista de W. RICHTER, o. c. 68, que hace de la 'pequeña unidad' el objeto de cualquier análisis posterior. En nuestro caso, además, parece quedar aconsejada tal opción por el hecho de que considerar la inclusión de los versículos 13-16.19 entorpecería el hilo narrativo del texto.

su 'sentido'. Sentido que será más que la mera intención del autor presunto; que estará, más bien, constituido por y en el juego mutuo de los elementos que integran la narración; su organización y sus correlaciones son objeto del análisis estructural. Tal análisis lo emprendemos a doble nivel: nivel del significante, o designación de la imagen acústica de una palabra (=signo linguístico) y nivel de significado, del concepto o contenido del signo¹².

2.2.1. nivel del significante: análisis estilístico

Tal procedimiento constataría la alternancia de elementos marcados en oposición a los restantes no portadores de marca o distinción; la organización estilística tiene la función de señal y compromete al analista en una dirección determinada¹³. Manifiesta por medio de palabras-clave, contrucciones sintácticas y fórmulas expresivas el relieve del texto, su estructura de superficie.

La unidad narrativa, tal como nos la ofrece la crítica literaria anteriormente, podría ser:

- 10a wayyese' ya'akob mib^e'er šāba'
 10b wayyelek haranah
 11a wayyp^ega' bamākōm
 11b wayyālēn šam
 11c ki ba' hašemeš
 11d wayyiqah m'ab^enē hammaqōm
 11e wayyāšem m^era'ašotāw
 11f wayyiš^ekab bamāqōm hahu'
 12a wayyaḥalom hašāmāymāh
 12b w^ehinne sullam muššab 'ar^ešah w^ero'šō magiā'
 12c w^ehinne mal^eakē 'elohim 'olīm w^eyor^edīm bō
 17a wayyiyrā'
 17b wayy'omar:
 17c "mah-nōra' hamaqōm hazzeh

12. "Un mot est tout d'abord une image acoustique, une entité psychique ou encore un signe linguistique qui comprendra obligatoirement deux faces: une image acoustique (un ensemble de sons et de syllabes) et un concept... Appellons signe le mot..., nous pourrions alors substituer le terme: *signifiant à la désignation* de l'image acoustique, et *signifié* à la désignation du concept". G. CRESPIY, "De la Structure à l'analyse structurale", en *Etudes Théologiques et Religieuses* 48 (1973) 16.

13. Cfr. R. LACK, *L'Analyse du récit biblique*, 51. D. MINGUEZ, *Pentecostés*, Ensayo de Semiótica narrativa en Hech 2 (Roma 1976) 15-16.

- 17c *ên zeh ki 'im-bêt 'elohîm wêzehša'arhašamaym"*
 18a *wayyašêkem ya'akob baboqer*
 18b *wayyiqah 'et-ha'eben 'ašer-šam m'era'ašotaw*
 18c *wayyašem 'otah maššebah*
 18d *wayyišoq šemen 'al-ro šāh*
 20a *wayyiddar ya'akob neder le'mor:*
 20b *"im-yihêyeh 'elohîm 'immadi*
 20c *ušmaranî baderek hazzeh 'ašer 'anoki hôlek*
 20d *w'natan-lî lehem le'ekol ubeged lil'boš*
 21a *wêšabêti bêšalôm 'el-bêt 'abî,*
 22a *w'hayah yahveh lî le'elohîm".*

Una primera observación que se nos impone es que nos hallamos ante una narración estilizada al máximo: no sólo es el uso constante del pasado simple unido por el wau-consecutivo¹⁴, es sobre todo el hecho de que las frases verbales, en claro predominio, se sucedan rápidamente (tienen de una a cuatro palabras), lo que levanta esa impresión de estar delante de un relato reducido a su mínimo indispensable. La narración viene 'detenida' por medio de las proposiciones nominales de los versículos 12b-c (introducidas ambas por *wêhinne*) y 17c-d, que relatan la visión y su sentido para Jacob. Queda así introducido un primer elemento de oposición en el entramado narrativo.

Un segundo elemento es, de nuevo, el retardo que la narración sufre con el diálogo de Jacob, introducido en 20a (como en 17b) por *'amar* (estilo directo). La enumeración de condiciones actúa como freno de la narración para lograr en 22a el clímax: no sólo se opone al protagonismo de Jacob (de 10a hasta a 20a no existe otro verdadero sujeto verbal) al protagonismo de *'elohîm* (20b-21a), además ambos actores quedan ligados en *ha'eben hazot* del 22a. Esta piedra, *'šer šam maššebah*, objeto de la acción de Jacob (a tener en cuenta la función recapituladora de la oración relativa, que nos retrotrae a 11d-e y 18b-c) es también objeto de su visión: estilísticamente queda marcado por el juego sonoro entre el *muššab* del 12a y el *maššebah* de los 18c-22a.

A notar el uso casi exclusivo de verbos de acción que dan a la unidad narrativa una continua tensión hacia adelante, confirmada

14. Cfr. E. BENVISTE, *Problèmes de linguistique générale* (Paris 1966) 237 ss donde se hace referencia al uso del 'passé simple' como determinante de "l'allure narrative du texte".

por el uso casi abusivo del wau-consecutivo. Sin embargo, y en oposición interna al sistema verbal, el empleo dominante de sustantivos correspondientes a cosas concretas, inanimadas (cfr. 10a.b.11a.c.d.f.12b.17c.d.18b.c.d.20c.d.22a) establece un contrapunto característico; hay que añadir que, mientras en la primera parte de la narración predominan los nombres propios de lugar o los adverbios determinativos (cf. 10a.b.11a.b.12b.17c.d), en la segunda, a partir del versículo 18, se trata de cosas santas o lugares sagrados (cfr. 18d.22a).

A nivel acústico se puede relevar poco, sino la ya mencionada frecuencia del *Wau*, no siempre consecutivo, que confiere al relato un ritmo intermitente y reiterativo.

Con la base que nos ofrecen estas observaciones se puede ahora intentar un esquema de estructuración de superficie¹⁵, que sería como sigue:

- 11a.b. *wayyip^ega' bamâkôm wayyalên šam*
 11d.e. *wayyiqah m'ab^enê hammaqôm wayyâšem m^era'ašotaw*
 11f.12a *wayyiš^ekab bamaqôm hahu' wayyahalom.*
 12b *w^ehinne sullam muššab 'ar^ešah w^ero'šô magi^a' ha-šamaymah*
 12c *w^ehinne mal^e'akê 'elohim 'olim w^eyor ^edîm bô*
 17a.b *wayyira' wayy'omar:*
 17c.d *"mah... hamaqôm hazeh..... BET ELOHIM..... SA'ARHASAMAVM"*
 18 *wayyiqah 'et-ha'eben wayyašem 'otah maššebah wayyišoq šemen*
 20a *wayyidar ya'akob neder le'mor:*
 20b *"im-yih^eyeh ELOHIM 'immadi,*
 22a *weha'eben hazôt 'ašer šamtî maššebah,*
 22b *yih^eyeh BET ELOHIM.*

Teniendo presente semejante organización, podemos por fin acercarnos a una primera lectura del texto. Lo más llamativo en un primer momento es el dato de que mientras en v. 10 la narración se abre con Jacob en movimiento, la totalidad de la unidad narrativa nos lo presenta localizado en un lugar y casi siempre tal lugar está explícitamente definido (*hamaqôm* siempre va con artículo, cuando no con un demostrativo por añadidura). Se da, pues, una tensión interna entre movimiento-quietud que ha de ser clave en la com-

15. Cfr. D. MINGUEZ, *Pentecostés*, 21-22.

prensión del texto: la movilidad inicial, que abre el relato sirve para recalcar con mayor fuerza la 'localización' inmóvil de la narración, su geocentrismo sagrado.

Tal localización, en principio banal y ocasional, —Jacob se dirige a otro lugar, debe pernoctar tan sólo, pues el día 'decaía'— acabará por, tras visión y juramento, hacerle ver a Jacob la santidad del lugar: su reconocimiento como 'casa de Dios'. El juego es constante desde el principio: llegado a un lugar escoge una 'piedra para ponérsela de cabezera; duerme sobre ella y sobre ella sueña una escala que sube hasta el cielo; la presencia en esa escala de los 'mal'akê 'elohim, le avisa de la santidad del lugar y teme y se pregunta si no estará ya en la casa de Dios, *bet 'elohim*, en la puerta del cielo. Pero el temor no es reconocimiento aún; debe tomar la piedra que le sirvió de cabezera, sobre la que vio en sueños la escala y sobre la que vierte el aceite; entonces, podrá ser consciente del lugar santo sobre el que ha llegado casualmente a demorarse.

La estructura ofrecida está bien organizada: 11d.e, 18,22a marcan los tres pasos que Jacob necesitó para el conocimiento de la santidad del lugar, en el que demoraba. Entre 11d.e y 18 se sitúa la visión nocturna que le hará consagrar la piedra sobre la que había visto la escala (*muşşab = messibah*). Entre 18 y 22a es necesario el diálogo-juramento para reconocer la estela como lugar santo *meşşibah = bet-'elohim*).

2.2.2. nivel del significado: análisis textual

El análisis funcional considera el sistema de los significados. Distribuye el enunciado en unidad de contenidos (funciones, cualificaciones, 'actantes'), según reglas de una gramática de la narración todavía en período de formación¹⁶. Es precisamente esta inseguridad metodológica lo que caracteriza la dificultad con que se enfrenta uno en este nivel del análisis¹⁷. Consciente de ello, aquí se sigue de cer-

16. Que semejante metodología está aún en proceso de maduración lo afirman repetidas veces sus mismos factores; cfr. R. BARTHES, "Introduction à l'analyse structurale des récits" en *Communications* 8 (1966).

17. No haría falta probar la gran diversidad terminológica y aun de contenidos que diversifica a los diversos analistas de la narración. Incluso en uno de ellos R. BARTHES, los trabajos están conscientemente subordinados a una continua búsqueda metodológica; de él es la afirmación: "L'analyse structurale du récit est actuellement en pleine élaboration. Toutes les recherches ont une même origine scientifique...; mais elles accusent déjà entre elles (et c'est heureux) des divergences", *Sémiotique narrative et textuelle* (Paris 1973) 29.

ca el análisis de R. Barthes, en su artículo "La Lutte avec l'ange. Analyse textuelle de Genèse 32, 23-33"¹⁸. Entre las tres categorías de análisis de relato que Barthes distingue, creemos que es el análisis secuencial el que mejor corresponde a la naturaleza del texto a analizar aquí.

Semejante análisis procede a inventariar y clasificar acciones narrativas, organizadas en secuencias; dividiremos, por ello, en tres secuencias nuestro relato: el Descanso (10-11), el Sueño (12.17), el Juramento (18.20.21a.22a).

a) *el Descanso*: vs. 10-11

El esquema secuencial, o de las acciones, de este primer episodio podría venir gráficamente expresado como sigue:

10a.b *wayyese'* *wayyelek*
 11a.b *wayyip'ega'* *wayyālên*
 11c-f *wayyaqah* *wayyiš'ekah*

Si mediante el 'salir' (*wayyese'*), se pone en movimiento no sólo Jacob sino todo el relato, vemos que tal movimiento, de por sí indeterminado, pudo salir de un lugar para ir a otro lugar, quedará pronto roto, no continuado: al salir se le opone un 'llegar' (*wayyip'ega'*), al 'ir' un 'morar' (*wayyelek* - *wayyalen*). El movimiento que inicia el relato queda detenido, o mejor, 'localizado': los sucesivos cambios que aparezcan en el relato serán *en un lugar* y no en el ir de Berseba a Harán, como sería lo previsto.

Una vez concentrado el moverse de Jacob (y el moverse del relato) en un lugar, sigue la dinámica narrativa hasta la inmovilidad más neta; los verbos de acción en 11c-f tienen como fin y objetivo la desaparición del movimiento: el acostarse, el descanso de Jacob. Así un relato que se prometía de viaje, movido, concluye inmediatamente con toda acción, 'muere', se concentra. Si de ahora en adelante se da algún cambio, será interno: 'en la piedra', en Jacob.

b) *el Sueño*: 12.17

12a *wayyaḥalom*
 12b.c *w'hinne* *w'hinne*
 17a *wayyira'* *wayy'omar*:

Llama fuertemente la atención en esta secuencia la presencia casi reducida a lo imprescindible de los verbos de acción. El movi-

18. En *Analyse structurelle et exégèse biblique* (Neuchâtel 1971) 27-39.

miento ha cesado: predominan las proposiciones nominales. Estas describen el contenido de la visión: sin tiempo y sin movimiento. Incluso los verbos que describen el comportamiento de Jacob son más bien estativos. En la atemporalidad inmóvil del sueño, en la concreción de un lugar, sobre una piedra, Jacob ve ('visiona' mejor) lo Santo; el encuentro de Jacob con Dios se realiza aquí fuera de los límites de lo temporal y pasajero. Tal encuentro no es totalmente convincente para Jacob. La acción se reemprende, la narración continúa. La sospecha de estar ante lo Divino se afirma, pero no queda confirmada.

c) *el Juramento: 18.20.21a.22a*

Marca un contraste la súbita incorporación de verbos de acción por respecto a la escena anterior:

18a-d *wayyaš'kem wayyiqah wayyašem wayyišoq*

20a *wayyidar le'emor:*

b *"im yiheyeh 'ELOHIM 'immadi*

c.d. *uš'maranî w'natan li w'sabêti*

22a *w'hayah 'ELOHIM Yahveh li".*

De nuevo, la acción queda detenida en Jacob: éste pide la acción divina a su favor como prueba de que el lugar debe ser considerado sagrado. El encuentro con Dios, para ser verdadero debe ser eficaz. Dios debe convertirse en 'caminante' con Jacob, pues él va de camino; más aún, Dios le debe hacer regresar sano y salvo, a la casa de su padre (De esta forma, la unidad narrativa queda conclusa, cerrada en sí misma: el *w'sabêti* del 21a se rehace al *wayyese'* del 10a). Entonces, sólo entonces, la visión será realidad, la piedra sobre la que reposó su cansancio será estela, el lugar del sueño, casa de Dios. Lo que más llama la atención es la dialéctica entre la ausencia de movimiento en la escena del sueño y la exigencia —imprescindible para el reconocimiento— de movimiento en Dios: Si el Dios Aparecido quiere ser Dios del Caminante habrá de ser compañero de camino para que pueda ser reconocido Dios. Sólo entonces el lugar del encuentro será santo y la visión realidad.

3. *Is 61: análisis estructural de un poema*

En toda obra pictórica existen, latentes o manifiestas, las reglas de composición de carácter puramente geométrico. Así, según R. JACOBSON, la contextura gramatical de un texto es también para la poesía su 'bella necesidad': el carácter ineludiblemente gramatical

de todo poema hace indispensable su estudio¹⁹; no se busca, con ello, reducir a pura gramaticalidad el lenguaje poético, sino reconocer —como paso previo e insuficiente— la necesidad de un análisis sobre la organización gramatical del texto poético: “Style cannot be clearly defined without reference to grammar”²⁰.

3.1. *la conformación gramatical de Is 61*

Como primer paso, se trata de relevar todos aquellos datos o *hechos gramaticales*, a diverso nivel (fonológico, morfológico y sintáctico) que, presentes en el texto, puedan ser retenidos pertinentes en orden a descubrir la disposición gramatical de éste.

3.1.1. *hechos gramaticales relevantes*

- v 1a: ■ Una oración nominal abre el poema, seguida inmediatamente por un verbal, dependiente tras *ya'an*.
- Aparece tres veces la primera persona singular con el sufijo, lo que origina un hincapié a nivel sonoro.
 - Doble presencia del nombre divino, ocupando en ambos esticos el tercer lugar y siendo seguido de preposición con sufijo de persona.
- v 1b: ■ A nivel sonoro domina el fonema 'l', con la particularidad que el verso comienza fonéticamente como acaba, con el sonido 'leb'.
- El verbo principal 'šelahani', forma Hamtû²¹, une en sí el nombre divino y la primera persona del singular. Su posición sintáctica, un poco forzada, le da importancia, que

19. “Le caractère contraignant des procédures grammaticales et des concepts grammaticaux met le poète dans la nécessité de compter avec ces données; soit qu'il tende à la symétrie..., soit qu'il en prenne le contrepied, quand il recherche un 'beau désordre'. J'ai répété maintes fois que la technique de la rime est 'soit grammaticale', 'soit antigrammaticale', mais qu'elle ne saurait être a-grammaticale: on peut en dire autant de tout ce qui concerne la grammaire chez les poètes”. R. JAKOBSON, “Poésie de la grammaire et grammaire de la poésie”, en *Questions de Poétique* (Paris 1973) 227.

20. S. SAPORTA, “The Application of Linguistics to the Study of the Poetic Language”, en *Style in Language*, Ed. Th. A. SEBEOK (Cambridge, Mass. 1964) 93. Allí mismo, se afirma que “the student of poetry is in no position to describe and to explain the nature of poetic language unless he takes into account the rules of language which determine its organization”. E. STANKIEWICZ, “Linguistics and the Study of Poetic Language”, 81.

21. Para un estudio sintáctico del sistema verbal y su influjo en el estilo, cfr. W. RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch BBB* 18 (1963).

quedará confirmada tras la serie de infinitivos regidos por él.

- v 1c: ■ Sigue la serie de infinitivos y la triple repetición de la preposición *l*^e.
 - Desde el punto de vista de la crítica textual, es dudosa la lectura de *p^aqah-qôh*²².
- v 2a: ■ Repetición del infinitivo constructo de *qara'*, en primera posición como en 1c., invirtiendo el orden sintáctico (verbo-complemento con preposición *l*-complemento directo) dentro de una estructura paralela: a-b-c-b'-c'.
- v 2b: ■ Queda colgado, sintácticamente hablando. Algunos lo hacen formar parte del verbo siguiente²³; sonoramente, en las tres palabras aparece el sonido *l* y en la última se da una curiosa inversión *'abelim*.
- v 3ab: ■ Textualmente, parece preferible considerar glosa posterior a *'abelim šiyôn*. El infinitivo constructo *latet* desaparecería igualmente.
 - Tras la primera aparición del sufijo de tercera persona plural, la preposición *tahat* se repite tres veces; la primera de ellas con un cambio incluso a nivel fonético: *p^eer* - *'ep^er*. La posición sintáctica es constante, en cambio.
- v 3c: ■ Oración verbal con ruptura del sistema verbal hasta ahora imperante.
 - Sigue presente el sonido *l* y por primera vez el nombre divino está regido por otro. Hay, pues, indicios gramaticales de un cambio, que a nivel semántico tiene su reflejo en el cambio de nombre.
- v 4: ■ El cambio en el sistema verbal (de ahora en adelante, a excepción de alguna oración nominal, los verbos tendrán la forma Marú) es recalcado por la triple presencia de verbos activos, en contraste con los anteriores.
 - El v. 4a presenta una disposición quiásmica (a-b-c-b'-c') que queda inacabada en 4b, si es que no se acepta la sugerencia del aparato crítico. *šom^emôt* y *horeb* se repiten,

22. Incluyo alguna observación de carácter textual, por razón del estado actual del texto, de forma de facilitar el análisis del 'tejido' gramatical.

23. Por ejemplo K. MARTI, *Das Buch Jesaja* (Tübingen 1900) 386.

la variación la llevan palabras de contenido semántico temporal de pasado, mientras que el sistema verbal hace referencia clara al futuro cierto, aunque indeterminado.

- v 5: ■ Introduce una ruptura menor en el sistema verbal y pronominal: la tercera persona del plural no es la misma del verso anterior. Además, el segundo estilo, es una oración nominal. Triple repetición del sufijo personal de segunda personal plural.

- v 6: ■ Aparición única y enfática del pronombre personal de segunda persona. Estructura paralela en 6a: a-b-(c)-d-c'-d'-a.

- v 7: ■ Textualmente, es el versículo tal vez más incierto. Acepto con BS el leer *bašétan* por *bašétékem* y *yaroq* por *yaronnú*; con lo que aparecería de nuevo restablecido el sistema pronominal a base de la tercera persona plural.
 - Confirmación de lo dicho a nivel sonoro en 7b: *lakem ...-m...-m...lahem*.

- v 8: ■ Autopresentación divina, de nuevo con ruptura en el sistema pronominal. Abre, o mejor, continúa la oración directa de los vv. 5-6. En 8a los participios colocan a Dios fuera del tiempo, pero 8b lo recupera y cualifica su acción por respecto al *lahem*.

- v 9: ■ La disposición sintáctica de 9a (a-b-c-c'-b') resalta el primer miembro (verbo de reconocimiento) y el objeto ('vuestra estirpe').
 - 9b explicita 9a: mediante una oración nominal destemporaliza la afirmación. En ella, por primera vez, aparece el pronombre personal de tercera persona que ha dominado la escena. De nuevo, el nombre divino no está en estado absoluto, y como en 3c viene asociado a un vocablo del mundo vegetal.
 - Semánticamente hay progreso en los verbos: conocer —ver— reconocer.

- v 10 ■ Gramaticalmente este versículo se presenta fuertemente individualizado. Aparece un volitivo en la primera persona singular, repetido pero en una variación; y siguen dos comparaciones, la segunda (10c) por su alcance y su vo-

cabulario no tiene punto de comparación en el poema. 10b tiene como disposición: a-b-c-b'-c'-a' mientras que 10c: a-b-c-a'-b'-c'.

- v 11: ■ Imagen vegetal que desarrolla 9: a resaltar la insistencia en la raíz *šmh*. En ella la triple repetición de *ki* comparativo se resuelve en el *ken* del 11b, donde *'adonay yahveh*, recuperado como sujeto, repite el inicio del poema.
- Igualmente, a notar que Dios es sujeto del verbo activado y que su objeto es la justicia.

3.1.2. *disposición gramatical*

Todo lector oyente puede percibir, según JAKOBSON, siquiera instantáneamente, el efecto poético y la carga semántica de semejantes dispositivos gramaticales. A pesar del optimismo de semejante afirmación, interesa aquí, a través de los datos señalizados, acercarse a la organización gramatical del capítulo 61 de Isaías. Para lo logrado, se toma como criterio el apuntado por el mismo JAKOBSON, el de la repetición reiterativa: "Tout retour susceptible d'attirer l'attention, d'un même concept grammaticale devient un procédé poétique efficace"²⁴.

Concentrando la atención en el sistema verbal, por su valencia propia y su poder aglutinante, y en el sistema pronominal, por su carácter eminentemente referencial²⁵, parece deber afirmarse una organización tripartita del texto poético, soporte y clave de su comprensión.

3.1.2.1. Los *versos 1 al 3* presentan como características más acusada la acumulación del fonema *l*, que por su frecuencia, la variedad 'estratégica' de sus usos y la carga semántica²⁶ que les subyace, constituye la urdimbre textual de los tres primeros versículos. En ellos se da, además, una transformación dentro del sistema verbal (paso del *'hamtû'* al *'marû'*) y en el pronominal (de la primera persona

24. R. JAKOBSON, "Poésie de la grammaire...", 225.

25. "L'emploi des temps — combiné avec celui des pronoms — offre à l'auteur un jeu de changements de plan, extrêmement riche, et qui lui permettent de faire varier l'éclairage du message; c'est une des grandes sources de variations stylistiques". P. GUIRAD, *Essais de Stylistique* (Paris 1969) 70.

26. "Hoc praefixum multifarios usos habet, qui tamen ferme ad ideas tendentiae seu directionis aliquorsum, appropriationes, respectus ad aliquid reduci possunt". F. ZORRELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1968) 380.

singular a la tercera del plural); transformación que queda remarcada, a nivel de morfema, por la triple repetición de la preposición *tahat*. Los diversos elementos paradigmáticos se volcarán sobre un mismo sintagma, que en esquema sería:

Yahve me envió para llamar a ellos (cambio)
(cambio) y se les llamará a ellos plantación de Yahvé

3.1.2.2. En los versos 4-9.11 domina en el sistema verbal la forma —marû, a excepción de las oraciones nominales en 5a.7a.8a.9b, pero que al presentarse alternativamente, refuerzan el mismo sistema; en el pronominal sigue siendo norma el pronombre de tercera plural, alternando con otros en 5.6.8a.11; se puede ver, ya a este nivel, un indicio de “écart” estilístico en este juego entre norma y excepción: la alternancia es expresiva.

v 4: “ellos” harán v 5.6: “vosotros” seréis llamados
v 7: “ellos” recibirán v8 : YO “les” daré
v 9: ellos serán reconocidos: Estirpe de Yahvé

3.1.2.3. La singularidad del verso 10 es clara²⁷.

3.2. Estructuración simbólica

Una mirada comparativa a las diferentes estructuraciones que el capítulo 61 de Isaías ha encontrado en los diversos comentaristas nos dejaría perplejos; acercamientos al texto de matiz prevalentemente histórico han desembocado necesariamente en resultados que se preocupaban más de la historia del texto —cuando no de su prehistoria— que del texto en sí mismo.

Se trata aquí de tomar en serio el texto, tal como él mismo se nos ofrece, en y a través de su factura poética como ‘conjunto significativo’, para emplear una expresión de GREIMAS²⁸. Y se procede por simple lectura del texto, entendiéndola como la operación que “se propone como tarea describir el sistema de un texto particular...; cuya finalidad es la de poner en evidencia el sentido de este texto concreto”²⁹.

La estructuración simbólica que nos proponemos manifestar se

27. Cfr. K. PAURITSCH, *Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jes 56-66)* (Rome 1971) 129.

28. Cfr. A. J. GREIMAS, *Sémantique structurale*. (Paris 1966) 13.

29. O. DUCROT-T. TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* (Paris 1972), voz Poétique.

sitúa a nivel de las razones internas que el texto tiene y que configuran su organización; partimos del presupuesto de que el texto poético llega a tejerse por la entrada de lo imaginario en el proceso de selección y afirmación que está al origen del texto³⁰.

3.2.1. *el campo semántico de Is 61*³¹.

La mera repetición del lexema no es automáticamente criterio suficiente para determinar su pertinencia o no; pretendiendo la selección encontrar los lexemas-clave, el principio de frecuencia ha de ser relativo, eliminando los elementos parásitos o desgastados. En tal operación selectiva, es imposible evitar todo arbitrarismo; baste, al menos, que el vocablo seleccionado sea realmente perteneciente al paradigma del texto.

Después del estudio del campo semántico de Is 61, LACK advierte que dentro del Tritoisaías, el vocabulario del cap. 61 tiene un matiz indudable de originalidad³². Nuestro objetivo es intentar desvelar a través de los campos semánticos presentes los esquemas imaginarios sobre los que el poema está montado.

El vocabulario de *la misión profética*:

- *mšh*, consagrar: 1a
- *šlh*, enviar: 1b
- *bšr*, proclamar la buena nueva: 1b
- *hbš*, vendar, curar: 1b
- *qr*, proclamar: 1c. 2a.
- *nhm*, consolar: 2b
- *šym*, poner, dar: 3a

El vocabulario *del (des)amparo, de la situación (ir) redenta*:

- *'anawim*: pobres 1b
- *nišbêre-leb*, afligidos 1c

30. Cfr. G. DURAND, *L'imagination symbolique* (Paris 2 1968). Del mismo autor, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Introduction à l'archétypologie générale (Paris 1970).

31. "L'enregistrement des écarts différentiels au niveau de l'expression, aussi sûr et aussi exhaustif qu'il soit, ne constituera jamais qu'un système d'exclusions et n'apportera jamais le moindre indication sur la signification. Autrement dit, les écarts de signification ne se déduisent pas à partir des écarts de signifiant". A. J. GREIMAS, *Sémantique structurale* 31. Más matizada aún es la opinión de G. MOUNIN, según el cual "la difficoltà di analizzare i significati saussuriani senza ricorrere ai significati linguistici che generalmente ce li manifestano" sería casi insuperable. *Guida alla Semantica* (Milano 1975) 40.

32. Cfr. R. LACK, *La Symbolique du Livre d'Isaïe* 127.

— š ^e buyyîm, exilados	1c	(d ^e ror: libertad)
— 'asurîm, cautivos	1c	(p ^e qah-qoah: libertad)
—	2a	(š ^e nat-raşon: año de gracia)
—	2a	(yom naqam: día de venganza)
— bešet, vergüenza	7a	

El vocabulario de la alegría, de la gloria:

— p ^e er, turbante	3a.10c	('eper: luto)
— šaşon, alegría	3b.10a	('ebel: luto)
— tehillah, alabanza	3b.11b	(ruah kehaş: espíritu débil)
— šm ^h , alegría	7a.b	(yaroq, sollozo (?))
— gyl, exultar	10a	
— kabod, gloria	6b	

El vocabulario de la justicia, la salvación:

— sadiq, s ^e daqah, justo, justicia:	3c.10b.11b.
— mişpat, juicio:	8b

El vocabulario del (re)conocimiento:

— qr', llamar:	3c.6a
— 'mr, ser nombrado (nf):	6a
— r'h, ver:	7b
— nkr, reconocer:	9b
— yd', conocer:	9a

Dentro de la secuencia del texto, los lexemas apuntados descubren la variación paradigmática, dotando al texto de movilidad interna y abriendo en él posibilidades de sentidos; dicho de otra forma, los términos de nuestro repertorio son parte de un esquema, elementos de un sistema de relaciones.

3.2.2. los esquemas imaginarios

Dichos esquemas, diferentes externamente pero dotados de una correspondencia interna que los hace homologables, parecen poder reducirse a tres. A saber:

- esquema de la existencia en desamparo, que a nivel de fonema estaría caracterizado por la acumulación de la partícula l; resaltada por una antítesis de elementos positivos, que un día (el 'día de Yahvé') serán realidad, marca el punto *a quo* del cambio preanunciado por la voz profética. El esquema posee, además, un movimiento interno dentro de la antítesis: amparo-desamparo. La existencia irredenta va expresada desde un nivel de íntima necesidad ('corazón': 1b) hacia niveles

más concretos (exilio - cautividad - polvo) para volver, cíclicamente, a la interiorización de la pobreza (luto - debilidad de espíritu). Análogamente, la situación antitética experimenta un proceso de apropiación e interiorización: la libertad proclamada se hace 'turbante', el fin de las servidumbres será, en el año de gracia, óleo de alegría, vestido de alabanza.

- b) esquema de *la nueva sociedad*, que resuelve positivamente el esquema anterior integrándolo. Los nuevos muros ofrecen la seguridad a los que vuelven, la libertad civil a los prisioneros; la afrenta será doblada, pues los nuevos ciudadanos tendrán dentro de sus muros nueva fama, nuevo nombre: sacerdotes y ministros del Dios Vivo. El esquema incluye, pues, un desarrollo ascendente que pasa desde la inicial reconstrucción de los muros y del recinto, por la creación de un nuevo orden social en el que los extranjeros quedarán integrados en las capas más bajas; así, se conseguirán el reconocimiento universal: son raza bendecida.
- c) esquema de *la fecundidad vegetal*; en realidad es el esquema base, que da unidad y organiza el poema. El cambio de nombre (por primera vez aparece en 3c) reconocerá a los 'pobres' como plantación de Yahvé. Los pueblos reconocerán que (cfr. 9b) una sociedad tan bien construida es sólo posible por bendición de Yahvé, que produce la justicia (11b). En la esfera temporal, es asimismo la justicia, hecha brotar por Dios la que realizará el día de la venganza.

En un intento de 'lectura organizada' del texto sería probablemente Is 61,11 la clave de inteligencia y la fuerza motriz hacia la comprensión del mensaje del poema: la justicia que Yahvé hará germinar en su día transformará el desamparo en gozo exultante, la cautividad y el destierro en espacio a cubierto de nuevas prisiones, en ciudad amurallada que es plantación de Yahvé; cuyos ciudadanos son servidos en su necesidad por extraños, teniendo así ellos tiempo y ocio para el servicio de su Dios. La alabanza no puede tardar, y frente a los gentiles que ven y reconocen su fecundidad bendecida, ellos se sentirán revestidos de justicia, como el esposo se reviste en el día de la alegría nupcial.

3.3. *Análisis estilístico*

El lenguaje poético difiere de la prosa no tanto por lo que dice, cuanto por cómo lo dice; o mejor, por cómo lo debe decir. No tanto

por el mensaje transmitido, cuanto por las reglas de organización de tal mensaje. Mientras el análisis lingüístico estaría ocupado por la descripción de la 'gramática' del mensaje, el estilístico se preocupa de las diferencias en la aplicación de tal gramática³³.

Cada poema es así una unidad autónoma, organizada según unas normas en régimen de libertad que permiten, por ello mismo, acentuaciones, repeticiones, apariciones imprevistas y omisiones, líneas constantes y nuevas tendencias que dan al mensaje su forma única, su estilo. La estructura lingüística, a todos sus niveles, es no sólo portadora de estilo, sino que es su deber hacerlo patente, vehículo y forma de expresión del contenido.

El análisis estilístico se interesa por el control del funcionamiento de las partes que componen el poema; los elementos externos tienen su importancia, incluidos las apreciaciones sonoras, las repeticiones, los énfasis, las rupturas sintácticas. Y todo ello, como única condición para llegar al interno del poema, a las corrientes afectivas que le hicieron surgir. A decir verdad, "l'analyse structurale n'est pas non plus la perception esthétique et totalisante de l'oeuvre, mais elle en est la minutieuse palpation qui prépare la relecture compréhensive. Elle explique à la raison les raisons du coeur"³⁴.

3.3.1. 61, 1-3

El hecho de que el poema se abra con una oración nominal, cuyo sujeto es Yahvé Adonai, no puede no ser indicativo; como tampoco es indiferente la acumulación sonora de *l*, que se produce introduciendo el verbo principal en 1b y que tras él se repetirá insistentemente. La fórmula *š'elahani l'* es más que un dato gramatical: la organización fonética del verbo 1b en el que el sonido *leb* resalta, enmarca a nivel semántico el contenido del verso. La misión del heraldo de Yahvé está finalizada: son los necesitados de 'corazón' sus destinatarios. Dicho de otra forma, no se trata tanto de la conciencia de una misión profética, cuanto de la revelación de un Dios, para quien la íntima postración de sus pobres obliga a manifestar su justicia³⁵.

La voz profética es mensajera, no portadora de salvación futu-

33. Cfr. R. LACK, *La Symbolique du Livre d'Isaïe* 126.

34. Cfr. R. LACK, *La Sybolique du Livre d'Isaïe* 198.

35. Cfr. K. PAURITSCH, *Die neue Gemeinde* 107

ra, redención jubilar, cierta pero sin datación fija. Su misión es de proclamación: ya hemos visto cómo emerge de la disposición gramatical la importancia del verbo *qr'*; su proclamar se dirige al corazón de los doloridos, a los corazones doloridos; su palabra es su consuelo. En esquema,

Me ENVIO	para SANAR a los afligidos de corazón	v 1b
	para PROCLAMAR: (repetido dos veces)	
	▪ destinatarios - objeto de proclama	v 1c
	▪ objeto de proclama - destinante	v 2a
	para CONSOLAR a todos los apenados	v 2b

La proclamación del tiempo jubilar, del día de Yahvé, opera una "transformación interna, que se llama consuelo. Y así desde dentro, desde el corazón dolorido, el gozo en busca de su expresión cambia los ritos de luto en ritos de fiesta"³⁶; en el cambio quedan enfatizados, puestos en primer rango, los elementos positivos: el término *ad quem* pasa a primer lugar, la triple repetición del '*tahat*' y la insistencia sonora del '*p^éer*' son recursos estilísticos que se acumulan tras la aparición del tema del Día de Yahvé. El cambio, incluso en el sistema verbal, queda operado en la proclamación profética; la alegría tendrá que exteriorizarse en vestidos y alabanzas pero el cambio será profundo y personal, de 'nombre'; una nueva realidad se avecina, la fecundidad en la justicia y la seguridad en el culto de Yahvé. Ellos serán, efectivamente, plantación suya.

3.3.2. 61, 4-9.11

Según C. WESTERMANN, el paso entre 61, 1-3 al 4-9 sería sin violencias: 4-9.11 "expresan cómo y en dónde se desarrollará para Sión el cambio anunciado"³⁷.

Se ha puesto en duda el valor poético de esta sección³⁸. Estilísticamente, dentro de un sistema verbal centrado en el futuro cierto del día del Señor, y con el sistema pronominal anclado en las terceras personas plurales, la alternancia entre estilo directo e indirecto, casi en forma de canon, subraya expresivamente el hecho de que tras la voz del heraldo está Dios mismo; la profecía se aleja y se acerca al oyente, le muestra el futuro sucesivamente como panorama y como protagonista. Entre la afirmación perentoria de la re-

36. L. ALONSO SCHOEKEL, *Isaias*, LSS (Madrid 1970), 283.

37. C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja. Kap 40-66*. ATD 19 (1966) 294.

38. A. PENNA, *Isaia*. La Sacra Bibbia (Roma 1958).

construcción del recinto, desolado hoy y mañana renovado, y la interpelación directa, sin intermediarios, que es, además, concesión por segunda vez de un nombre, de una personalidad, de una tarea dentro de la sociedad futura nueva y renovada; entre la aseguración en panorámica de la doble herencia en tierras y la presentación del Dios Justo, que asegura el proceso de liberación y de cambio. La restauración de la ciudad y del campo, en la construcción de los muros; de la agricultura y del pastoreo: una jerarquización social nueva, que hace del pueblo servidor ayer y hoy, servido hoy y mañana y servidor de Dios. En su propia tierra recibirá el 'doble', pues el gozo superará con creces el sufrimiento en tierra de extranjeros; entre ellos, lugar de esclavitud, se les reconocerá su nombre, su renombre, su fama; ya no se podrá resistir a la evidencia: las ruinas de ayer (4a) serán alegría perpetua. No habrá explicación posible fuera de la bendición divina para tamaño cambio.

Del espacio abierto de un pueblo sin fronteras, porque exiliado; del espacio cerrado de una nación cautiva, de éstos y de esta tierra, Dios hará surgir la simiente, la justicia que lo alabará, el pueblo nuevo seguro y asegurado, conocido y reconocido frente a los pueblos.

3.3.3. 61,10

Independiente de si debe o no ser considerado como expresión personal o habrá más bien que estimarlo como respuesta comunitaria, el verso constituye en sí mismo un himno que responde con la alabanza al oráculo de salvación que le precede³⁹.

La alegría, estado íntimo, desde la seguridad y la intimidad, domina la respuesta de alabanza. Es el gozo de sentirse arropado de salvación, 'vestido de justicia'. De saberse preparado para una vida de intimidades... Las imágenes hacen sospechar lo profundo de la experiencia humana que les subyace: de un saberse vestido y revestido, de esta seguridad lograda en el Señor, nace la alegre voluntad para alabarlo.

39. C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja* 295: "Der Vers ist eine Einheit für sich, ganz den Liebliedern entsprechend, die bei Deuterjesaja grössere Komplexe abschliessen, als Responsorium der die Heilsbotschaft annehmenden Gemeinde, als Loblied des von Jahwe gesegneten Geschlechts... Das Lied Jes 61,10 ist als Psalm eines Einzelnen eingeleitet, und die Begründung ist allgemein als ein Heilshandeln Gottes am Einzelnen geschrieben".

3.4. Simbología de Is 61

Por mucho que se pretenda reducir a resultados analíticos, el texto poético siempre se resistirá a dejarse subyugar. Presente en la estructura lingüística, desvelado por las acentuaciones estilísticas, el mundo imaginario, matriz y fuerza del poema, se manifiesta en el símbolo, presente y ausente a la vez, asequible e inaferrable⁴⁰.

Lack hace de la justicia purificadora y restauradora la clave para la comprensión del libro de Isaías III, el centro de su simbología⁴¹; asociada aquí a una imaginería vegetal, la idea de justicia es también el nervio unificante y clave de inteligencia de Is 61. En esquema,

- 1a el Espíritu de YAHVE ADONAI me envió para PROCLAMARLES
 3c se les llamará: terebinto de justicia, plantación de Yahvé
 6a seréis llamados sacerdotes de Yahvé
 9c les reconocerán: estirpe bendita de Yahvé
 11b Así YAHVE ADONAI hace brotar la Justicia.

Con PAURITSCH me parece que, aunque no se debe olvidar que el capítulo 61 de Isaías nos proporciona la conciencia de un profeta que se sabe tal (cfr. Lc 4, 18-9), lo que allí se nos manifiesta directamente es un concepto de Dios: un Dios al que la necesidad, el abandono, la existencia desamparada de los suyos le impele a la acción. Acción escatológica, situada en el futuro cierto del 'día de Yahvé'⁴².

Es Dios, quien envía al heraldo de su salvación; es Dios quien en tal proclamación desencadenará el proceso restaurador, hará surgir de la tierra su justicia, plantará su pueblo de nuevo, en jardín amurallado, en ciudad organizada, donde la justicia florezca. Un Dios tal, que como la tierra o el jardín, dará su fruto-justicia; un

40. Cfr. G. DURAND, *L'imagination symbolique*, 6-9.

41. "Le Livre d'Isaïe s'engendre à partir de l'image matricielle de Sion, demeure de la justice..."; "Si la justice purificatrice et restauratrice est bien l'isotopie du livre d'Isaïe, nous la verrons au centre de la symbolique isaïenne". R. LACH, *La Symbolique du Livre d'Isaïe*, 235-239.

42. A partir del v. 3c todo el sistema verbal está encuadrado en la forma-marú; más exactamente, a raíz de la proclamación del 'día de Yahvé' ("in solchem Verkündigung und durch dieses soller einem Wandel bei denen herbeiführen", C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja* 291), el sistema verbal queda emplazado en el "sichere eintreffende Zukunft"; cfr. K. PAURITSCH, *Die neue Gemeinde* 38 s. 107.

Dios para ellos, para aquellos cuyo nombre es 'terebinto de justicia', cuyo renombre será conocido entre los pueblos: son simiente de Dios.

El cambio es total, social y personal; el desamparo, la 'noche oscura' era necesaria, pues no hay retorno sin exilio, ni alba sin noche⁴³. El paso al estado de seguridad, dentro de unos muros, en ciudad nueva y renovada, está considerado como posesión, gozo doble, sin superación. Semejante 'fecundidad', asombrosamente adquirida, está ahí, ante los gentiles. Ellos lo deberán reconocer, constatar, confesar el renombre, la fama de su nuevo nombre: 'simiente de Dios'. El simbolismo vegetal símbolo de "l'aboutissement de l'histoire"⁴⁴, da forma, organiza y llena de sentido el capítulo 61.

Con el verso 10 nace la respuesta, también en imagen; pero desde la conciencia del cambio ya realizado. Pues lo profetizado ya se cumple en la profecía; la alegría el gozo, la alabanza surge desde un estado donado, desde una intimidad conseguida; los muros aseguradores, la fecundidad vegetal anterior adquieren aquí una mayor profundidad y humanización, pues el Dios restaurador de Sión es ahora el Dios Esposo.

4. *A modo de autocritica*

No es posible ciertamente describir la naturaleza del lenguaje, el sentido de un texto, sea éste de factura poética o narrativa, sin tener en cuenta su organización formal y las leyes que la rigen. Pero la comprensión de la obra literaria no estaría en ello todavía asegurada. Ningún análisis formal es exhaustivo. Ni puede substituir el impacto estético y emocional que surge de la obra artística.

Además, y ello es importante, "ningún método es inocente"⁴⁵. Tampoco un acercamiento al texto rigurosamente analítico puede conducir ex machina al desvelamiento total del texto bíblico. Al exegeta le viene exigida una actitud contemplativa que supera la pura investigación desapasionada. Pues para él no se trata de reducir el texto bíblico a mensaje; tampoco de ser sólo sensible a su valor estético. Se trata, más bien, de captarlo en y por su expresión literaria, que en último análisis surge de estructuras humanas, tan hondas, tan universales, que posibilitan el encuentro entre autor y lec-

43. Cfr. G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* 340.

44. R. LACH, *La Symbolique du Livre d'Isaïe* 139.

45. R. RICOEUR, *Exégèse et herméneutique* (Paris 1971) 35-53.301-318.

tor como 'contemporáneos'. "C'est pourquoi, par exemple, des études sur la poétique ou la symbolique bibliques sont non seulement valables, mais indispensables dans le cadre de l'exégèse en Eglise"⁴⁶.

No se ha intentado aquí pedir la sustitución de la metodología histórico-crítica por otra de orientación lingüística; tan sólo se quiso ejemplarizar cómo un acercamiento al texto bíblico más reverente con su naturaleza de texto hace justicia al texto y ofrece al lector nuevos instrumentos para la inteligencia siempre inacabada de la Escritura.

JUAN J. BARTOLOMÉ
Defensores de Toledo, 4
SALAMANCA

46. F. DREYFUS, "Exégèse en Sorbonne, exégèse en Eglise" en *Revue Biblique* 82 (1975) 347.

TEXTOS Y GLOSAS

El Maestro de Casiciaco

EL HOMBRE SE BUSCA

Hablando se describe y descubre un plan existente. La programación será el desarrollo vital del interior plasmado hacia las cercanías del ser humano. El hombre describiéndose se relaciona, aumenta y se personifica. La persona con tales relaciones se libera, se autodetermina y se responsabiliza. El camino para llegar a tal responsabilidad dentro de un mundo, este mundo, exige experiencia, causas, determinaciones y orden. Un pedagogo o maestro es útil, pero no necesario. Será mejor no tener pedagogo que tener a uno que no lo sea. Hablo del pedagogo exterior que señala horizontes, que camina o hace el camino con el alumno. El pedagogo interior es necesario. Ambos: exterior e interior tienen como finalidad la búsqueda de sí mismo.

¿Quién es el hombre? Unos procuran describirle utilizando medios que se han llamado testos o esquemas preconcebidos y no faltan las personas propagandistas de recursos mágicos como podrían ser esos libros que tienen por título: *Conócete*, *Sé tú mismo*, etc. Unos lanzan al ser humano hacia el Psicoanálisis, la Psicoterapia y otros le introducen en la cueva de los misterios sin luz y con una sola salida que se cierra. El hombre es esencialmente libre, al menos lo desea y sobre tal libertad habrá que fundar toda operación de su responsabilidad. Se busca libre y se despierta amordazado. Las ataduras o mordazas pueden llamarse consejos, orientaciones, exigencias que no se orientan hacia la persona para quien se dan, sino que se dictan desde pequeños pilares despóticos y totalitarios. Para mejor dirigir tales programas de obediencia se han inventado instituciones o agrupaciones, ciencias y métodos que atosigan al ser humano obligándole a someterse a la regla común y social. Sometido, la libertad se asfixia y de ahí nace el borreguismo de la masa. El por qué de esta quiebra humana se debía buscar en el interés. Existe un

marketing internacional que tiene como finalidad la persuasión sobre necesidades que acomodan la libertad y la responsabilidad. En la circunstancia actual el ser humano se convence de que su salvación está en las cosas, en poner los huevos en el nido de los demás e imitar al cuco. Son los otros quienes tendrán que alimentar las crías que después continuarán engañando y sangrando el trabajo de quienes se deshacen sin conocer la trampa. La diferencia entre el cuco que se hace alimentar y cuidar la descendencia por otros pájaros más débiles y el género humano que lucha por susodichos triunfos y ganancias, por el ser más y maximalismos traidores, es muy poca.

El hombre necesita volver a sí mismo y encontrar lo que es, no lo que a ciertas personas o a la masa le conviene que sea. Este estudio está fuera de la psicología tal como se pretende interpretar en la actualidad. Llegar al interior no es olvidar, sino presenciarse, aceptarse y vivir normas superiores y trascendentes. Lo exterior y pragmático es útil pero nunca el guía supremo. La supremacía humana es trascendente aunque coexista con la misma entraña de la vida. Lo auténtico no se busca fuera sino en lo más íntimo. El exterior coopera a descubrir, a desarrollar una vida interior que es más grande que la imaginación del más imaginativo. Buscar al hombre tan sólo por la psicología o por la sociología es como privarle de su alma.

El Agustín de Casiciaco comprendió que el "vendedor de palabras" debería transformarse utilizando las palabras para un conocimiento concreto, íntimo y beneficioso para lo único que es verdad en el género humano. Estudiándose encontraba aspiraciones, inquietudes que le abrían hacia ansias de infinito. El infinito de alguna manera es en el hombre y se descubre por medio del "numen" (*Contra Académicos* 3,6,13) o "lex Dei" (*Soliloquios* 1,4,9). Agustín alguna vez llamará a tal idoneidad "disciplina", pero siempre será algo permanente que guía y que se descubre obrando. El método puede ser diferente, pero no se puede negar su existencia. La vida del hombre será una constante interrogación, crítica, un volver hacia sí con el fin de estudiar y descubrir lo auténtico de cada acción. La autenticidad no está en el examen de las cosas, sino en la certeza y verdad que descubre el "numen" divino.

Las cosas tienen un valor en sí, tienen también su derecho. El estudio de las mismas es una obligación. El hombre que las investiga descubre la obra de Dios, es decir, una Providencia, un constante quehacer de realidades. El hombre necesita este mundo, de otra manera no habría nacido en él. Despreciar o pretender olvidar lo que nos rodea será desequilibrio. Lo necesario es vivir conforme a la

“disciplina” sin etiquetas tanto místicas como de intereses. Las cosas cooperan al desarrollo, a la plasticidad, a la programación y relación del interior. Las cosas no son la “veritas”, el “ordo”, ni la “beatitudo”, pero son un camino necesario que se hace actuando la “lex Dei” o “disciplina”. El hombre busca el “id quod est”, es decir, el verum” (*Soliloquios*, 2.5.8), que está, o mejor, es en todo y también en las cosas. El hombre puede tener conciencia, reflexionar y aceptar que el “verum” es una realidad. El saber que tal situación o caso es conforme a la verdad hace al hombre, hombre responsable.

Con tales principios la educación necesita una metafísica o como se quiera llamar a las idoneidades que alientan cada posibilidad humana. No se niega la utilidad y cuasi necesidad del estudio del aprendizaje por medio de los sentidos: vista, tacto y oído, ni tampoco el desarrollo de esas palabras que se ha convenido en llamar: mente, razón e inteligencia. Lo que sí se afirma es que el estudio de los fenómenos no completa, ni son la base del conocimiento del hombre. Agustín de Casiciaco lo comprendió y por ello quiso profundizar en esa nueva vida que le hacía buscar la felicidad. Tanto se acercaba a soluciones remotas que a veces lloraba de alegría y este gozo se comunicaba con cuantos “amigos del alma” le habían seguido hasta la finca de Verecundo.

El hombre se busca profundizando en los “números” (*De Ordine*, 2,42 y 2,43) que son como facilidades, muestras, cánones que reflejan y revelan toda verdad. El mundo exterior sirve para vivir en este mundo siendo seres que se relacionan, que tienen movimientos humanitarios, fraternales y de amistad, pero quien da autenticidad al exterior es un amor interno, un “appetitus unitatis”. De aquí nace la base de la educación y Agustín de Casiciaco aceptó tal punto de apoyo para dialogar con sus discípulos.

UN METODO DE EDUCACION

No es moda hablar de educación. Desde la prehistoria el padre y la madre, la familia y el clan orientaban a sus hijos e hijas según ciertas necesidades. Algunos se atreven a decir que ahora se habla de una manera científica y resulta que lo científico para ellos serían los métodos que no dudan haber inventado ellos mismos.

La ciencia de la educación es tan antigua como el ser humano y han sido muy raros los maestros que consiguieron utilizar métodos aptos e idóneos para sus discípulos. El maestro que lo es, no busca solamente métodos en las “invenciones” o “creaciones” de cada

día, sino que más bien investiga en la historia la manera de ser o posturas de los grandes pedagogos. Una vez hecho el estudio, con frecuencia el investigador se convence de lo poco o nada nuevo sobre la tierra. Hoy sí existen aprendices a maestros, es decir, personas que sin vocación de pedagogía se han intrometido en la enseñanza porque creen que los conocimientos hacen al maestro. No faltan quienes suponen que lo que ahora se dice, nunca se ha dicho.

Agustín de Casiciaco puede ser uno de los educadores que más ejemplo ha presentado a la humanidad. En Casiciaco vivían: Agustín, Alipio, Navigio, Trigecio, Licencio, Mónica, Adeodato y de vez en cuando venían algunos amigos o miembros de la familia.

Agustín era el maestro, Alipio con frecuencia debía ausentarse e ir a Milán con el objeto de utilizar su saber como jurisconsulto, Navigio era el hermano de Agustín, estaba enfermo del bazo y apenas tenía estudios. Trigecio estudiaba, Licencio además de estudiar los versos y la retórica, siendo de origen africano, tenía por padre al mecenas de Agustín, Mónica era la madre del maestro y Adeodato el hijo. Licencio y Trigecio habían sido discípulos de Agustín en Milán y le acompañaron a Casiciaco con el fin de estudiar con más reposo y estar más cerca del maestro.

Dos libros: *De Beata Vita* y *De Ordine* pueden ser tomados como ejemplo para desarrollar el método de Agustín en la finca de su amigo Verecundo.

De Beata Vita. "El 13 de noviembre (386) era el día de mi natalicio, y después de una frugal comida, que no era para cortar las alas de ningún ingenio, a cuantos, no sólo aquel día, sino siempre vivíamos juntos, los reuní en la sala de los baños, lugar secreto y adecuado para este tiempo" (cap. I,6). Faltaba Alipio, pero les acompañaban los primos Lastidiano y Rústico.

Agustín prepara la situación, mejor, aprovecha la circunstancia y una vez que todos están dispuestos, les presenta un tema. Unos se callan y Agustín suscita otra pregunta con diferente planteamiento. El diálogo comienza. La presencia de Agustín y de un estenógrafo mueve a quienes hablan a una autodisciplina. Las ideas van descubriendo claridad, quien no ha comprendido, pregunta y será informado, se sabe después que se acepta o se está convencido, el raciocinio será una necesidad. Conforme se avanza en la discusión el alumno ha descubierto verdades. Se llega a la convicción de que es la persona misma quien en el grupo se descubre y presencia la ciencia interior. El alumno se habla o se aprende, se emociona y tiene el sentimiento de que un mundo interior renace.

Unas veces Mónica descubre ideas que Cicerón había explicado con gran dificultad en el *Hortensius* (cap. 2,10), otras tomará la palabra Adeodato, Rústico o Lastidiano quienes estarán más de acuerdo con las ideas de Trigeccio. Licencio, en una ocasión, no festejará el gran argumento del maestro, porque aún espera la opinión de Alipio. Agustín comprende y no critica, pero razona, Licencio se defiende y se le desliza una mentira, pero Mónica interviene.

Los diálogos continuaban varios días y el tercero "tuvimos un tiempo espléndido después de comer. Bajamos, pues, al prado próximo, y cada cual se acomodó donde le vino bien" (Cap. IV, 23). En "dinámica de grupo" el diálogo continuaba y salían conclusiones eficaces dignas de aquellos que se consideraban aprendices de la filosofía. Se definen al sabio, la sabiduría y al bienaventurado. Agustín dice a sus discípulos: "Habéis colaborado tanto en mis discursos, que puedo decir, que he sido harto de mis convidados" (cap. 4,36). El maestro había aprendido con los discípulos y lo declara.

De Ordine. Agustín enfermo del estómago había dejado la cátedra y una noche "revolviendo en mi mente unas ideas que me venían de no sé dónde..." "cuando me obligó a aplicar el oído y prendió más fuertemente, mi atención el rumor del agua que corría junto a los baños, despeñándose entre las piedras con un ruido alterante y desigual, que me admiraba. Púseme a averiguar la causa, y no atinaba en ella. Al mismo tiempo, Licencio andaba a golpes en la tarima próxima contra unos ratones molestos, y esto me dio a entender que estaba despierto" (I, 3,6). Trigeccio velaba también y comenzó el diálogo. Licencio explica, Agustín escucha y a veces corrige. Unas veces todos hacen exclamaciones de alegría porque se ha descubierto un argumento y continúan dialogando sobre el orden. Agustín con frecuencia duda, le ponen en gran aprieto y dice: "en filosofía soy un niño aún" (I, V, 13).

Licencio había dado una explicación sobre el error y el orden. El maestro Agustín confiesa: "Yo no cabía de gozo dentro de mí viendo a aquel adolescente hijo de un carísimo amigo mío, que se hacía mío por espiritual filiación, y no sólo esto, sino que crecía y se engrandecía con su amistad para conmigo" (I, VI, 16).

La discusión continuaría pero otra anécdota suscitaba el diálogo. Dos gallos se peleaban, uno triunfó; demostrando con señales su poder. La pregunta salió de todos los labios y de nuevo cada uno descubría respuestas.

En cierta ocasión Trigeccio avanzó frases no muy conformes y declaró que deseaba no constasen sus palabras, pero Licencio lige-

ramente exigía se escribiese lo dicho. Agustín les dijo: "Si me llamáis de buen grado maestro, pagadme con esta moneda: sed buenos".

"Las lágrimas me impidieron continuar la reprensión" (I, X, 29-30). Licencio y Trigecio sufrieron y prometieron ser irrepreensibles aceptando el castigo de que constase su disputa. "Pues cuando se den a conocer estos ensayos —dice Trigecio— a nuestros amigos y familiares, no será pequeño nuestro bochorno" (Id.).

En cada diálogo de Casiciaco el maestro Agustín observa, provoca, entrena, colabora, favorece, sostiene y motiva. No impone ni califica, no cambia ni sustituye, no elimina ni llena vacíos. El alumno es quien descubre, desarrolla, investiga, comprueba, critica, clarifica, constata, practica y acepta.

Las situaciones son corrientes, con frecuencia no buscadas, pero siempre aprovechadas. El alumno deseaba una explicación y la tenía. La responsabilidad en el diálogo era mutua. La inferioridad no se conocía y la finalidad aparecía en cada frase. Mónica hablaba lo mismo que Alipio y también podrían introducirse Adeodato o cualquier otra persona del grupo. Agustín con frecuencia pide el parecer de los demás y son precisamente los demás quienes orientan el diálogo. Agustín mantiene la dirección, pero son los otros quienes aclaran o se aclaran. El discípulo sabía que su trabajo tenía un servicio, un valor y que tanto el maestro como otras personas eran conscientes de su importancia.

El Agustín de Casiciaco es uno de los modelos de la pedagogía antigua y "moderna".

LEANDRO RODRÍGUEZ

Más acerca de la Memoria Dei

El apriorismo del conocimiento en LUIS VIVES

I

Como es sabido, el adagio imperante en la filosofía tradicional, en relación con la teoría del conocimiento, era el *omnis cognitio incipit a sensu*, que parecía darse la mano con el otro de la *tabula rasa in qua nihil est scriptum*, con la consiguiente abstracción, que no era un añadir un apriori a la experiencia externa, como más tarde se le ocurrirá al de Königsberg, sino un desvelar, desmaterializando de alguna manera¹, el contenido experimental.

Platón, aun partiendo de un fundamento auténtico, es decir, de la universalidad del conocimiento, para la que no encontraba una justificación en la singularidad y contingencia de las realidades existentes en este mundo, recurre a un apriorismo demasiado concreto, apoyado en una preexistencia mítica del alma que habría contemplado a las realidades del lugar celeste antes de su caída en este mundo de la apariencia.

Andando el tiempo a Agustín no se le escapa la razón que movió a Platón a plantear su apriorismo idealista, así como, no extremando la postura, vio también la necesidad de insistir en el apriorismo. No se tratará aquí de ideas dormidas sino de elementos con contenido ideal o concurrentes a la idealización del conocimiento de contenido sensible. Hoy, la interpretación apriorística, tan rica en consecuencias para una mejor comprensión del misterio de la religación del hombre con lo "divino" en su dimensión vertical, es ya historia entre los escritores agustinos de la actualidad².

El hecho de que un aristotelismo, mejor o peor interpretado, y necesario, por otra parte, en los ambientes intelectuales de la época medieval, dejase a un lado el pensamiento agustiniano, no fue

1. Hasta cinco interpretaciones distintas para explicar la abstracción nos ofrecen los partidarios de la misma. Cfr. Muñoz, S., S.J., *Psychologia Philosophica*. Santander 1961, 203-209.

2. Merecen destacarse las colaboraciones en distintas revistas de LOPE CILLERUELO, JOSÉ MORÁN, MOISÉS CAMPELO, VICTORINO CAPÁNAGA entre otros.

suficiente para que el mismo Sto. Tomás, con todo su aristotelismo, no fuese siguiendo las huellas agustinianas en puntos aun tan tenidos por genuinamente aristotélicos como el de la "tabula rasa"³.

Y es ya historia también la continuación, dentro de la escuela histórica agustiniana, del apriorismo agustiniano en el conocimiento, que hoy tiene ya un nombre propio: la MEMORIA DEI en el hombre⁴.

II

Pues bien, no fue sólo de puertas adentro donde se cultivó con interés esta teoría. Traemos hoy a colación al conocido filósofo del renacimiento el español Luis VIVES, y en concreto su obra *De anima et vita*. Es el cap. XI donde trata de la vida racional. Mediante la vida racional, que supone la vida sensitiva, y apoyándose en ella, el hombre es capaz de salir de la cárcel corporal en que se encuentra su mente como entenebrecida⁵ para elevarse a lo inmaterial. Y es aquí donde encontramos la primera alusión al apriorismo al señalar objetos que "escapan a la capacidad receptiva de los sentidos", al objeto formal de los mismos, dirían los escolásticos. Mientras que la fantasía —punto confluyente de la actividad sensitiva— tira del alma hacia abajo, hacia las cosas materiales, la mente corrige los excesos materiales de la fantasía ofreciendo al hombre el mundo de lo espiritual ignorado por el bruto. Es este mundo el mundo de la verdad, del juicio, de la razón, de la lógica, de todo aquello que los sentidos no pueden apreciar. En una palabra, nos encontramos aquí lo que fue para Agustín el fundamento de su apriorismo intelectual: no es captado por los sentidos lo que no es del orden sensible:

"...unde pugna et contentio, inter mentem, ac phantasiam, dum

3. CASADO, F., *El apriorismo del conocimiento en Sto. Tomás de Aquino*, ESTUDIO AGUSTINIANO 1977, 493-509.- SODALITAS THOMISTICA, de Roma, lleva publicados ya diez *Quaderni* muy tentadores a este propósito.

4. CASADO, F., *La teoría de la MEMORIA DEI en la tradición escolástica agustiniana* (Extracto de la tesis doctoral, Salamanca 1967).

5. "Has sensuum, sive exteriorum, sive interiorum, facultates, supremae sunt in brutis, in homine vero menti deserviunt, quae innixa cognitione imaginationis, et phantasiae, altius in se erigit, nempe ad intelligentiam rerum spiritualium; et assequitur, se, clausam obscuro carcere, obseptamque tenebris, eoque a rerum plurimarum intellectu arceri, nec posse planius intueri, ac cognoscere quae vellet, sive essentiam rerum materia contactarum, sive qualitatem ingeniumque immaterialium, nec posse per hanc corporis caliginem acuminem ac celeritate sua uti" (VIVES, L., (*De anima*, lib. I, c. XI. Opera omnia III, 329).

haec deorsum trahit animum ad corporea, mens ad superna, et res praestantissimas, erigit; et fertur mens ad ea quae neque sensu ullo, nec phantasia comprehenduntur, errantemque, et divagantem longissime per devia phantasiam cohibet, atque in viam reducit”⁶.

Vamos a poner en claro el pensamiento de Vives en este punto. En el cap. XII nos habla del principio vital que se encuentra en el hombre y en los animales, que no es la materia, y que es diverso en el uno y en los otros⁷. Sólo el espíritu del hombre es capaz de remontarse sobre los espacios celestes y llegar al mismo Dios, ya que tiene un origen “divino”⁸. En el hombre se encuentran los mismos sentidos que en los animales, pero sobresale en el hombre la razón, cuyo objeto difiere del objeto de los sentidos precisamente a causa del origen de cada uno de estos objetos. Mientras la fantasía tiene un contenido sensible, recibido de los sentidos externos, la razón se desliza con raudo vuelo sobre las imágenes, y cuando algo sensible es captado por la razón, lo hace de tal manera que nada de lo sensible se le pega. Las imágenes que emplea en el texto siguiente están insinuando el origen distinto de los conocimientos sensible e inteligible:

“Phantasia nullam sibi potest figurare imaginem nisi ex his quae prius usurpavit sensibus, sive aliqua talis sit in natura rerum, sive ab ipsa conficta ex una aliqua, aut diversis; ratio autem tanta rapiditate volitat per eas imagines, ut vel nullam omnium in se concipiat, vel adeo leviter, ut fere nulla esse videatur, nihil enim sumit de inhaerentibus singularibus, ideoque aspicit procul quidem, abiungit se tamen a visis quantum potest efficeret...”⁹.

Vamos a ver ya en casos concretos la afirmación del innatismo; son los casos de la “verdad” y del “bien”. En primer lugar tenemos que el “bien” de los animales es objeto de sus sentidos y se encuentra como a la mano en los cuerpos, bastándose la estimativa para captarlo; en cambio el “bien” del hombre está en la mente y oculto, como en tinieblas, siendo necesario sacar a luz las nociones de “verdad” y de “bien”¹⁰. Pero ¿cómo se verifica esto? Es de notar aquí que Vives habla hasta de un cierto innatismo en los mismos animales; en efecto, nos dice que en el animal se encuentran ciertas

6. *Ibidem*.

7. “Hisce vitae ac vigoris actionibus liquido pateferi aliquid in his viventibus inesse, quod desit torpentibus, scilicet, quod vitam illis praestet, non item his alteris: id vero fieri non potest ut sit ea moles quae silva, seu materies, dicitur” (*ibidem*, c. XII, 330).

8. “Homo vero supra coelos etiam ascendit ad Deum ipsum; divina est ergo illius origo” (*Ibidem*, 334).

9. *Ibidem*, lib. II, c. IV, 354.

“inclinaciones” y unas como “reglas” de actuación *recibidas* de Dios para la consecución de su bien. Evidentemente tenemos aquí la afirmación de un innatismo de conocimiento práctico que regula toda la actuación del animal, ya que éste en su actuación no actúa mecánicamente sino en base a un conocimiento. Ahora bien, en el hombre tenemos la prosecución de algo que no se da en los cuerpos: es la “verdad” la meta de la contemplación, y la meta de la verdad es el “bien” en lo que ha de hacerse. Pero, ¡a través de cuántas dificultades ha de moverse el hombre para alcanzar el bien que ha de conseguir!

Resulta que el hombre, cuya mente está ensombrecida por las tinieblas de sus pecados causadas por sus desviaciones, está también sometido a ignorancia de la que nacen errores de razonamiento. Pero, entonces, ¿está el hombre en condición peor que los animales a los que se les han dado esas “inclinaciones” y algo así como unas reglas para el bien? Más bien se ha de pensar lo contrario. Aun a pesar de todo ese entenebrecimiento mental, de la depravación de los cánones de rectitud de los que el hombre también ha participado, siguen existiendo sus “reliquias”, las reliquias de lo que un día se nos dio con tanta gratuidad¹¹. Evidentemente todo esto está haciendo referencia a aquella ley natural escrita en el corazón del hombre y medio borrada por su mal comportamiento. Estas reliquias no son otra cosa, según Vives, sino lo que ha sido denominado por los teólogos: *sindéresis* o conservación; por Jerónimo, *conciencia*; por Basilio, “*naturale iudicarium*”; por el Damasceno, *luz de nuestra mente*; y nos recuerda a los estoicos con sus *anticipaciones* y todas aquellas *informaciones naturales*, recibidas no de los maestros sino de la misma naturaleza¹². Vives nos ofrece un ejemplo claro de este apriorismo intelectual en el orden ético. Esa

10. “Ratio data est homini ad inquirendum bonum ut id voluntas amplectatur; bonum bruti apertum est, nempe in corpore, *nostrum in mente occultum*, ideoque nobis opus fuit investigatione veri in tenebris, illi tenebras non habent, illorumque extimativa ad bonum tantum et malum fertur, nostra etiam ad verum et falsum” (*Ibidem*, 355).

11. “Nec est tamen dubitandum, quin ut muta animalia *pronitates*, et quasi *regulas* ad bonum suum quasdam a Deo acceperint, *ita et homo*, ad bonum suum, et propter bonum ad verum, non enim meliore conditione existimandum est fuisse procreatum a tanto artifice id quod deterius est, quam id quo nihil est sub coelo praestantius; menti nostrae magnas et densissimas nebulas scelus offudit, itaque depravati sunt recti illi canones; ex ignorantia multi errores nascuntur, quum ex illis universalibus ad species, et rerum singula, iudicium deducimus; sed *restant nihilominus in nobis reliquiae illius tanti boni*, quae satis testantur quantum id fuerit quod amisimus” (*Ibidem*, 356).

12. “Haec a vulgo theologorum *synteresis* nominatur, quasi conservatio, Hieronymo est *conscientia*, Basilio *naturale iudicarium*, Damascenus *lucem men-*

luz de la mente es la fuente de la rectitud para juzgar acerca de lo bueno y de lo verdadero; de ahí también irá formándose la ciencia moral y la conciencia¹³. Nos recuerda también el caso del Menón en Platón, en el que se concluye a que la mente viene a este mundo con una buena carga ideológica¹⁴. Pero Vives no admite una erudición innata en sentido platónico, sino como “inclinaciones” a la verdad, “semillas”, si así se las quiere llamar, de futuros conocimientos éticos, artísticos, científicos¹⁵. La idoneidad para los conocimientos se deberá no sólo a la capacidad intelectual como potencia sino principalmente a esta “semillas”¹⁶. En cambio cuando se trate de algo no natural, como sería, por ejemplo, el aprendizaje de una lengua, la cual depende de la invención arbitraria de los hombres, si uno quiere llegar a conocerla, tendrá que aprenderla de un maestro a través de sus sentidos¹⁷. Precisamente, si hay una posibilidad de error en el hombre es porque éste tiene que *hacer* sus ideas, a base de los juicios que haga y con la dificultad de prejuicios debidos a desviaciones anteriores¹⁸.

tis nostrae vocat; phylosophi quiddam tale sunt procul intuiti, qui anticipatio- nes tradunt, et naturales informationes, quas non didicimus a magistris, vel usu, sed hausimus, et accepimus a natura, tametsi alii aliis pro magnitudine ingenii plures certioresque sunt has regulas sortiti, tum excoluntur, elimanturque usu, experimentis, disciplina, meditatione” (Ibidem, 356).

13. “Haec mentis nostrae sive lux, sive censura, qua recte, qua oblique semper ad bonum et verum divergit, et fertur prona, unde existit approbatio virtutum, et improbatio vitiorum, atque hinc leges et praecepta morum, et intus in unoquoque conscientia, quae delicta ipsa sua arguat, reprehendant, damnet, nisi penitus sensu humano careat, et degeneret in brutum” (*Ibidem*, 356).

14. Ex his quae diximus, difficultas explanatur, quam Plato attingit in Menone, nam is ut colligeret conditas esse humanas mentes, non rudes, sed *magnis scientiis artibusque instructas...*” (*Ibidem*, 356-357).

15. “Verum non habet mens nostra ante corpus eruditionem, sed cum conderetur, *excepit propensioes ad vera potius quam ad falsa*, et ex propensione, ex congruentia, *canones*, sive *formulas*, quas si disciplinarum omnium *semina* libeat nuncupare nihil equidem repugno; nam quaemadmodum *in ipsa terra semina sunt a Deo indita stirpium omnium*, quos ipsa ultro quidem proferat, solertia tamen diligentiaque hominum excolantur, reddunturque ad usum aptiora, *sic in mente uniuscuiusque semina sunt initia, origenes artium, prudentiae, scientiarum omnium*” (*Ibidem*, 357).

16. “Quo fit ut ad omnia nascamur idonei, nec ulla est ars, aut disciplina, cuius non specimen aliquod mens nostra possit edere, rude quidem et malignum, sed aliquid tamen; perficitur autem id, cui doctrina et exercitatio accessit, ut in stirpibus si sunt meliores aliis, quibus agricolae addita est manus ac industria” (*Ibidem*).

17. “Et loquor de cognitione rerum natura constantium, nam ea, *quae sunt prorsus hominum excogitata ingeniiis*, sine praeceptore et doctrina non possunt percipi, ut lingua aliqua, Latina puta, aut Graeca, aut Hispana” (*Ibidem*).

18. “Homo, qui suas conjecturas sectatur, aberrat per eas semitas, quas ipse sibi fecit, regia via relicta; et bruta eiusdem speciei eodem modo agunt, nempe eandem sequentes naturae institutionem, et monita, homo, quia varie iudicat, diversissime agit, adque adversissime” (*Ibidem*).

En el cap. VIII, titulado *De discendi ratione*, vuelve a expresar el pensamiento que acabamos de exponer. Hay, nos dice, una doble disciplina en el aprendizaje; una recibiendo de afuera; otra "sacando" (educere) de dentro. En este caso lo que se aprende sale a la luz y procede de lo que está dentro como la "semilla" está en la tierra. El maestro ayudará a dar a luz; como el sol ayuda a que las semillas germinen lo que ellas ya contienen. El texto siguiente no tiene desperdicio a este respecto:

"Disciplina est duplex, altera est *appositio* qualitatis in animo, ut cum lingua nova traditur, quod fit in hominum inventis; altera est *eductio* ingenii de potestate in actum, sicut in scientiis, artibusque, quarum est materia rei naturalis, *illarum enim omnium*, sicuti antea diximus, *semina sunt naturaliter menti nostrae indita*, velut stirpium ipsi terrae, ut nihil videatur aliud docens agere, quam quod sol cum vi sua profert ex seminibus germina, proditura alioqui per se, sed non tam feliciter, nec tam cito: docent bruta sobolem suam ut citius faciant quod per se nihilominus facerent, ut avis pullum suum volare, felis venari mures, ut quam citissime videant eos sui similes, hoc est, in sua specie perfectos, nos vero docemus illa ut quod vel numquam facerent, vel aliter, faciant uti nos volumus, neque aliud est nostra in eis doctrina, quam assuefactio ad nihil ferre aliud quam ad corporale exercendum aliquid, ut loqui, currere, aut modo aliquo corpus, seu corpora partem aliquam movere; brutum ad sua edoctum est magisterio naturae, nos indigemus, et nostra exercitatione, et admonitione aliena, ut *proferamus quod est inditum*"¹⁹.

Terminamos con estas otras palabras del mismo autor:

"Quam bene egit Deus cum homine, ut quod necessarium esset tam in obvio proposuerit! nihil utilius quam multa discere, nihil facilius quam multa audire; ipsum quoque ingenium in quibusdam hominum, natura sua dextrum, et felix, vel tenuissima ope extrinsecus adiutum, mirifice sese extendit et dilatat, *suique ipsius magister est atque institutor, nec perinde a sensibus doceri, nec, etiam interdum ab homine magistro potest, ut docetur a semetipso* unde sunt illi *automazeis*"²⁰.

FIDEL CASADO

19. *Ibidem*, c. VIII, 372.

20. *Ibidem*, 373-374.

LIBROS

Sagrada Escritura

GESE, H., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*. Chr. Kaiser, München 1977, 22,5 x 15, 239 p.

Recoge el autor diversos trabajos sobre Teología bíblica: campo al que el autor se ha dedicado con ahinco. Anteriormente ha publicado "Vom Sinai zum Zion", que tiene parecidas características a este que reseñamos. Los temas aquí tratados son los siguientes: La comprensión bíblica de la Escritura, la muerte en el A. T., la ley, la expiación, el origen de la Cena del Señor, el Mesías, el Prólogo de S. Juan, la imagen del mundo que presenta la Biblia. Los trabajos entre sí son independientes; no obstante, hay cierta relación entre ellos. Todos ellos se recomiendan por la profundidad de ideas y la claridad.—C. MIELGO.

Biblische Theologie heute. Einführung-Beispiele-Kontroversen. Biblisch-theologische Studien-1. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1977 20,5 x 12,5, 124 p.

El libro es el primer número de una nueva colección que viene a sustituir a la precedente "Biblischen Studien". La colección tiene como objetivo tratar textos y temas tanto del A. como del N. Testamento, especialmente la relación entre el A. y el Nuevo Testamento. El presente número contiene cinco colaboraciones: K. Haacker trata de la Teología bíblica como tarea exegética. P. Stuhlmacher escribe sobre la Teología bíblica del N. Testamento. H. J. Kraus hace una reseña de la obra de H. Gese "Vom Sinai zum Zion". H. H. Schmid, precisamente, discute también las ideas de H. Gese y Stuhlmacher sobre la Teología bíblica. Finalmente H. J. Kraus hace un balance de los problemas que presenta y de las perspectivas que ofrece una Teología bíblica. El libro debe considerarse como una contribución notable a la disputa actual sobre el contenido y estructura de una teología bíblica, que todavía no se ha hecho.—C. MIELGO.

GROSS, H., *Kernfragen des Alten Testaments. Praktische Einführung*. Friedrich Pustet, Regensburg 1977, 19 x 11,5 167 p.

El libro trata de algunos temas, especialmente teológicos del A. T. La exposición es sencilla: en la mayor parte de los casos son charlas y conferencias dadas por el autor. La publicación conserva el tono sencillo, sin erudición y sin entrar en la exposición detallada de los problemas. El autor ha recogido algunos temas importantes: la historia primitiva, el fundamento bíblico de la conmemoración eucarística, los salmos, la esperanza salvífica en el A. T., el Mesías, los ángeles, el culto y el canon en el A. T., la Biblia como palabra de Dios, y, finalmente, los diez mandamientos. Puede servir como una breve introducción para los lectores que inician su estudio de la Biblia.—C. MIELGO.

PREUSS, H. D., *Deuterocesaja. Eine Einführung in seine Botschaft*. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1976, 20'5 x 12'5, 121 p.

El libro se dirige a un público amplio. Es una presentación sencilla del profeta del destierro, el II Isaías. Tras una breve introducción en la que se justifica la separación de los caps. 40-55 del resto del libro de Isaías y se indica el lugar y fecha de composición se pasa directamente a la exposición de la doctrina a base de varios textos (40,1-8; 40,12-31; 41,21-29; 43, 1-7; 44, 24-45,7; 45,8; 52, 13-53,12). La elección de los textos es representativa. Se escogen estos textos por contener los temas principales del libro. Varios "excursus" salpican la exposición, lo que permite tratar algunos temas con detenimiento. El libro, así, ofrece una visión bastante completa del mensaje del profeta del destierro.— C. MIELGO.

STEMBERGER, G., *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung*. C. H. Beck, München 1977, 22 x 14, 257 p.

Es una presentación sucinta de la historia de la literatura judía desde la Biblia hasta nuestros días. Naturalmente, de los tiempos modernos sólo se recogen aquellos libros y autores que están dentro de una tradición y temática judías. Contiene otra limitación importante el libro: deja al margen la literatura sefardita, limitándose a la literatura jiddis. Conviene observar, que el libro pertenece a una colección de manuales. Es, pues, una exposición breve y condensada. La bibliografía es también selecta y faltan las obras de la literatura sefardita.— C. MIELGO.

BOECKER, H. J., *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1976, 22 x 14,5, 206 p.

El autor es especialista en los temas jurídicos y legales del A. T. Estudia aquí el derecho y la ley en el A. T. en el amplio campo del derecho antiguo oriental. En efecto, afinidades entre ambos campos se sorprenden. Sin embargo, el derecho israelita presenta características propias. El autor se niega y, con razón, a comparar valorativamente ambos derechos. En el primer capítulo estudia el proceso judicial en el A. Oriente; seguidamente, hace lo propio con el A. T. Para estudiar el derecho y la ley, escoge como campo de análisis el código de Hamurabi, aunque también estudia el derecho oriental antes de Hamurabi. De la Biblia escoge, el Código de la alianza, el Deuteronomio y la ley de Santidad. Varios excursus tratan temas especiales, constituyendo el libro una espléndida monografía sobre el tema.— C. MIELGO.

JEREMIAS, J., *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*. 2. überarbeit. und erw. Aufl. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1977, 22,5 x 15, VIII-232 p.

Es la segunda edición de esta monografía clásica sobre el tema de las Teofanías del A. T. entendiéndose por tales, la venida de Yahve en el fuego, en la tormenta, en el terremoto, etc., es decir, en la innaturalidad, y en las que Dios no se aparece. El autor investiga la forma primitiva de este género literario, su origen (que él ve en las presentaciones de Yahve como guerrero), su "Sitz im Leben". Esta segunda edición ha sido reelaborada y contiene dos nuevos apéndices: uno sobre Mito e Historia, Realeza y Culto en los textos teofánicos y otro sobre la intención de los más antiguos textos de la teofanía sinaitica.

La bibliografía ha sido también aumentada.— C. MIELGO.

WESTERMANN, C., *Der Aufbau des Buches Hiob. Mit einer Einführung in die neuere Hiobforschung* von Jürgen Kegler. Calwer, Stuttgart 1977, 22 x 15, 149 p.

La primera edición de esta obra data de 1956. Ahora se reedita sin cambios. Solamente J. Kegler hace una introducción en la que expone la historia de la exégesis y las nuevas ideas que se han expresado acerca del libro de Job desde 1956 hasta hoy. También ha añadido bibliografía de estos últimos años. Westermann asimila el libro al género literario de la lamentación. En las lamentaciones, el orante se queja de sí mismo, de los enemigos y de Dios. Conforme a esta triple queja, tenemos en Job tres actores: Job, los amigos y Dios. El papel de cada uno explica la estructura y la temática del libro.—C. MIELGO.

BECKER, J., *Messiaserwartung im Alten Testament*. Stuttgarter Bibelstudien-83. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1977, 20'5 x 13,5, 94 p.

En este pequeño libro el autor pasa revista a la esperanza mesiánica del A. T. Es conocido el autor por otros trabajos (uno sobre la exégesis de los salmos, y otro sobre Isaías publicados por la misma editorial) en los que presenta puntos de vista originales. Tampoco este libro defrauda. Para el autor no habría existido esperanza mesiánica en el A. T. hasta el s. II a. C. Los textos que han sido considerados como tales, para el autor son representantes de un movimiento de restauración monárquica; otros llamarían a esto, mesianismo dinástico. En efecto, uno no sabe hasta qué punto, toda la discusión no es más que cuestión de nombres. A veces, el autor no es nada convincente. Así, cuando interpreta Zac 9,9ss como dicho de Dios como si fuera un rey, aunque el autor reconoce que no hay pistas para reconocer en estos capítulos la concepción teocrática. Otras veces manifiesta opiniones que se salen de los caminos trillados: así parece que el J, sería según él, muy posterior a Salomón. Hay otros puntos de vista que tampoco se fundamentan detenidamente.—C. MIELGO.

LAPIDE, P., *Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis*. Calwer-Kösel, Stuttgart-München 1977, 22 x 13,5, 95 p.

El libro trata de la resurrección en una perspectiva ecuménica. El autor es judío, y la resurrección, central en el cristianismo, une a judíos y cristianos. Trata de recuperar para el judaísmo la idea de resurrección. A este fin busca en el A. T. y en el judaísmo las raíces de la resurrección; y como todos los que formularon esta creencia (los apóstoles) eran judíos, con razón recupera esta creencia para el judaísmo. La resurrección de Jesús, sin embargo, a los ojos del judaísmo, no es suficiente para concederle autoridad mesiánica a Jesús de Nazaret. De todas formas es un intento saludable y constituye un acercamiento entre el cristianismo y judaísmo.—C. MIELGO.

DREWERMANN, E., *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht. T. II. Die jahwistische Urgeschichte in Psychoanalytischer Sicht*. Ferdinand Schöningh, München, etc., 1977, 23 x 15,5, 681 p.

La voluminosa obra que presentamos se sale de caminos trillados. En esta segunda parte, el autor trata de comprender el relato yahvista de la historia primitiva con la ayuda de la Psicología profunda, usando naturalmente la etnología y mitología. Para el autor, la investigación exegética no es suficiente para comprender el relato J. Esto es lo que ha pretendido demostrar en el primer volumen. Ahora en esta segunda parte,

pretende mostrar que la psicología profunda con el recurso al inconsciente colectivo (hay recuerdos colectivos de la humanidad en estos primeros capítulos de la historia primitiva) ofrece las posibilidades para entender perfectamente los textos. Si el autor lo consigue es otra cuestión. El lector ciertamente se verá inundado de datos, opiniones, relaciones con otros mitos, etc., que restan diafanidad al estudio. El autor, ciertamente está al tanto de la investigación exegética, pero sobre todo está enterado del psicoanálisis. El libro está provisto de una amplia bibliografía psicoanalítica y de buenos índices.— C. MIELGO.

KEGLER, J., *Politisches Geschehen und theologisches Verstehen. Zum Geschichtsverständnis in der frühen israelitischen Königszeit*. Calwer, Stuttgart 1977, 22 x 15, VIII-407.

El libro es el resultado de una tesis de la universidad de Heidelberg. Tras unas explicaciones metodológicas, el autor investiga los acontecimientos políticos en la primera época de la Monarquía israelita, pero no con la finalidad puramente histórica, sino para contribuir a la comprensión de las relaciones entre historia y tradición en Israel. Bajo tres puntos de vista estudia el autor la materia: medidas para alcanzar el poder, tanto en el caso de David como en el de Saúl; medidas para asegurar el poder y finalmente medidas para extender y ampliar el poder.

Son interesantes, sobre todo, las consecuencias que el autor saca para la mejor inteligencia de la historia y la tradición en el antiguo Israel.— C. MIELGO.

CABA, J., *El Jesús de los Evangelios*. BAC, Madrid 1977, 20 x 13, XXI-635 p.

El autor es conocido, aparte de otras publicaciones, por su libro anterior *De los Evangelios al Jesús histórico*, publicado en la misma colección. De aquel libro ya se había advertido que quedaba incompleto (Biblica, 54, 1973, 152). Faltaba en efecto contestar a la pregunta: ¿quién es Jesús?, es decir, faltaba un estudio del nexo entre la Cristología de la comunidad cristiana y Jesús de Nazaret. Esta laguna pretende cubrir el presente libro, que se compone de tres partes: en la primera se estudia la Cristología de cada uno de los Evangelios a nivel redaccional. La segunda parte, también a nivel redaccional, trata de los principales títulos que se dan a Jesús en los Evangelios. La tercera parte, finalmente, se consideran estos títulos de Jesús en su origen y su desarrollo, tratando de saber si Jesús mismo se aplicó a sí mismo estos títulos o al menos dio pie para que creyeran de él lo que los títulos significan. Tanto el método, como las conclusiones del autor son comúnmente aceptadas, con la salvedad de los títulos dados a Jesús donde reina el más absoluto desconcierto. Y precisamente esta diversidad de opiniones hace pensar que el método seguido para acceder a la Cristología primitiva no es correcto. ¿No sería mejor, antes de estudiar los títulos, analizar el mensaje global de los evangelios basándose en los datos que según los criterios de historicidad aparecen firmes, como las pretensiones que Jesús se arroga, la autoridad con la que enseña, la vinculación que establece entre el Reino y su persona, etc. Y luego, estudiar los títulos? Acerca de lo primero existe un acuerdo general. Acerca de lo segundo, no existe opinión común y se enfrentan los escrituristas unos con otros. El método seguido, pues, no convence. Tanto más, que ningún título agota lo que Jesús es, como opinan todos. Entonces, ¿para qué darles tanta importancia? Por lo demás, el libro está bien hecho, y puede servir de texto para el estudio de la Cristología primitiva junto con el libro citado anteriormente.— C. MIELGO.

THEISSEN, G., *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*. Chr. Kaiser, München 1977, 20.5 x 13, 111 pp.

El libro es un estudio sociológico del cristianismo primitivo. Tras unas aclaraciones acerca del método, trata el autor de los roles, los factores y las funciones. Es decir, en una primera parte, estudia la conducta social del cristianismo, esto es la conducta típica. Seguidamente, analiza los factores sociales, económicos, políticos y culturales que influyeron en el nacimiento del cristianismo. Finalmente, trata de la influencia del cristianismo en la sociedad. El tema, como es sabido, ha sido tratado varias veces, pero siempre por marxistas. El autor conoce estas obras; él personalmente no es marxista. Se manifiesta como sociólogo, y su libro contribuye no poco a conocer el trasfondo del origen del cristianismo.— C. MIELGO.

MÜLLER, U. B., *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte. Judenchristentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n. Chr.* Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1976, 22 x 15, 103 p.

El conocimiento de la primitiva comunidad cristiana ha sido una de las tareas de la exégesis bíblica de los últimos tiempos. Dando por descontado que no se encuentra una unidad monolítica, gran parte de la labor de investigación se ha encauzado a desentrañar las distintas concepciones teológicas y las diversas formas de vivencia del mensaje cristiano, analizar su evolución, las causas de su emerger o desaparecer en determinados momentos, etc.

El autor del presente libro se ha propuesto colocar dentro de un determinado grupo sociológico tanto al profeta autor del Apocalipsis como a los personajes combatidos en las Epístolas Pastorales. Tomando como base la comparación con los escritos contemporáneos, llega a la conclusión de que en ambas obras se hacen presentes dos grupos claramente definidos: uno judeo-cristiano, del que forma parte el autor del Apocalipsis, cuyos representantes, más o menos ambulantes, proceden de la región siro-palestina (comparación con Mt y Didajé) y otro caracterizado por el excesivo entusiasmo, fluyente de una interpretación de Pablo en el sentido de una escatología ya realizada. Cada uno de estos grupos es analizado con detenimiento y de ellos se muestran las características propias. Y todo con rigurosidad de método.— P. de LUIS.

POLAG, A., *Die Christologie der Logienquelle*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977, 22,5 x 15, 165 p.

Fruto maduro de las largas investigaciones y esfuerzos de A. Polag, a partir de su disertación para la Licencia en la Facultad Teológica de Trier, es esta obra sobre la cristología de la imprecisa e hipotética fuente de los "logia" o Q. Está dividida en cinco capítulos, orientados a precisar el significado atribuido a Jesús y sus obras en el texto de Q. Tras presentar el contenido de Q, su redacción y situación ambiental, sus transmisores y su zona de uso (cap. 1), examina las declaraciones cristológicas del contenido transmitido, en sus diversos matices (cap. 2), las tendencias cristológicas de la redacción de la colección (cap. 3), las tendencias cristológicas de las redacciones y elaboraciones posteriores (cap. 4) y las relaciones de Q con la primitiva comunidad cristiana (cap. 5). Con satisfacción constata que, mientras las primeras afirmaciones cristológicas ponen de relieve la decisiva posición de Jesús y su misión en el acon-

tecimiento de la aparición del reino de Dios, pero sin insistir en su función, las profesiones cristológicas y reelaboraciones posteriores desarrollan fuertemente ideologías teológicas coherentes, especialmente referidas a la teología del pueblo de la alianza. Aunque en trabajos de esta índole no es fácil liberarse del peligro de subjetivismo en favor de los propios postulados, invitamos a nuestros lectores a deleitarse intelectualmente en la exposición de A. Polag, excelente por su método científico y la fuerza sintética de su exposición y digna de ser tenida en cuenta para el porvenir, junto con las de Lührmann, Hoffmann, etc., en trabajos de esta índole. Selecta bibliografía y sendos registros de materias y citas bíblicas concluyen este magnífico trabajo, que constituye el n.º 45 de la colección "Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament".— C. MATEOS.

FRIEDRICH, J., *Gott im Bruder?* Calwer Verlag, Stuttgart, 1977, 22 x 15, 308 y 190 p.

Pertenece a la colección "Calwer Theologische Monographien" y es un estudio metódico amplio, profundo y crítico de Mt 25, 31-46 en sus diversos aspectos de transmisión, redaccional y tradicional, presentado en 1976 como disertación doctoral en la Facultad Teológico-Evangelista de la Universidad de Tübingen. En su recensión me parece oportuno recoger el contenido de su presentación:

"Después de la temática de la muerte de Dios, el interés teológico de los últimos años se ha concentrado en Jesús, especialmente en los aspectos socio-revolucionarios de su doctrina y persona. Uno de los lugares bíblicos más citados a este respecto es Mt 25,40: 'cuanto hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis'. Pertenece a la perícopa del juicio final y en su interpretación siempre se han propuesto numerosas respuestas a las siguientes preguntas: ¿Quiénes son 'todas las naciones'? ¿Son los paganos, todos los hombres o sólo los cristianos? ¿Quiénes son mis hermanos más pequeños? ¿Son todos los necesitados, todos los cristianos o sólo los cristianos necesitados? ¿Procede la perícopa de Jesús y ha sido reelaborada por Mt o deriva completamente de Mt?

La presente monografía da respuesta a estas preguntas. Con los más precisos y diferenciados métodos analíticos descubre los diferentes estratos y fases de interpretación de este texto y muestra que Mt 25, 31-46 esencialmente deriva del mismo Jesús. Amar a Dios en los hermanos más pequeños equivale a no dejar morir a Dios, sino a aceptar y realizar lo más perfectamente posible su divina voluntad, su justicia, por medio de Jesús, sobre los hombres".

Desde el punto de vista didáctico, la obra es ejemplar por el orden, la presentación, erudición y claridad de ideas. Desde el punto de vista exegético, sus conclusiones son interesantes y ofrecen numerosas consecuencias para el estudio de otras pericopas mateanas. Abundantísima y selecta bibliografía, tablas comparativas y láminas plegables, que facilitan la revisión de su contenido, concluyen esta magnífica monografía.— C. MATEOS

MEYER, R. P., *Kirche und Mission im Epheserbrief*. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1977, 21 x 13,5, 85 p.

Corresponde al volumen 86 de la colección monográfica "Stuttgarter Bibelstudien" y es un resumen parcial de la disertación doctoral, defendida por la autora en 1976 en la Facultad Teológica de Münster. Expone el contenido eclesial y misional de Ef, mostrando que, aunque su pseudo-

autor se mantiene en la tradición paulina, directamente no ofrece declaraciones misionológicas, frecuentes en los auténticos escritos de Pablo. Sin embargo, la concepción y contenido eclesiológico que rezuman todas las expresiones de esta epístola canónica (cfr. 1, 9-10.22-23; 4, 10-16), son una filigrana de recuerdos misionales. Una escogida bibliografía cierra esta monografía, expuesta con sencillez y hermosamente presentada.— C. MATEOS.

BREUSS, J., *Ostern verkündigen*. Kösel Verlag. München, 1977, 22 x 14, 150 p.

El presente trabajo trata de determinar científicamente lo esencial del kerigma cristiano primitivo, que en el lenguaje común se traducía en la expresión "Jesús es el Cristo". De ahí el subtítulo de la obra, "bosquejo de una kerigmática fundamental", y su insistencia en destacar la unidad de la Escritura por encima de las minuciosidades de los estudios y conclusiones histórico formales y redaccionales que favorecen una distancia y tensión entre la exégesis científica y la proclamación, más popular. Presentada en 1975 como disertación en la universidad de Fribourg (Suiza), está dividida en tres partes: fundamentos filosóficos, teología pascual, kerigmática (comprensión pascual de la Escritura como meta de la proclamación). Es un libro maravilloso por la modernidad de sus puntos de vista, por el uso y crítica que hace de los estudios modernos, por sus conocimientos y postura filosófica. La presentación editorial es esmerada.— C. MATEOS.

BARTH, M., - BLANK, J., etc., *Paulus - Apostat oder Apostel?* Fr. Pustet Verlag. Regensburg, 1977. 19 x 11,5, 172 p.

Se trata de un opúsculo que contiene diversos artículos en torno al tema y relación entre Jesús-Pablo-Judaísmo y especialmente sobre la perspectiva doctrinal y actuación del apóstol de los gentiles con relación a Israel, la Ley y el judaísmo. ¿Es Pablo un cristiano auténtico en sentido propio o mero continuador de la tradición veterotestamentaria? Los autores y temas estudiados son: M. Barth, Judíos y cristianos en la predicación paulina (pp. 45-134); J. Blank, Pablo judío y apóstol de los gentes (pp. 147-172); J. Bloch, El Jesús histórico y Pablo (pp. 9-30); F. Musner, Cristo (es) fin de la ley para justificación de todo creyente: Rom 10.4 (pp. 31-44); R. J. Zwi Werblowsky, Pablo en la perspectiva judía (pp. 135-146). Son todos temas interesantes en el acercamiento y diálogo actual entre judíos y cristianos.— C. MATEOS

LOHSE, E., *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*. Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen 1977. 25 x 17, 296 p.

Este comentario a los escritos a los Colosenses y a Filemón pertenece a la colección "Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament". Representa la 15 edición, la segunda en la reelaboración de E. Lohse, realizada en 1968. En un comentario de grandes proporciones, científico y serio, basado en un análisis crítico en todos sus aspectos: filológico, formístico, comparativo e ideológico. Precedido de una amplia bibliografía, examina a continuación el contenido de ambos escritos, siguiendo el método común a todo comentario. Además, va acompañado de varios e interesantes "excursos": el himno cristológico de Col 1, 15-20, lenguaje y estilo de Col, la prisión de Pablo, Col y la teología auténticamente paulina, etc. Digno de nota y de alabanza es su interés y acierto

en destacar, teniendo en cuenta especialmente el contenido y la formulación doctrinal, el carácter pseudónimo de Col, de contenido parcialmente paulino pero no auténticamente asignable a Pablo, sino a alguno de sus discípulos, compuesto probablemente en Efeso. Las noticias y datos personales, recogidas y amañadas principalmente de Flm, han facilitado la asignación tradicional al apóstol de los gentiles. Por otra parte, se inclina a aceptar que Flm ha sido escrita desde Efeso y no desde Roma o Cesarea.

Por su tono general, riqueza de contenido y claridad de exposición, este comentario merece cariñosa acogida por los especialistas bíblicos. Un breve apéndice y sendos registros ponen broche final a la obra.— C. MATEOS.

KÜSS, O., *Carta a los Romanos. Carta a los Corintios. Carta a los Gálatas*. Herder, Barcelona, 1976 22 x 14, 454 p.

Se trata de un nuevo tomo de la colección "Comentario de Ratisbona", traducido ahora al español por haber sido en su tiempo una de las publicaciones bíblicas católicas de mayores alientos. Anteriormente hemos referido en estas páginas las características de esta colección, que sigue el método normal a todo comentario. Con relación al presente volumen dedicado a las grandes cartas auténticamente paulinas, debemos destacar su brevedad y concisión, ciñéndose rigurosamente a lo esencial y destacando especialmente el contenido teológico y el valor espiritual del pensamiento paulino. Hubiera sido preferible —a nuestro juicio— ofrecer al público español el nuevo comentario a los Romanos del mismo autor, O. Kuss, más completo, actualizado e interesante, como se hizo con las cartas pastorales. De todos modos se trata de un hermoso volumen, que ayuda a apreciar en su legítimo valor la doctrina paulina, tan rica en matices para los creyentes de todos los tiempos. Numerosos excursos facilitan la comprensión de los pasajes difíciles y de las líneas maestras del pensamiento paulino. La presentación de la obra es muy esmerada.— C. MATEOS.

CONZELMANN, H., *Le origini del cristianesimo*. Claudiana, Torino, 1976 20 x 13, 270 p.

La Edit. Claudiana hace asequible al público italiano la comprensión de esta interesante obra de H. Conzelmann, originalmente escrita en alemán. B. Corsani se ha encargado de su realización con acierto. Es una obra que ha tenido muy buena acogida. No ofrece una historia de la Edad Antigua de la Iglesia, sino la historia interna de la Iglesia primitiva hasta comienzos del s. II, teniendo como punto de partida la resurrección de Jesús. Ampliamente examina las fuentes bíblicas, los comienzos de esta comunidad con su situación ambiental y tensiones, su expansión misionera. Especialmente se deleita en exponer la actividad y esfuerzos de Pablo en su extensión y consolidación, resaltando la importancia y el papel que en este sentido desarrollan los grupos helenistas. Se trata de una obra escrupulosamente elaborada, si bien en ocasiones la imagen que ofrece de la Iglesia es un tanto minimista, como suele apreciarse desde la óptica postbultmaniana. La presentación es inmejorable.— C. MATEOS.

BROWN, R. E. — DONFRIED, K. P. — REUMANN, J., *Pedro en el Nuevo Testamento*. Sal Terrae, Santander 1976. 21 x 16, 166 p.

Esta versión del original inglés recoge los estudios de una comisión de católicos y protestantes sobre el ministerio de Pedro en el N. Testa-

mento, trabajos presentados en diversas reuniones que se han prolongado durante dos años. Primero se estudia el ministerio de Pedro en cada uno de los cuerpos de escritos neotestamentarios (145 p.); al final se incluyen las conclusiones (10 p.). Colaboran autores de renombre, como los que aparecen en la portada, R. H. Fuller, J. A. Fitzmeyer, M. M. Bourke, etc. El libro respira un aire ecuménico y una ilusión por superar las dificultades que median entre ambas posturas, al mismo tiempo que ofrecen un estudio serio del contenido petriño neotestamentario. Agradecemos a la Edit. Sal Terrae el facilitar al lector español esta interesante aportación sobre el ecumenismo, que recomendamos sin ambages.— C. MATEOS.

SCHLIER, H. *Der Römerbrief*. Herder. Freiburg im Br., 1977. 24 x 15,5, XX y 456 p.

Pertenece esta obra a la colección "Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament". Se trata de un amplio comentario a la epístola central del paulinismo, de carácter científico y serio, basado en una crítica exigente y bien planteada, en el que se recogen la mayor parte de las conclusiones válidas de las últimas publicaciones sobre el tema. Precedida de una excelente y actualizada bibliografía y una no muy extensa introducción, propone la estructuración de su comentario en tres partes: encabezamiento (1,1-17), cuerpo de la epístola (1,18-15,13) y final (15,14-16,27). Caracteriza este escrito como "carta-evangelio" de Pablo (p. 6-8) y divide en cuatro partes el cuerpo de la misma: necesidad de la revelación de la justicia de Dios (1,18-4,25), consecuencias de la justificación por la fe (5,1-8,39), el misterio de Israel (9,1-11,36) y la paráclisis apostólica (12,1-15,13). Adorna o enriquece el comentario un largo "excursus" sobre *Adán según Pablo* (p. 173-189). La obra es instructiva en extremo por su amplia erudición y su postura católica en los temas centrales de la teología paulina, en clara confrontación con la postura protestante. Aunque no estamos completamente conformes con su estructuración (1,16-17 debería destacarse más, como enunciado central de los temas capitales del escrito) y con otras apreciaciones, recomendamos encarecidamente esta grandiosa obra del ilustre profesor en Bonn. No debe faltar especialmente en la biblioteca de cualquier exégeta que se precie de tal.— C. MATEOS.

KUSS, O. — MICHL, J., *Carta a los Hebreos. Cartas Católicas*. Herder. Barcelona, 1977. 22 x 14, 776 p.

Con la publicación de este tomo VIII la Edit. Herder de Barcelona ha completado la publicación en español del "Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento", fruto de largos años de investigación y colección en general rica en contenido y clara en la exposición.

En la *Carta a los Hebreos* O. Kuss, después de los estudios introductorios, examina analíticamente cada pericopa, sin perder de vista el contenido de otros pasajes paralelos, la ambientación histórica y el sentido doctrinal-exhortativo del escrito. Mérito especial es su interés en mostrar la coincidencia de pensamiento entre Heb y otros libros neotestamentarios, especialmente paulinos, acerca de Cristo y sus atributos principales, de la redención obrada por Cristo, Sacerdote supremo, mediante el sacrificio de su sangre, sobre su humillación y exaltación gloriosa. Con prodigiosa visión de conjunto dedica un excursus especial a la cristología de Heb.

En las *Cartas Católicas* J. Michl presenta una exégesis concisa y sobria. Acompañan al comentario una serie de quince excursus, que ofrecen una base más científica y sólida al pensamiento de cada autor. Están referidos a temas fundamentales en estas epístolas: el juramento, la oración, la unción de los enfermos, el cristiano como sacerdote y como nuevo

Israel, el descenso de Cristo a los infiernos, el anticristo, el amor fraterno. A pesar de la supresión del aparato crítico y bibliográfico, se trata de un comentario profundo.

Sendos índices bíblico, de autores y analítico cierran este tomo VIII. Agradecemos y alabamos a la Edit. Herder el haber puesto en manos del lector de habla española esta colección de comentarios, que en general han sido muy bien aceptados por los especialistas bíblicos e incluso entre los simples interesados en profundizar en la comprensión del texto sagrado, de acuerdo con las directrices pontificias de los últimos años. Con ello redondea sus laureles y aumenta sus méritos, mereciendo el aplauso de todos y esta fervorosa acogida que se la dispensa.— C. MATEOS.

ERNST, J., *Das Evangelium nach Lukas*. Fr. Pustet Verlag. Regensburg, 1977. 22,5 x 15, 728 p.

Durante largos años el comentario al Evangelio de Lucas de J. Schmid, ocupó en la colección "Regensburger Neues Testament" y en la exégesis católica un lugar destacado. Pero desde 1960, en que se publicó la 4.ª edición, los estudios bíblicos y, por ende, los conocimientos, técnicas y conclusiones histórico-formales y de la redacción han desbordado lo imprevisible. Se imponía, pues, la puesta al día y la reelaboración de esta obra, al tratar de reeditarla. Se encomendó esta labor a J. Ernst, especialista en estudios neotestamentarios, quien nos ofrece este amplio y profundo comentario al evangelio lucano, destacando especialmente su aspecto de Buena Nueva en y para la Iglesia de su tiempo y su interés para y en momento cristiano actual.

Breves, pero sustanciosas y actuales, reflexiones sobre las cuestiones introductorias (peculiaridad teológica de la obra lucana, bastante independiente de la paulina, aunque pertinente a una comunidad y orientación helenístico-cristiana, etc.), así como una amplia y escogida bibliografía, anuncian ya el interés crítico y doctrinal del comentario. Divide y comenta el Evangelio de Lucas en: prólogo (1,1-4), prehistoria o infancia (1,5-2,52), preparación para la actividad de Jesús (3,1-4,13), actividad de Jesús en Galilea (4,14-9,50), viaje a Jerusalén (9,51-19,27) y actividad de Jesús en Jerusalén con su pasión, muerte y resurrección-ascensión (19,28-24,53). Interesantes excursos satisfacen el afán del lector en torno a temas profundos o discutidos: el papel del Bautista en la obra lucana, la sinanoga, unicidad del amor a Dios y al prójimo, comprensión lucana de la pasión de Jesús. Hermoso volumen, que ayuda a apreciar en su legítimo valor los aspectos doctrinales del tercer evangelio canónico, actualizando, a la luz de una sana crítica, su mensaje teológico-parenético, tan rico en matices para los creyentes de todos los tiempos. Sendos índices de citas y temas cierran este comentario, que recomendamos encarecidamente a nuestros lectores. La presentación está perfectamente lograda.— C. MATEOS.

MANRIQUE, A., *Teología bíblica del bautismo*. Biblia y Fe. Madrid, 1977. 21 x 15,5, 272 p.

Pertenece a la colección "Biblioteca Escuela Bíblica" y trata de penetrar en la realidad de este misterioso sacramento en toda su dimensión, sumergiéndose en el análisis del contenido de las fuentes de la revelación, la Biblia y los Padres, en torno al tema. Se divide en cuatro partes en las que sucesivamente se desarrollan los siguientes temas: origen del bautismo cristiano, tipología bíblica del bautismo, teología bautismal de la Iglesia primitiva, mistagogía del bautismo. La imagen del rito bautismal y su contenido adquiere así unas perspectivas inconmensurables, que el autor;

especialista en estudios patrísticos y agustinianos, va desgranando a lo largo de los numerosos capítulos de cada parte. Reina en toda la obra una disposición orgánica lógica y su estilo es llano y transparente, de carácter divulgativo. La amplia erudición bibliográfica que la acompaña aumenta su valor e interés.— C. MATEOS.

KREMER, J., *Die Osterevangelien*. Katholisches Bibelwerk. Stuttgart-Klosterneuburg, 1977. 22 x 14, 238 p.

J. Kremer, conocido por sus estudios sobre la resurrección de Jesús, nos brinda esta nueva obra sobre los relatos evangélicos en torno al acontecimiento pascual, como reelaboración de su anterior "Die Osterbotschaft der vier Evangelien". De las cinco partes que abarca su exposición, la primera ofrece una visión global sobre el contexto de estos relatos evangélicos y la importancia e interpretación del mensaje pascual en la Iglesia primitiva y en la actualidad. Las restantes están dedicadas a cada relato evangélico por separado, analizando cada pericopa (tumba vacía, apariciones diversas), inquiriendo su forma y género literario, señalando los elementos redaccionales y tradicionales, el significado de su contenido para el lector. Con serenidad, sencillez y claridad muestra que estos relatos evangélicos no son narraciones protocolarias ni historiográficas, que ofrecen una información histórica de primera mano sobre lo que ocurrió en el momento y después de la resurrección de Jesús. Son más bien proclamaciones kerigmáticas del acontecimiento pascual a manera de relatos haggádicos, con influencias de la literatura apocalíptica y con motivaciones teológicas y apologéticas. En frase suya son "Geschichten um Geschichte". La obra es interesantísima por su contenido, erudición y estructura lógica, aportando claridad al estudioso y al fervoroso lector de la Biblia en un tema de importancia capital, bastante mal enfocado en ocasiones. De ahí que la recomendamos sin ambages a nuestros lectores, deseando y esperando que aparezca pronto su traducción española. No dudamos en que será bien acogida.— C. MATEOS.

MANEK, J., *Und brachte Frucht*. Calwer Verlag. Stuttgart, 1977. 24 x 17. 118 p.

KAHL, B., *Traditionsbruch und Kirchengemeinschaft bei Paulus*. Calwer Verlag. Stuttgart, 1977. 23 x 16. 40 p.

La Editorial Calwer nos obsequia con estos dos opúsculos. El primero lleva como subtítulo "Las parábolas de Jesús" y es una traducción del original checo. En él se ofrece una breve y sencilla explicación de las parábolas evangélicas, precedida de una introducción a las parábolas: su género literario, uso, situación ambiental en la vida de Jesús y de la Iglesia primitiva.

El segundo es un breve estudio exegético sobre el tema paulino "otro evangelio" opuesto a la predicación paulina, el "verdadero" evangelio contrapuesto al de la circuncisión, fundado en la revelación de Jesucristo y proclamado por los testigos del crucificado y resucitado, anclado en la tradición evangélica más pura, tan sugestiva como auténtica.— C. MATEOS.

BUSSE, U., *Die Wunder des Propheten Jesus*. Katholisches Bibelwerk. Stuttgart, 1977. 23 x 15. 572 p.

Se trata de un estudio monográfico pertinente a la colección "Forschung zur Bibel", presentado en 1976 como disertación doctoral en la Fa-

cultad de Teología Católica de la Universidad de Münster. Tema central de la misma son los relatos de milagros en el evangelio de Lucas: su recepción, composición e interpretación. Está dividida en cinco partes en las que progresivamente desarrolla: advertencias sobre la concepción lucana de los milagros, previas consideraciones metodológicas, reconstrucción de la concepción lucana de los milagros, interpretación de la misma, conclusiones. Según U. Busse, la perspectiva en la estructura de los relatos de milagros y la articulación compositiva de los manifiestos poderes de Jesús pone de relieve que Lucas sigue una particular estrategia narrativa. En el marco de la doble obra lucana, el evangelista siempre presenta la permanente posibilidad de salvación, que se hace presente en estas obras portentosas de Jesús. Además, los milagros de Jesús ilustran la presencia del reino de Dios. Jesús, como último profeta y como figura escatológica del Hijo del Hombre, da plenitud de las promesas veterotestamentarias isaianas, al orientar la salvación de Dios a los pobres, a los esclavizados y a los pecadores en Israel, a los que sana, libera e invita al banquete mesiánico. Se trata, pues, de una disertación brillante, profunda, teológica y bíblicamente, bien documentada con amplia bibliografía y moderno aparato crítico. Representa una feliz contribución y es muy provechosa para una mejor comprensión de la obra lucana en un aspecto que hasta ahora no estaba demasiado estudiado.— C. MATEOS.

LEON-DUFOUR, X., *Wörterbuch zum Neuen Testament*. Kösel Verlag. München, 1977, 22 x 14, 470 p.

Se trata de una traducción alemana del *Diccionario del Nuevo Testamento*, de X. Leon-Dufour, aparecido inicialmente en francés (1975), especie de mini-enciclopedia cuyo objetivo principal es facilitar al amante de la Biblia el mayor número posible de conocimientos e informaciones útiles para obtener una mayor comprensión del texto sagrado. A esto se orientan las explicaciones de signos y método y el conjunto de temas, brevemente esbozados (situación ambiental, la tierra y el mundo mediterráneo y sus habitantes e idiosincrasia, el legado cultural, socio-político y económico, la casa y la familia, la fe de Israel y sus corrientes religiosas, la Sagrada Escritura y la Palabra de Dios, el culto, el texto del Nuevo Testamento etc.) que introducen al diccionario propiamente dicho. De las 5.500 palabras griegas que aparecen en el N.T., son examinadas aproximadamente unas 1.000, esto es, aquellas que requieren una explicación histórica, geográfica, arqueológica, literaria o teológica. Dicha explicación es muy breve; generalmente se extiende algo más en los temas teológicos o afines. Un índice general de las palabras explicadas y diversas cartas geográficas ponen punto final a la obra, muy bien presentada e impresa.— C. MATEOS.

Teología

CAPANAGA, V., *Pensamientos de S. Agustín*. BAC, Madrid, 1977, 17 x 10' 274 p.

Si fuésemos a contar el número de libritos, que recogen pensamientos, máximas, aforismos, o temas dirigidos, de S. Agustín tendríamos que decir que ya son incontables. Y sin embargo, ninguno está de sobra, ya porque todos ellos llevan una finalidad especial, ya porque dentro del campo de S. Agustín se puede espigar siempre a manos llenas. Del P. Capanaga bien podíamos esperar una selección ejemplar en ambos senti-

dos, a saber, en cuanto reduce el tema a lo esencial íntimo, y en cuanto él mismo sabe escoger lo más íntimo y significativo para un tema esencial. En efecto, el libro queda reducido a cuatro capítulos: El enigma del hombre, el misterio de Dios, el Hombre-Dios, y el Cuerpo de Cristo y su Vida. Al mismo tiempo, ya desde el principio del libro se hace resaltar el carácter formal y subjetivo con que se estudia el tema, al comparar al Obispo de Hipona con Sócrates. De este modo, el libro ocupa un lugar eminente y específico en esa serie infinita de colecciones agustinianas. Al reducir el tema, se profundiza más en él, y al acentuar el carácter intimista, se llega más al corazón del hombre. La anotación bibliográfica a cada una de las sentencias y definiciones presta al libro una gran utilidad, ya que con frecuencia se escuchan las sentencias agustinianas como "refranes", y se busca dónde poder comprobarlos. La larga experiencia del P. Capánaga en la lectura y estudio de S. Agustín hace que ninguna de las sentencias sea vulgar o inútil. Además de ser verdaderas, todas son bellas y aptas.— L. CILLERUELO.

DATRINO, L., *Il De Trinitate pseudoatanasiano*, Studia Ephemeridis "Augustinianum" n.º 12. Roma 1976, 24 x 17, 132 p.

Es muy probable que cuando el autor, sacerdote de la diócesis de Vercelli (Italia), se decidió a estudiar el *De Trinitate* atribuido antiguamente a San Atanasio, no pensase que habría tenido que concluir su investigación afirmando que "la cronología e l'attribuzione proposta dal Bulhart (345-347, Eusebio de Vercelli) sono inaccettabili".

En efecto, esta tesis defendida en el Instituto Patristico "Augustinianum", llega a conclusiones bastante diferentes. La obra debió ver su origen en España, no en Italia; no en la mitad del s. IV, sino en sus dos últimos decenios; su autor continúa siendo desconocido, pero de ningún modo fue Eusebio. El autor extrema las medidas de prudencia al hacer tales afirmaciones.

El método seguido era el único válido para llegar a algún resultado, teniendo en cuenta las características de la obra: un estudio comparativo de la literatura contemporánea de carácter antiarriano, con el fin de determinar en qué momento del desarrollo de la controversia trinitaria y también cristológica encuentra su lugar.— P. de LUIS.

Ricerche su Ippolito, Studia Ephemeridis "Augustinianum" n.º 13. Roma 1977, 24 x 17, 164 p.

"Hipólito Romano" es un personaje misterioso entre los misteriosos del cristianismo primitivo. Buscando un poco más de luz sobre su personalidad histórica y literaria, el Instituto Patristico "Augustinianum" de Roma organizó en el otoño de 1976 un congreso. Fruto del mismo es el presente libro que contiene las conferencias de los distintos participantes, que intentan descifrar el enigma con la ayuda de la arqueología (M. Guarducci y P. Testini), de la hagiografía (E. Follieri) y de la crítica literaria y doctrinal (V. Loi, C. Curti, P. Meloni, M. Simonetti y J. Frickel).

Como conclusión el Prof. Simonetti hace una breve síntesis del contenido de las participaciones que titula "una hipótesis de trabajo". En sus líneas fundamentales consiste en aceptar, con P. Nautin, la división en dos bloques de las obras tradicionalmente atribuidas a Hipólito Romano; pero mientras el estudioso francés atribuye a un tal Josipo y a Hipólito la paternidad de los respectivos bloques, la "hipótesis de trabajo" prefiere hablar de dos Hipólitos: uno presbítero, no obispo, romano y mártir, autor del *Elenjos* y de las obras anotadas en la célebre estatua de la Biblioteca Vaticana y otro un obispo oriental de sede desconocida, autor del bloque exegético y del *Contra Noetum*. El carácter provisorio de la hipótesis es acentuado por el autor.— P. de LUIS.

HILAIRE D'ARLES, *Vie de Saint Honorat*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Marie-Denise VALENTIN, op. Sources Chrétiennes n.º 235, Les Editions du Cerf, Paris 1977, 19 x 22, 204 p.

La literatura patristica *minor* está recibiendo ahora la atención que no se le prestó en tiempo pasados. Aunque a veces a sus autores les falte el sello del genio, la importancia de sus obras se acrecienta por cuanto pasan a ser reflejo immaculado de un ambiente, de una época.

La ejecución de la presente obra se atiene al ya conocido esquema de la colección Sources Chrétiennes. La introducción relativamente amplia, coloca la vida en el entorno social profano y eclesiástico de aquella época —s. V— difícil por tantos capítulos; analiza el valor literario de este *Sermo*, muestra de elocuencia del género epidictico; examina el contenido de espiritualidad que allí se encierra, permitiéndonos conocer un poco más los círculos monásticos Lerinenses. La autora lo hace con el entusiasmo que embarga a quien llega a compenetrarse con gran parte de las obras de la antigüedad cristiana. La traducción es fiel, respetando en todo momento el carácter de la lengua francesa. Las notas tratan de establecer paralelos con la literatura antigua, cuando no es posible hablar de fuentes, al menos directas. Un índice de palabras latinas acompaña a los más tradicionales de lugares escriturísticos y autores antiguos.— P. de LUIS.

PERETTO, E., *La Giustizia*, Ricerca su gli autori cristiani del II.º secolo. Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae "Marianum" 29, Roma 1977, 24 x 17, 348 p.

No es solamente el abstracto "Justicia" el objeto del presente estudio, sino también sus derivados *dikaïos*, *dikaïos*, *dikaïoma*, *dikaïo*. El análisis se realiza obra por obra según un esquema válido para todas, hasta un total de 35. Como reza el subtítulo pertenecen todas al s. II, pero no hay que tomar este término en sentido muy estricto; sabido es cuan resbaladizo es el problema de la datación de muchas de estas obras. El estudio abarca tanto los escritos ortodoxos como los heterodoxos.

El esquema a que hacíamos referencia consiste en seguir cada uno de los términos antes mencionados por separado. Sólo como conclusión hará una síntesis de los resultados obtenidos. Es así como el autor cree poder hacer justicia a cada escritor.

A través del análisis nos es dado ver cuan equívocas pueden ser las palabras; si no en su significación fundamental, sí en la variedad de los matices, en las significaciones añadidas; si no dentro de un mismo autor, sí de un autor a otro; si no dentro de la época, sí comparadas con la nuestra. Estudios de este tipo son siempre una llamada de atención a los traductores de lenguas clásicas, sobre todo aquellos de lenguas romances tan proclives a una traducción puramente material.— P. de LUIS.

GOGARTEN, F., *Qué es cristianismo?*, Hélder, Barcelona; 1977; 12 x 20; 172 p.

Con la profundidad propia del sabio profesor de Jena y catedrático de Breslau y Gotinga, Gogarten hace un repaso-síntesis al curso de la historia, para demostrar que el verdadero sentido que la hace razonable y duradera es la fe sobrenatural. El horizonte abierto por la fe cristiana da valor a la existencia y realidad del mundo anterior y posterior a la venida y encarnación de Jesucristo. La respuesta a los múltiples interrogantes que la ciencia y el progreso van desgranando a cada paso de avanzada, viene dada por la fe, que el autor de este libro, desde su perspec-

tiva protestante, sublima y antepone a cualquier otra realidad. La libertad humana tiene una responsabilidad ineludible, que compromete la propia actuación en la administración y conservación de este mundo que Dios le confió. El ejemplo, la doctrina de Cristo, la inmolación y la obediencia a las que se sometió, como Hijo mayor, han de ser los caminos que conduzcan al hombre, apoyado en la fe cristiana, a la plena realización de la misión encomendada por el Autor de la creación. Magnífica es la exposición que el gran teólogo alemán nos ofrece con este libro que ahonda hasta llegar a las profundas raíces de la fe que informa, anima y da valor a los hechos de la historia. Hélder se anota un nuevo triunfo con la publicación de este libro.— M. PRIETO VEGA.

LLOPIS, J. - MATABOSCH, A., y otros, *De la fe a la teología*. Herder; Barcelona, 1977; 14.1 x 21.6, 244 p.

¿Una reflexión más sobre el significado de la teología, como concientización racional de la fe? Posiblemente, pero con facetas especiales. Es una obra que surge de una preocupación muy determinada y en un contexto muy concreto: el alcance de la fe pensada desde la base y para el hombre de nuestro tiempo. Los autores han colaborado desde diversos ángulos del saber teológico y han presentado sus conclusiones en una línea bastante homogénea. Temas que tienen por centro la salvación en una concepción integral, pasando a la reflexión en torno al problema de la fe en nuestro mundo, la experiencia de Dios en el alma contemporánea, la conciencia de pecado y su misterio, la resurrección de Jesús y su presencia en el misterio de la Iglesia, pasando a una reflexión profunda sobre el Espíritu en esta comunidad, que se proyecta su acción en los sacramentos y en la oración. Un estudio que puede servir para profundizar el creyente en su opción por la fe de siempre vivida en su situación actual.— C. MORAN.

LIEBIG, R., *La otra revelación*, La fe cristiana en diálogo con la ciencia moderna. Sal Terrae, Santander, 1977, 13 x 19, 278 p.

Presentar una obra que trate de la problemática fe-ciencia supondría partir de los principios mismos de ambas preocupaciones del espíritu humano en su dinamismo propio. Pero creo que está suficientemente justificada la elección de traducir una obra de este estilo, sobre todo por su cualidad nada común de presentar todos los interrogantes y encuentros en los cuales se ha visto implicada la teología desde hace unos años a esta parte, y la forma cómo el autor presenta esta problemática. Creo que habrá pocos estudios al alcance del público ordinario a quien preocupan estos problemas como el que hoy presentamos. Quedan bien patentes y claras las actitudes y opciones en favor de una renovación de las mentes en esta cuestión del encuentro de la fe con la ciencia y viceversa. Bien venidas sean obras de este calibre didáctico en un medio en que se ve la necesidad a todas luces.— C. MORAN.

VIVIAN PULLE, *Gonzales llamado el Jesús*. Herder, Barcelona, 1977, 12 x 20, 144 p.

"Decía llamarse Gonzales. Nadie sabía cómo se llamaba en realidad, ni tampoco de dónde venía. Por las cosas que decía y hacía, le llamaban el Jesús.

Algunos eclesiásticos mandaron gente para hacer averiguaciones so-

bre él. Le encontraron sentado en medio de un grupo de estudiantes, discutiendo con ellos.

Cuando acabó y estaba a punto de marcharse, se acercaron a él y le dijeron: corre el rumor de que eres Cristo, que ha vuelto de nuevo. ¿Lo eres?

El Jesús respondió: me sorprende vuestra pregunta. Id e informad a los que os han enviado de lo que habéis visto y oído hoy. Decirles que trato con blancos y negros y que los estudiantes, prostitutas y drogadictos son amigos míos.

Ellos informaron, tal como él les había dicho. Y los eclesiásticos lo comentaron entre sí y no se pusieron de acuerdo sobre si debían reconocerlo o no.

Algunos decían: es un impostor. No queremos saber nada de él. Pero otros decían: si Jesús viviera hoy en los Estados Unidos, ésta sería la gente que estaría a su lado. ¿No fueron los publicanos y pecadores sus amigos? Es un libro que se lee con interés e incita a sopesar nuestra actitud frente a una serie de cuestiones problemáticas actuales.— C. MORAN.

BEUMER, J., *El método teológico*, Col. Historia de los Dogmas, t. I; Cuad. 6. BAC, Madrid 1977, 28 x 18, 129 p.

El problema del método en Teología es de suma actualidad. Es más, se da por hecho que el método adoptado conforma esencialmente el quehacer teológico. De ahí, la abundante bibliografía que continuamente se nos ofrece y las revisiones críticas que se hacen a los diversos métodos teológicos. Beumer sabe todo esto, como lo demuestra en las diversas bibliografías que preceden a los capítulos de esta obra. Pero su trabajo es un trabajo histórico; por eso se dedica a reseñar las líneas maestras de los diversos métodos aparecidos en la historia. La misma Sagrada Escritura usa ya métodos diferentes, así como la diversas escuelas de los Padres y de la Edad Media. El A. continúa su estudio por el Magisterio eclesiástico tridentino, por las teologías de los Reformadores, por la teología católica anterior al Vaticano I, terminando con unas reflexiones sobre *Razón y autoridad* en el Vaticano I y el *método teológico en la problemática actual*, centrándose únicamente en las escuelas y autores del área de cultura europea. Bien nos hubiera gustado encontrar un resumen, al menos, de otras teologías modernas más afincadas en la realidad concreta de los diversos países y de las diversas situaciones históricas, pero hubiera sido pedir mucho a un trabajo de síntesis histórica. El A. analiza y expone aquello que ha pulido ya el tiempo.— A. GARRIDO SANZ.

COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *El pluralismo teológico*. BAC, Madrid 1976, 19 x 12, 230 p.

Es traducción de la edición alemana que, con el título *La unidad de la fe y el pluralismo teológico*, se publicó en 1973. Recoge diversos puntos de vista sobre el pluralismo teológico, en torno a las 15 tesis aprobadas por la Comisión Pontificia Internacional de Teología en sus sesiones del 5 al 11 de octubre de 1972. El comentario a las tesis está redactado por J. Ratzinger, P. Nemeshegyi y Ph. Delhaye. En una segunda parte (pp. 107-230) figuran algunas colaboraciones, de las cuales no se responsabiliza la Comisión.

Las nueve primeras tesis afrontan el problema básico del pluralismo, haciendo hincapié en el dinamismo de la fe y en el carácter misionero

de la Iglesia; lo cual lleva a tener siempre presente la dimensión histórica del hombre creyente, receptor del mensaje, y hace ver la necesidad de considerar la ortodoxia "no como asentimiento a un sistema, sino como participación en el camino de la fe". Las seis últimas tesis tocan temas más concretos: permanencia de las fórmulas de fe como respuestas a problemas precisos y la pluralidad y unidad en la Moral. A través de los comentarios se encuentra una iluminación precisa sobre problemas de especial significación actual, dejando en claro las fronteras que separan el verdadero del falso pluralismo teológico.— A. GARRIDO SANZ.

HALBFAS, M., *Religión*. Kreuz Verlag, Stuttgart 1976, 19 x 11; 238 p.

La figura discutida —y quizás discutible— de H. Halbfas sigue estando en la brecha. Su contribución en la labor de la enseñanza de la religión ha sido clara y eficaz, por más que los reaccionarios de turno se hayan empeñado en maltratarlo. Se podrá estar en desacuerdo con él, al menos a partir de sus manifestaciones en la época de su abandono eclesial, pero no se puede poner en entredicho su análisis de la situación eclesial, su aportación técnica y su valentía crítica. El libro que ahora presentamos viene a ser una introducción general al hecho religioso, tan complejo y tan rico en sí mismo. El mismo estilo es plausible. Junto a las afirmaciones más fundamentales sobre lo religioso, están las anécdotas y el colorido vital que el A. sabe dar a la exposición. Su deseo es prestar una ayuda a los docentes de la religión y abrir un camino hacia el encuentro de la fe cristiana. Religión y experiencia; religión y lenguaje; religión y sociedad; religión y cristianismo y el futuro de la religión, son algunos de los títulos sobre los que ahora reflexiona el A. El método es descriptivo, sencillo y claro. El tono está muy lejano ya de la agresividad de otras publicaciones anteriores. La finalidad es pedagógica. Y su tesis esencial puede reducirse a esta frase de Sri Aurobindo que el A. pone al principio del tema primero: "La religión es un camino hacia Dios. Y un camino nunca es una casa".— A. GARRIDO SANZ.

ROLINCK, E., *Geschichte und Reich Gottes*. Philosophie und Theologie der Geschichte bei Paul Tillich. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1976, 23 x 15.5, 299 p.

La concepción filosófico-teológica de la historia según Paul Tillich viene a ser el elemento central de su reflexión. Abarca, o tiene que abarcar, todo el conjunto de su pensamiento. Afrontarlo de lleno no era tarea fácil. De ahí que merezca respeto y admiración, en principio, esta tesis doctoral de Rolinck, presentada en la Facultad Católica de Teología de la Universidad de München en 1974.

El A. es consciente de la dificultad. Y así nos lo deja ver en el prólogo de la obra. Estructurar el pensamiento de Tillich en torno a la interpretación de la historia exigía audacia y trabajo serio. Pero creemos que Rolinck lo ha conseguido. Después de una primera parte dedicada al estudio del origen y de la estructura de la teología de Tillich, el A. entra de lleno en el análisis de los grandes temas: Socialismo religioso, Kairos, Utopía, Teonomía, lo Demoníaco, Realismo Creyentes, *Gestalt* de la gracia, etc..., pasando después a preguntarse de lleno por el sentido de la historia en la filosofía y en la teología de Tillich: interpretaciones históricas y no históricas. Dedicó la Parte IV a la teología de la historia, afrontando de lleno los grandes temas de Dios y el mundo, Dios y el tiempo, Dios y la historia. Mención especial merece la exposición de la antropología tillichiana, en donde entran los temas de la revelación, la figura de

Jesús de Nazareth, el Reino de Dios, el Nuevo Ser y la escatología cristiana. La interpretación teológica de estos grandes temas cristianos ofrece la respuesta a los interrogantes que presenta la filosofía de la historia. Para Tillich, la salvación en la historia comienza en el momento en que el hombre toma conciencia de su existencia alienada y encuentra el camino (en este caso el mensaje cristiano) de sobrepasar esa alienación. Los símbolos cristianos deben traducirse en este contexto para que sigan respondiendo a la exigencia misionera del evangelio.— A. GARRIDO SANZ.

ANTON, A., *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*. BAC Mañor, Madrid 1977, 22 x 14.5, 819 p.

Una nueva producción eclesiológica de un autor español, aunque el P. Antón lleve años en la Universidad Gregoriana de Roma. Fruto de su labor docente y de sus años de investigación sobre el tema es esta Eclesiológica que ahora nos ofrece en la BAC, perfectamente editada y con todo el rigor científico del técnico universitario.

La obra intenta ofrecer un enfoque plenamente *teológico*, considerado necesario ante el avance del *sociologismo secularizante* que amenaza con vaciar de contenido místico las realidades transcendentales: fe, iglesia, ministerio, etc... y ante la presencia repetida de ciertos afanes entusiastas de exagerado espiritualismo proclive a la negación de todo elemento institucional (p. 19).

Fiel a este intento, el A. da prioridad al *dato bíblico*, dedicando una parte de la obra a la Iglesia del A.T., que vivió un tiempo de gracia en la elección y la alianza y que se orientó siempre hacia el futuro de las relaciones mesiánicas. Solamente bajo la mirada atenta de la Iglesia de la Vieja Alianza, entiende el A. la novedad específica de la Iglesia de Cristo, aunando el plan salvífico de Dios con los hombres, y formulando una respuesta precisa a la pregunta sobre el *origen*, las *formas de aparición*, la *misión* y la *naturaleza íntima de la Ekklesia* neotestamentaria (Parte III).

El método seguido en su reflexión teológica es eminentemente histórico, siguiendo el contexto histórico y el desarrollo doctrinal de cada uno de los escritos del N.T.

La última parte de la obra (Parte IV) expone una *reflexión sobre la historicidad de la Iglesia* y de la *Eclesiológica*, tratando de analizar la naturaleza de la Iglesia en cuanto "unidad dialéctica de elementos divinos y humanos, y en cuanto realidad encarnada en la historia y, a un mismo tiempo, trascendente a la historia (p. 707).

Creemos que la obra merece el aplauso y que responde de hecho al subtítulo de la misma, aunque bien nos hubiera gustado que el A. hubiera desarrollado los temas en una perspectiva más amplia, en confrontación con otras tendencias o enfoques cristianos. A veces se limita simplemente a hacer una referencia ligera a esos temas, y en otras ocasiones les pasa simplemente por alto. Hay que respetar la intención del A. que, en su cometido original, se puede sentir satisfecho. Una erudición amplísima, tanto en las diversas bibliografías como en las notas a pié de página, unos índices modelos y una metodología precisa, hacen que la obra merezca nuestro asentimiento.— A. GARRIDO SANZ.

MOLTMANN, J., *Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde*. Chr. Kaiser Verlag, München 1977, 20 x 13, 153 p.

Hasta ahora Moltmann nos tenía acostumbrados a su faceta de escritor-teólogo para teólogos. En el librito presente nos descubre una nue-

va faceta: su preocupación, en cuanto miembro de una comunidad cristiana, por el desarrollo de vida misma de la comunidad, sus alegrías, sus tristezas, sus respuestas y sus preguntas. Ha descubierto la importancia y la fuerza de la comunidad como tal, y se siente responsabilizado con ella. Estas charlas son charlas dirigidas a las comunidades por un miembro de las mismas. El mismo confiesa haberse esforzado en decir "cosas sencillas de manera sencilla", para cuya comprensión solamente hace falta un mínimo interés por la comunidad cristiana, por esa comunidad de amigos en Cristo a quien él se dirige. El nuevo estilo que cree debe imperar se concretiza en los títulos de los diversos capítulos: amistad abierta, libertad cristiana, la comunidad ante la Cruz de Cristo (haciendo alusión a su anterior libro *La Iglesia en la fuerza del Espíritu*), solidaridad del pueblo, comunidad en la base. Son charlas cargadas de un gran espíritu cristiano, que tratan de descubrir los verdaderos valores que deben estar presentes en los grupos reunidos en nombre de Cristo.— A. GARRIDO SANZ.

REETZ, U., *Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs*. Calwer Verlag, Stuttgart 1974, 22 x 15, 152 p.

La interpretación y traducción de los símbolos religiosos para nuestra situación actual es la más improba labor que la teología actual tiene entre manos. Tillich afirmó en cierta ocasión que era necesario salvar el lenguaje antes que las almas. Se daba perfecta cuenta de la importancia del tema. Y a él dedicó muchas de sus reflexiones, aparecidas en artículos sueltos y en su gran obra *Systematic Theology*. Su tesis fundamental es la posibilidad sacramental de todas las cosas; de ahí su defensa del "tipo sacramental de fe" en oposición al tipo místico y al tipo humanista.

Retz acomete ahora un estudio sistemático del tema, que le sirvió de tesis doctoral defendida en la Facultad de Teología Evangélica de la Universidad de Strasburgo, en 1971. Después de dedicar 20 páginas a la exposición del símbolo religioso en la teología de Tillich, pasa a analizar lo sacramental. Se ha dicho que la mayor aportación de Tillich al mundo protestante ha sido el redescubrimiento y la valoración de lo "sacramental". El olvido de lo "sacramental" en la teología y en la vida de las iglesias de la Reforma ha sido la principal causa de su estado de vacío religioso y de la depauperación de su fe. Tillich se esforzó siempre por hacer ver la posibilidad de la percepción de lo trascendental en la realidad sacramental, a la vez que se afaná cuidadosamente en la demarcación entre el empleo mágico y el empleo espiritual del elemento sacramental.

La exposición, el análisis y la explicación de lo "sacramental" en Tillich es el tema de esta obra. El A. intenta abarcarlo todo: desde la relación entre cultura y religión, hasta las aportaciones tillichianas a las realidades sacramentales del Bautismo y de la Eucaristía. La razón última del sacramentalismo cristiano no es otra, para Tillich, que la realidad de Jesús como el Cristo, el Nuevo Ser, a quien Tillich llama "el fundamento sacramental del protestantismo, del principio protestante y de la realidad protestante".— A. GARRIDO SANZ.

VARIOS, *Panorama actual de la Teología Española*. Fundación Universitaria Española, Madrid 1974, 20 x 14.5, 615 p.

Se trata de la primera antología de teólogos españoles. La idea ha sido llevada a efecto por Horacio Santiago y Feliciano Blázquez. Su in-

tento es presentar al público un “manejo de teólogos y pensadores españoles”, en número de 27, haciendo ver la importancia del quehacer teológico en la España de hoy, un quehacer que poco a poco tiene que ir desligándose de los grandes centros europeos —donde se han formado la mayoría de ellos— y tiene que comenzar a plasmarse en una reflexión teológica propiamente española. De hecho estamos asistiendo a la publicación de numerosas obras de autores españoles y estamos a la vez asistiendo a la reflexión crítica de los teólogos sobre muchos aspectos de la problemática religiosa y social de nuestro país. Y es que una comunidad que se precie de tal no puede por menos de amparar este tipo de reflexión que mantiene la vigencia de los auténticos valores del espíritu y sirve de crítica continua a la misma sociedad.

El plan de la obra es sencillo. Se ofrece una noticia personal de cada teólogo, juntamente con su labor docente y su producción literaria. Cada autor responde después a esta pregunta: “Cómo resumiría usted su visión personal de la teología”. Y se concluye con la transcripción de algunas páginas originales de cada autor, en donde se refleja su estilo de pensar. Desde aquí nuestras gracias a la Fundación Universitaria Española por la acogida dispensada a esta obra.— A. GARRIDO SANZ

KÜNG, H., *Ser Cristiano*. Cristiandad, Madrid 1977, 21 x 14. 763 p.

El autor de este libro no necesita presentación. Es suficientemente conocido y hasta discutido. Hans Küng parece haber conseguido siempre el dividir a los teólogos y a las jerarquías. Sobre él se manifiestan las Conferencias episcopales, los Tribunales del Vaticano, los grupos de teólogos, etc... ¿Qué misterio encierra este hombre? Los comentarios, las réplicas y las recensiones a sus libros ocupan ya más páginas que las escritas por él. Esto mismo está pasando con el *Ser Cristiano*.

Nuestra misión aquí es presentar el libro. Y lo vamos a hacer aportando una reflexión fundamental: el método teológico. Ratzinger, en una obra conjunta dedicada a comentar este libro, plantea este mismo problema del método. Respetando su pensamiento, aunque no compartiendo todos sus enfoques, creemos poder afirmar lo siguiente. Hace ya años que los teólogos están viendo con suficiente claridad la misión instrumental de la teología. La teología no es la Revelación, ni es la Palabra de Dios, ni es tampoco la Fe. Pero la teología ha visto que si quiere ser fiel a su misión instrumental dentro de la comunidad cristiana necesita imperiosamente mantener una doble fidelidad: fidelidad al mensaje y fidelidad al hombre de hoy. Es lo que llamó Tillich el *método de la correlación*. De una forma o de otra, los teólogos modernos lo están usando como el medio único posible para que su misión y su quehacer tenga sentido. Alejarse del mensaje esencial del evangelio, o alejarse de la realidad concreta del hombre a quien va destinado ese mensaje de salvación, conduce necesariamente a la muerte por afixia de la misma teología.

Este modo de entender la función de la teología no pretende desbancar, por así decirlo, toda la construcción que la comunidad cristiana ha edificado durante siglos. Lo que pretende es que esa construcción no ahogue el mensaje. Las formulaciones de la fe han sido redactadas en un tiempo determinado, con categorías determinadas, en situaciones determinadas y por hombres determinados. Todo esto significa que la teología es una labor histórica. Si se pierde de vista esta perspectiva, enseguida nos asaltará el escándalo y el miedo. Por eso existe la teología, y los Concilios, y el Magisterio. Pero el cristiano tiene que enfrentarse, en su experiencia personal y comunitaria de fe, con el determinante último de su misma fe. Y éste no es otro que Jesús de Nazareth, a quien la fe proclama-

ma *Cristo y Señor*. Nadie le puede impedir al cristiano y al teólogo que vuelva los ojos a Cristo. Es más, tiene que hacerlo. Y tiene que hacerlo dentro de la comunidad histórica de fe, que llamamos Iglesia. Pero el cristiano no puede dar un valor absoluto a las mediaciones; se lo prohíbe el primer mandamiento de su decálogo. Las formulaciones históricas tienen su gran valor, ya que mediante ellas se nos transmite el mensaje único; pero tales formulaciones tienen un valor relativo, en cuanto que el revestimiento histórico, filosófico, y literario es obra del hombre. No podemos apoyarnos en el Espíritu Santo para absolutizar unas determinadas categorías filosóficas. Sería exigirle demasiado. El Espíritu estará siempre con su Iglesia, pero no para canonizar filosofías, sino para seguir proclamando el mensaje salvador de Dios a la humanidad en Cristo.

Teniendo todo esto presente es como podemos leer tranquilamente el libro de Hans Küng. Esta postura no significa el aplauso a cada uno de los puntos por él presentados. Una obra de este género no puede abarcar todo, ni descender a excesivas disquisiciones. De ahí que el crítico especialista que se empeñe en encontrar puntos menos claros, los encontrará. Y el historiador hará notar alguna imprecisión histórica; y así sucesivamente. De todo eso es consciente el autor. En otros trabajos ha afrontado más directamente temas concretos: *Eclesiología, Cristología, etc...*

El mismo nos dice que no se trata de propagar un nuevo cristianismo. "Quien pueda, mejor que el autor, hacer inteligibles al hombre de hoy las proposiciones tradicionales de la fe, que lo haga: siempre será bienvenido" (p. 16). Hans Küng pretende ofrecer una *introducción*, huyendo de los escolasticismos de vieja factura y del "hablar chino" de algunos teólogos modernos. Tampoco pretende que la suya sea la única introducción. Al fin y al cabo, la fe es siempre una experiencia personal. El quiere prestar un servicio, quiere desempeñar una "función orientadora en la difícil situación actual de la Iglesia y de la sociedad". Y creo lo ha conseguido.

Con esto ante los ojos, las posibles críticas y las mismas reservas serán siempre buenas y edificantes. Pero esta tarea cae fuera de nuestra función de presentar el libro.— A. GARRIDO SANZ.

TILLICH, P., *An meine deutschen Freunde. Politische Reden*. Evangelis-Verlagswerk, Stuttgart 1973, 22 x 14, 367 p.

Se trata del tercer anexo a los 14 volúmenes de las obras completas de Tillich. El contenido de este volumen es especialmente atractivo, ya que en él se recogen las charlas semanales que Tillich lanzaba por la emisora "La Voz de América" para sus compatriotas alemanes de la resistencia interior. El tiempo de estas emisiones fue desde la primavera de 1942 hasta mayo de 1944. En conjunto suman 109, aunque aquí se recogen solamente 84, dado el carácter reiterativo de algunas de ellas. Son charlas político-religiosas, dirigidas a la Oposición alemana, exigiendo la lucha abierta en contra del Nacionalsocialismo de Hitler, y clamando por una nueva Alemania, en donde los valores religiosos y espirituales pudieran tener vigor. Esperaba ya él la reconstrucción de una Europa unida, una "Humanidad europea". A través de estas charlas se respira una mezcla de teología apologética y política, siguiendo una vez más su ya famoso método de la correlación. El había sufrido en su propia carne la ignominia de la emigración forzada; él había intuido y denunciado desde años el peligro de la nueva idolatría nazi; por eso él trató de colaborar, por todos los medios posibles, con aquellos que habían padecido y estaban padeciendo las consecuencias locas de Hitler. La voz de Tillich, como en otras muchas ocasiones, aparece aquí como una voz profética, la voz de un verdadero humanista y de un verdadero cristiano que antepone la causa de Dios y la causa del hombre a los mil egoísmos, sinrazones y crime-

nes en que habían caído los jefes de su pueblo. El lenguaje usado por Tillich en estas charlas radiofónicas es directo, penetrante y sencillo. Una vez más nuestra enhorabuena a la Evangelisches Verlagswerk de Stuttgart.— A. GARRIDO SANZ.

TILLICH, P., *Korrelationen. Die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit*. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1975, 22 x 14, 158 p.

La principal finalidad apologética de la Teología y de la Filosofía de la Religión de Tillich no fue otra que la de tratar de ofrecer y desarrollar criterios absolutos para un periodo de relativismo como el que le tocó vivir; lo cual implicaba el formular con seriedad la respuesta religioso-cristiana a las preguntas angustiosas de su tiempo. Tillich vivió en la historia, se manchó las manos con los asuntos de la historia: política, sociología, psicología, movimientos sociales, arte, reformas eclesiales, etc... Pero entendió con clarividencia meridiana la necesidad de la correlación entre el *mensaje* único del evangelio y la *situación* concreta del hombre.

Los estudios más sobresalientes de Tillich sobre esta temática vienen recogidos en este volumen de la Evangelisches Verlagswerk, haciendo hincapié en la producción de los últimos años de su vida. Una vez más su figura brilla como el gran teólogo sistemático y como el gran crítico de la cultura en este tiempo de aguda crisis histórica. El título "Correlaciones" puesto a este volumen indica que esa postura era una de las más queridas de Tillich. El Editor ha tenido la buena idea de reimprimir aquí el célebre trabajo de 1965. "Mi búsqueda hacia el Absoluto", obra de plena madurez intelectual y religiosa; así como el artículo que cierra el libro sobre la "Importancia de las Religiones", fruto de un seminario conjunto con Mircea Eliade en el mismo año de la muerte de Tillich. Gracias.— A. GARRIDO SANZ.

MOLTMANN, J., *Im Gespräch mit Ernst Bloch. Eine theologische Wegbegleitung*. Chr. Kaiser, München 1976, 20 x 12, 95 p.

El presente folleto pretende ser el homenaje personal de Moltmann a Bloch, con ocasión de sus noventa años (1975). Recoge siete escritos del teólogo cristiano acerca del pensador marxista. Moltmann, al igual que otros teólogos, se sienten deudores de Bloch, en cuanto éste ha forzado a poner de nuevo sobre el tapete del pensamiento cristiano el viejo tema de la esperanza y de la escatología.

A través de los escritos aquí recogidos se nos muestran con claridad los puntos de contraste entre "El Principio Esperanza" y la tradición bíblico-cristiana. Pero a la vez encontramos puntos comunes, ya que ambos están empeñados en una nueva formulación de la oferta de salvación para el hombre, ya que las ilusiones y las lágrimas se pertenecen. Las ilusiones no existen al margen de las lágrimas de los que sufren; así como las lágrimas tampoco existen sin las ilusiones de los que esperan. La esperanza neo-marxista de Bloch y la escatología cristiana de la tradición bíblica tienen mucho que denunciar acerca de los "cautivos de la esperanza" y de "la esperanza de los cautivos".— A. GARRIDO SANZ.

FRIES, H., *Ökumene statt Konfessionen? Das Ringen der Kirche um Einheit*. J. Knecht, Frankfurt a. m., 1977, 20 x 12, 168 p.

El ecumenista que es H. Fries nos presenta con claridad de pensamiento y con sinceridad plausible los pros y los contras del actual movimiento ecuménico. La *Ökumene* sigue siendo un desafío constante a la

cristiandad. El intento de conseguir la unidad de las Iglesias no puede hacerse a costa de su verdadera identidad. Fries sale al paso de este peligro. Proclama, como conclusión, la necesidad de mantener la diversidad; dando a esta diversidad no una cualidad de antítesis de la unidad, sino exigiendo de las diversas confesiones e Iglesias una imagen convincente de la verdadera catolicidad de la Iglesia de Cristo. La actual situación ecuménica está llena de esperanzas, de límites y de contracorrientes, afirma el A. El programa por él trazado se inscribe en la línea de trabajo que tenga por principio la reflexión sobre los orígenes y la renovación continua, manteniendo la lealtad a los grandes ideales cristianos. Las confesiones cristianas no tienen por qué ser portadoras de iglesias separadas, sino que deben ser portadoras de una legítima diversidad de la única Iglesia de Cristo. Toda esta temática viene estudiada en cuatro grandes apartados, insistiendo en la necesidad de no identificar la labor ecuménica de los teólogos con la identidad de la Iglesia. De ahí el capítulo dedicado a la espiritualidad del movimiento ecuménico, donde analiza el llamado "ecumenismo espiritual" del Decreto sobre Ecumenismo del Vaticano II.— A. GARRIDO SANZ.

SCHULTZ, H. J., (Hrsg), *Wer ist eigentlich-Gott?*. Kösel, München 1977, 22 x 13, 290 p.

¿Quién es verdaderamente Dios? Una de las más graves preguntas de nuestro tiempo. No es la ironía ni el afán polémico lo que suscita este interrogante, sino el interés y la necesidad de los hombres. La consciencia actual del hombre como actor de la historia, como hacedor del mañana y como interprete "desmitizador" del ayer, obliga al teólogo a tomar este grito con seriedad y a tratar de ofrecer una posible respuesta. Y este es el intento del presente libro. Han colaborado 24 personas: teólogos y hombres de ciencia de diversas ramas del saber. Ofrece mucha información y provoca, a veces, la discusión. La palabra "Dios" ha dejado de ser zona de interés individualista para convertirse en tema relevante para la comprensión del hombre y del cosmos, del espíritu y de la técnica, de la salud y de la política. Las tres partes de que se compone el libro responden a esta temática: Dios y el presente, Dios y el pasado, Dios y el futuro. Todo ello precedido de una meditación de K. Rahner sobre la "palabra Dios". Las reflexiones aquí aportadas, así como el esquema seguido, nos merecen el mayor aprecio, considerando la obra de utilidad para estudiantes y profesores de teología, así como para todos aquellos en los cuales vibre la angustiada pregunta sobre el sentido de la vida y del futuro.— A. GARRIDO SANZ.

BISER, E., *Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu*. Kösel, München 1973, 22 x 13, 264 p.

La finalidad de este libro no es otra que la presentación de la figura de Jesús y su comportamiento ante los hombres; un comportamiento analizado en sus más mínimos y clarividentes detalles, especialmente frente a los marginados sociales de la sociedad judía de su tiempo. El A. intenta, a la vez, traducir ese mensaje de Jesús para nuestra situación actual, dejando bien en claro el valor siempre perenne de Jesús y su mensaje. Sin echar en olvido las aportaciones positivas de la moderna ciencia bíblica, el A. opta por un método más existencial y más humano: exigencia de una postura de obediencia interior y de un compromiso personal como única respuesta válida para que la figura de Jesús signifique algo para el cristiano moderno. Los mismos títulos de los capítulos del libro ya son de por sí elocuentes: el comienzo, la decisión, el mensaje, la comu-

nidad, pasión y el cumplimiento. El estilo es sencillo y directo, claro y penetrante.— A. GARRIDO SANZ.

KLEINER, R. J., *Basisgemeinden in der Kirche. Was sie arbeiten-wie sie wirken*, Styria, Graz 1976, 20 x 13, 278 p.

El fenómeno de los grupos espontáneos o "comunidades de base", forma concreta de la vivencia de la Iglesia como comunidad, se ha ido extendiendo de manera progresiva en estos últimos años. Es más, se está llegando al convencimiento colectivo de que tales formas de vivencia comunitaria-eclesial se hacen cada vez más necesarias. El A., dedicado durante catorce años a la labor pastoral en la diócesis de Salzburgo, es actualmente profesor de Teología Pastoral en la Universidad Anselmiana de Roma. El libro es consecuencia de sus amplios conocimientos pastorales y de numerosas experiencias y contactos con los más variados grupos cristianos tanto en Europa como en América. De ahí que la presente obra nos ofrezca dos aportaciones dignas de hacer notar: de una parte, la enumeración y descripción de los "grupos espontáneos" en las diversas partes del mundo, especialmente en las distintas diócesis italianas y más concretamente en Roma; de otra parte, un análisis teológico y sociológico de estas "comunidades", proclamando la necesidad de vivir la experiencia de la Iglesia como "comunidad", necesidad que se está convirtiendo en un imperativo pastoral de nuestros días. Un libro que nos gustaría ver traducido en nuestro idioma, ya que clarifica hechos y abre nuevos y hermosos horizontes.— A. GARRIDO SANZ.

MUND, H. J., *Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion*. Ferdinand Schöning, Paderborn 1976, 21 x 13, 102 p.

Son cinco ponencias leídas en la reunión de las Iglesias Evangélicas tenida en el castillo de Schwanberg del 24 al 26 de septiembre de 1973. La finalidad ecuménica de esta reunión es clara y manifiesta. Se trata de re-pensar sincera y críticamente la misión de Pedro en la Iglesia y la figura del Romano Pontífice como posible centro de unidad del cristianismo. Se analiza la Escritura y las modernas reflexiones de la Iglesia evangélica y ortodoxa. Entre los temas fronterizos tratados aparecen la infalibilidad, poniendo de relieve tanto las deficiencias de la visión de Lutero como las posibles exageraciones históricas de la actuación del Papado romano. La relectura crítica de los textos y de la historia sigue contribuyendo al clima ecuménico de la unidad en Cristo por encima de las diversas visiones parciales.— A. GARRIDO SANZ.

VARIOS, *Diskussion über Hans Küngs 'Christ sein'*. Grünewald, Mainz 1976, 20 x 13, 144 p.

El éxito alcanzado por el *Ser Cristiano* de Küng no tiene comparación en la moderna bibliografía teológica. Junto al inmenso servicio que la obra del profesor católico de Tübingen está prestando a creyentes y no creyentes, los once autores de esta discusión quieren manifestar públicamente lo que ellos entienden como "fronteras" de lo cristiano, en un enjuiciamiento crítico de los diversos temas: desde las afirmaciones cristológicas hasta las enseñanzas sobre la Virgen María y la Ética cristiana. Von Balthasar, Grillmeier, Kasper, Lehmann, Rahner, Ratzinger, Riedlinger, Schneider y Stoeckle son los autores de los diversos puntos de discusión. Sus reflexiones, a veces críticas, servirán como puntos de diálogo para la lectura y comprensión del libro de Küng. Digna de mención

es la aportación de Ratzinger sobre el *método* teológico usado por Küng, en donde plantea problemas de base que ocupan y preocupan actualmente en la enseñanza de la teología.— A. GARRIDO SANZ.

FELMANN, F., *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*. K. Alber, Freiburg-München 1976, 20 x 12, 200 p.

Llama la atención la capacidad de interpretación histórica de Juan Bautista Vico, el cual, sobrepasando el racionalismo de Descartes y la construcción política de Hobbes, anticipa las perspectivas de los siglos venideros. La tesis de Vico sobre la historia: 'el hombre es el artifice de su propia historia y de su propio futuro en virtud de su capacidad y de su esfuerzo político', puede conducir al equivoco de una comprensión autónoma del mismo hombre y de su quehacer histórico. Vico se rebela contra eso. El hombre no es un ser plenamente autónomo, ya que en su desarrollo histórico está como envuelto en una ley natural, llamada de alguna manera "providencia" por los teólogos. Tal ley superior tiene una expresión natural, cuya manifestación en el hombre no es otra cosa que lo que éste entiende como "libertad". Vico, con esta su teoría, entra a formar parte de los grandes pensadores del sentido de la historia. De ahí que merezca nuestro aplauso este estudio de Felmann, especialmente en un tiempo como el nuestro en el que la búsqueda del sentido campea como interrogante-base de nuestro quehacer actual.— A. GARRIDO SANZ.

KÜNG, H. - LAPIDE, P., *Jesús im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog*. Calwer-Kösel Verlag, München 1976, 21 x 13, 51 p.

El diálogo entre cristianos y judíos va alcanzando cada día más seriedad y profundidad, superando la vieja e irracional postura de oposición. Prueba de ello es este librito. En él se recoge la discusión mantenida el 25 de agosto de 1975, en la *Südwestfunk* alemana, entre el teólogo católico H. Küng y el judío ortodoxo, profesor y político, Pinchas Lapide. La emisión duró una hora y el tema se centró en torno a esta pregunta: ¿Quién es Jesús de Nazareth? Las respuestas de ambos están cargadas de colorido y de fuerza. Merece especialmente hacer notar las reflexiones del profesor judío sobre los "abusos cristianos" acerca de la figura de Jesús. Pero, a la vez, se siente feliz de poder afirmar que, después de siglos de vivir enfrentados, se ha llegado a un "convivir". Invita finalmente a todos a vivir en conformidad con los postulados y la ejemplaridad de Jesús, poniendo esta vivencia por encima de las diversas interpretaciones de cada grupo religioso.— A. GARRIDO SANZ.

WEIGEL, H., (Hrsg), *Wie sieht erfülltes Leben aus?* Kreuz Verlag, Stuttgart-Berlin 1976, 19 x 11, 252 p.

Una obra curiosa. En medio de tanto catastrofismo social como el presente, este libro ofrece los aspectos positivos de la existencia humana plenamente vivida. Nos advierte el Editor que en nuestros días conocemos muy bien los matices negativos de la vida, y que dejamos un tanto en la sombra los aspectos positivos. Dos caminos se nos abren para el conocimiento de estos aspectos positivos: los ejemplos personales y las experiencias que se nos narran. Los diez autores de este libro hablan de sí mismos, contestando a la pregunta del título desde su propia e individual situación y experiencia. Nos ofrecen su sentido de la vida, su experiencia íntima de cada día, el proceso de su desarrollo, el camino para superar

lo negativo, su actitud personal y en comunidad. Los autores pertenecen a diversas clases y actividades: políticos, profesores, madres de familia, esudiantes, etc. Al final del libro, bajo el nombre "Voces desde una biblioteca", se enumeran 80 autores que se han planteado —con respuestas varias— el sentido de la historia y de su propia experiencia.— A. GARRIDO SANZ.

BANDERA, A., *Evangelización-Justicia-Santidad*. Studium, Madrid 1976, 20 x 13, 253 p.

A. Bandera nos hace sentir, de vez en cuando, su honda preocupación por el ser y el quehacer de la Iglesia. Este libro es una prueba más. Los tres conceptos enunciados en el título responden a lo que él considera "graves problemas de la Iglesia en nuestros días". Evangelización-Justicia y Santidad se entrelazan fuertemente entre sí, y ofrecen una perspectiva de desarrollo cristiano única. Es más, estos conceptos son analizados bajo distintos matices, haciendo ver su necesidad para llegar a configurar una imagen adecuada de la Iglesia querida por Cristo. El A. domina los documentos pontificios, echando mano continuamente de los Sinodos de 1971 y 1974, así de los documentos del Vaticano II. Los últimos capítulos (IV-V) están dedicados a la valoración de los consejos evangélicos en el conjunto de la vocación y consagración cristianas.— A. GARRIDO SANZ.

Theologische Berichte 5, "Glaube und Geschichte", Benziger Verlag, Einsiedeln 1976, 20 x 15, 192 p.

Bajo el tema genérico "Fe e Historia" nos llega ahora el número quinto de "Theologische Berichte", editado conjuntamente por la Escuela teológica de Chur y la Facultad de Teología de Luzern. Contiene seis trabajos de investigación: dos sobre el A.T.; tres sobre el N.T. y un estudio sobre Teología Fundamental. El tema de fondo lo constituye la reflexión exegética y científica en torno a los signos portentosos y llamativos de la Sagrada Escritura. ¿Ayudan éstos en nuestros días a la comprensión y justificación de la fe cristiana? Mención especial merecen las aportaciones de K. Kertelge y F. Annen en torno a los signos realizados por Cristo y su relación a la fe que tratan de despertar; así como el estudio acerca de los exorcismos sobre los demonios en la tradición sinóptica. El número está dedicado a la conmemoración del sesenta aniversario del Obispo de Chur, Dr. J. Vonderach.— A. GARRIDO SANZ.

HAMMERSTEIN, F., (Hrsg), *Von Vorurteil zum Verständnis*. Dokumente zum jüdisch-christlichen Dialog. Otto Lembeck, Frankfurt 1976, 165 p.

Todo o casi todo sobre la situación del diálogo judeo-cristiano a partir del final de la segunda guerra mundial. Hammerstein nos ofrece en la introducción un memorandum de las reuniones de Amsterdam (1948), Bristol (1956), Boley (1965), así como la exposición de las consultas periódicas e institucionalizadas a partir de 1970 y los grupos de trabajo entre los representantes de las religiones e ideologías que a partir de 1968 se celebran cada tres años. Juntamente con esta descripción histórica, el libro afronta de lleno los grandes temas presentes en todo diálogo político-religioso con el judaísmo: Espiritualidad, Biblia, Justicia, Comunidad mundial, Derechos humanos y Libertad religiosa. Algunos de los trabajos tocan de cerca la situación actual en el Oriente Medio, tratando de esclarecer la postura judía en sus relaciones con el mundo palestino. An-

glicanos, Ortodoxos y Luteranos describen con sinceridad sus reacciones ante la compresión y fundamentación teocrática del Estado de Israel.— A. GARRIDO SANZ.

Secretariado General del CELAM, *Medellín*. Reflexiones en el CELAM. BAC, Madrid, 1977, 12 x 20, 525 p.

El impulso que Medellín ha dado a la comunidad cristiana de Suramérica, necesita todavía de ser estudiado en profundidad y meditado por quienes, por razón de su ministerio se ven envueltos en esa problemática. Los autores que han contribuido en el presente trabajo no han tenido otra preocupación sino la de presentar, teniendo como base todos los documentos del CELAM, los diversos temas y tareas a realizar en la evangelización de un pueblo que por diferentes circunstancias ha seguido trayectorias tan dispares y hoy busca soluciones desde una base de compromiso cristiano serio. Es una obra que deberá ser leída por quienes buscan y no encuentran y por quienes creen haber encontrado todas las soluciones ya de antemano al problema cristiano de Suramérica, al igual que por todos aquellos que preocupados por la suerte del Evangelio en nuestro mundo, intentan esforzarse por introducirlo de alguna manera al hombre de hoy. La Iglesia del Vaticano II debe seguir investigando sobre su ser y realizarlo día a día con la fuerza que recibe del Espíritu.— C. MORAN.

MIGUELEZ, X., *La teología de la liberación y su método*. Estudio de Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez. Herder, Barcelona 1976, 21,5 x 14, 164 p.

Un trabajo serio y claro sobre la teología de la liberación según el pensamiento de Assmann y Gutiérrez. La finalidad de esta exposición no es otra que colaborar al conocimiento de esta teología "que nace con vocación universal". El A. está convencido que el método de hacer teología llevado a cabo por estos teólogos latino-americanos no es una simple moda pasajera sino que es una aportación seria que "responde a las exigencias de la verdad tal como es concebida en nuestro tiempo". Quizás la aportación más importante de la presente obra consista en el análisis del método teológico de ambos autores (cap. IV), que no es otro que "la reflexión crítica de la praxis a la luz de la fe". El que la fe se hace verdad en la praxis no debe ser solamente un aserto doctrinal, sino que tiene que traducirse en *realidad* allí donde el grupo cristiano construye su existencia. De este modo se puede fácilmente superar ese "dualismo" que tan poco bien ha proporcionado a la teología; a la vez que se rechaza de manera taxativa una esperanza sin historia y una historia sin esperanza.— A. GARRIDO SANZ.

FELD, H., *Maria. Weltliche Meditationen über kirchliche Dogmen*. Patmos, Düsseldorf, 1977, 11,5 x 19, 80 p.

Como el mismo subtítulo de la obra indica, se trata de una serie de reflexiones sistemáticamente llevadas y con una seriedad nada común en el tratamiento del dogma de María. Problemas referentes a la Madre Jesús y sus implicaciones en la propia vida del creyente son pensados desde la base de revelación, dejando a un lado cuestiones adyacentes de advocaciones y devociones que a veces han falsificado o deteriorado la imagen de la Virgen María. Obra que puede ser usada incluso por profesores del tema y sobre todo para quienes tienen que dedicarse a la labor de anunciar a María en diversidad de circunstancias de la vida.— C. MORAN.

NEWMAN, J. H., *Apologia "Pro Vita Sua"*. Historia de mis ideas religiosas. BAC, Madrid 1977, 19 x 12, 275 p.

En enero del año 1864, Newman era atacado por un popular escritor inglés, acusándole de mentira y de doblez. Este hecho hirió a Newman en lo más íntimo de su ser, ya que él se había esforzado siempre en seguir una línea de honradez y de honestidad personal consigo mismo. Por otra parte, en la acusación estaba en causa también la situación del sacerdocio católico. Después de una larga comunicación epistolar con el acusador, Newman se decide a la defensa. Y la defensa no es otra que esta *Apologia*, respuesta del gran convertido que, con grandeza de ánimo y hondura religiosa, saca a la luz la trayectoria espiritual de su vida hasta su conversión al catolicismo. La edición presente difiere un poco de la primera forma de la *Apologia*, ya que omite la dos primeras partes de las siete de que constaba. Se añaden al final unos apéndices en plan de respuestas a las alegaciones específicas que hacía contra Newman el acusador.

El método usado es el autobiográfico, ya que va siguiendo sus ideas religiosas hasta 1845, fecha de su entrada en la Iglesia católica. La lectura se hace amena, ya que nos pone en comunicación con todo el mundo religioso inglés de esos años. Termina la narración con un apartado dedicado a "mi estado de ánimo desde 1845", en donde analiza algunos de los puntos de discusión entre el Anglicanismo y el Catolicismo: Eucaristía, Infabilidad, Inmaculada Concepción, Liberalismo y Fe. Hay que agradecer a la BAC esta edición, ya que nos permite cotejar de cerca la postura ecuménica de Newman y nos permite vislumbrar el interior de un alma enamorada de la búsqueda de la verdad.— A. GARRIDO SANZ.

Hermano ROGER, Prior de Taizé, *Vivir el hoy de Dios*. Herder, Barcelona, 1977, 11,5 x 17,5, 126 p.

El que una obra escrita en 1958 llegue a nuestro público en 1977 y en traducción supone ya el valor de la misma y la calidad que la caracteriza, al mismo tiempo que la actualidad de sus reflexiones a pesar del paso del tiempo. El hermano Roger sigue siendo fiel a sus opciones iniciales y la preocupación de base del mismo y de la obra que hoy presentamos es la vuelta a la unidad de las Iglesias, vuelta que tiene su punto de apoyo básico en la oración vivida desde la presencia de Dios en la historia humana y su acción a través del Espíritu transformador. Esta obra orienta al creyente en una dirección clara y fundamental, al mismo tiempo que le hace responder a la llamada diaria en un compromiso que es fe operativa. Es una llamada imperiosa a vivir la comunidad cristiana en un espíritu abierto continuamente a la acción del Espíritu y comunicándose mutuamente las experiencias de esta acción. No defraudará su lectura al cristiano de la calle y menos al del convento.— C. MORAN.

MIGUEZ BONINO, José. *Cristiani e Marxiste*. La sfida reciproca alla rivoluzione. Claudiana, Torino, 1976, 14 x 21, 147 p.

La confrontación entre cristianos y marxistas ha estado presentada desde hace ya tiempo en nuestro mundo occidental, pero frecuentemente desde un punto de vista teórico; muy raramente al interior de una cooperación operante y viva. Y en América Latina este enfrentamiento entre cristianos y marxistas, dadas las orientaciones a veces excesivamente dictatoriales ha llegado al límite, entendiéndose ahora los filósofos y teólogos que se necesita llegar a presentar la problemática desde otras perspectivas diferentes. Como dice el mismo autor. "Los cristianos tienen ne-

cesidad de ser ayudados a entrar en posesión de su heredad revolucionaria y los marxistas a su vez a darse cuenta que su concepto de revolución no es suficientemente revolucionario". Insiste el autor que es a nivel de la ética donde deben enfrentarse tales doctrinas. Un libro que nace de la experiencia y necesita de meditación sobre todo en el continente latinoamericano.— C. MORAN.

ELORDUY, E., *El pecado original*, BAC, Madrid 1977, 19 x 12, 696 p.

El subtítulo de este volumen, "Estudio de su proyección en la historia" nos está ya indicando que no se trata de un estudio exegético de los textos bíblicos, ni de una exposición dogmática, ni de una reflexión de crítica histórica, sino de una combinación de ciencias actuales en cooperación tales como filosofía, teología, moral, sociopolítica, literatura, historia, además de la Biblia. Y la razón es que el pecado original es un problema tan universal que afecta a la misma condición humana, ya que se trata, como diría Heidegger, de una "deficiencia constitutiva" del hombre. De ahí que el Autor se imponga una base tan amplia de estudio y presentación de documentos. La inmensa erudición y cultura del P. Elorduy le permite abarcar esa jungla de problemas. El libro se divide teóricamente en tres partes: Introducción filosófica, estudio crítico, y proyección histórica. Sin embargo, no se trata de partes más o menos iguales, ya que la tercera se lleva la parte del león. Además, en las tres estamos lejos de un sistema rígido de crítica histórica, sino que el Autor conserva siempre su libertad de presentación y de análisis. Quizá el pueblo considere el libro demasiado amplio y los especialistas lo hallen también demasiado genérico. Pero un inmenso público encontrará información abundante y juicios sólidos y prudentes sobre temas tan espinosos. La BAC continúa esmerándose en la presentación de sus libros.— L. CILLERUELO.

LECEA, J. M., *Fe y justificación en Sto. Tomás de Aquino*. Publicaciones ICCE, Madrid 1976, 23 x 16, 152 p.

Es necesaria una gran valentía para enfrentarse con un asunto tan debatido como lo es el nexo causal entre la fe y la justificación. Y aunque Lecea se limita al estudio crítico y exegético en Sto. Tomás, no oculta su intención de estudiar la postura del Concilio de Trento e incluso el valor actual de la doctrina tomista. Por lo demás, el estudio de un tema semejante nunca será ocioso, sobre todo desde el punto de vista psicológico, ya que en el terreno propiamente dogmático siempre llegaremos a la conclusión de que la fe es "un don de Dios", y por lo mismo escapa a nuestra pretensión de buscarle raíces causales. La primera conclusión del Autor, después de distinguir en la fe tres momentos sucesivos, es que Sto. Tomás concibe la "conversión" como acto de fe. Como se ve, todo depende del sistema previo que se tenga: es ya un acto del entendimiento, impulsado por la voluntad y por la gracia. Se supone pues un aristotelismo de las potencias. Lo mismo se dice luego acerca de la justificación. Concebida como forma la gracia, la justificación será un movimiento hacia la recepción de esa forma: es ya una simple aplicación de la relación materia-forma, si bien en sus últimas obras Sto. Tomás se muestra más libre en su aristotelismo. Sobre la base de la analogía la justificación parece una "generación sustancial". La preparación a la justificación puede ser remota y próxima: a esta le corresponde la función esencial, y coincide cronológicamente con la infusión de la gracia. Dios es considerado como causa eficiente, y actúa mediante la gracia; pero la fe, como acto primero e inseparable de la gracia es elemento formal, intrínseco y subjetivo para la justificación. Siendo pues la forma de la justificación, prolonga sus funciones en el desarrollo ulterior de la vida sobrenatural, que

también es concebida analógicamente al modo aristotélico, como metáfora biológica. Así, la fe que primero era informe, luego formada, es ahora fe meritoria, que se traduce en buenas obras. Y no sólo se va desarrollando esa fe en sí misma, sino que influye en el progreso de todas las demás virtudes, que radican en ella. Un punto que nos hubiera gustado comprobar es el referente a la "imperfección de la fe" en cuanto virtud, ya que es preciso corregir esa imperfección por los "dones", pero quizá el A. estimó que eso era "teología espiritual". La referencia al Concilio de Trento pone en claro que ambas posturas, la del Santo y la del Concilio son diferentes, pero complementarias. En cuanto a la referencia a la teología actual, el A. plantea muy bien el problema. Pero quizá se muestra demasiado optimista, respecto al valor perenne del tomismo, que parece suponer un valor perenne del aristotelismo. Porque si hoy se adopta una postura "dinámica y personalis", eso se debe sin duda a que el aristotelismo es una postura estática e impersonalista. Y Lecea confiesa: "los apoyos humanos... se nos han venido abajo". Y seguramente, con razón. Pero vemos que muchos autores tomistas transforman las posturas con facilidad y en último término "fe es todo ese dinamismo que conduce al hombre hacia Dios". La tesis está bien llevada científicamente y presenta los textos con acierto y seguridad.— L. CILLERUELO.

HUERGA, A., *Sto. Tomás de Aquino, teólogo de la vida cristiana*. Fundación Univers. Españ. Madrid 1974, 21 x 13, 132 p.

Se trata de unas conferencias, pronunciadas en la Fundación Universitaria Española sobre el tema enunciado, que abarca cuatro puntos: Qué cosa es Dios? Dios es amor: Humanización de Dios; divinización del hombre; la espiritualidad tomista, su estructura y validez. Se mantienen el estilo de "conferencia", y así, el Autor se ve impedido de penetrar a fondo en los problemas. En la dialéctica Causa-Efecto, para demostrar la existencia de Dios se advierte que el "creo está omnipresente en la faena teológica del Santo". El problema de la esencia de Dios no se resuelve con una simple Aseidad, sino con el Amor: Dios es Amor. La humanización de Dios es Cristo, continuado en su Iglesia, sacramentos y ministerios. Sobre el espinoso problema de la divinización del hombre el P. Huerga está muy advertido y es cauto; tranquiliza bien a los oyentes. El tema de la "espiritualidad tomista" se identifica con el mismo Sto. Tomás, y se "actualiza" también en una forma digna y tranquilizante. No sólo se eliminan las objeciones, o se las despacha en forma abstractas, sino que se mantiene la tesis de la necesidad de reducir la ascética y mística a la Dogmática. En lo cual, no puede convencernos. El optimismo exagerado que muestra ante la situación actual e inminente, se explica por la "perennidad" de la doctrina tomista; pero el P. Huerga recurre para asegurarnos a Pío XII y Juan XXIII. En fin, no se puede pedir más a unas conferencias interesantes sobre temas interesantes ante un público heterogéneo y no especializado.— L. CILLERUELO.

SPAEMANN, H., *Die Strickleiter oder Aufstiege zum Osterfest*. Kösel, München, 1977, 22 x 13, 72 p.

Se agrupan aquí y se presentan al lector diez meditaciones acerca de las bienaventuranzas y de la Pascua. En un mundo agobiante, como el nuestro, piensa el A. que desde el cielo se nos tira una escalera de cuerda para que nos liberemos del agobio y de la angustia, y subamos a respirar aire libre y puño. Tales meditaciones pueden servir de modelo, ya por la profundidad y elegancia con que se estudian los temas, ya por el carácter "actual" de las meditaciones. Una vez más se comprueba que la

meditación es una *via iluminativa*, necesaria sin duda para vivir una correcta vida espiritual. El punto de partida es este hombre actual, atormentado, que no acierta a entrar en sí mismo, que pide ayuda para regresar a sí mismo, que se ve acosado por un problema de identidad, pues ya no sabe quién es él mismo y vislumbra que nunca lo sabrá, si no acierta a saber quién es Dios, puesto que el hombre es, en definitiva, una imagen de Dios. Por el vigor y finura del pensamiento, el librito se lee con el mayor gusto.— L. CILLERUELO.

WIPFLER, H., *Grundfragen der Trinitätsspekulation: Die analogiefrage in der Trinitätstheologie*. Habel, Ratisbona, 1977, 22 x 14, 222 p.

El volumen constituye una tesis doctoral, en la que el A. trataba de comparar las doctrinas trinitarias de Pedro de Poitiers con las de Ricardo de S. Victor. Se trataba pues de un profundo estudio de la analogía, que solemos aplicar al misterio trinitario. Sobre esa base cabe concordar el misterio, que ha de ser respetado, y las dudas y objeciones que pueden aparecer. Un estudio profundo del ser y de la persona corre a lo largo de todo el libro y eso significa discutir con todas las opiniones. ¿Cómo derivar la persona del ser, y cómo aceptar las consecuencias que de ahí se derivan? Pero la visión trinitaria incita a considerar el Mundo como creación *sub specie Trinitatis*: Cuerpo, Espíritu y Persona. Estas serían las semejanzas o huellas del Creador. Por lo mismo, podrían servirnos de analogía o punto de partida para concebir la interna vida trinitaria. Podemos pues congratularnos de que el A. encontrase excesivo el presentar un estudio detenido de Pedro de Poitiers y Ricardo de S. Victor, para limitarse, pero también entregarse a un estudio básico de la analogía. De ese modo, ha puesto al día las discusiones sobre un tema interesante.— L. CILLERUELO.

LOCHMANN, J. M. - MOLTSMANN, J., *Gottesrecht und Menschenrechte*. Neukirchener V., Neukirchen-Vluyn, 1976, 12 x 20, 104 p.

Los medios de comunicación hablan continuamente de pobreza, hambre, necesidad, explotación, opresión, cárceles, torturas, asesinatos, secuestros, asaltos, presiones, sistemas políticos y sociales de tiranía. Era natural que los hombres reaccionaran, estableciendo unos "derechos humanos", de los que todos deberían tomar conciencia y defensa, a ser posible. Sin embargo, se vio pronto que las medidas políticas eran ineficaces. Poco a poco los movimientos religiosos, y especialmente el movimiento ecuménico, comenzaron a tomar con interés el asunto. Y las Iglesias se fueron reuniendo en la defensa de los derechos humanos. El Papa instituyó una Comisión (*Justitia et Pax*) para comprometerse con todas las demás iglesias en esa defensa. Por otra parte, el llamado "Tercer mundo" dio ocasión a nuevas quejas y protestas, que ponen de manifiesto la ineficacia de la defensa y la necesidad de corroborarla, dándole bases más firmes y profundas que las políticas. Por ello, los teólogos han querido aportar también su esfuerzo en este sentido, buscando para los "derechos del hombre" un fundamento de roca, que es el "derecho de Dios", a la manera que lo hacían los antiguos profetas. Pero el carácter de la situación actual exige que se comience por una buena información. A ambas preocupaciones responde este cuadernillo en el que se reúnen los documentos principales que informan acerca de los Congresos para defensa de los "derechos del hombre" y acerca de la interpretación teológica sobre ellos.— L. CILLERUELO.

CASTRO, M. de - HUERGA, A., - ANDRES, M., *San Buenaventura*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1976, 21 x 13, 142 p.

Son tres conferencias, debidas a los tres A. organizadas para la Fundación Universitaria Española y presentadas por P. Sáinz Rodríguez, como homenaje español a S. Buenaventura, en su Centenario. La primera, muy erudita, estudia la enseñanza de S. Buenaventura en las Universidades españolas. La segunda se ocupa de las huellas de S. Buenaventura en Fray Luis de Granada, pero sus reflexiones son generales y de gran utilidad. La tercera, quizá la de mayor responsabilidad, estudia la influencia de S. Buenaventura en la mística española de la edad de oro. En esta última se plantea el enfoque del problema, es decir, el modo de responder S. Buenaventura a los tres grandes retos que presenta el siglo XIII al cristianismo de su tiempo. Se acentúa la forma del *Itinerario* y el carácter afectivo de ese Itinerario, así como la devoción a la Humanidad de Cristo. Por otra parte, se contraponen la influencia de la tradición mística cristiana a la de otras corrientes, por ejemplo la judía, árabe o renana; además, se amplía esa influencia de S. Buenaventura con perspectivas generales, sumamente atinadas para comprender mejor a nuestros místicos del siglo de oro. En suma, el librito es un excelente homenaje a S. Buenaventura y al mismo tiempo una perspectiva en profundidad para el estudio de los místicos españoles.— L. CILLERUELO.

GRÜNDEL, J., *Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden, auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre*. Schönigh, München-Paderborn-Wien, 1976, 23 x 16, 382 p.

El Instituto Grabmann continúa publicando la serie de estudios de Teología moral en la Edad Media. Y este estudio actual sobre la doctrina moral de Radulfo Ardiente es de los que honran al Instituto por la amplitud y meticulosidad científica, por el recuento y escrutinio del material presentado, especialmente manuscrito, por el análisis y crítica, y finalmente por los puntos de contacto con Radulfo con otros autores, con su tiempo, con su probable Maestro Gilberto Porretano y sus continuadores. La gran cantidad de material que nos dejó Radolfo, en fechas de su vida, anterior a los grandes Escolásticos, y situada en el cruce de las influencias aristotélicas que por medio de traducciones comenzaba ya a influir poderosamente en la escolástica, la consiguiente selección de posturas entre la corriente aristotélica y arábica por un lado y la corriente agustiniana o pseudoagustiniana tradicional por otro, dan un interés singular a este estudio, por ejemplo, cuando se analiza la condición del alma, la relación con sus potencias, la psicología en el s. XII, la relación entre cuerpo y alma, o el análisis de cada una de las facultades del alma. Al mismo tiempo y de un modo accidental, este estudio es interesante para los estudios generales de tantos y tantos manuscritos atribuidos indebidamente, o que buscan a su autor, como huérfanos. En suma, es un estudio magistral y científico de un tema muy interesante: fue Radolfo el autor del famoso "Espejo Universal".— L. CILLERUELO.

SCHLATTER, A., *Das Christliche Dogma*, Calwer, Stuttgart, 1977, 21 x 14, 624 p.

Esta nueva edición de la Dogmática de Schlatter, sale medio siglo después de la segunda, aparecida en 1923. Wilfrido Joest, en unas advertencias preliminares, nos recuerda la importancia histórica del libro en el momento de su aparición. Es natural que algunas cosas hayan perdido ya para nosotros su antigua importancia. Sin embargo, esa Dogmática no ha

perdido fuerza y actualidad, y por eso se reproduce la edición. No es difícil aplicar a nuestra situación las soluciones que Schlatter daba a los problemas en su tiempo. Porque aquella Dogmática tenía caracteres específicos muy destacados que están hoy sobre el tapete. La referencia al Cristo bíblico era ceñida; se estudiaban bien las condiciones ambientales de la primitiva Iglesia; comprensión de las conclusiones derivadas de los estudios exegéticos; oposición a las construcciones teóricas, y aceptación sencilla de la revelación; orientación práctica, rechazo del individualismo y aplicación social a nuestro tiempo; un lenguaje personal, concreto, claro y corriente. Joest señala, como característicos, dos rasgos esenciales de esta Dogmática: su Cristología y su Antropología. Basta dar un vistazo al índice de materias para comprobar que Schlatter presenta su Antropología para incluir en ella todas las relaciones del hombre con Dios; presenta luego la Cristología y con ella una Soteriología cristiana, para terminar con la Escatología. Tiene pues un método propio y característico de encuadrar la doctrina dogmática. La presentación de Calwer es magnífica.— L. CILLERUELO.

BUEZAS, F. M., *La teología de Sanz del Río y del Krausismo español*. Gredos, Madrid, 1977, 19 x 13, 378 p.

Muchas son las razones por las que debemos felicitarnos de la aparición de este libro. Ante todo, por el mismo tema, convertido desde el principio en una polémica de mal gusto, provocada por la radical división absurda de los españoles; y nos parece que tanta culpa, o quizá tanta ignorancia tenían unos como otros. En segundo lugar, porque se trata de un estudio científico y objetivo, que finalmente presenta los textos y los interpreta sin forzarlos y sin encubrirlos. Y, en tercer lugar, porque ofrece a los españoles una serie de intuiciones y mostraciones de realismo y sensatez, que son auténticas lecciones. Así por ejemplo, queda en claro la horrible decadencia de España, cuando los futuros "krausistas" salieron de ella para cobrar conciencia de una Europa desarrollada. ¿Qué les importaban por entonces a los españoles Descartes, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Krause? Desde su miseria intelectual se podían contentar con alegar los "errores" que todos esos "heterodoxos" esparcían: así se confirma la necesidad de que los españoles salgan de España. Queda también en claro que el Krausismo pudo suscitar en España un movimiento filosófico y aun espiritual de renovación, pero la polémica surgida desvió el problema hacia la guerra. Finalmente, queda en claro que la influencia del krausismo era de esperar, aunque quizá hoy sea ya tarde para reanimarlo. Hay problemas pendientes, y el A. nos lo hace observar, que pueden ser objeto de estudios ulteriores. Pero este libro básico, abierto y bien orientado, es ya imprescindible para hablar del krausismo español.— L. CILLERUELO.

VARIOS, *Herméneutique de la sécularisation*. Aubier, Paris, 1976, 24 x 17, 504 p.

El fenómeno complejo de la "secularización" es estudiado aquí en 37 artículos, presentados por otros tantos especialistas. Se reúnen así en un volumen las Comunicaciones presentadas al 16 Coloquio sobre la problemática de la desmitización. El tema que correspondía era la Hermenéutica de la secularización, organizado por el Centro Internacional de Estudios humanistas y por el Instituto de estudios filosóficos de Roma. Aunque las comunicaciones se dieron en varias lenguas y la participación italiana era casi preponderante, los artículos se nos ofrecen en francés. Es imposible dar un reflejo del contenido de este grueso y precioso volumen, pero bas-

te decir que casi todos los especialistas que han contribuido a su formación, nos dan el resultado de sus investigaciones personales anteriores. Por otra parte, y como es obvio, no todos los artículos tienen el mismo valor ni el mismo interés. En su conjunto ofrecen un material, que podríamos llamar exhaustivo, aunque los autores no puedan descender a excesivos detalles y aplicaciones menudas. Se ha puesto en claro que no brotan los acontecimientos de las ideologías, sino viceversa, que las ideologías brotan de los acontecimientos. Por lo mismo, se trata de presentar una "Hermenéutica", que o bien analiza críticamente la civilización o bien interpreta la historia de una experiencia actual. Esa Hermenéutica tiene también dos horizontes: el sagrado y el profano; y en ambos surge una problemática abundante y profunda, que necesita estudio y revisión continua. Teniendo en cuenta la actualidad del término "hermenéutica" se comprende fácilmente el interés que ofrece este volumen, que se nos ofrece como una "Summula de la Secularización".— L. CILLERUELO.

AGUSTIN, San., *¿Por qué creer?* Eunsa. Pamplona 1977, 18 x 11, 303 p.

Algo hay en los escritos de san Agustín para que, después de quince siglos, se sigan editando sus obras. Y la razón es sencilla: Agustín es el hombre que escribe sus experiencias vivenciales, que, al fin y al cabo, son experiencias existenciales humanas. Tanto la obra *De la verdadera religión* como la *De la utilidad de creer*, presentan el tema de la fe como búsqueda de la verdad trascendente la primera y como asentimiento personal a la Fe la segunda. Las dos obras se completan mutuamente.

Estas dos obras, reunidas en un solo libro titulado *¿Por qué creer?* van dirigidas a todos, creyentes y no creyentes, a quienes saben y a quienes no saben teología. Creemos que a todos les pueden ayudar a descubrir o a profundizar en la Fe.

Precede una extensa introducción para los que no estén al tanto de la personalidad de Agustín.— F. CASADO.

Moral y Derecho

RENKER, K., *Christliche Ehe in Wandel der Zeit*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1977, 22 x 14, 243 p.

Estamos frente a un estudio histórico de grandes valores por su contenido. Va más allá de lo que pudiera esperarse a través de las páginas de introducción. No cabe duda que la obra será ampliamente apreciada por los estudiosos de la cultura religiosa del ámbito alemán, ya que son estudiados con minuciosa atención cuantos autores alemanes escribieron alguna obra sobre los temas matrimoniales entre 1800 y 1850. Sorprende la nitidez con que subraya la evolución progresiva del pensamiento teológico sobre los valores matrimoniales en la dirección que desemboca en el pensamiento conciliar del Vaticano II. Sorprende el trabajo agotador con que, aún esquemáticamente, ha señalado las diversas influencias recibidas por cada uno de los autores estudiados.

Aún superior es el valor de la obra por los magníficos esquemas y capítulos dedicados a hacer inteligible la evolución progresiva de las ideas teológicas morales, en este campo, a lo largo de la tradición.— Z. HERRERO.

ANCEL, A., *Interpretación cristiana de la lucha de clases*. Edit. BAC Popular, Madrid, 1977, 19 x 11, 227 p.

Ancel quiere acercarse a cuantos creyentes con fe profunda viven e interiorizan los conflictos sociales de tal manera que se interrogan sobre el significado de una esperanza día tras día más pobre en resultados y manifestaciones del aquí, del hoy. Para ello realiza un minucioso esfuerzo de controlada imparcialidad descriptiva de las tensiones y tendencias sociales que turban la tranquilidad de cada día. Neutralidad que prolonga acertadamente en la presentación de los diversos grupos que luchan por la evolución social. Ello le permite descubrir el caminar lento y penoso de la humanidad hacia su madurez, que se afianza en la medida en que logra destruir los brotes más significativos del egoísmo humano en cada situación histórica. En este caminar es donde sitúa la lectura típicamente cristiana de las tensiones sociales, sólo asequible cuando nos dejamos conducir por la fe y mediante la convicción del dinamismo inagotable del pecado destructor, porque "querer explicarlo todo por el pecado, es menospreciar las responsabilidades humanas; querer explicarlo todo sin el pecado es privarse de una luz que ilumina nuestros problemas bajo otro ángulo y que aporta una contribución importante para solucionarlos".— Z. HERRERO

BÖCKLE, F., *Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral. Ein Dauerkonflikt?*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1977, 21 x 13, 138 p.

El presente estudio se sitúa dentro de ese grupo de escritos que prefieren afrontar los problemas vividos por la conciencia cristiana. Desde la actual conciencia inquieta interroga al pensamiento oficial de la Iglesia católica, rehuyendo cualquier atenuación injustificada del mismo. A través de sus páginas nos introducimos en la que pudiéramos llamar tragedia del cristiano viviendo en medio de una humanidad que parece perder el sentido de la sexualidad.

Aplaude el esfuerzo de los últimos documentos emanados de Roma sobre el tema. Pero postula una mejor interpretación de los mismos. Condición imprescindible para conseguirlo es la ductibilidad característica de las interpretaciones que se dejan matizar por un fino sentido pastoral consciente de las circunstancias de la humanidad actual en que nos toca vivir solidariamente. Ello no impide a Böckle fondear en los auténticos valores de la sexualidad que siguen invitando al ser humano a conquistarlos progresivamente, ayudados por la convicción de los cristianos como fermento.— Z. HERRERO.

PIEPER, J., *Über den Begriff der Sünde*, Kösel Verlag, München 1977, 19 x 11, 135 p.

La pérdida del sentido del pecado no ha sido apreciación exclusiva manifestada por los últimos papas, sino también constatación del sentir del cristiano sencillo. Este sufre al contacto con el desenfado e irreflexión con que se fabrica el humor en torno al pecado presentado, en ocasiones, como tabú válido únicamente para perezosos que han perdido el tren de la evolución.

Esta situación es la que impulsa a Pieper a un concienzudo examen de las tesis tradicionales, procurando subrayar los aspectos válidos ayer, y también hoy en la medida en que acertemos a traducirlas con lenguaje válido para los hombres de nuestros días. Más allá de las diferencias de contenido, más allá de los catálogos concretos y precisos está la realidad abstracta, pero realidad, del pecado y la conciencia, prácticamente universal, del pecado en la vida de los hombres.— Z. HERRERO.

BRUNO, C., S.D.B., *El Derecho público de la Iglesia en Indias*. Instituto San Raimundo de Peñafort, Salamanca 1967, 24 x 17, 247 p.

Este libro publicado hace una década no ha perdido actualidad, porque su contenido sigue despertando interés, especialmente en Hispanoamérica, donde cada día se estudia más profundamente el Derecho Indiano para ver su influjo en muchas instituciones que aún perduran.

Algunos aspectos de la sociedad indiana siguen resultando novedosos y necesitan aún estudios complementarios para precisar los elementos medievales importados por los españoles a las Indias y los de origen autóctono, como la mita, que al fusionarse con la encomienda da una institución nueva.

En este libro se expone la doctrina jurídico-canónica que estuvo en vigencia en las Indias durante más de tres centurias. Esto supone una gran labor de síntesis, ofreciendo una buena visión de conjunto y aportando algunos datos nuevos sobre temas menos estudiados como el Vicariato Regio y los privilegios. Hay algunas inexactitudes, como la de poner al franciscano Juan Focher como el primero en formular la teoría del Vicariato Regio, en la que se le adelantó el agustino Alonso de Veracruz. Salvo pequeñas deficiencias como ésta, el estudio está bien hecho y presentado con índices de materias y alfabético, que facilitan su manejo.— F. CAMPO.

HERNANDEZ, R., *Un español en la ONU, Francisco de Vitoria*. BAC Popular, Madrid 1977, 19 x 11, 235 p.

La figura de Francisco de Vitoria sigue despertando interés como uno de los fundadores del Derecho Internacional. Su efigie entró en la Sede de la Organización de las Naciones Unidas el 4 de junio de 1976, a lo que se hace referencia el título de este libro.

Su doctrina, especialmente la referente a los títulos ilegítimos y legítimos de conquistas, que aparecen en los capítulos ocho y nueve de este libro, tuvieron su repercusión en las Leyes Nuevas de 1542 y el Derecho de gentes.

El peligro a desaparecer como víctimas de las guerras atómicas une a los pueblos del orbe para defender los derechos del hombre y de los pueblos subdesarrollados en la carrera del progreso y de intercomunicación.

En este libro se expone a lo largo de la primera parte la biografía de Vitoria, aclarando su origen burgalés y su trayectoria histórica. En la segunda se analizan el poder y los derechos del hombre, el colonialismo y la emancipación de los pueblos. Se trata de una buena síntesis no sólo de divulgación popular, sino para enaltecer la obra y figura de Francisco de Vitoria.— F. CAMPO.

BAUR, J., BRECHT, M., etc., *Zum Thema Menschenrechte*. Theologische Versuche und Entwürfe. Calwer, Stuttgart 1977, 22 x 14, 112 p.

Hoy se repiten con insistencia no pocas preguntas sobre la fundamentación del Derecho y del orden, a las que se dan respuestas desde distintos puntos de vista e ideologías. En este libro las respuestas se hacen a la luz de la Biblia y de la Historia de la Iglesia con su tradición canónica, jurídica y teológica.

Claus Westermann explica la existencia del Derecho en el Viejo Testamento, mientras que Ulrich Luck lo hace desde la perspectiva del Nuevo Testamento. Más interesante aún es el enfoque de Martín Brecht a través de la Historia de la Iglesia, presentando la problemática de la

evangelización de las Indias. Contra los primeros abusos protestó el Padre Bartolomé de Las Casas defendiendo la libertad y otros derechos fundamentales de los indios. Los sacerdotes eran los que podían autorizar la guerra con razones o títulos justos de acuerdo con la religión cristiana y la doctrina del Derecho Natural. Se ve cómo el Derecho ha sido beneficioso para la Iglesia y la sociedad en general. Además es absolutamente necesario. J. Baur busca en la Teología fundamentos válidos para el Derecho ampliando los horizontes con una perspectiva ecumenista, que abre nuevos caminos para conseguir el orden, la justicia y la paz, como misión de la Iglesia.— F. CAMPO.

EUGUI, J., *La participación de la comunidad cristiana en la elección de los obispos* (s. I-V). Eunsa, Pamplona 1977, 14,5 x 21,5, 231 p.

En los últimos años se ha escrito y hablado mucho sobre la elección de los obispos y la participación de los fieles, alegando que así se hacía en los primeros siglos sin valorar bien las circunstancias históricas. Precisamente en este libro se puntualiza el papel de la comunidad durante los cinco primeros siglos, haciendo ver cómo en los siglos III y IV estaba en crisis esta participación, que tuvo sus aportes positivos como la comprobación de la idoneidad de los candidatos, y sus aspectos negativos de arribismos con reyertas callejeras y agiotistas.

La Iglesia siempre ha reclamado para sí el derecho a elegir a sus obispos procurando liberarse de ingerencias laicistas y políticas. No es de precepto divino la intervención de la comunidad, aunque a través de ella puede actuar el Espíritu Santo, como puede verse en esta obra, donde se relata desde la elección de San Matías hasta el siglo V, haciendo notar los pros y contras del doble papel de la comunidad: la de los eclesiásticos y la de los laicos. La Iglesia puede escoger entre formas puramente técnicas y cuenta actualmente con medios a su alcance para elegir a los obispos con garantías de acierto, según se comprueba en este libro, que relata los cinco primeros siglos pensando en el presente.— F. CAMPO.

GOMES MARQUES, A. J., *O Bispo Diocesano na génese do "Christus Dominus"*. Eunsa, Pamplona, 1976, 21,5 x 14,5, 293 p.

En este libro se analiza la figura del Obispo diocesano a través de la elaboración del Decreto *Christus Dominus* reflejando con mucha fidelidad el pensamiento de los Padres Conciliares, cuyas intervenciones aparecen en las notas.

A través de estas páginas aparece claro el principio de descentralización y autonomía de las iglesias particulares con su Obispo a la cabeza, como sucesor de los Apóstoles. En este sentido el Concilio Vaticano II ha constituido una etapa de avance con respecto al Código de 1917 con la *Lumen gentium* y el *Christus Dominus*, que inspiran los principios de autonomía y descentralización, desarrollados por Antonio José Gomes M. en este estudio, fruto de una investigación realizada en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra. Está elaborado con el rigor de la técnica jurídica y tiene un índice de los Padres Conciliares que intervinieron en la gestación del *Christus Dominus*.

Este libro es una síntesis general para conocer los lineamientos esenciales del oficio del Obispo diocesano, tal como deben entenderse después del Concilio Vaticano II.— F. CAMPO.

LARRAINZAR, C., *Una introducción a Francisco Suárez*. Eunsa, Pamplona, 1977, 21,5 x 14,5, 176 p.

La importancia, que Francisco Suárez sigue teniendo en el Derecho,

se pone de manifiesto en esta monografía, Premio Extraordinario de Doctorado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Navarra, donde se da una visión de conjunto con carácter introductorio sobre la doctrina filosófica, jurídica y teológica del Doctor Eximio.

La primera parte de este libro, sobre la vida, personalidad y bibliografía, prepara el camino para la segunda, donde metodológicamente se resume su pensamiento o sistema gnoseológico, que es el fundamento imprescindible o el *status quaestionis*, previo a la perspectiva jurídica. Las conclusiones a que llega pueden servir de base y orientación para nuevas investigaciones sobre la esencia del Derecho en el pensamiento suareciano, que desarrolla y complementa a san Agustín y a santo Tomás. Precisamente con éste último tiene afinidades y profundas diferencias, como hace notar con acierto Carlos Larrainzar, pues mientras el Doctor Angélico contempla a Dios en el ser creado, Suárez considera a la criatura en concreto y singularizada; por eso uno insiste en la racionalidad de lo preceptuado, mientras el otro (Suárez) "considera el valor, sentido o significado de la realidad de lo preceptuado" (p. 175) es decir de la norma real o positiva.— F. CAMPO.

MARTIN, I., *La revisión del concordato de 1953 en la perspectiva del Episcopado español*. Fundación Universitaria Española, Madrid 1974, 24 x 15, 54 p.

Se exponen en este folleto los puntos de vista de la Conferencia Episcopal Española en orden a la revisión del concordato de 1953 que resultaba anacrónico, aunque parecía ser beneficioso y de hecho lo era para la Iglesia.

Después del Concilio Vaticano II había que dar cabida a las nuevas orientaciones de libertad de cultos y clara separación entre la Iglesia y el Estado, con distinción de funciones políticas y religiosas para evitar problemas de competencia, aunque puede haber colaboración.

Su autor, un especialista en la materia, además de tratar el tema con equilibrio y competencia, hace ver cómo se está llegando a una desconfesionalidad desde la propia Iglesia para dejar a salvo la libertad religiosa. Estas páginas escritas hace cuatro años, cuando existía la problemática del nombramiento de obispos con el derecho de presentación, sigue teniendo actualidad e interés en la reforma o revisión del concordato en España de cara al futuro. La no confesionalidad hoy y la distinción entre lo político y lo religioso, no se opone a una sincera y leal colaboración entre la Iglesia y el Estado con una vocación de servicio en el orden socio-religioso.— F. CAMPO.

MARTINEZ CALCERRADA, L., *La discriminación de la filiación extramatrimonial*. Montecorvo, Madrid 1977, 15 x 24, 602 p.

El autor, magistrado y profesor de Derecho civil, unifica y subsume bajo la rúbrica de "filiación extramatrimonial" a la filiación ilegítima y la adoptiva dos instituciones jurídicas, que necesitan revisión y puesta al día con mayor protección para seres humanos injustamente discriminados por razones socio-religiosas que deben ser superadas.

Sin llegar a formular una equiparación absoluta, en este libro se recomienda una "asimilación racional, como afirma en el prólogo Antonio Hernández Gil. Quienes más necesitan de la protección jurídica son los hijos naturales, a los que el Código civil ha marginado hasta el presente, herencia de una tradición no muy justa con prejuicios ideológicos.

Además de referencias a la legislación canónica, que ha utilizado incluso nombres denigrantes para los ilegítimos, hay también referencias al Derecho foral, con clasismos de primogenitura, y a códigos de otros

países como Alemania. Las dos conclusiones a que llega de asimilación, especialmente en la filiación adoptiva con la supresión de la dualidad simple-plena, están plenamente justificadas.— F. CAMPO.

NAVARRO VALLS, R., *Divorcio: orden público y matrimonio canónico*. Montecorvo, Madrid 1972, 25 x 16, 270 p.

Este libro escrito hace ya seis años, sigue teniendo actualidad, porque el problema del divorcio se hace cada día más apremiante al cercarnos internacionalmente un cinturón divorcista. Los magistrados se encuentran con situaciones de divorcios conseguidos por los españoles en el extranjero. Los turistas, que se casan en España, se encuentran también con muchos problemas que requieren solución.

El mismo autor en una obra más reciente habla de una intermitencia en el Derecho entre el origen (formación) y su término (disolución) con una etapa o periodo latente o de intervalo permanente, que será jurídicamente en el futuro mucho más accidentado con la posibilidad del divorcio posible y quizás frecuente en el futuro.

En este libro se analiza la situación de España a la luz del Derecho Internacional privado y congresos o convenciones internacionales para ver cómo se obtiene el *exequatur* a sentencias extranjeras. Como observa el autor hay peligro de tendencia divorcista. La gente va a buscar soluciones de nulidad canónica por ejemplo en el Tribunal de Brooklyn de Nueva York, que hay que reconocer. Se requiere una reflexión ponderada para ver las metas a conseguir de *jure condendo* tal como se hace en este libro bien documentado.— F. CAMPO.

NAVARRO VALLS, R., *Estudios de Derecho Matrimonial*, Montecorvo, Madrid, 1977, 24 x 15,5, 282 p.

En este volumen se recogen cinco estudios sobre temas matrimoniales, de los cuales dos se refieren a la forma del matrimonio y dos a la disolución, con un quinto trabajo que ocupa el penúltimo lugar, abordando la problemática de la restauración de la vida matrimonial, reconciliación etc.

Por haber sido redactados estos trabajos entre 1971 y 1976, tienen un carácter de actualidad y un vínculo unitivo sobre el Derecho canónico y el Derecho civil español, que están en periodo de reforma o revisión, por lo que se tratan algunos puntos no sólo de *jure condito*, sino también de *jure condendo*.

La competencia de su autor, Profesor Agregado de la Universidad Complutense, aparece en su exposición clara, seria y metódica, como tuvimos oportunidad de comprobar anteriormente al reseñar la *XV Semana Internacional de Derecho Canónico* celebrado en Andorra, del 16 al 21 de septiembre de 1974, con reflexiones que adelantamos en esta Revista 9 (1974) 487-488, donde se comenta su ponencia sobre "La expresión legal del consentimiento", despertando entonces mucho interés, como esperamos suceda también con su reaparición en este libro, que estudia temas actuales como "Divorcio y Derecho".— F. CAMPO.

VIDAL MARTINEZ, J., *El hijo legítimo*, Su concepto y determinación en el Código civil español. Montecorvo, Madrid 1974, 16 x 24, 384.

El Derecho de Familia está polarizando en los últimos años la atención de muchos juristas por las revisiones e innovaciones necesarias de-

bidas al progreso de las ciencias biológicas, sociales y hasta modo de pensar religiosamente.

En este libro viejo y nuevo en su temática, se analiza minuciosamente la normativa del Código civil español en teoría y sus consecuencias prácticas, postulando al mismo tiempo una regulación más actualizada, lo que equivale a preparar el camino para su revisión.

Con rigurosa lógica y profundo humanismo busca soluciones justas para los múltiples problemas familiares, cuya solución cuenta ya con nuevos aportes biológicos para inquirir la paternidad y constatar la filiación legítima, con supuestos de anulación del matrimonio, conflictos de paternidad, problemática del Derecho internacional privado etc.

Se trata de mejorar la posición del hipo ilegítimo sin lesionar o poner en crisis la institución de la familia y de los hijos legítimos, que deben ser protegidos como se venía haciendo. No se trata de una simple historia jurídica o un tratado sobre el hijo legítimo, sino de una reflexión sobre cómo es y cómo debe ser.— F. CAMPO.

VILLAR, A. *La prueba documental pública de las causas matrimoniales*. Eunsa, Pamplona 1977, 21,5 x 14,5, 249 p.

En esta obra se estudia la eficacia, que tiene el documento público en la jurisprudencia canónica, comenzando por las formalidades, naturaleza y función del documento público desde Gregorio IX hasta el Código de 1917. Se pasa luego a examinar la presunción de genuinidad (cap. II) y la posible destrucción de las presunciones (cap. III) analizando las causas, medios y formas por las que puede probarse que el documento público, aunque inicialmente considerado genuino *juris tantum* resulta ser falso total o parcialmente.

Al ordenamiento canónico, como al civil, le interesa la certeza y la seguridad, que pueden depender de las pruebas, como se constata a través de la evolución doctrinal y la jurisprudencia rotal en los procesos de nulidad del matrimonio.

No se trata en este libro de la afinidad que hay en esto con el Derecho civil y las consecuencias de la actual tendencia del positivismo jurídico, que tienen sus implicaciones en el Derecho canónico. Se sacan conclusiones al final de cada capítulo con valoraciones serenas y hay algunas referencias oportunas al Derecho civil, en lo que trata de esta materia como patrimonio común; pero sin relacionarlo con la corriente positivista. Carece de índices.— F. CAMPO.

Filosofía

KRINGS-BAUMGARTNER-WILD, *Conceptos fundamentales de filosofía* Tom. I, Herder, Barcelona 1977, 21.3 x 14, 672 p.

Damos la bienvenida a este primer tomo de *Conceptos fundamentales de filosofía*. En primer lugar porque los diversos conceptos vienen presentados en una visión continua, mientras que en las historias de la filosofía han de ser buscados aquí y allá en los diversos filósofos. De esta manera se facilita enormemente el conocimiento temático del contenido. Pero, además, y esto es lo característico de este diccionario de conceptos, no se expone aquí una filosofía ya hecha, sino más bien una filosofía en actualización que realiza la conciencia filosófica del lector. La exposición hace entrar en acción la reflexión crítica del lector, que no será ya un

consumidor de una doctrina dada, sino una especie de coactor en el desarrollo crítico del pensamiento.

Creemos que este diccionario de conceptos puede ocupar un lugar propio en una biblioteca filosófica.— F. CASADO.

RÖD, W., *La filosofía dialéctica moderna*. Eunsa, Pamplona 1977, 15 x 22, 460 p.

Wolfgang Röd es profesor en Múnich y tiene publicadas numerosas obras de su especialidad. La presente investigación se centra en el tema de la dialéctica, estudiado desde un punto de vista estrictamente filosófico. El mismo autor delimita clara y expresamente el campo de su trabajo, cifiéndose al estudio de "la dialéctica como filosofía y prescindiendo de las (presuntas) dialécticas de ciencias particulares (por ejemplo las ciencias sociales), así como de la dimensión política de ciertas doctrinas dialécticas" (pp. 258-9, 423,4). En la introducción se expone el objetivo de la obra: la justificación o no de la dialéctica —tanto a nivel teórico como práctico— divide ásperamente a los pensadores actuales. Antes de tomar partido en favor o en contra de las diversas formas de dialéctica, conviene precisar su sentido y ver su alcance, atender a sus presupuestos, etc. El autor lo intenta con gran tino y precisión, exponiendo brevemente los tres principales sentidos de la dialéctica —como ontología, como lógica y como estructura de la experiencia—. En el cuerpo de la obra, se nos ofrece con amplitud y densidad una visión histórico-crítico-valorativa de la dialéctica, desde Kant, Fichte, Schelling y, sobre todo, Hegel, hasta Sartre pasando por Marx, Engels, etc. Nota el propio autor que su estudio no puede abarcar a todos los pensadores, sino que ofrece algunos modelos más representativos. La obra queda coronada por un sustancioso epílogo —"resumen y perspectivas"— redactado expresamente por el autor para la edición española. El presente trabajo de Röd es una investigación rigurosa, que se inspira directamente en las fuentes, sin olvidar por ello la principal bibliografía especializada —ante todo en alemán— sobre cada tema concreto. Su competencia, demostrada en anteriores publicaciones, es puesta de relieve en esta obra bien lograda y madura. Es también muy meritoria la labor del traductor, que vierte a nuestro idioma con gran corrección y claridad una obra como la presente. Y junto con la traducción, Juan Cruz nos regala un prólogo personal, en el que "se destacan algunos puntos de posible diálogo de la filosofía clásica con el pensar dialéctico".— A. ESPADA.

GOMEZ PEREZ, R., *Gramsci. El eurocomunismo latino*. Eunsa, Pamplona 1977, 11 x 18, 212 p.

El materialismo histórico, siempre en proceso de revisión, tiene en Gramsci uno de sus teóricos más destacados. El es el fundador del comunismo italiano y el inspirador de lo que hoy llamamos "eurocomunismo". Hubo un tiempo en que los mismo comunistas —comenzando por Togliatti, quien primero le anula y después le sigue—, lo habían deliberadamente sepultado, para resucitarlo más tarde y utilizarlo según los fines y conveniencias del partido, haciéndole inspirador de muchas de sus ideas y posturas actuales. Tiene, pues, razón Rafael Gómez cuando afirma que Gramsci adquiere hoy particular importancia para comprender el proceso del eurocomunismo. Desde hace unos años se vienen publicando en España algunas de las obras (o antologías) de Gramsci —falta aún mucho por traducir—, así como diversos estudios sobre su pensamiento. El libro que ahora presentamos nos ofrece una valiosa ayuda como introducción breve y clara a su persona y a su obra. El autor, después de estudiar al

hombre Antonio Gramsci, con su lucha y su tragedia, nos introduce en su pensamiento filosófico, sociológico y, sobre todo, político. Sigue así fielmente al pensador italiano para quien la historia se hace filosofía y la filosofía se convierte en sociología y política (pp. 55, 110), en definitiva "todo es política", como gustaba repetir el propio Gramsci. A él le preocupaban sobre todo, "las condiciones intelectuales de la revolución. Es el punto central sobre el que habrá que volver continuamente, porque ahí estriba la originalidad de Gramsci en el ámbito del marxismo" (p. 96). Gramsci está convencido de que no habrá revolución sin una previa toma de conciencia e intenta reelaborar y elevar intelectualmente al marxismo, y fundamentar su "ideología revolucionaria (pp. 101, 102, etc.). Quiero notar la especial influencia que Gramsci ha recibido de Maquiavelo, porque a la hora de valorar sus escritos, y otros sobre el eurocomunismo, no podemos olvidar su explícito o implícito maquiavelismo. Por eso, de acuerdo con la misma concepción de Gramsci, que concede gran importancia a la cultura política, el A. —que se confiesa no marxista— termina su breve ensayo haciendo unas oportunas reflexiones acerca de las fatales consecuencias que se derivan de la incultura. Y dadas las semejanzas de España con Italia, Francia y Portugal, deberíamos ser inteligentes para aprender un poco en cabeza propia y ajena.— A. ESPADA.

LOJACONO, G., S. J., *Gramsci, nueve líneas del P.C.I. ed eurocomunismo* IPAG, Rovigo 1977, 11 x 18, 103 p.

Es un librito de no muchas páginas pero que expone el tema con claridad dentro de la brevedad. El primer capítulo del libro está dedicado a Gramsci. Gramsci fue para el comunismo italiano lo que Lenin para el comunismo ruso; es decir, fue el hombre del marxismo a la italiana. Gramsci no se adaptó a la interpretación dogmática del marxismo; el único imperativo categórico al que, según él, no se puede renunciar en el marxismo es el famoso lema: proletarios de todo el mundo, uníos. Su postura le acarreo desavenencias con el partido hasta su muerte. Con la desestalinización se revalorizó la figura de Gramsci. Es entonces cuando el pensamiento de Gramsci orientará al comunismo italiano hacia una vía nacional. Sin embargo no logrará superar la idea de la dictadura del proletariado que el eurocomunismo posterior parece rechazar. En los cc. II y III de este librito se expone el camino del comunismo italiano según el pensamiento de Berlinguer. Finalmente en los cc. IV y V se indican las características del eurocomunismo en Italia, Francia y España, para terminar expresando el autor su desconfianza ante la postura comunista en cuanto a las esperanzas que parece haber despertado en el mundo occidental.— F. CASADO.

FRANKL, V. E., *La presencia ignorada de Dios*. Herder, Barcelona 1977, 19,5 x 12, 141 p.

En esta Revista se hizo ya la presentación de este libro en la tercera edición alemana, cuya traducción ofrecemos ahora a nuestros lectores (cf. *Estudio Agustiniiano*, X (1975) 159). Nada especial tenemos que añadir a lo allí consignado, sino simplemente que nos parece un verdadero acierto la publicación en correcto y preciso castellano de este importante libro, haciéndole así accesible a un más amplio círculo de lectores. La fe y la esperanza en un "más allá", tal como sugiere Frankl, ayudará sin duda a superar las crisis de muchas personas atormentadas. Como hemos insinuado, la traducción y presentación están muy bien cuidadas.— A. ESPADA.

SEIFFERT, H., *Introducción a la lógica*. Herder, Barcelona 1977, 22 x 14, 290 p.

Se trata de una introducción a la lógica matemática dotada de una claridad especial tanto más necesaria cuanto por llegar tardíamente a nuestros medios culturales ha venido sobrecargada de dificultades. El autor explica minuciosamente cada paso a fin de evitar dificultades y confusiones al lector. En primer lugar se analizan los elementos del lenguaje lógico para seguir con la lógica de predicados (clases y relaciones) y sus signos respectivos. Un segundo capítulo estudia la lógica de conjuntos o enunciados, y en los dos restantes se analiza la lógica de cuantificadores y la lógica silogística. No dudamos que por su claridad esta obra será preferida por muchos. Para ser completa solamente hubiera necesitado ofrecer algunos ejercicios al estudiante, que agradecería los abundantes gráficos aclaratorios que contiene la obra.— D. NATAL.

SEIFFERT, H., *Introducción a la teoría de la ciencia*. Herder, Barcelona 1977, 23 x 16, 560 p.

El autor dispone su obra en tres apartados. Primero describe la teoría actual del lenguaje y sus relaciones con la lógica a la vez que analiza los temas de la deducción y la inducción en las diversas ciencias con su problemática específica. En la segunda parte revisa el conductismo y la fenomenología, y el tema de la hermenéutica aplicado especialmente a la Historia. Finalmente a partir de Hegel y a través de Marx expone los hallazgos de la dialéctica sin dejar de contrastar a teóricos como Lukács con autores de la escuela de Frankfurt como Habermas y Adorno para terminar con el análisis del sentido de la ideología y la utopía. La obra se desarrolla con elegancia y claridad, y resulta realmente interesante sobre todo en temas como la inducción, la hermenéutica histórica y las consideraciones en torno al marxismo.— D. NATAL.

OVERHAGE, P., *Die biologische Zukunft der Menschheit*. Knecht, Frankfurt am Main 1977, 20 x 15,5, 240 p.

El autor es bien conocido por sus estudios sobre el problema de la hominización. En esta obra analiza el futuro biológico de la humanidad. Después de presentar la evolución humana en el pasado se fija en la relación entre las conductas humanas y los animales en el presente, los métodos de las ciencias naturales y su aplicación al hombre y al animal en cautividad y libertad particularmente a nivel de instintividad, lenguaje y conocimiento. En un tercer apartado estudia el futuro del hombre a partir de las investigaciones genéticas y hereditarias, los hallazgos de la medicina y su aplicación al tema de la población para terminar en las preguntas y esperanzas del hombre actual y perfilar su imagen en el futuro.— D. NATAL.

KESSLER, M., *Aristoteles Lehre von der Einheit der Definition*. Berchmans München 1976, 22 x 15, 210 p.

Los temas de la unidad y el pluralismo vuelven a aparecer de nuevo con una fuerza inusitada ya que habían quedado muchas perspectivas por precisar, y la cuestión tiene consecuencias prácticas de dimensiones imprevisibles por las relaciones concretas entre unidad y pluralismo tan deseadas y a la vez temidas en nuestros días. El autor entra de lleno al tema por el análisis del libro Z 12 de la Metafísica Aristotélica, y su para-

lelo H 6 sobre la unidad de la esencia. M. Kessler se opone con argumentos fuertes a la teoría de W. Jaeger sobre la primacía de H 6. Se muestra la oposición de la doctrina aristotélica frente a la participación platónica. El tema de la substancia, la mediación, el todo y las partes son puntos obligados y debidamente tratados. El escrito se presentó para el grado de doctorado del autor de modo que lleva la garantía crítica que ello supone al tratarse de la Universidad de Munich.— D. NATAL.

KOBUSCH, T., *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandria*. Berchmans, München 1976, 22 x 15, 204 p.

Alejandro fue indiscutiblemente el centro del neoplatonismo y el lugar del encuentro más decisivo entre las doctrinas neoplatónicas y el cristianismo. Este escrito se propone analizar la presentación neoplatónica del cristianismo a través de la figura de Hierokles de Alejandria. Los temas de Dios, la creación, la providencia, y las presentaciones del alma y la conducta humana son puntos claves e indeclinables del asunto. El autor tiene de paso mucho que decir sobre los precursores del neoplatonismo, y de personajes como Filón, Clemente y Orígenes. Por tanto la obra es de gran interés para cuantos están obligados de un modo u otro a tocar temas fronterizos de la época. Theo Kobusch presentó esta disertación en el verano de 1972 y ahora se publica con el beneplácito del Seminario 1/2 de la Universidad de Munich.— D. NATAL.

MERTENS, H., *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*. Berchmans, München 1975, 22 x 15, 258 p.

La crítica del Juicio ha sido con frecuencia la cenicienta de la obra kantiana, lo que es visible hasta en los depósitos de librerías, y esto no ha ocurrido sin inconvenientes pues muchas interpretaciones y estudios de Kant han caído en un idealismo acritico contrario no solamente al espíritu de su obra sino también incluso al mismo título de sus escritos fundamentales. Por eso es más encomiable todo esfuerzo por resituar el papel de la crítica del Juicio en Kant. Helga Mertens lo hace con este comentario a la primera introducción a la Crítica del Juicio que no fue editada por Kant pero conocida por sus cartas a Beck que publicó algunos extractos recogidos por Cassirer en la edición de las obras completas. El interés del escrito reside en que Kant presenta su filosofía como un sistema de conexiones fundamentales entre Razón, Hombre y Naturaleza según relaciones estables consistentes e internas y no según una unidad abstracta. Así las interpretaciones idealistas quedan sometidas a caución. Los lectores españoles conocen la cuidada edición de esta obra por Carlos Astrada. Los comentarios de Helga Mertens resultan ser ahora un complemento de valor incalculable para el conocimiento de Kant. El Seminario 1/2 de la Universidad de Munich sigue dando frutos maduros en su colección *Epimeleia*, bajo la dirección de H. Kuhn, H. Krings y F. Wiedmann.— D. NATAL.

FINK, E., *Nähe und Distanz*. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze. Alber, Freiburg 1976, 20 x 13, 331 p.

La editorial Alber nos ofrece un grupo de trabajos del conocido discípulo de Husserl, e. Fink, ordenados cronológicamente. Comienza la obra con el estudio de la filosofía trascendental en Kant y la Fenomenología. A continuación se estudia la fenomenología de Husserl, y el Husserl filósofo en un escrito con ocasión de su muerte en 1938. Seguidamente se expone cómo la Fenomenología supera la ingenuidad para entrar en la

experiencia ontológica. Después se penetra en las relaciones entre intencionalidad y pensamiento especulativo por un lado y los conceptos operativos por otro; y la relación entre mundo e historia, fenomenología y dialéctica, fenomenología y alienación, el círculo entre la dirección al mundo y la comprensión del propio ser, conciencia analítica y mundo, y la reducción fenomenológica. La edición de la obra ha sido cuidada por F. A. Schwarz.— D. NATAL.

HOLZ, H., *System der Transzendentalphilosophie im Grundriss*. Alber, Freiburg 1977, 14 x 22, 1.558 p.; II, 557 p.

Con verdadera satisfacción tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores esta nueva obra del profesor. Holz, que tiene ya en su haber importantes trabajos sobre filosofía trascendental. En este libro, voluminoso y profundo, el autor estudia los fundamentos lógico-epistemológicos de toda experiencia y emprende una amplia y nueva fundamentación teórica de los principios de la filosofía trascendental. Es, ante todo, imprescindible una discusión histórica y por eso se recorren las afirmaciones más importantes que atañen al tema desde Platón y Aristóteles, pasando por la filosofía medieval y moderna (hasta llegar al punto culminante de Kant) y los principales representantes de la filosofía contemporánea. Pero no basta el recorrido histórico, sino que las enseñanzas recibidas de la historia son tratadas de un modo crítico y personal. Aplicando un nuevo método de reflexión filosóficas. Harald Holz logra una nueva fundamentación de la problemática básica de la filosofía teórica y práctica. En este aspecto sus conceptos centrales son, ante todo, los de relación, de coincidencia, de síntesis, de correspondencia. Pero juntamente con estos, son sutilmente aclarados y discutidos otros conceptos también importantes como unidad y pluralidad, posibilidad y realidad, identidad y diversidad, necesidad y contingencia, aprioridad y aposterioridad, etc. Como indica el mismo autor (pp. 33 ss), el pensamiento filosófico debe su origen histórico a un movimiento de emancipación del pensamiento mítico lograda en la filosofía griega. Desde entonces, el saber humano, a la vez que se ha ido ampliando, también se ha ido diferenciando e independizando de la filosofía en el correr de los tiempos (matemática, física, psicología, etc.). Proceso de especialización que, naturalmente, continúa y continuará y que invita a algunos a preguntarse si la filosofía ha muerto definitivamente o va camino de ello. El autor opina que continuará viviendo y que tendrá siempre su propio ámbito, con su problemática peculiar, y se desarrollará como un intento de explicación, siempre abierta, de la totalidad del ser y del conocer. El nos expone un nuevo tipo de filosofía trascendental que rebasa, no sólo los logros obtenidos por los autores clásicos (especialmente Kant), sino también lo expuesto por el neokantismo, la fenomenología trascendental y los más recientes intentos en esta trayectoria filosófica.— A. ESPADA.

J. I. ALCORTA, *Nueva visión de la filosofía*, Herder, Barcelona 1972, 21 x 14, 305 p.

El profesor Alcorta sigue dando los frutos de su larga dedicación a la filosofía a pesar de la pasmosa organización de la Universidad española que le ha impedido disponer de tiempo suficiente para su tarea de escritor a causa de la docencia. El profesor Alcorta con una sólida formación en los grandes maestros del pensamiento occidental ha conseguido llegar a las raíces más profundas del hombre, para superar simultáneamente empirismo e idealismo. Para ser breves, diremos que el Dr. Alcorta es de los pocos que a partir de una perspectiva occidental y con un

método propio de nuestra tradición filosófica puede ofrecer al hombre actual lo que este ha buscado en otros lugares, particularmente en oriente. La meditación de esta obra sienta las bases para la reconciliación del hombre con sus profundidades, con su mundo y su prójimo y para la reconstrucción del hombre occidental. Nada extraño que pensadores como M. Schmaus hayan dedicado calurosos elogios a la obra filosófica del profesor Alcorta y nada extraño tampoco que en su homenaje figuren nombres como J. Pieper, P. Ricoeur, K. Rahner, y Sciacca con el cual tiene tantas afinidades. El profesor Alcorta ha hecho en España algo muy semejante a la obra de Sciacca en Italia. Pero España es diferente, sobre todo en reconocer a sus hombres de estudio.— D. NATAL.

ALCORTA, J. I. E., *Prolegómeno para una fundamentación trascendental de la Ética*. Herder Barcelona 1976, 20 x 15, 183 p.

El desfondamiento del hombre en el orden de la verdad y del bien es lo que constituye una especie de llamada, de invitación a ir en su busca. Como dice el Dr. Alcorta, autor de este Discurso en su recepción en la Academia de ciencias morales y políticas, "la mente en su misma apertura constitucional al ser, a la verdad y al valor y por eso los busca". Es la trascendentalidad la que urge desde esa apertura, desde ese vacío humano, para un encuentro con la misma. Del conocimiento que es el ser como *primum cognitum* se llega a la filosofía. Es el ser un *prae-datum* para la reflexión implícita envuelta y como latente: "cum te inveneris, te transcende", había dicho ya Agustín. Desde este contexto del ser que nos aporta el valor es preciso entender este. *Prolegómeno para la fundamentación de la Ética*. No en vano el prof. Alcorta ha profundizado en el ser como él lo ha hecho en obras tales como. *El Ser Pensar Trascendental*, *El Realismo trascendental* y *El Ser. Conocer Trascendental*.

Enhorabuena al Dr. ALCORTA.— F. CASADO.

GREBING, H., *Der Revisionismus*. Von Bernstein bis zum "Prager Frühling". Beck, München 1977, 22 x 14, 281 p.

La obra consigue ofrecer una panorámica exacta de las interpretaciones del marxismo desde su origen a la primavera de Praga. Después de ver las controvertidas utilizaciones del revisionismo se pasa revista a la obra de Bernstein con su camino socialdemócrata, y el austro-marxismo de Max Adler. Se estudia el peculiar camino de Lenin y las variantes G. Lukacs, E. Bloch, K. Korsch, y F. Sternberg. La vía yugoslava de Tito y M. Djilas y el socialismo alemán de 1945 a 1948 con las puntualizaciones de Bloch, W. Harich y R. Havemann. A continuación se examina el caso de Hungría con la escuela de Budapest, y el octubre de 1956 en Polonia con las teorías de Kolakowski y A. Schaff. Luego la Primavera de Praga con el modelo socialista pluralista democrático, y la historia del grupo yugoslavo "Praxis". Finalmente se analiza el eurocomunismo con Gramsci, Garaudy y E. Fischer especialmente, y su camino en Italia, Francia y Alemania, para terminar con las nuevas perspectivas de la crítica revisionista al marxismo ortodoxo, el antirevisionismo maoísta, la nueva izquierda y los jussos alemanes. La obra es de tal interés que nos permitimos sugerir a la editorial Beck inicie contactos con personas cualificadas para su traducción a diversos idiomas.— D. NATAL.

CARVALHO, J. de., *Contre Marx philosophe*. Téqui, Paris 1977, 22 x 15, 344 p.

El escritor que presentamos podría situarse en las últimas discusiones especialmente significadas por la obra de Althusser "en favor de

Marx" y el libro de Dufrenne "en favor del hombre". El autor entra en los temas fundamentales del marxismo: La propiedad privada, el trabajo humano, las fuerzas y relaciones de producción, el materialismo dialéctico e histórico y sus relaciones con el hombre y la totalidad de la existencia humana. El libro resulta verdaderamente interesante sobre todo en el tema del materialismo y la naturaleza necesitado de una clarificación fundamental. La dedicatoria a Nédoncelle indica un tratamiento personalista. Nos parece que el autor lo ha conseguido en la superación del dualismo sujeto-objeto, pero no en la superación del marxismo pasando por Marx. En los aspectos más sociales del marxismo no parece haberse sustraído al tono polémico. Sin faltar una sabia ironía se cae en el lenguaje retórico con vocablos como: crimen, macabro, error craso, corifeo, etc. La utilización de Aristóteles, Husserl y el estructuralismo nos parece insuficiente. El tema de Dios da la impresión de introducirse precipitadamente. La comprensión de Monod no parece tener en cuenta suficientemente los principios de invariancia y teleonomía. Tampoco se hace ningún esfuerzo por establecer posibles conexiones entre el azar monodiano y el tema de la gratuidad cristiana; se repite un paradigma basado en un esquema espacial periclitado. Con todo resulta muy interesante la contraposición entre dialéctica y "dinámica de las fuerzas"; y la discusión en torno al materialismo cósmico, el hombre y la historia puede resultar clarificadora.— D. NATAL.

QUINTAS, A. L., *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, B. H. F., Gredos. Madrid 1977, 19,5 x 13,5, 342 p.

Sólo se sorprendería del título de este libro quien no hubiera comprendido que la realidad, el hombre, la inteligencia, la verdad y la experiencia continuarán siendo un misterio para la filosofía. Y es, sin duda, la filosofía actual la que, con la experiencia filosófica se enfrenta con el misterio de la realidad. No es fácil la instalación cabal del hombre en la realidad sin una metodología fina y bien articulada. Los filósofos, a pesar del desacuerdo de sus opiniones, se han entendido siempre en el anhelo de lograr modos eminentes de inmediatez con lo real para una posible posesión de la verdad. López Quintás se intenta exponer los esfuerzos de los filósofos contemporáneos por llegar a la meta común aunque por vías metodológicas distintas. Analiza el pensamiento de filósofos que han luchado por la aproximación del hombre a la realidad como Husserl y los existencialistas, así como los que tienen que ver con las distintas vertientes de la experiencia filosófica: trascendental, ontológico-axiológica, existencial, fenomenológica, historicista y personalista. A base de estas posturas de la filosofía actual pretende el autor llegar a una teoría del conocimiento como actitud activo-receptiva entre el hombre y su entorno, como concreador de la verdad de su conocimiento.

Por supuesto, es un libro, una lectura atenta y reposada.— F. CASADO.

GARCIA LOPEZ, J., *Estudios de metafísica tomista*. Eunsá. Pamplona 1976, 21,50 x 14,50, 272 p.

Hoy en día, en que, para ciertas mentalidades, todo lo pasado (digamos, por ejemplo, la Escolástica) fue lo peor, nos alegra ver libros como éste, en que se ponen al alcance de estudiantes de filosofía los temas siempre perennes de la metafísica tomista, como son los de la analogía del ser; el contraste entre Tomás y Suárez a propósito de este tema; la analogía de la noción de acto; el tema de la verdad e inteligibilidad; la conciencia del Yo; el tema del amor humano.

El autor expone con claridad el pensamiento de Sto. Tomás. Hacemos

notar el apartado dedicado al conocimiento que el alma tiene de sí de una manera inmediata, por conciencia concomitante dice el autor, otros dirían por conciencia funcional. Nos permitiríamos hacer una observación sobre la interpretación dada al pensamiento de Sto. Tomás respecto del "conocimiento en las razones eternas" con estas palabras: "Esta semejanza participada en nosotros de la luz eterna no es, para Sto. Tomás, otra cosa que la luz del entendimiento agente". A propósito de esto preguntáramos al autor: esa luz participada, ¿no es otra cosa que el entendimiento agente? ¿o quizás también el "hábito de los primeros principios", que "resulta de manera inmediata en nuestro entendimiento posible", es un auténtico apriorismo intelectual? Y, para terminar: ojalá los matrimonios tuviesen en cuenta el último apartado del libro: *El amor humano*.— F. CASADO.

CENACCHI, G., *Il lavoro nel pensiero di Tommaso d'Aquino*. Coletti, Roma 1977, 24 x 17, 195 p.

Cenacchi se ha enfrentado con la interpretación del trabajo en el pensamiento del de Aquino. Según Sto. Tomás el trabajo no sería ya simplemente el "hacer" *del homo faber* sino del compuesto *Homo sapiens* y *homo faber*. El hombre es el que trabaja; su acción es práctica pero racional y social. El trabajo tiene, para Tomás, una dimensión ético-política; será una actividad personalizada y socializada, con un valor personal y comunitario. No es cuestión de oponer el "otium" al "negotium", "liberales" a "siervos", sino que hay que superar este antagonismo dado a los conceptos "servil" y "liberal" un sentido nuevo, con carácter humano y personal; es el hombre el que confiere dignidad al trabajo. Finalmente, se recuerda que el Conc. Vat. II se hace eco del pensamiento de Sto. Tomás al decir que el progreso de los pueblos encuentra ante todo su origen y su dinamismo en el trabajo y en el ingenio de los pueblos mismos.— F. CASADO.

Espiritualidad y Pastoral

PELLICIA G. y ROCCA G., *Dizionario degli Istituti di perfezione*. Ed. Paoline, Roma, IV Vol., 1977, 21 x 29, 1734 col.

Abarca este tomo IV del Dizionario desde la letra F (Figlie di Santa Teresa) hasta la I (Intreccialagli). La lista de colaboradores demuestra la solicitud en la preparación; la competencia en la materia; los conocimientos aportados y la perfección con que se ha llevado a cabo la publicación de este monumental Dizionario, que recoge los datos históricos, y de otra índole, interesantes, trascendentales, en la fundación y desarrollo de los diversos Institutos de perfección. La inserción de valiosísimas láminas y copias de grabados antiquísimos da un realce incalculable al ya elevado mérito que tiene la cuidadosa impresión que lleva consigo esta edición del Dizionario. Obra importante y necesaria en todas las bibliotecas, a las que acuden estudiosos en busca de datos para sus elucubraciones, será este Dizionario una ayuda poderosa para historiadores y sociólogos, para espiritualistas y hagiógrafos, para profesores y alumnos. Obras como ésta recogerán la abundante cosecha de sazonados frutos producidos y madurados al socaire de la Iglesia Católica. Conservar reunidos esos tesoros, divulgarlos a la faz del mundo y hacerlos llegar a todos los rincones de la tierra es una meritoria labor que se verá gratificada con el conocimiento y el amor hacia estas glorias del cristianismo que

tanta influencia han tenido en lo espiritual y en lo material, en lo temporal y en lo eterno.— M. PRIETO VEGA.

SIX, J.-F., *La verdadera infancia de Teresa de Lisieux*. Neurosis y santidad. Studium, Madrid, 1976, 14 x 21, 284 p.

Este libro de Jean-Francois Six no es una biografía más de Santa Teresita, sino un estudio profundo de la santidad en el alma de una joven que tuvo mucho que hacer y mucho que sufrir, en un ambiente político, sociológico y familiar, enormemente agitado. Las implicaciones familiares, con sus pros y sus contras; las relaciones profesionales de unos miembros tan distintos que se juntan para formar un hogar, llevando consigo la inevitable secuela de adictos y opositores; la inserción en un ambiente de ateísmo y antiteísmo imperante en la segunda mitad del siglo XIX, en gran parte de la sociedad francesa; el clima de sufrimientos, enfermedades, pruebas amargas, dolor intenso y muertes sucesivas, que rodeó a la familia Martin, marca su impronta de nerviosismo, temor y aprehensión en la niña Teresa, huérfana de madre, desde sus cuatro años. La vocación, en el flameante Pentecostés de 1887, es la realización explosiva de sus aspiraciones apostólicas, largamente sentidas, cariñosamente acariciadas e intensamente vividas. Y es sintomático, expresivo y revelador, que, para mejor cumplir su vocación de apostolado universal, no encuentra medio más apto que hacerse monja de clausura. Así, con sus oraciones ilimitadas, no circunscritas a ninguna área geográfica, puede abarcar todo el mundo.— M. PRIETO VEGA.

LARRABE, J. L., *El sacerdote, hombre de evangelio y comunidad*. (Según Santo Tomás), 17 x 24, 34 p.

Considera el autor de este estudio la misión profética santificadora y salvífica del sacerdote, en la vida y en la muerte, a la luz esplendorosa que proyecta la clarividente doctrina del Doctor Angélico. Hace unas profundas reflexiones sobre las actitudes que los hombres deben tomar frente al sacerdocio de Cristo. Y se explaya exponiendo las cualidades que deben brillar en el sacerdote, fiel imitador del Ungido de Dios: Amor, servicio, oración, humildad, entrega a los hermanos y al culto que se ha comprometido tributar a la divinidad. Anota las virtudes que deben brillar en la persona que ha sido elegida, como Aarón, para ofrecer los sacrificios, ofrendas y holocaustos: bondad de vida, ante Dios y ante los hombres; ciencia; fe; esperanza; justicia; apostolado; celo intensísimo; santidad, a toda prueba. Termina J. L. Larrabe este estudio con unas frases dedicadas a establecer y dejar bien sentadas las bases del deber que afecta a los obispos acerca de la importancia que han de dar a la preparación de los aspirantes al sacerdocio, al celo que deben desplegar en la promoción de candidatos y a la conciencia de las obligaciones que asumen sobre sí mismos los que cargan con esta responsabilidad y son distinguidos con tan relevante honor.— M. PRIETO VEGA.

HUNERMANN, W., *El mendigo de Granada*. San Juan de Dios, Studium, Madrid, 1976, 14 x 21, 268 p.

Con estilo sencillo y vivaz, describe el autor de este libro la infancia, juventud y madurez del Santo, que se hizo todo para todos, a fin de ganarlos a todos para Cristo, S. Juan de Dios. Mendigo, desde sus primeros años, marcados por la aventura y fuga de la casa paterna, supo ejercer esa vocación admirable en favor de los que más necesidad tenían de la limosna del alma. A ese fin encauzó las salvajes energías que atesora-

ba en su cuerpo sarmentoso y en su alma endiosada. Mendigando caridad, más que mendrugos o joyas, labró los pilares de esa magna obra, que, nacida en Granada, se extiende hoy por el mundo entero. Labor prodigiosa la de este hombre de Dios, que ha hecho y sigue haciendo tanto bien a los cuerpos y a las almas. Conocer la personalidad polifacética de S. Juan de Dios y su benéfica obra, perdurable, actual y de bien definido porvenir, es amar y seguir las huellas del Santo y del Apóstol. Para lograr ambas cosas sirve, a las mil maravillas, esta semblanza de S. Juan de Dios que nos ofrece la bien cortada pluma de Wilhelm Hünermann, a través de la, por tantos títulos, benemérita editorial Studium.— M. PRIETO VEGA.

BENETTI, S., *Salmos al derecho y al revés*. Ed. Paulinas, Madrid 1977, 13 x 20, 248 p.

El variadísimo sentido de los salmos da materia abundante para largas horas de oración, de meditación, de reflexión y de preparación para las mil y una peripecias que nos depara la vida. No son los salmos lecturas piadosas, de sacro entretenimiento. Son lecciones que es preciso estudiar muy a fondo para descubrir y aprender su contenido, su mensaje y sus aplicaciones. Hacer vivir cada salmo en el momento y en la circunstancia propia de cada vida, es un descubrimiento que ilumina las sendas de la existencia. El autor de este libro quiere ayudar a que todos consigan esa madurez espiritual que fortalecerá la fe, animará la esperanza y hará crecer la caridad. Los salmos ofrecen temas diversos, como distintos son los estados de ánimo de cada ser humano, las circunstancias que lo rodean, las impresiones que recibe, las reacciones que siente y las decisiones que toma en cada caso. Para toda esa múltiple gama de acontecimientos, sentimientos y decisorias resoluciones, que forman el entorno del hombre, tienen enseñanzas los salmos, que dictan normas de conducta acerca del comportamiento y la actitud que debe tomar ante Dios, frente a la humanidad y en lo más íntimo de su alma.— M. PRIETO VEGA.

SPICQ, C., *Vida cristiana y peregrinación, según el Nuevo Testamento*. BAC., Madrid, 1977, 13 x 20, 210 p.

La vida de los discípulos de Cristo es un continuo caminar hacia la Patria, como la del pueblo escogido por Dios fue una travesía por las regiones desérticas que avocaban a la tierra de promisión. C. Spicq agota las fuentes interpretativas, etimológicas e históricas en confirmación de los asertos que va sentando en este profundo estudio sobre los nombres con que han sido designados los cristianos, sobre el mensaje que envuelve la peregrinación, sobre el sentido de la soledad, del éxodo, de la purificación y de la prueba, para llegar al gozo y a la exultante alegría en la posesión de la felicidad total, que no puede ser otra más que Dios. Para eso se necesitan las ilustraciones que el Altísimo envía, por medio de su Cristo, camino, verdad y vida, arranque de una fe-guía, de una esperanza-firmeza y de una caridad-posesión-plenitud. Con ellas afronta el cristiano, fiel a su compromiso histórico, las difíciles situaciones que se le presenten en el escarpado mapa del mundo que se extiende ante sus ojos. Este libro es una lección y un espaldarazo, un haz de luz y una hoguera de amor, que consolida, fortalece y anima a los viandantes, hasta llegar a la conquista del Reino de los bienaventurados.— M. PRIETO VEGA.

PUJADAS, J. M.^a, *Timonel*, Studium, Madrid, 1977, 8 x 12, 168 p.

La rápida difusión que suponen las cinco ediciones de este librito del P. José María Pujadas demuestran el valor de la obra y el entusiasmo

con que la juventud la ha recibido. Llevan estas páginas chorros de luz y ascuas de fuego para los cuerpos y para las almas. Oraciones y reflexiones, canciones y métodos de acción ayudan a valorar, estimándolo, el sentido que tiene la vida. Las actividades de un mundo febril, pluralista y cósmico, ponen en peligro la dirección certera de quienes buscan arribar a seguro puerto. Este "Timonel" quiere ayudar, especialmente a la juventud, en el arduo navegar de este convulso mundo. El P. José María Pujadas tiene mucha experiencia —y muchas experiencias— en estas lides de la dirección de los espíritus. Fruto de su experiencia es este ramillete de páginas selectas que gustarán y aprovecharán inmensamente, en las distintas circunstancias de la vida. Studium publica esta edición, con profusión de atractivos e indicaciones de lo que reviste mayor relieve. "Timonel" es como un manual, compañero de viaje, para los jóvenes. Les servirá en sus encuentros, vivencias, revisión de vida, prácticas individuales y comunitarias, en los momentos difíciles y en las jornadas de paz y de sosiego.— M. PRIETO VEGA.

MOLINARI, P., *Vivir en el espíritu*. Studium, Madrid, 1976, 11 x 16, 146 p.

El contenido de este libro lo componen acertadísimas reflexiones teológico-espirituales sobre algunos problemas actuales de la vida religiosa. La oración y la familiaridad con Dios, en la vida comunitaria, forman las bases dispositivas para esta maravillosa acción del Espíritu en las almas. Los que se han consagrado a Dios, con el sagrado compromiso de la profesión religiosa, necesitan esta moción del Espíritu para saber y poder corresponder a los inescrutables designios que la Divina voluntad manifiesta sobre los mismos. La contemplación y la acción se complementan en la obra salvífica de las almas, porque sin lo valiosa e insustituible ayuda de la contemplación, la actividad, por muy intensa que sea, no pasará de mero activismo, resultando lamentablemente estéril. Consciente de este fenómeno, que tan desastrosos afectos ha producido a lo largo de la historia y en el seno de la Iglesia Católica, el P. Molinari estudia, en uno de los interesantes capítulos de este libro, la conveniencia —¡quién sabe si la necesidad!— de instalar unas casas de oración, de retiro sabático y de revitalización espiritual, en los mismos Institutos del más activo apostolado.— M. PRIETO VEGA.

FERNANDEZ-SHAW, C. M., *Ventura y tribulaciones de un padre recién estrenado*. Studium, Madrid, 1976, 11 x 18, 285 p.

Con graciosa agilidad y fluidez literaria, de la clásica, describe el A. de este libro las inquietudes y peripecias, las alegrías y sobresaltos de un padre que asiste al nacimiento de su primer hijo. Hace unas joviales reflexiones sobre la preparación, o falta de la misma, de cara a la paternidad. Tras una alegre soltería, como suele ser la de casi todos los jóvenes, jaleada por los azares de una libertad en acción, que para sí quisieran los vientos, se ven, de buenas a primeras, envueltos en los tules sonoros del compromiso matrimonial. Y las prisas de los preparativos, queriendo recuperar el tiempo, y las innumerables y alocadas carreras para ponerlo todo a punto, se suceden, entre el nerviosismo y las ocupaciones profesionales, hogareñas, sociales, que no dan respiro. Luego vienen las primeras impresiones, alegrías, jugueteos y sonrisas, que cambian la faz del ámbito familiar. Un niño, o una niña, revuelve todo, desde los muebles de la casa, hasta las profundidades del alma de sus felices moradores. Y, si vienen más hijos, se repetirán las manifestaciones de alegría y regocijo, como si fuera la primera vez que una criatura llega a casa. La elegante facilidad y la brillante sencillez en el bien decir dan un regusto

especial a estas páginas, dignas de figurar al lado de las mejores de nuestra literatura del siglo de oro.— M. PRIETO VEGA.

DIEZ, J. L., *Segunda antología del disparate*. Studium, Madrid, 1977, 11 x 18, 300 p.

En medio de tantos afanes y preocupaciones como acosan al hombre moderno, hastiado y cansado, es muy oportuna la aparición de este libro, que lleva al alma un sedante de paz, con el solaz de la risa. Ya es la "segunda antología del disparate", que nos ofrece J. L. Diez. Con esa aptitud especial que demuestra el avezado profesor, para ver el gracejo, donde lo hay, aun en medio de riesgos tan serios como son los fatídicos exámenes. Y no es menor mérito hacer ver, entre bromas y veras, los fallos que se deslizan por ligereza, por nerviosismo, por falta de reflexión, por ausencia de atención y de la debida concentración, en los momentos decisivos. Confiamos que este libro lleve a los ánimos agobiados un bienestar y una alegría que tanto necesitan y que ha de contribuir poderosamente a serenar los espíritus, tan agitados por los vaivenes de un ambiente recargado de esa aplastante seriedad que imponen implacables, los acontecimientos de la vida.— M. PRIETO VEGA.

IZQUIERDO, M. C., *Convivencias juveniles*. Studium, Madrid, 1969, 11 x 18, 174 p.

La pastoral juvenil goza los privilegios incalculables de la vibrátil sensibilidad y de la entusiasta sinceridad, que son las primeras y siempre fundamentales, aportaciones a una convivencia. Dar a conocer los fundamentos teológicos, psicológicos y pedagógicos, así como la metodología que debe informar estas reuniones, es el objetivo, muy bien logrado, de este libro de C. Izquierdo, que tanto ha servido a directores y responsables de encuentros especializados. El estudio diferenciado de los asistentes; los programas y doctrinas que se les deben exponer; la necesaria preparación del personal; la planificación, orientación, mentalización, etc. son fundamentales para el perfecto desarrollo y para la efectividad fructuosa, con proyección al futuro, de estas convivencias. Profundo conocedor de la psicología juvenil, en su entorno actual, C. Izquierdo ofrece una ayuda incalculable a cuantos trabajan, luchan y se afanan en la pastoral de la juventud. Unas interesantísimas encuestas y algunas sentencias llenas de sabiduría práctica, estratégicamente distribuidas, realizan el mérito —muy valioso ya en sí— de esta interesantísima obra.— M. PRIETO VEGA.

MORENILLA, J. D., *Calidoscopio español*. Studium, Madrid, 1977, 13 x 20, 280 p.

Con elegante desenfadado y entrevelado mensaje, va escribiendo Morenilla estos agradables cuentos, que tienen, casi todos, una secuela impresionante, trágica y fascinante. Se leen estos relatos con curiosidad y avidez, con gusto aumentado por la intriga y con interés elevado, esperando el desenlace de una trama, que, no por fácil, deja de hacer saltar la inesperada sorpresa. Literalmente es un deleite para los buenos catadores de la lectura amena, elevada y sublimadora, que se ofrece revestida de los más bellos ropajes. Enseñar, deleitando, es el oficio de la verdadera, de la auténtica obra literaria. Por eso, es encomiable la asidua labor y altamente meritoria el redoblado esfuerzo del profesor Morenilla, al saber conservarse al margen de tanta corrupción del lenguaje, como sale, todos los días, de las máquinas impresoras, sin que éstas tengan ni un ápice de cul-

pa. Mucho se puede aprender de la lectura reposada de este libro, que ayudará, sin duda alguna, a disipar la atrabiliaria melancolía que se ciernen, amenazadora, sobre este mundo convulsionado por los avatares cotidianos.— M. PRIETO VEGA.

RUPPERT, J., *¿Por qué precisamente yo?* Studium, Madrid, 1976, 14 x 20, 240 p.

Mujer de ánimo excepcional, esposa sacrificada por las exigencias profesionales propias y de su marido, madre resignada de una hija mongólica, Johanna Ruppert describe, con profusión de detalles y maravillas literarias, con interés científico y con amor desbordante, las angustias, los trabajos, los esfuerzos y los logros en pro de una subnormal. Este libro es una llamada urgente, clamorosa, a todos los que sientan compasión ante el dolor ajeno, para mover todos los resortes de la humanidad inmediatamente, sin pérdida de tiempo, en favor de esos indefensos, que necesitan, más que nadie, la ayuda de los demás. El éxito logrado por la Dra. Ruppert en su propia hija, en su familia, en otros seres similares a su mongólica Gabi, en la sociedad que la rodea, a veces, comprensiva, otras veces, reacia a aceptarla, así como en cuantos llegan a tener conocimiento de tan triste situación, es algo que impresiona gratamente y anima a aceptar el reto, comprometiéndose a dar y a darse en ayuda de los más necesitados. El valor magnánimo de una mujer, profesional y madre, que hace fructífera la resignación, es un ejemplo sublime y una lección maravillosa de fortaleza, de riesgo emprendedor y de amor probado, hasta la saciedad, en pro de los que nada pueden por sí solos, y, sin embargo, lo pueden todo, con la ayuda de los demás.— M. PRIETO VEGA.

VARIOS, *Experiencia de Dios y compromiso temporal de los religiosos*. Publicaciones claretianas, Madrid, 1977, 14 x 21, 350 p.

El Instituto teológico de vida religiosa viene celebrando, en Madrid, desde hace seis años, las semanas de reflexión para religiosos. Y con reconocido éxito. En la Sexta Semana, celebrada en 1977, a la que concurrieron más de dos millares y medio de asistentes, han intervenido, como ponentes, en el desarrollo del tema "Experiencia de Dios y compromiso temporal de los religiosos", doctos y bien conocidos oradores, como Arrupe, Alvarez Gómez, Evangelista Vilanova, S. M. Alonso, Gutiérrez Vega, Díez Presa, F. Oyonarte, Tillard, A. Guerla y E. Yanes. Desde su propio punto de vista, cada autor ha disertado sobre la urgencia y la práctica de esa experiencia de Dios que reclama la conciencia universal, y de una manera especial, la vida religiosa, en estos trances difíciles por los que está pasando. Solamente la fe y la confianza verdadera, acompañadas de una actitud firme y valerosa de auténticos Cristos, consagrados a Dios y a la salvación de las almas, pueden volver el genuino sentido que salvaguarda la vida religiosa. Para cuantos no han podido asistir a estas semanas de reflexión, el presente libro es un mensaje que iluminará y aportará muchas aportaciones prácticas.— M. PRIETO VEGA.

CRUSET, J., *San Juan de Dios. Una aventura iluminada*. Studium, Madrid, 1977, 14 x 20, 264 p.

Premio Aedos de biografía, este libro de J. Cruset, es primer literario y archivador histórico. Hace literatura de la mejor, de esa que eleva el espíritu, a lo Fr. Luis de León; pero cñiéndose a la historia. Una historia tan rica en matices cronológicos, geográficos, sociopolíticos, psicológicos, llenos de amor humano y divino, que enmarcan a S. Juan de Dios en el

cuadro que le corresponde. Ni más ni menos. Para algo valen las numerosísimas notas, citas de autores y documentos, cuidadosamente y con paciencia benedictina, consultados por el ilustre escritor, que aduce una abundante bibliografía. En las muchas y muy densas páginas de esta cuarta edición que nos ofrece Studium resalta el perfil constante, vivaz, atractivo, de S. Juan de Dios, "el hombre que supo amar". Con este mismo título ha sido filmada una película sobre la vida y la obra del Santo Fundador de la Orden Hospitalaria, película basada en el presente libro de J. Cruset. Libro y película reflejan la actualidad de la actitud humana, a lo divino, del santo portugués; la fisonomía plasmada en sus andanzas y vivencias españolas, granadinas; y el amor a los necesitados, que encontraron al hermano, al padre, al amigo. La serie de cartas de S. Juan de Dios, que el autor inserta en esta obra, ayudan a conocer y comprender mejor la grandeza de alma que animaba el cuerpo enfermo de S. Juan de Dios, el apóstol de los enfermos.— M. PRIETO VEGA.

CASTRO, A. A. de, *Manifiesto por los Hermanos*. Muchas gracias... pero el problema sigue en pie. Madrid, 1977, 16 x 23, 128 p.

Muy oportuno y bien razonado se presenta este manifiesto del ilustre y benemérito Castro Albarrán. Oportuno, porque la coyuntura socio-político-económica y las relaciones Iglesia-Estado está reclamando una acertada solución al restallante y crucial problema que actualmente se está debatiendo. Quieran nuestros representativos interlocutores que sea para bien de todos y para seguridad ministerial y temporal del clero, sujeto-objeto de tan polémico debate. Histórica y judicialmente está muy bien razonado este manifiesto que, en pro de sus hermanos sacerdotes, publica el avezado escritor D. Antonio Castro Albarrán. Muy a tiempo, antes de que se tomen decisiones y se firmen compromisos que serán muy difíciles de corregir, ha salido a la luz pública este manifiesto, que será muy bien acogido, que despejará muchas incógnitas y que proyectará luminosos y benéficos haces de luz para que vean, con claridad meridiana, los que tienen encomendada la tarea, por obligación, de legislar acerca del culto y del clero, en nuestra problemática Patria. Las responsabilidades del bienestar o de las angustias que tengan que atravesar los sacerdotes, religiosos, etc., son muy significativas, como para cerrar los ojos a los datos de la historia y a los dictámenes de la justicia y la razón.— M. PRIETO VEGA.

VARI AUTORI, *Mons Giuseppe Prati*. Aspetti e momenti dell' apostolato di Don Pippo a Forlì, Ed. Vaticana, Città del Vaticano, 1977, 17 x 24, 176 p.

Hombre bueno, hombre santo, hombre hermano, ha sido llamado, a voces, individual y comunitariamente Don Giuseppe Prati, familiarmente Don Pippo. Nacido en 1885, Pippo se ve inmerso en una sociedad italiana agitada por el revulsivo anticatólico y revolucionario de la época. Cobijado en el humilde hogar de una familia inmigrante, en Forlì, pasó sus primeros años con ansias de superación y con un ideal sugestivo: ingresar en el seminario. Cumplía entonces los doce años de su existencia. En 1908 recibía la ordenación sacerdotal. Sus primeras actividades ministeriales se desarrollan entre la atención a la juventud, en el oratorio festivo. Y esta consagración a la formación de la juventud ocupará la mayor parte de su vida. Como director espiritual, maestro y guía de los jóvenes seminaristas, fue todo un modelo y ejemplo de las más excelentes virtudes. Algunos años antes de su muerte, acaecida en 1952, había sido nombrado párroco, dejando también, en este ministerio, huellas indelebles de su hu-

manísima santidad, asequible, comunicativa, fascinante. Los testimonios de varios autores recogidos en este librito que la Pontificia Academia Teológica Romana ha publicado, lo prueban, con datos fehacientes y lo demuestran hasta la saciedad.— M. PRIETO VEGA.

NICOLAU, M., *La reconciliación con Dios y con la Iglesia*. Studium, Madrid, 1977, 16 x 24, 350 p.

Partiendo de las enseñanzas bíblicas acerca de la penitencia, el ilustre catedrático jesuita expone la historia de la reconciliación hasta nuestros días. El pecado y sus secuelas; la penitencia, en toda su amplitud; el perdón de Dios y la potestad dada a los Apóstoles y a sus legítimos sucesores por Cristo Redentor, son tratados completos, dentro de esta extensa y exhaustiva obra del P. Nicolau. El Sacramento de la reconciliación; los errores que acerca del mismo han proliferado; la verdadera doctrina de la Iglesia, tomada de los documentos auténticos, que, en número casi incontable, aduce el autor, constituyen una lección magistral, poniendo las cosas en su punto, esclareciendo muchas dudas, ilustrando las inteligencias y ofreciendo soluciones a multitud de aporías, que flotan en el ambiente religioso. De perenne actualidad y de interés sumo son los capítulos dedicados al Sacramento de la reconciliación en la problemática moderna, con la dimensión ecuménica del sentido penitencial y la aplicación del nuevo "Ordo paenitentiae". Encomiable labor del P. Nicolau y plausible esfuerzo de la editorial Studium en la publicación de este magnífico libro, que servirá y ayudará mucho a sacerdotes y a fieles, en lo que se refiere al Sacramento de la reconciliación y al concepto y práctica de la penitencia.— M. PRIETO VEGA.

POKRANDT, A., *Elementar Bibel. Teil 3. Geschichten von Königen in Israel*. Ernst Kaufmann-Kösel, München-Lahr 1976, 92 p.

El pequeño librito pretende enseñar la historia sagrada a los niños. La autora ha publicado ya anteriormente varios libritos con dibujos y diseño para hacer más atractiva la enseñanza. Este alude a los autores y es una explicación sencilla y amena de los anteriores. Bajo el punto de vista pedagógico es excelente.— C. MIELGO.

MANGOLUT, Ursula von, *Östliche und westliche Meditation*. Einführung und Abgrenzung. Kösel, München, 1977, 22 x 13, 102 p.

En un tiempo en que los estudios comparativos entre la meditación oriental y occidental constituyen una inmensa literatura, este librito breve, ordenado, claro, nos ofrece un manual de gran utilidad. ¿Cómo se origina la meditación en el Brahmanismo, Hinduismo, Yoga, Budhismo? ¿Cómo se han desplegado las formas de meditación occidental cristiana? Es fácil llegar al resultado de que la meditación y sus formas dependen de una cosmovisión y modo de pensar, y por lo mismo ha de acomodarse al ambiente y sistema del tiempo y del lugar. Pero ya no es tan fácil enfrentarse con la meditación del hombre actual, cuando realmente desea hacer una meditación, cuya oportunidad, sentido y valor son problemáticos. Por eso, en este libro se insiste sobre la preparación de dicha meditación: colocación y postura, lugar y tiempo, silencio y actividad internos, respiración, meditación sobre símbolos, sobre la Naturaleza, la Creación, la meditación existencial o existencialista, el ensimismamiento por la música, los temas bíblicos o escritos, meditaciones de la pasión, la oración cordial, la experiencia mística del amor, lo específico cristiano, las diferencias entre

la meditación oriental y la occidental, he ahí un cúmulo de problemas que la autora toca con tacto y sobriedad. Así convence al cristiano de que con Cristo siempre puede hacer meditación, y esa meditación es un problema esencial para su desarrollo espiritual.— L. CILLERUELO.

ROSENBERG, A., *Christliche Lebensregeln*. Kösel, München, 1977, 22 x13, 120 p.

Parece que el término "reglas" anuncia un sistema coercitivo o en todo caso normas inútiles. Y sin embargo, la literatura sapiencial de todos los pueblos y Movimientos demuestra que una forma popular y eficaz de espiritualidad consistió siempre en sintetizar la visión del mundo en "reglas", sentencias, aforismos, máximas, sacadas de la experiencia y de la sabiduría. Aunque la espiritualidad actual esté demasiado colonizada por el sistema dogmático, nunca faltan libros, que recuerden la importancia de la experiencia y de la literatura sapiencial. A tal literatura pertenece este librito en el que Rosenberg ofrece una "vía iluminativa", en forma de fórmulas sapienciales. A su reflexión personal junta la de otros autores cristianos interesantes, tales como Agustín, Francisco de Sales, Blumhardt, Fichte, Goethe, Ernst, Jünger, Rilke. Asimismo, Rosenberg muestra una grave preocupación por nuestra situación actual; así no nos da un libro de simples "aforismos", sino una muestra de la tradición cristiana, al servicio del hombre actual. El librito, por su sencillez y corrección, se lee con gusto y soltura.— L. CILLERUELO.

TWORUSCHKA, U., *Religionen heute. Themen und Texte für Unterricht und Studium*. Kösel, München, 1977, 23 x 15, 184 p.

En este libro se nos ofrecen los temas y textos apropiados para que la asignatura y su estudio se realicen en una forma conveniente, dialogando con autores competentes, que nos presentan sus textos, y sobre los mismos textos. Por otra parte, hay que tener en cuenta la actualidad: no interesa ya discutir sobre "cadáveres", sino sobre problemas vivos, que preocupan al hinduista, al budhista, al judío, actuales, y que el cristiano tiene que aceptar para dialogar. Finalmente, las notas bibliográficas y la literatura mencionada ayudan a estudiar con profundidad, siempre que el lector se vea interesado en algún punto. Es seguro que los profesores y alumnos de tal asignatura se hallarán complacidos, al encontrar los temas y textos esenciales en un bosque de problemas religiosos. Gustavo Mensching añade un estudio sobre los fenómenos religiosos más significativos y sobre el lenguaje religioso, con los correspondientes textos fundamentales. Udo Tworuschke, por su parte, añade un estudio sobre las formas sociales de religión (grupos) y sobre las prácticas religiosas, también con sus correspondientes textos. Es un excelente servicio hecho a la enseñanza.— L. CILLERUELO.

INNOCENTI, E., *Il pensiero de la sera*. IPAG, Rovigo 1977, 30,5 x 12, 250 p.

El sacerdote y periodista Ennio Innocenti ha ido desgranando a través de la radio un apostolado menudo bajo el título *Ascolta, si fa sera*; estos comentarios radiofónicos han sido recogidos en este libro, *Il pensiero de la sera*. Como puede suponerse, los temas son variadísimos pero expuestos con sencillez en apenas página y media para cada uno. Son pensamientos que encierran un mensaje de ternura y de esperanza; son rayos de luz que quizás sólo pueden percibirse en esas horas de la caída

de la tarde cuando la naturaleza deja paso al descanso de la noche; son voces de paz en un silencio que es plenitud divina, imposible de ser escuchada durante el día cuando el ruido de la civilización actual y las agitaciones humanas impiden el contacto con el silencio de Dios. De ahí el nombre de la serie: *Escucha, se hace tarde*.— F. CASADO.

Históricas

PIETRI, CH., ROMA CHRISTIANA, *Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Milittade à Sixte III* (311-440). École française de Rome 1976, 24 x 15, 2 vol., 1.792 p.

Para explicar la enorme amplitud de la presente obra se puede recurrir al periodo relativamente largo —130 años— que es objeto del estudio; o también a lo cualificado del periodo: época de la iglesia constantiniana y postconstantiniana en la cual el material documentario se amplía con referencia a épocas anteriores; pero sobre todo se ha de recurrir a la amplitud de los temas tratados, a la profundidad con que se hace y a la ingente erudición del autor.

La obra de Pietri puede considerarse como una monumental síntesis de cuanto la investigación ha sacado a la luz a través de las diferentes ramas científicas que se ocupan de la antigüedad cristiana. La *Roma Christiana* es estudiada desde fuera y desde dentro: su establecimiento material, su organización externa y disciplina interna; sus acciones y "pasiones" tanto en el ámbito del orbe cristiano, como en el más reducido de Occidente, o Italia o, simplemente, en la Urbe. Y para que el estudio fuese completo, el autor se detiene largamente en la consideración de la ideología y mentalidad que subyace a tal actividad. Se constatan los hechos y se explican sus causas; las etapas de su desarrollo son analizadas con meticulosidad, así como los factores que lo impulsan, sean estos acontecimientos de la más diversa índole, sean personas con sus características personales, sin duda, pero sobre todo hijos de un contexto histórico que les proporciona en muchas esferas un modelo de actuación, un lenguaje y, no pocas veces, un modo de ver las cosas.

Esta historia está escrita con toda clase de documentos: unos que proceden de la misma ciudad y otros que vienen de fuera; la iluminan tanto amigos como enemigos, aduladores como detractores. Pero es sobre todo la misma ciudad quien en las páginas del libro se muestra a sí misma. La arqueología y la epigrafía ocupan un lugar de honor no inferior al de otra clase de documentos escritos; de todos sabe servirse con maestría el autor.

No es necesario insistir en la utilidad de esta voluminosa síntesis para cuantos trabajando en otras ramas de la ciencia histórica o teológica sientan la necesidad de conocer el modo de pensar o de proceder de la Iglesia de Pedro y Pablo durante aquel largo siglo tan decisivo para la historia de la Iglesia sin duda, pero también para la historia de la humanidad en general y de la cultura en particular, sobre todo la occidental.

La obra concluye con 34 planos de la ciudad y algunas de sus edificaciones y otra serie de ilustraciones del arte romano de la época. Los índices son varios y muy detallados, que hacen fácil el manejo de la obra. La tipografía está cuidada con esmero. Ahora quedamos esperando el tercer volumen prometido por el autor.— P. de LUIS.

ASPE ANSA, Ma. PAZ, *Constantino Ponce de la Fuente. El hombre y su lenguaje.* Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid 1975, 19 x 12, 188 p.

El doctor Constantino Ponce de León, recobra hoy actualidad e interés, como lo recobran todas esas figuras polémicas, perseguidas por la Inquisición, y actualmente de moda.

De ascendencia judía, este ilustre conquense, tuvo que soportar el "sambenito" de sus mayores, como lo soportó el Mtro. León y otros valores humanísticos de la época que enseñaban una renovación cristiana de corte erasmista.

Viajero por Europa, acompañando al príncipe Felipe, recorrió los centros culturales más importantes de la época. Condenado por "hereje-luterano", representa en síntesis el mundo religioso del siglo XVI.

Sobre este interesante personaje ha hecho su libro María Paz Aspe Ansa, ofreciéndonos un estudio de su vida y de su obra, primeramente en una larga introducción, y luego en sendas partes, donde trata de su ascendencia judía, su paso por la Universidad de Alcalá y su estancia en Sevilla, en aquel tiempo en que era "puerto y puerta de las Indias" y también "foco de la nueva cultura"; su actividad docente y su acusación de hereje.

En la segunda parte, la autora se detiene en los estudios del célebre canónigo de Sevilla, haciendo un análisis de su "Exposición del primer salmo: lengua y estilo"; de la oratoria sagrada del siglo XVI en la que encajan los sermones de Ponce de la Fuente; para terminar con otra exposición de "La Confesión de un pecador", obra polémica y discutida de su biografiado.

Un estudio, en resumen, que viene a esclarecer la figura contradictoria del Doctor Constantino, en relación a los aspectos que se han tratado en esta obra, o tesis: la trayectoria vital del predicador sevillano y la configuración lingüística en que va expresado el mensaje que él comunica a su época.— T. APARICIO.

TOURN, G., *I Valdese. La singolare vicenda di un popolo-chiesa.* Claudiana, Torino 1977, 20 x 13, 231 p.

La Editorial "Claudiana" lleva ya en su favor una larga y fecunda labor literaria sobre el tema central de los "valdenses". En distintas ocasiones non hemos ocupado en libros sobre tema tan interesante, hoy actual y vivo, gracias a la labor referida.

Esta nueva obra de Giorgio Tourn, vuelve al tema, pero tratando de poner en claro que el adjetivo "valdese" significa, por una parte, una iglesia; y por otra, una región. Una iglesia evangélica; es decir, protestante, muy importante por el puesto que ocupó en la vida italiana; la más antigua comunidad no católica constituida en Italia en la época de la Reforma. Y también significa una zona: la comprendida por dos valles del Piamonte occidental.

Con todo, no es esta comunidad religiosa, ni la zona piamontesa la que ha dado origen al nombre de "valdese", o valdense en castellano; sino que viene de Pedro Valdo, aquel hombre que pasó una crisis espiritual que le llevó a hacer una elección: vivir como los primitivos apóstoles.

De esto precisamente y de su experiencia trata la presente historia, ya que comienza, en una primera parte, por explicarnos el nombre de "Valdo" y los "pobres" de 1170; los años de la crisis, con el recuerdo de Domingo de Guzmán en el siglo XIII; la cuestión de "güelfos" y "gibelinos" en Italia; Lutero y los valdenses; en una segunda parte, el protestantismo en el Piamonte; y, finalmente, la evolución histórica hasta nuestros días.— T. APARICIO.

ANDRES MARTIN, M., *Reforma Española y Reforma Luterana*. Fundación Universitaria Española, Madrid 1975, 21 x 15, 38 p.

El presente folleto es el resultado de una conferencia pronunciada por Melquiades Andrés Martín, sobre el tema enunciado y que lleva por subtítulo "Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)".

Contiene dos partes: presentación de las reformas española y luterana, y afinidad y diferencias entre ambas a la luz de nuestros místicos en los años en que se vertebró la obra de Lutero.

Va exponiendo y analizando la historia de la reforma española desde finales del siglo XIV; para tratar luego de los primeros escritos que se tradujeron al castellano del propio Lutero; centrándose después en el paralelismo y confrontación de ambas reformas, con sus libros comunes, sus puntos afines y sus diferencias.— T. APARICIO.

BATTISTA PROJA, G., *Mons. Marco Antonio Anastasio Odescalchi*. Pontificia Accademia Teológica Romana, Città del Vaticano 1977, 25 x 18, 106 p.

Las páginas que forman este bien cuidado y bien escrito folleto en italiano, fruto de una labor paciente y emotiva debido a una especial circunstancia del autor, trata de la vida y la obra del ejemplar sacerdote romano Marco Antonio Anastasio Odescalchi, hombre piadoso y caritativo, que puso todo su empeño y sus haberes en la fundación del Hospicio de Santa Galla, en la misma Roma.

Consta de tres partes. En la primera nos ofrece, en apretada síntesis, la vida de este ilustre vástago de los Odescalchi, nació en Moltrasio, el año 1624, de noble familia, emparentado con el papa Inocencio XI.

Precisamente fue el cardenal Benedicto Odescalchi, futuro papa Inocencio XI, el que lo llevaría a Roma, una vez ordenado sacerdote, para que le ayudara en sus tareas junto al pontífice Alejandro VII y en calidad de Maestro de Cámara.

La segunda parte trata de la virtud ejemplar y santa de este sacerdote, al que en su tiempo le llamaban ya "fuente de caridad". Una virtud copiada de san Felipe Neri y una caridad al estilo de san Carlos Borromeo.

La última parte versa sobre la fundación de Hospicio de Santa Galla y su evolución histórica, hasta el año 1945 en que parece quedó anulada su función y como muerta la piadosa fundación.— T. APARICIO.

GINES DE SEPULVEDA, J., *Hechos de los españoles en el Nuevo Mundo y México*. Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid. Valladolid 1976, 23 x 17, 400 p.

El presente estudio ha sido preparado por el eminente historiador, profesor Demetrio Ramos, con la colaboración de Lucio Mijares y Jonás Castro Toledo. Precisamente en un estudio preliminar del mismo americanista y profesor Ramos se nos dan las razones por las que este volumen es importante, siendo la más de todos el nombre y la fama de su autor Ginés de Sepúlveda.

Son siete los libros que componen la crónica indiana de Sepúlveda. Providencialista, como san Agustín, y más tarde Bossuet, construye la historia de Carlos V, con sus éxitos y fracasos; hasta colocarlo en aquella misión histórica que el propio emperador aceptó en el famoso discurso que pronunciara el día 17 de abril de 1536 ante el papa Paulo III y sus Cardenales.

A partir de este momento, Sepúlveda vuelve su actividad y sus miras hacia América, sobre todo, hacia México. Justamente en 1542 se encuentra en la ciudad de Valladolid con Carlos V y con Hernán Cortés. Después, vendría su gran obra: "Los Hechos en el Nuevo Mundo y México", fijándose de modo especial en el hundimiento de las naves ordenado por Cortés, el contacto con los emisarios aztecas y la construcción de la ciudad de Veracruz.

La edición crítica presentada por los citados historiadores y la misma limpieza de impresión de esta obra la hace modelo en su género y habla claramente de su calidad, interés e importancia para la historia de la América Española.— T. APARICIO.

Pedagogía y Psicología

KATZ, D. y R., *Manual de Psicología*. Morata, Madrid 1977, 24 x 17, 718 p.

La personalidad del profesor David Katz es ya una garantía, a la hora de leer cualquiera de sus obras, máxime teniendo en cuenta el esmero y cariño con que cuidó la edición española.

La presente obra es una síntesis del estado actual de la Psicología científica. En ella se abordan con profundidad y claridad los temas fundamentales de los estudios psicológicos y bien podría utilizarse como texto para los que cursan dichos estudios.

El hecho de que hayan intervenido varios autores, todos ellos grandes especialistas, no quita unidad y coherencia a este manual, que mantiene una trayectoria perfectamente trazada, como si realmente fuese trabajo exclusivo de un solo autor.

A pesar de lo difícil y complejo que resulta el estudio de la conducta humana —objeto fundamental de la Psicología— nos complace el modo exacto y sistemático de tratar las cuestiones psicológicas, la definición precisa de los conceptos que se manejan, el dominio de los métodos de investigación, etc., Es una obra completa, sintetizada, bien orientada y desarrollada, con precisión didáctica y con una bibliografía abundantísima sobre el tema.— E. ALVAREZ.

PIAGET, J., *La toma de conciencia*, Morata. Madrid 1976, 21 x 13, 283 p.

Aunque interesante, no resulta fácil la comprensión del presente libro, por las dificultades y complejidad del tema. Dirigido por Piaget, colaboran una serie de especialistas, que van estudiando cómo la toma de conciencia de un esquema de acción transforma éste en un concepto, ya que esa toma de conciencia consiste esencialmente en una conceptualización.

Freud comparó la conciencia con un "órgano interno de los sentidos" y consideró lo "inconsciente" como un sistema dinámico en actividad continua. Desde entonces, el problema de la "toma de conciencia" viene interesando cada vez más a la psicología científica. Y en esta obra se pueden ver los aspectos primordiales del proceso para llegar a la "toma de conciencia", desde el punto de vista de las conductas, de las acciones materiales a las operaciones.

Es interesante y sugestivo contemplar cómo el niño, a través del manejo de objetos, de situaciones distintas, de movimientos, de los efectos producidos por sus acciones, etc., va llegando a tomar conciencia de lo

que hace. Problema que ha apasionado siempre a los psicólogos y que se aborda en la presente obra con profundidad.— E. ALVAREZ.

REPETTO, E., *Fundamentos de orientación*, La empatía en el proceso orientador. Morata, Madrid 1977, 21 x 13, 252 p.

La presente obra es fruto del estudio y de la enorme experiencia de la Dra. Repetto, a través de sus muchos años dedicados a la enseñanza y a la investigación. Es un libro, por tanto, maduro, denso, interesante, que abre y suscita una multitud de posibilidades para nuevas investigaciones.

Se trata de un estudio psicológico y filosófico de la esencia y formas de la empatía en los tiempos actuales y del sentido de la empatía en el proceso orientador efectivo, es decir, su influencia en el cambio del ser humano. La autora aporta su experiencia y sus ideas, basándose en la evidencia experimental existente, y, además, nos pone al corriente de lo que han pensado todos los que han estudiado este tema en tiempos pasados. Hoy día el tema de la orientación es un tema de gran actualidad, por la incidencia que tiene en el cambio constructivo de la personalidad. Y la autora ha sabido volcar en el libro el caudal de su sabiduría y de su experiencia. Está escrito para todos aquellos que están preocupados en ayudar a los demás.— E. ALVAREZ.

OSTERRIETH, P.-A. y OLERON, P., *Tratado de la Psicología del niño*. Los modos de expresión. Morata, Madrid 1977, 23,5 x 17, 199 pp.

La obra titulada "Tratado de la Psicología del niño" consta de siete tomos. Dirigida por grandes especialistas en la materia, constituyen una de las fuentes imprescindibles, a la hora de adentrarse en ese mundo tan interesante como es el mundo del niño. Aquí presentamos solamente el tomo VI, dedicado a los modos de expresión.

En la primera parte, Paul Osterrieth nos hace un estudio profundo, amplio, exhaustivo sobre el dibujo en el niño. Todos sabemos la importancia que tiene el dibujo en el desarrollo evolutivo del niño y el autor demuestra conocer a fondo esta faceta de la psicología infantil.

En la segunda parte, Pierre Oleron nos habla de la adquisición del lenguaje. Aborda solamente el lenguaje oral, fijándose, sobre todo, en las adquisiciones básicas. Pone un esmero especial en presentar los hechos separándolos con la mayor claridad posible de sus interpretaciones y evitando siempre colocarlos sobre el mismo plano. Quizá en algunos momentos resulte la exposición demasiado técnica y difícil de comprender para los no iniciados en el tema.— E. ALVAREZ.

ZULLIGER, H., *El niño normal y su entorno*. Problemas y soluciones. Morata, Madrid 1976, 21 x 13, 141 p.

Comúnmente, cuando hablamos de los problemas que nos plantean los niños durante su desarrollo evolutivo, pensamos con frecuencia en los niños de algún modo anormales, como si los niños normales no tuviesen problemas. Esta obra de Zulliger nos da una visión de conjunto de la problemática que puede plantear cualquier niño normal en relación con el ambiente. Analiza minuciosamente algunas facetas, como la angustia, el aprendizaje, etc.; observar las dificultades y nos da las soluciones más adecuadas en cada caso.

Ciertamente, los temas tratados en este libro se pueden encontrar con más amplitud en muchos manuales u obras de consulta. Pero aquí se trata de algo muy práctico y concreto, que puede ser de gran utilidad para padres y educadores. Un librito interesante y ameno.— E. ALVAREZ.

ZULLIGER, H., *Los niños difíciles*, Morata, Madrid 1977, 21 x 13, 271 p.

Muchos nos ha gustado este libro del profesor Zulliger. En nuestra sociedad actual son muchos los casos de niños "raros", "difíciles", en los que las consignas o normas educativas ordinarias fallan, sin saber cómo tratarles. En la presente obra tenemos una ayuda muy buena para todos los que estamos dedicados o interesados en la educación de los niños. El mismo autor nos dice que "el futuro pertenece al educador instruido en la llamada psicología profunda".

El profesor Hans trata de adentrarse en el alma del niño, mediante un análisis interrogativo, para sacar a flote lo anómalo de sus reacciones, para descubrir en sus respuestas el móvil oculto a que obedece su conducta extraña y hasta su pensamiento. Incluso con el fin de llegar a un tratamiento terapéutico, si fuese preciso, en el caso de que el niño se sienta necesitado de una "liberación", porque ha sufrido alguna opresión en algún sentido. Pone especial interés en la descripción de la "terapéutica pura" por el juego, que trata de justificar psicológicamente. Es interesante el vocabulario de términos técnicos para todos aquellos que no estén familiarizados con la terminología del libro.— E. ALVAREZ.

BERGE, A. y Cols., *Las dificultades de vuestro hijo*. Morata, Madrid 1976, 21 x 13, 302 p.

A primera vista, parece un libro más sobre los problemas propios de la infancia, ya que no entra en la psicología de la adolescencia. Pero una vez que se adentra uno en la lectura del mismo, se sorprende gratamente, por su riqueza de observaciones, por su estilo práctico, sencillo, comprensible, libre de tecnicismos, por la validez de las soluciones presentadas, etc. Se trata de una exposición de los problemas que a diario se presentan en los niños, según van evolucionando psicológica y afectivamente; no se fijan aquí en el aspecto fisiológico y médico del crecimiento. También estudia de un modo muy concreto las dificultades del niño desde el punto de vista de las relaciones dentro del grupo familiar, destacando la importancia del papel que desempeñan los padres en la educación de sus hijos.

En resumen, para educar es preciso conocer la psicología evolutiva del niño, sus problemas, sus dificultades, sus necesidades y las múltiples maneras de reaccionar ante las circunstancias de la vida. En este libro encontrarán los educadores una ayuda muy valiosa para su cometido.— E. ALVAREZ.

KATZ, D. y PIAGET, J., *Psicología de las edades*. Morata, Madrid, 1977, 21 x 13, 140 p.

Son bien conocidos los nombres que figuran como autores de este librito. Con ellos, colaboran también Busemann e Inhelder. Cada uno de ellos trata una de las fases o etapas específicas de la Psicología del desarrollo, ese arco que toda vida humana describe entre los dos hitos comunes a todo ser: el nacimiento y la muerte.

La talla científica de estos hombres es ya una garantía, que se refleja en el rigor científico, en la claridad de exposición y en la amenidad con que está escrito el libro. En él encontramos la explicación y la clave de muchas incógnitas y maravillosas sugerencias para la comprensión y entendimiento de toda la problemática que entraña el conocimiento del ser humano a través de su desarrollo integral.— E. ALVAREZ.

GRISEZ, J., *Métodos de la psicología social*. Morata, Madrid, 1977, 21 x 13, 174 p.

Lo característico y original de esta obra se cifra en la reflexión crítica que hace sobre las implicaciones teóricas de los métodos y de las técnicas en la psicología social. Bien se puede decir que ha logrado su objetivo con acierto y con garantía. No pretende talmente informarnos sobre las técnicas utilizadas por los psicólogos en la investigación y en la aplicación, sino más bien poner en relación la utilización de las técnicas. El estudio de los problemas metodológicos, la puesta en situación psicossocial y su control, los métodos y el tratamiento de los datos psicossociológicos son abordados con seguridad, con seriedad y con gran acierto. Es una buena aportación a la psicología social.— E. ALVAREZ.

REPETTO, E., *La personalización en la relación orientadora*, Miñón, Valladolid 1977, 20,5 x 15,5, 297 p.

El libro de la Dra. Repetto representa una aportación fundamental en el movimiento de la educación personalizada. Es fruto de una larga experiencia en su actividad orientadora y en la enseñanza a todos los niveles educativos. Y fruto también de estudios especializados en materia de Orientación, dentro de la línea de la Educación Personalizada, en los países más avanzados en estas técnicas.

A través de las cuatro partes en que está organizado el libro, va analizando de una forma lógica, coherente y clara toda la problemática de la personalización en la relación orientadora.

Partiendo de la manipulación y despersonalización del hombre actual, busca la respuesta y el camino adecuado para llegar al desarrollo y plenitud de la persona a través del proceso de la personalización educativa, en la que ocupan un lugar preeminente las relaciones interpersonales.

Describe, finalmente, las condiciones necesarias y suficientes para que tenga lugar la personalización del orientando.

En toda la obra late una profunda preocupación educativa y un deseo sincero de ayudar a todos los que trabajan en el campo de la educación. Creemos que ha logrado su objetivo, por lo que le damos nuestra más cordial enhorabuena.— E. ALVAREZ.

MEYLAN, L., *La escuela y la persona*, Studium, Madrid 1976, 21 x 14, 296 p.

El presente libro es una antología muy significativa del pensamiento del ilustre profesor de Pedagogía de la Universidad de Lausanne, Luis Meylan. Dicha antología se centra en un doble objetivo: en primer lugar, intenta ofrecer al lector todos los temas en los cuales el autor a través de su larga vida dedicada a la enseñanza, ha centrado su reflexión; en segundo lugar, poner de relieve el carácter singularmente actual de sus ideas y de sus preocupaciones esenciales.

En la obra de este gran pedagogo destacan su postura personalista, su gran preocupación por los fines de la educación y, sobre todo, la formación de la persona en una perspectiva humana. Es un clásico de las ciencias pedagógicas, pero siempre en línea renovadora. El mismo dice que "la escuela debe formar al hombre de mañana contra el hombre de hoy".— E. ALVAREZ.

LOVELL, K., *Desarrollo de los conceptos básicos matemáticos y científicos en los niños*. Morata, Madrid 1977, 21 x 13, 213 p.

Uno de los caballos de batalla en la enseñanza primaria o básica han

sido siempre las Matemáticas. No siempre los textos y los profesores se adaptan debidamente a las distintas etapas evolutivas del niño. Con frecuencia fallan los métodos. El presente libro, destinado a los docentes, sencillo y científico a la vez, nos da una serie de ideas y sugerencias que pueden servir de punto de partida, en muchos casos, para la construcción sistemática de una didáctica práctica en el campo matemático.

El Dr. Lovell continúa los trabajos de Piaget e Inhelder sobre el particular, cuyos descubrimientos somete a la más escrupulosa comprobación, y nos da el resultado de nuevos y numerosos experimentos muy interesantes sobre la evolución por la que pasan las ideas científicas del niño desde que comienzan como operaciones espontáneas hasta que son elaboradas en su inteligencia.

Sin duda, este libro ayudará a todos los interesados en la enseñanza de las Matemáticas a reflexionar acerca de ciertos conceptos matemáticos y científicos, con el fin de ser más eficientes en su labor práctica.— E. ALVAREZ.

CHOMSKY, N., BAYES, R., PREMACK, D., *¿Chomsky o Skinner? La génesis del lenguaje*. Fontanella, Barcelona 1977, 18 x 12, 232 p.

Esta obra ofrece material aclaratorio a la famosa controversia entre Chomsky y los skinnerianos. En primer lugar se presenta la crítica de Chomsky a comportamiento verbal de Skinner. A continuación el escrito de K. McCorquodale se enfrenta al escrito de Chomsky para denunciar su apresuramiento, sus malentendidos y su teoreticismo. El mismo autor vuelve sobre el tema en la segunda parte de esta obra con más serenidad. M. Richelle acumula razones en favor de Skinner, y finalmente D. Premack presenta sus experiencias en el mundo animal que avalan las conclusiones de Skinner. A los escritos precede un prólogo de R. Bayés buen conocedor de Skinner como mostrara en el congreso de Antropología de Barcelona 1976, y defensor también del punto de vista skinneriano. Como se dice en la obra estamos en un conflicto de paradigmas que no se va a resolver fácilmente. McCorquodale que acusa a Chomsky de precipitación da la impresión en el primer escrito de tener prisa en rebatir y mientras reprocha a Chomsky su trato a Skinner no parece ser mejor el suyo a Chomsky. Los experimentos de Premack, de extraordinario interés, convencerán probablemente sólo al que comparta su teoría del lenguaje. Esto nos recuerda a J. Hierro Pescador en su teoría de las ideas innatas en Chomsky. En todo caso es preciso felicitar a la editorial Fontanella, y a R. Bayés por brindarnos esta ocasión de conocer mejor la interesante controversia Chomsky-Skinner.— D. NATAL.

Varios

NYERERE, J. K., *Bildung und Befreiung*. O. Lembeck, Frankfurt am Main, 21 x 15, 140 p.

El presente cuaderno recoge importantes declaraciones del líder africano J. Nyerere entre noviembre de 1972 y enero de 1977. Creador de Tanzania por la fusión de Tanganika, Zanzibar y Azania J. K. Nyerere es uno de los grandes animadores de la cultura de la negritud. La peculiaridad de su trayectoria une un marxismo de rostro humano a partir de la idiosincrasia de su país. En Tanzania ha aprovechado el sentido de comunidad primitiva especialmente modernizado por la solidaridad actual. Así Nyerere nunca ha caído en la tentación de quemar etapas en el proceso, por el contrario intenta hacer de cada ciudadano un creador y no una

criatura sometida y uniformada. Este pensamiento dirige su sentido de educación popular y liberación. Ello no le ha impedido ver que nadie es totalmente independiente en nuestro mundo de ahí su llamada a los socialdemócratas y socialistas europeos y su análisis de la situación internacional. La sencillez de gran líder le lleva a valorar lo conseguido con discreción y abrir los ojos a los fallos para corregirlos como demuestra su discurso balance a los diez años de la declaración de Arusha. La declaración de Musoma presenta las bases de un programa educativo nacional en la misma línea socialista. La editorial Lembeck ha publicado ya otros cuadernos sobre Nyerere, y éste va precedido de una introducción de V. Hundsdörfer que nos hacen conocer mejor la línea Nyerere cuya ejemplaridad e interés son evidentes.— D. NATAL.

- A. ESPADA, *El cuerpo en la dialéctica de la creación*. Valladolid, 1963.
- R. FLOREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid, 1958.
- L. GAGO, *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniiana*. Bogotá, 1963.
- J. G. GAVIGAN, *La vida monástica en el Africa septentrional desde San Agustín hasta la invasión islámica*. Valladolid, 1960.
- C. GOMEZ, *Exigencias personales de la noética agustiniana*. Madrid, 1966.
- S. GONZALEZ, *La mística clásica española*. Bogotá, 1955.
- Z. HERRERO, *La Penitencia y sus formas*. Valladolid, 1972.
- C. MATEOS, *Uso e interpretación de Zac 9,9-10 en el Nuevo Testamento*. Valladolid, 1973.
- C. MATEOS, *Doctrina Inmaculista de Tomás de Strasbourg, OSA*. Valladolid, 1975.
- M. MENENDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de S. Agustín*, Valladolid, 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid, 1965.
- J. MORAN, *La teoría del conocimiento en S. Agustín*. Valladolid, 1961.
- J. MORAN, *El hombre frente a Dios*. Valladolid, 1963.
- J. MORAN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín*. Valladolid, 1964.
- J. MORAN, *Toma y lee*. Valladolid, 1966.
- J. MORAN, *Esto es absurdo*. Valladolid, 1967.
- J. MORAN, *Sellados para la santidad*. Valladolid, 1967.
- J. MORAN, *La juventud nos despierta*. Valladolid, 1969.
- J. OROZ, *El sacerdocio en la encrucijada*. Valladolid, 1972.
- G. SUAREZ, *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas*. Salamanca, 1948.
- G. SUAREZ, *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis toministas*. El Escorial, 1949.
- I. RODRIGUEZ, *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa*. Madrid, 1958.
- I. RODRIGUEZ, *Gregorio Aglipay y los orígenes de la iglesia filipina independiente*. Madrid, 1960.
- P. RODRIGUEZ, *Tras las huellas de la vida*. Caracas, 1972.
- P. RODRIGUEZ, *La biodiferenciación molecular*. Caracas, 1972.
- A. VILLAREJO, *Los agustinos en el Perú y en Bolivia*. Lima, 1965.
- F. VILLARROEL, *Fr. Jerónimo Román. Historia del siglo de Oro*. Zamora, 1974.

