

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXVII

Fas. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1992

SUMARIO

ARTÍCULOS

	<u>Págs.</u>
SABUGAL, S., <i>La transfiguración de Jesús: Adelanto de su Resurrección (Mc 9, 1-10) par). Análisis histórico-tradicional</i>	453
PÉREZ GORDO, A., <i>¿Dónde se escribió la carta a los Filipenses?</i>	483
MARCOS, T., <i>Laicos e Iglesia</i>	523

TEXTOS Y GLOSAS

ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, J., <i>Estudio Teológico</i>	551
DOMÍNGUEZ, B., <i>Valor religioso y literario de Fr. Gerundio de Campa- zas</i>	595

LIBROS	589
--------------	-----

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXVII

Fas. 3



SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1992

SUMARIO

ARTÍCULOS

	<u>Págs.</u>
SABUGAL, S., <i>La transfiguración de Jesús: Adelanto de su Resurrección (Mc 9, 1-10) par). Análisis histórico-tradicional</i>	453
PÉREZ GORDO, A., <i>¿Dónde se escribió la carta a los Filipenses?</i>	483
MARCOS, T., <i>Laicos e Iglesia</i>	523

TEXTOS Y GLOSAS

ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, J., <i>Estudio Teológico</i>	551
DOMÍNGUEZ, B., <i>Valor religioso y literario de Fr. Gerundio de Campazas</i>	595
LIBROS	589

DIRECTOR: Pío de Luis
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: José Vidal González Olea
ADMINISTRADOR: Fidel Casado Prieto

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniانو
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. 30 68 00 y 30 69 00
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN

España: 3.500 ptas.
Extranjero: 35\$ USA.
Número suelto: 1.000 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA, 423-1966

ISSN 0425-430 X

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. (988) 53 16 07
49080 Zamora, 1992

La transfiguración de Jesús: Adelanto de su Resurrección.

(Mc 9,1-10 par.)

ANÁLISIS HISTÓRICO-TRADICIONAL*

Estrechamente relacionado con un vaticinio autoanastasiológico o preanuncio de su resurrección por Jesús ¹ relatan los tres primeros Evangelistas el evento de la Transfiguración (Mc 9,1-10par). Lo hacen, por lo demás, tras la enseñanza del Maestro sobre las condiciones del seguimiento ², que completa la primera profecía de su pasión, muerte y resurrección ³:

* Además de los comentarios (*infra*), Cf.: K.L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919 (repr. Darmstadt 1964), 222-25; J. BLINZLER, *Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu* (NA, XVII. 4), Münster 1937; ID., *Verklärung Jesu*: LThK X 709s; J. HÖLLER, *Die Verklärung Jesu*, Freiburg 1937; E. DABROWSKI, *La Transfiguration de Jésus*, Roma 1939, 4-46; H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré* (ASNU 16), Kopenhagen 1947, 243-306; A. FEUILLET, *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la Transfiguration*: Bib 39 (1958) 281-301; H. WALTENSWEILER, *Die Verklärung Jesu* (AThANT 33), Zürich 1959; M. SABBE, *La rédaction du récit de la Transfiguration*: "La venue du Messie" (RechBib 6), Tournai 1962, 65-100; D. M. BECK, *Transfiguration*: IDB IV 686s; A. M. RAMSEY, *La gloire de Dieu et la transfiguration du Christ* (LD 40), Paris 1965, 123-58; X. LÉON-DUFOUR, *La Transfiguration de Jésus*: "Études d'Évangile", Paris 1965, 84-122 (trad. españ., Madrid 1982, 23-119); H. SCHÜRMAN, *Lukas*, I 553-67 (bibliogr.); CH. SCHÜTZ, *La Transfiguration de Jesús*: MS III. 2 (Madrid 1971), 103-8; J. M. NÜTZEL, *Die Verkündigungserzählung im Markusevangelium*, Würzburg 1973, espec., 10-199 (bibliogr.); W. LIEFELD, *Theological motifs in the Transfiguration narratives*: "New dimensions in the NT" (ed. R. N. Longenecker- M. C. Tenney), Grand Rapids 1974, 162-79; P. DE SURGY, *Transfiguración*: VTB 912-14; Ph. PARKINS, *Resurrection. New Testament witness and contemporary reflection*, Garden City (N. Y.) 1984, 95-99; J. A. MCGUCKIN, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*, Lewiston (N. Y.) 1986, 1-97. Más bibliografía (cf. R. PESCH, *Markus* II 82-84) ofrecemos en las páginas siguientes.

1. Mc 9,9=Mt 17,9.

2. Mc 8,34-38par.

3. Mc 8,31-33par.

Mt 16,28-17,9

En verdad *os digo*, que *hay algunos de los aquí presentes, quienes no gustarán la muerte hasta que vean al Hijo del hombre venir en su reinado* (v. 28). Y *después* de seis días *toma Jesús a Pedro y a Santiago y Juan* su hermano, y les lleva a un *monte* alto, aparte solos. Y fue transfigurado ante ellos; y brilló su rostro como el sol, deviniendo sus *vestidos blancos* como la luz (v. 2). Y he aquí que se les apareció *Moisés y Elías, conversando con él* (v. 3).

Y respondiendo *Pedro* dijo a *Jesús*: Señor, *bueno es que estemos aquí*; si quieres, *haré aquí tres tiendas: Una para ti, una para Moisés, una para Elías* (v. 4).

Mientras él hablaba, he aquí que *una nube luminosa les cubrió con su sombra*;

Y he aquí que de la *nube surgió una voz, que decía: '¡Este es mi Hijo amadísimo, en quien me complacé! ¡Escuchadle!'* (v. 5). Y al oírlo los discípulos cayeron sobre su rostro y temieron mucho (v. 6). Y se acercó a Jesús y, tocándoles, dijo: Levantaos y no temáis (v. 7). Levantando entonces sus ojos, a nadie vieron sino a él, a *Jesús solo* (v. 8). Y, bajando ellos del monte, les ordenó Jesús diciendo: *A nadie digáis la visión*, hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos (v.9).

Mc 9,1-10

Y les dijo: En verdad *os digo*, que *hay algunos de los aquí presentes, quienes no gustarán la muerte hasta que el reinado de Dios venido en poder* (v. 1). Y *después* de seis días *toma Jesús a Pedro y a Santiago y Juan*, y les lleva a un *monte* alto, aparte solos. Y fue transfigurado ante ellos (v. 2); y sus *vestidos* devinieron tan *blancos*, que ningún lavadero sobre la tierra puede blanquearlos así (v. 3). Y se les apareció *Elías con Moisés, y conversaban con Jesús* (v. 4).

Y respondiendo *Pedro*, dice a *Jesús*: Rabbí, *bueno es que estemos aquí*, haremos tres *tiendas: Una para ti, una para Moisés, una para Elías* (v. 5). No sabía qué decir pues estaban temerosos (v. 6).

Y sucedió que *una nube les cubrió con su sombra*;

y *de la nube surgió una voz, que decía: '¡Este es mi Hijo amadísimo! ¡Escuchadle!'* (v. 7).

Y de repente mirando a su alrededor, no vieron a nadie sino a *Jesús solo* con ellos (v. 8). Y, bajando ellos del monte, les ordenó que a *nadie*, contaran *lo que vieron*, sino cuando el Hijo del hombre resucitase de entre los muertos (v. 9). Y conservaron el suceso para sí, indagando qué significaba lo de resucitar de entre los muertos (v. 10).

Lc 9,27-36

Os digo verdaderamente: *Hay algunos de los aquí presentes, quienes no gustarán la muerte hasta que vean el reinado de Dios* (v. 27). Pasaron unos ocho *días después* de estas palabras, y *tomando a Pedro y a Juan y a Santiago* subió al *monte* a orar (v. 28). Y sucedió mientras oraba, que el aspecto de su rostro (devino) otro y su *vestidura* (devino) *blanca* resplandeciente (v. 29). Y he aquí que dos hombres *conversaban con él*: Eran *Moisés y Elías* (v. 30), quienes, aparecidos en gloria, hablaban de su éxodo que se cumpliría en *Jerusalén* (v. 31). Pedro y sus compañeros estaban cargados de sueño; pero despertándose vieron su gloria y a los dos hombres, que estaban con él (v. 32). Y sucedió que, al separarse aquéllos de él, *dijo Pedro a Jesús*: Maestro, *bueno es que estemos aquí*,

haremos tres *tiendas: Una para ti, una para Moisés, una para Elías*. No sabía lo que decía (v. 33).

Mientras decía esto, tuvo lugar *una nube y les cubrió con su sombra*, temiendo ellos al entrar en la *nube* (v. 34). Y *de la nube surgió una voz, que decía: '¡Este es mi Hijo, el elegido! ¡Escuchadle!'* (v. 35).

Y cuando pasó la voz, quedó *Jesús sólo*.

Y ellos guardaron silencio, y en aquellos días a *nadie* anunciaron *lo que vieron* (v. 36).

La misma sinopsis de la triple narración evangélica muestra ya, que los relatos de Mt y Lc siguen muy de cerca al de su fuente literaria (Mc). No sin modificarla —sobre todo Lc— con propios datos estilísticos y, ocasionalmente, ampliarla: Lc más que Mt. ¿Qué interpretación teológica refleja cada redacción evangélica? ¿Late tras ésta una tradición pre-redaccional (Cf. 2Pe 2,16-18) o primitiva? Y, en caso afirmativo, ¿se remonta esa tradición a un evento histórico de Jesús? ¿Cómo fue interpretado éste por aquella tradición y cuál fue su significado prístino? A estos interrogantes intenta responder el siguiente análisis histórico-tradicional del triple relato evangélico.

1. La redacción evangélica

El relato de los tres Evangelistas refleja una estructura literaria, globalmente homogénea: Tras la introductoria profecía de Jesús sobre la “visión” del “reinado de Dios” (Mc+Lc) o del “Hijo del hombre” (Mt) por “algunos” de sus discípulos antes de “gustar la muerte”¹, sigue la narración central sobre la “transfiguración” y teofanía mesiánica²; concluido todo el relato con la prohibición de Jesús de divulgar lo acaecido antes de “resucitar de entre los muertos”³, o mencionando la praxis de aquellos sobre ese secreto⁴. ¿Qué interpretación teológica trasluce cada una de las tres redacciones evangélicas?

1) El evangelista MARCOS nos ofrece el relato más antiguo⁵ y, sin duda, es la fuente literaria de las otras dos narraciones evangélicas. ¡Lo que no significa, que aquél se limite a reproducir el evento prístino! Marcos, por el

1. Mc 9,1par.

2. Mc 9,2-8par.

3. Mc 9,9-Mt 17,9.

4. Lc 9,36b.

5. Para su análisis, además de los comentarios (M.-J. LAGRANGE, *Marc* 228-34; E. LOHMEYER, *Markus* 173-81; J. SCHMID, *Markus*⁹ 169-73; trad. españ., 244-50; V. TAYLOR, *Mark*² 386-92; trad. españ., 459-67; R. PESCH, *Markus* II 69-84; J. GNILKA, *Markus* II 29-39), cf. los estudios de: E. LOHMEYER, *Die Verklärung Jesu nach dem Markus-Evangelium*: ZNW 21 (1922) 185-215; J. BLINZLER, *o.c.*, 10-14.78s; E. DABROWSKI, *o.c.*, 7-70; G. H. BOOBYER, *St. Mark and the Transfiguration story*, London 1942, 58-87; H. RIESENFELD, *o.c.*, 281-88; A. FEUILLET, *a.c.*, 288-89; H. WALTENSWEILER, *o.c.*, 30-36; M. SABRE, *o.c.*, 90s; T. A. BURKYLL, *Mysterious revelation*, Ithaca (N.Y.) 1963, 156-64; C. MASSON, *La transfiguration de Jésus (Mc 9,2-13)*: RThPh 14 (1964) 1-14; A. M. RAMSEY, *o.c.*, 139-48; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 114 (trad. españ. 111); L. RIVERA, *El misterio del Hijo del hombre en la Transfiguración (Mc 9,2-9)*: RBib 28 (1966) 19-34.79-89; ID., *El relato de la Transfiguración en la redacción del evangelio de Marcos*: RBib 31 (1969) 143-58. 229-43; M. BALAGUÉ, *La Transfiguración*: CB 24 (1967) 83-122. 356-65; J. NÜTZEL, *o.c.*, 87-166. 236-56; E. NARDONI, *La transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según Mc*, Buenos Aires 1976; J. A. MCGUCKIN, *o.c.*, 23-97.

contrario, redactó literariamente e interpretó teológicamente una tradición evangélica. En efecto:

a) Su *redacción literaria* refleja una narración profundamente marcada por el *vocabulario y estilo* del Evangelista ⁶. Pues si características marcianas son tanto la reiterada construcción paratáctica (=“kai”:y) de la frase ⁷ como el uso del presente histórico ⁸ y del participio ⁹, también lo es la imposición del “secreto mesiánico” ¹⁰ y el uso de semitismos ¹¹, así como la construcción “resucitar de entre los muertos” ¹² y el “hóti” (=porque) recitativo ¹³; caracterizan asimismo al vocabulario marciano el uso de los verbos “mirar alrededor” y “retener” ¹⁴, de los adv. “muy” ¹⁵ y “aparte” ¹⁶ así como de la expresión “está bien” ¹⁷. Todos estos datos reflejan la indiscutible impronta literaria de Marcos. Quien insertó su relato, por lo demás, en un *contexto literario* bien preciso: Antes de la instrucción de Jesús acerca del retorno de Elías ¹⁸ y tras su enseñanza —“les dijo”— sobre las condiciones para seguirle ¹⁹, inicia la narración marciana, estrechamente vinculada —“y les dijo”— con esa previa enseñanza del Maestro (v.1). Por otra parte, la *unidad literaria* de su relato está garantizada tanto por la localización geográfica —

6. A este respecto, cf.: J. C. HAWKINS, *Horae Synopticae*, Oxford 1909, 10-15. 114-53; M. J. LAGRANGE, *Marc LXVII-CVI*; M. ZERWICK, *Untersuchungen zum Markus-Stil*. Rom 1937; V. TAYLOR, *Mark² 44-66* (trad. españ., 67-88); M. REISER, *Syntax und Stil des Markusevangeliums* (WUNT 11), Tübingen 1984. Más concretamente sobre este relato de Mc, cf. J. BLINLER, *o.c.*, 79.

7. Mc 9,1.2a.b.3.4.5a.b.7a.b.8.9.10: cf. J. C. HAWKINS, *o.c.*, 150-52; M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, LXIX; M. ZERWICK, *o.c.*, 1-21; V. TAYLOR, *o.c.*, 57 (trad. españ., 78).

8. Mc 9,2a. b.5: cf. J. C. HAWKINS, *o.c.*, 143-48; M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, LXIXs; M. ZERWICK, *o.c.*, 49-57; V. TAYLOR, *o.c.*, 46 (trad. españ., 69).

9. Mc 9,1.4. 5. 7. 8. 9. 10: cf. M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, LXIX; V. TAYLOR, *o.c.*, 46 (trad. españ., 68s).

10. Mc 9,9: cf. M. ZERWICK, *o.c.*, 25s; V. TAYLOR, *o.c.*, 122-24 (trad. españ., 137s); G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secrète messianique dans l'Évangile de Marc* (LD 47), Paris 1968, espec., 39-73. 249-51.

11. Cf. M. -J. LAGRANGE, *o.c.*, LXXXIV-CVI; TAYLOR, *o.c.*, 55-66 (trad. españ., 77-88). Entre los cuales: El participio presente (Mc 9,3.7: cf. M. BALCK, *An aramaic approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967, 130), el uso de “una, una, una” (Mc 9,5: cf. M. BLACK, *o.c.*, 108) y la construcción “si no” (Mc 9,8): cf. M. BLACK, *o.c.*, 114.

12. *Ex nekrōn anastēnai*: Mc 9,9 (= Mc 4, Mt 0, Lc 2).

13. Mc 9,1: cf. M. ZERWICK, *o.c.*, 41s.

14. *Periblēpomai*: Mc 9,8 (=Mc 6, Mt 0, Lc 1): cf. C. J. HAWKINS, *o.c.*, 12; *Kratéo*: Mc 9,10 (=Mc 15, Mt 12, Lc 2): cf. C. J. HAWKINS, *o.c.*, 13.

15. *Lían*: Mc 9,3 (=Mc 4, Mt 4, Lc 1).

16. *Kat'idían*: Mc 9,2 (=Mc 7, Mt 7, Lc 2).

17. *Kalós estin*: Mc 9,5 (=Mc 6, Mt 4, Lc 1).

18. Mc 9,11-13.

19. Mc 8, 31-38.

“un monte”— del evento (vv. 2. 9) como por la inclusión del verbo “ver” (vv. 1. 9). Y si el reiterado uso de ese verbo (vv. 1. 8. 9) indica ya la *unidad temática* de la narración, también delata su específico *género literario* de relato epifánico²⁰, corroborado tanto por el uso del verbo “aparecer” (v. 4) como por los teofánicos vocablos de la “nube” y la “voz” celeste (v. 7). Un relato, por lo demás, cuya *estructura literaria* o composición interna²¹ no es difícil detectar: La inclusión dada por el nombre “Jesús” (vv. 2. 8) y su reiterada mención (vv. 4-5) muestra la unidad literaria del relato central sobre la transfiguración “en un monte” (vv. 2-8); introducido aquel por la conexasionada (=“y”) profecía sobre la “visión” del “reinado de Dios venido en poder” (v. 1), y concluido con la imposición del secreto —“bajando del monte”— a los tres discípulos sobre “lo que había visto” (v. 9); un epílogo del Evangelista sobre el cumplimiento del secreto por aquéllos y su indagación sobre el significado de “resucitar de entre los muertos” (v. 10) cierra el relato marciano, cuya estructura literaria es pues ésta:

- Introducción* (v. 1)
- La Transfiguración* de Jesús en “un monte” (vv. 2-8)
 - localización geográfica (v. 2a)
 - el evento epifánico (vv. 2b-7)
 - Jesús transfigurado con “Elías y Moisés” (vv. 2b-4)
 - reacción de Pedro (vv. 5-6)
 - Proclamación teofánica (v. 7)
 - solos con Jesús (v. 8)
- Conclusión*: Secreto, “bajando del monte” (v. 9)
- Epílogo* (v. 10).

Este rápido análisis sobre la redacción literaria del relato por Marcos, muestra que el Evangelista le imprimió la impronta personal de verdadero autor.

b) A la luz de aquel análisis debemos ahora detectar su *interpretación teológica* del evento. Ya el vocablo temático —“ver”— así como el mencionado género literario del relato (cf. supra) muestra que éste fue interpretado fundamentalmente como *una epifanía* de Jesús: ¿En qué sentido? Quien “fue transformado” o transfigurado por Dios “ante” los tres discípulos (v. 2b) asumió ya entonces la sustancialmente nueva “forma” o el personalmente nuevo aspecto *anastásico* del Resucitado que, en calidad de tal, efectiva-

20. Así con R. PESCH, *o.c.*, 70; J. GNILKA, *o.c.*, 32. También: M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1966, 275s; A. FEUILLET, *o.c.*, 282; E. LOHMEYER, *o.c.*, 175; J. SCHMID, *o.c.*, 170 (trad. españ. 247); X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 114 (trad. españ., 111).

21. Cf. L. F. RIVERA, *a.c.*, (1969), 148s; E. NARDONI, *o.c.*, 136s.

mente “se manifestó en otra forma” o aspecto a dos discípulos ²², siendo asimismo sus “muy blancos vestidos” (v. 3) semejantes a la “túnica blanca” vestida por el pascual mensajero del Resucitado ²³. Al “Jesús” *anastásicamente* “transformado” por Dios o anticipadamente revestido por la “resplandeciente” gloria del Resucitado ²⁴ “vieron” pues los tres discípulos (v. 8); a quienes, por ello, prohibió el Maestro divulgar “lo que vieron”, antes de que Él “*resucitase de entre los muertos*” (v. 9), y en cuya visión del prolepticamente resucitado se cumplió por tanto la introductoria profecía de “*ver el reinado de Dios venido en poder*” (v. 1) o experimentar su poderoso dominio sobre la muerte ²⁵. ¡Una “visión” fugaz o experiencia transitoria, que sólo se consolidaría por el posterior encuentro con el Resucitado! Se comprende pues la incompreensión de los tres discípulos o testigos oculares de la Transfiguración sobre “lo que significase resucitar de entre los muertos” (v. 10): ¡Sólo a la luz de la Resurrección podían comprender el significado de su prolepsis anastásica o de la Transfiguración! No hay pues duda: Marcos interpretó fundamentalmente la transfiguración de Jesús como una *anticipada epifanía anastasiológica* del “Maestro” o la proleptica manifestación del Resucitado a sus tres discípulos, quienes anticipadamente “vieron” su gloria o potencia salvífica y, personificada en ésta, el adelanto del potente “señorío de Dios” sobre la muerte. Una interpretación global del evento, añadámoslo, específicamente completada por la de la mesiánica *filiación divina* de Jesús o la identificación del Transfigurado. Así lo refleja ya la estructura literaria del relato marciano (cf. supra) sobre el evento central (vv. 2b-7): Iniciado con la “transfiguración”, culmina con la teofánica proclamación del “amadísimo Hijo” de Dios y su exhortación a “escucharle” ²⁶. En esa proclamación, que

22. Mc 16, 12. Este texto es ciertamente post-marciano (cf. J. HUG, *La finale de l'Évangile de Marc* [Mc 16, 9-20], Paris 1978, 61-67) y, por ello, sólo al nivel de la redacción final de Mc vale el paralelismo mencionado, subrayado también por A. FEUILLET, *o.c.*, 285. El verbo “*metamorphoîn*” (v. 26) expresa pues “un cambio muy profundo” (M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, 228; así también E. LOHMEYER, *o.c.*, 174) y, a la luz del mencionado contexto pascual, formula una “*metamorfosis*” *anastásica*, no escatológica o apocalíptica: Contra J. BEHM, *Metamorphéo*: ThWNT IV 765; J. SCHMID, *o.c.*, 170 (trad. españ., 247); R. PESCH, *o.c.*, 72.

23. Mc 16,5. Todo el v. 3 refleja “la gloria del Resucitado”: R. PESCH, *o.c.*, 73.

24. La transfiguración o “*metamorfosis* de Jesús es una prolepsis de su resurrección”: R. PESCH, *o.c.*, 72; cf. A. FEUILLET, *o.c.*, 285. Los mencionados contactos literarios de Mc 9,2-3 con su narración pascual muestra cuán *erróneo* es afirmar, que su relato “no parecé tener conexión alguna con la resurrección” de Jesús (T. A. BURKILL, *o.c.*, 160). ¡La tiene y muy estrecha! Pues, por lo demás, los verbos “*metamorphóthe*” o fue transfigurado (v. 2b) y “*egérthe*” o fue resucitado (Mc 16,6) son pasivos divinos, que en *ambos* casos expresan la acción de Dios: Así con R. PESCH, *o.c.*, 72. 533.

25. S. SABUGAL, *Abbá. La Oración del Señor*, Madrid 1985, 515. Indecisos: D. E. NINEHAM, *The Gospel of St. Mark*, London 1963, 236; J. SCHMID, *o.c.*, 160 (trad. españ., 245).

trasluce una confesión cristológica —“éste es”— de la Comunidad marciana, adquiere sin duda un punto álgido “el evangelio sobre Jesucristo, Hijo de Dios” (Mc 1,1) o la gradual revelación de la dignidad mesiánica y filiación divina de Jesús. Pues la inicial proclamación bautismal del “amadísimos Hijo” de Dios y por Él enviado en calidad de su “Hijo amado”²⁷, luego reconocido incluso por los endemoniados como “el Hijo de Dios” y en calidad de tal confesado finalmente por el “centurión” romano²⁸, es ahora *confirmada* —“¡éste es!”— y completada con el imperativo divino a “escucharle”. Lo que significa: “El Hijo amadísimos” de Dios es el *mesiánico Maestro divino*, que debe ser escuchado o cuya enseñanza es normativa. ¿Qué enseñanza? El previo contexto literario del relato marciano²⁹ y con él estrechamente vinculado (cf. supra) muestra, que aquel imperativo divino se refiere a la instrucción del Maestro sobre las condiciones para “seguirle” o devenir sus discípulos: “Autorrenunciarse” o negar ser salvador de la propia historia, para confesar a Jesús como “el Mesías”³⁰ o el único Salvador y, por cierto, tomando “la propia cruz” o perdiendo “la propia vida por causa de Él y del evangelio”, para “salvarla”³¹. La mencionada interpretación teológica de Marcos está pues dominada por una clara *intencionalidad catequética* sobre el seguimiento de Jesús o la exhortación a “escuchar” la enseñanza del mesiánico Maestro divino sobre las imprescindibles condiciones para seguir a Quien, con su transfiguración o anticipada resurrección, señaló la meta de cuantos por el sendero de la autorrenuncia y la cruz le sigan: ¡Pueden estar seguros de que “verán” ya —como los tres discípulos— al Transfigurado o experimentarán, en situaciones de cruz, la anticipada gloria del Resucitado! ¿Es necesario subrayar la vigente *actualidad* de esta interpretación marciana, para todo seguidor o discípulo de Jesús?

2) El relato de MATEO sigue de cerca a su fuente marciana³². No sin abreviarla u ocasionalmente ampliarla y, en todo caso, interpretándola teológicamente como verdadero autor de su narración. En efecto:

26. Mc 9,7. Esa proclamación constituye “el *culmen* de todo relato”: E. LOHMEYER, *o.c.*, 176; cf. W. GRUNDMANN, *Markus* 182.

27. Mc 1,11; 12,6.

28. Mc 3,11; 5,7; 15,39.

29. Mc 8,34-38.

30. Mc 8,29.

31. Mc 8,34-38.

32. Para su análisis, además de los comentarios (M.-J. LAGRANGE, *Matthieu* 334-37; A. SCHLATTER, *Matthäus* 521-31; P. BONNARD, *Matthieu* 253-57; trad. españ., 378-83; J. SCHNIERWIND, *Matthäus* 192s; W. GRUNDMANN, *Matthäus* 402-4; O. DA SPINETOLI, *Matteo* 425-31; R. H. GUNDRY, *Matthew* 342-46; R. FABRIS, *Matteo* 366-69), cf. los estudios de: J. BLINZLER, *o.c.*, 5-10. 77s.; E. DABROWSKI, *o.c.*, 4-7; H. RIESENFELD, *o.c.*, 288s; A. FEUILLET, *a.c.*, 299-99; M. SABBE, *e.c.*, 87-89; A. M. RAMSEY, *o.c.*, 149s; X. LÉON-DIFOUR, *o.c.*, 114s (trad. españ., 111s); J. S. NÜTZEL, *o.c.*, 275-78.

a) el relato mateano delata por doquier el cuño de su *redacción literaria*, con datos de su *vocabulario y estilo* característicos³³: El rostro de Jesús “brilló como el sol” y blanquearon sus vestidos “como la luz”³⁴, hablando “Moisés y Elías con” quien es no ya el “Maestro” (Mc) sino “el Señor”³⁵ así como el “Hijo amadísimo” de Dios y su mesiánico Siervo “en quien se complació”³⁶; se comprende pues que temiesen “mucho” los discípulos, tranquilizados sin embargo por el “¡no temáis!” de Jesús (vv. 6-7), cuya “visión” no deben divulgar “hasta que el Hijo del hombre sea resucitado (=egérthe) de entre los muertos” (v. 9)³⁷. Con éstos y otros datos estilísticos redactó Mateo su relato, cuyo *contexto* es idéntico al de Mc³⁸. Su *unidad literaria* está garantizada por el reiterado empleo del nombre “Jesús”³⁹ así como por la explícita o latente mención de los tres discípulos⁴⁰ y, principalmente, por las numerosas inclusiones: La construcción “hasta que” y la mención del “Hijo del hombre”, así como el uso del verbo “ver” y del sustantivo “visión”⁴¹. Este vocablo y el reiterado uso de aquel verbo⁴² indican ya la *unidad temática* de la narración mateana y su *género literario* específico: Quienes “verán al Hijo del hombre”, luego contemplaron al Transfigurado como “Señor” y, en calidad de tal, “vieron a Jesús”, cuya “visión”⁴³ fue por tanto una Kyriofanía⁴⁴. Eso narra el Evangelista. Cuyo relato central sobre la transfiguración de Jesús o el “Señor” en “un monte alto” (vv. 1-7) está conexionado (=“y”) e introducido por la profecía sobre la futura visión del “Hijo del hombre” (Mt

33. A este respecto, cf.: J.C. HAWINS, *o.c.*, 3-10. 30-35. 154-73; M.-J. LAGRANGE, *Matt-hieu LXXI-CVII*; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, I (EKK, I. 1), Neukirchen-Vluyn 1985, 31-56; W. SCHENK, *Die Sprache des Matthäus*, Göttingen 1987. Más concretamente sobre este relato de Mt, cf. J. BLINZLER, *o.c.*, 77s.

34. Mt 17,2. Tanto el verbo “lámpo” (brillar: Mt 3, Mc 0, Lc 1) como el vocablo “to phôs” (luz: Mt 7, Mc 1, Lc 2) son característicos de Mt (cf. U. LUZ, *o.c.*, 43. 53; W. SCHENK, *o.c.*, 457.459), siendo suya la expresión “como el sol”: Mt 13,43.

35. Mt 17,3-4. La sustitución de “Maestro” (Mc 9,5) por “Señor” (Mt 17,4) es intencionada, pues el uso tanto de “Kyrios” (Mt 48, Mc 6, Lc 36) como del vocativo “Kyrie” (Mt 29, Mc 1, Lc 24) es característico de Mt: cf. V. LUZ, *o.c.*, 43; W. SCHENK, *o.c.*, 307s.

36. Mt 17,5. Esta última adición de Mt —“en quien me complacé”— a su fuente (Mc) reproduce literalmente la mateana proclamación bautismal (Mt 3,17) y, sin duda, es *redacción* del Evangelista: cf. W. SCHENK, *o.c.*, 302.

37. Característico de Mt es el uso del verbo “egéiro” (Mt 37, Mc 18, Lc 18: cf. U. LUZ, *o.c.*, 39; W. SCHENK, *o.c.*, 209), para designar la resurrección de Jesús (Mt 9, Mc 2, Lc 2)

38. *Tras* la instrucción de Jesús a sus discípulos sobre las condiciones para seguirle (Mt 16,24-27) y *antes* de la respectiva sobre el retorno de “Elías” en la persona de “Juan Bautista” (Mt 17,10-13).

39. Mt 17, 1. 4. 7. 8. 9.

40. Mt 17,1. 2b. 4. 5. 6. 7. 8. 9.

41. Mt 16,28; 19,9.

42. Mt 16,28; 17,8.

43. Mt 16,28; 17,2. 4. 8. 9.

16,28), concluyéndose con la imposición del secreto de Jesús a los discípulos sobre “la visión” y, por cierto, “bajando del monte” (v. 9); ésta es pues la *estructura literaria* o composición interna ⁴⁵ del relato mateano:

- Introducción* (16,28)
- Transfiguración* de Jesús en “un monte muy alto” (17, 1-8)
 - localización geográfica (v. 1)
 - el evento kyriofánico (vv. 2-8)
 - la transfiguración (vv. 2-3)
 - reacción de Pedro (v. 4)
 - la proclamación teofánica (vv. 5-7)
 - “¡Éste es mi Hijo...!” (v. 5)
 - reacción de los discípulos (vv. 6-7)
 - solos con “Jesús” (v. 8)
- Conclusión*: “Bajando del monte...” (v. 9)

Estos análisis muestran que Mateo no reprodujo simplemente a su fuente literaria, sino le imprimió el sello de su redacción personal.

b) Y esa redacción trasluce una peculiar *interpretación teológica* del Evangelista. En efecto, tanto el característico género literario del relato (cf. supra) como el intencionado uso del título cristológico “Señor” en su parte central ⁴⁶ muestra, con claridad, que la narración mateana es fundamentalmente *una Kyriofanía*. Y literarios indicios objetivos permiten especificarla. Pues si el brillante “rostro como el sol” de Jesús transfigurado y “sus vestidos blancos como la luz” evocan irresistiblemente el fulgurante “aspecto como el relámpago” y el “vestido blanco como la nieve” del “ANGEL” o mensajero pascual ⁴⁷, la reiterada tranquilización de las mujeres por dicho mensajero y por el RESUCITADO del sepulcro —“¡no temáis!”— resume literalmente la de los tres discípulos —“no temáis!”— por JESUS transfigurado ⁴⁸;

44. Es impreciso calificar de “Cristofanía” el relato de Mt: Contra X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 114 (trad. españ., 112).

45. Cf. R. FABRIS, *o.c.*, 367.

46. Mt 17,4 (cf. supra, n. 35). La característica sustitución mateana de “Maestro” por “Señor” y su preferente uso del vocativo “Señor” en boca de los Discípulos (cf. supra, n. 35) refleja el carácter *confesional* de ese título cristológico en la exclamación de Pedro; así con: G. BORKAMM, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*: “Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium” (WMANT 1), Neukirchen-Vluyn 1965, 13-47: 38s. G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* (FRLANT 82), Göttingen 1971, 123-26: 124; J. D. KINGSBURY, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, London 1976, 103-13: 103-4. 111; W. SCHENK, *o.c.*, 307-8: 307.

47. Mt 17,2b; 28,3.

48. Mt 28,5. 10a; 17,7b.

cuyo precepto de no divulgar “la visión” tenida, “hasta que el HIJO DEL HOMBRE resucite (=egérthe) de entre los muertos”, anticipa también el posterior anuncio pascual —“resucitó” (=egérthe)— del ángel sobre el RESUCITADO o vencedor de la muerte ⁴⁹. No hay pues duda: También Mateo interpretó fundamentalmente la transfiguración de Jesús como anticipación o *prolepsis de su resurrección*, y, por tanto, “el Señor” transfigurado es adelanto del Señor resucitado, siendo pues “la visión” de Aquél una *Kyriofanía anastasiológica*. ¡Se comprende que ésta no sea inteligible antes de Pascua, es decir, “hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos” o *reine* sobre la muerte! Pues en “la visión” anticipada del Resucitado o “Señor” de la muerte por los tres discípulos vio cumplida sin duda el Evangelista la profecía de Jesús sobre la futura “visión”, por “algunos de” aquéllos, del “Hijo del hombre venido en su *reinado*” o señorío sobre los muertos ⁵⁰. Eso es pues, ante todo, el mateano “Jesús” transfigurado: *El “Señor”, en cuya transfiguración anticipó la victoria del Resucitado sobre la muerte e inauguró “el reinado” del “Hijo del hombre” sobre los muertos*. No sólo eso. La teofánica identificación de Jesús por Dios con su “Hijo amadísimo, en quien se complació”, reproduce literalmente la respectiva del Bautismo ⁵¹ y la completa con la deuteronómica exhortación —“¡escuchadle!”— sobre el “Profeta” mosaico ⁵². El “Señor” transfigurado y prolépticamente resucitado se identifica por tanto no sólo con “*el Hijo natural de Dios*, cuya proclamación celeste sobre su filiación divina *confirma* la respectiva confesión de Pedro ⁵³, sino también con el mesiánico *Rey* davídico y el profético-mesiánico “*Siervo de Dios*” ⁵⁴ así como con el escatológico *Profeta* mosaico ⁵⁵; y, por cierto, *superior a Moisés*, no sólo en calidad de natural “Hijo amadísimo” de Dios (cf. *supra*) sino también porque “Moisés y Elías hablaban con” Quien “vino

49. Mt 17,9; 28,7.

50. Mt 17,9; 16,28.

51. Cf. *supra*, n. 36.

52. Mt 3,17+17,5 (=Sal 2,7; Is 42,1; Dt 18,5). Para el análisis de la cita mateana, cf. R. H. GUNDRY, *The use of the OT in St. Matthew's Gospel* (Suppl. NT 18), Leiden 1967, 22-32. 36s.

53. Mt 17,5; 16,16. Así con: W. GRUNDMANN, *o.c.*, 402; J. D. KINGSBURY, *o.c.*, 68. Para la central concepción cristológica de Mt sobre la *natural filiación divina* de Jesús, cf.: J. D. KINGSBURY, *o.c.*, 40-83; F. HAHN, *Huiós*: EWNT III 912-36: 920; W. SCHENK, *o.c.*, 301s.

54. Mateo reitera la identificación de Jesús sobre el mesiánico “Siervo de Dios”: cf. Mt 8, 16-17 (=Is 53,5); 12, 15-21 (=Is 42, 1-4).

55. Los temas de los “seis días” y del “monte alto” (v. 1) así como del “brillante rostro” de Jesús (v. 2), de “la nube” y la “voz” celeste (v. 5) evocan irresistiblemente los respectivos de la teofanía en “el monte” Siná a Moisés (Éx 24, 15-16; 34,29s), cuyo “rostro [era] como el rostro del sol” (*SifrèNúm* 140): cf. A. SCHLATTER, *o.c.*, 527; O. DA SPINETOLI, *o.c.*, 428s; J. D. KINGSBURY, *o.c.*, 90; R. H. GUNDRY, *Matthew* 342-44.

a plenificar (la revelación divina contenida en) la Ley y los Profetas”⁵⁶; ¡No tanto a “Moisés y Elías” así como a los maestros del Judaísmo —“los escribas y fariseos”—, cuanto a ese “Hijo amadísimo” y fiel Siervo de Dios así como su plenificante Revelador mesiánico “deben escuchar” desde ahora los tres discípulos y, en ellos representada, la Comunidad mateana! En el contexto de la marcada *polémica antijudaica*, que recorre todo el evangelio de Mateo⁵⁷, ese imperativo divino —“¡escuchadle!—” trasluce probablemente la intención mateana de “sustituir a Moisés con Cristo”⁵⁸ y, más exactamente, el magisterio judaico con el respectivo del “Señor” resucitado, prolongado y actualizado —“enseñadles”— universalmente o “a todas las gentes” por la Iglesia⁵⁹. La mencionada interpretación teológica de Mateo desemboca pues en una *catequética exhortación* a que los fieles de su Comunidad sustituyan el magisterio de Moisés en el Judaísmo o en el antiguo Israel, por el del Señor en su Iglesia o el verdadero Israel: ¡No debe tener otro “Maestro” que “Cristo”⁶⁰. Una exhortación *actual* para todo cristiano, tentado frecuentemente —hoy como ayer— a sustituir la enseñanza del Evangelio por la de maestros —Marx, Freud...— de nuestro mundo: ¡Sólo la fiel audición e incondicional adhesión al mensaje de Jesús —*el* Maestro— condiciona y garantiza nuestra esencial misión de *evangelizar* tanto a los paganos como a los neopaganos de nuestro tiempo, así como de *enseñar* a todos los hombres la única Palabra que, además de iluminar el sentido de la existencia humana o esclarecer sus enigmas, “conduce a la Vida”!

56. Mt 17,3; 5,17. Así con: J. D. KINGSBURY, *o.c.*, 90; R. FABRIS, *o.c.*, 369. Es *inexacto* decir que en Mt 17, 1-5 el Evangelista presenta a Jesús “como el nuevo Moisés» (M. SABRE, *o.c.*, 87-89; cf. también: A. FEUILLET, *a.c.*, 301; R. H. GUNDRY, *Matthew* 345), pues en el contexto de la mateana cristología mosaica o tipología cristológica de Moisés (cf. J. JEREMIAS, *Moysés*: ThWNT IV 874s; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel* [FRLANT 83], Göttingen 1966, 400-2; J. D. KINGSBURY, *o.c.*, 89-92; W. A. MEEKS, *Moses in the NT*: IDBSuppl. 605-7: 606; H. SEEBASS, *Moysés*: DTNT III 110-13: 111) se subraya la *superioridad* de Jesús respecto del Legislador antiguo: cf. G. D. KILPATRICK, *The origins of the Gospel acc. to St. Matthew*, Oxford 1966, 108; J. M. GIBBS, *The Son of God as the Tora Incarnate in Matthew*: StEv 4 (1968) 38-46: 44; S. SABUGAL, *La embajada mesiánica de Juan Baustista*, Madrid 1980, 44-46; J. D. KINGSBURY, *o.c.*, 89-92: 91s; W. SCHENK, *o.c.*, 147.

57. R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (BETH 33), München 1966; U. LUZ, *o.c.*, 70-72; cf. también: W. TRILLING, *Das wahre Israel* (StANT 10), München 1964, 90-95. 221s (trad. españ., Madrid 1974, 130-37. 318s); G. STRECKER, *o.c.*, 99-118.

58. O. DA SPINETOLI, *o.c.*, 429.

59. Mt 28, 19-20. Es pues exacto afirmar que, en su relato, Mateo presenta al Jesús transfigurado como el “Maestro único y definitivo de la humanidad”: A. FEUILLET, *a.c.*, 298.

60. Mt 23,10.

3) También *Lucas* elaboró su relato ⁶¹ sobre el respectivo de su fuente (Mc) literaria ⁶², imprimiéndole el cuño de su redacción estilística y de su interpretación teológica.

a) La *redacción literaria* del tercer Evangelista, en efecto, delata constantemente su *vocabulario* y *estilo* característicos ⁶³: los verbos “orar” ⁶⁴ y “deber” ⁶⁵, “callarse” y “anunciar” ⁶⁶, los sustantivos “gloria” ⁶⁷, “Jerusalén” ⁶⁸ y “preceptor” ⁶⁹, así como las características expresiones “sucedió” + verbo finito ⁷⁰, “al”+ infinitivo ⁷¹ y “decir a” ⁷²; a las que se añaden las típicas expresiones “y he aquí” e “y ellos” ⁷³ y “dos hombres” ⁷⁴ a todo ello se suma la considerable ampliación del relato central de Mc por Lc (vv. 30-33a) ⁷⁵, quien suprimió asimismo el “secreto” final impuesto por Jesús a los tres discípulos ⁷⁶ así como la conversación sobre el retorno de “Elías” ⁷⁷. Lucas

61. Además de los comentarios (M. -J. LAGRANGE, *Luc* 271-75; J. SCHMID, *Lukas* 169s: trad. españ., 244-46; W. GRUNDMANN, *Lukas*² 191-93; H. SCHÜRMAN, *Lukas* I 553-67: 553-56; I. H. MARSHALL, *Luke* 380-89; J. A. FITZMYER, *Luke* I 791-804; DA SPINETOLI, *Luca* 337-42), cf. los estudios de: J. BLINZLER, *o.c.*, 14-17. 79-81; E. DABROWSKI, *o.c.*, 10-13; H. RIESENFELD, *o.c.*, 290s; A. FEUILLET, *a.c.*, 289-92; M. SABBE, *e.c.*, 92-95; A. M. RAMSEY, *o.c.*, 150-53; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen ⁵1964, 50-52; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 115s (trad. españ., 112s); W. DIETRICH, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften*, Stuttgart 1972, 104-16; J. M. NÜTZEL, *o.c.*, 289-99. Para la crítica textual del relato lucano, cf. J. BLINZLER, *o.c.*, 14-17.

62. Así con: H. SCHÜRMAN, *o.c.*, 559. 562. 563; F. NIERYNCK, *La matière marcienne dans l'évangile de Luc: "L'Évangile de Luc"* (ed. F. Nierynck), Gembloux 1973, 157-201: 173-75; J. A. FITZMYER, *o.c.*, 791s. Las divergencias de Lc respecto a Mc no postulan el uso de otra fuente literaria (contra varios comentaristas y otros autores, citados por H. SCHÜRMAN, *o.c.*, 563, n. 72; F. NIERYNCK, *e.c.*, 173, n. 77) ni de “tradiciones orales” prelucanas (contra I. H. MARSHALL, *o.c.*, 381), pues aquellas divergencias “son todas características lucanas”: H. SCHÜRMAN, *o.c.*, 563.

63. A este respecto, cf.: J. C. HAWKINS, *o.c.*, 15-29. 35-51. 174-97; H. J. CADBURY, *The style and literary method of Luke*, Cambridge 1920; A. PLUMMER, *Luke* XLI-LVII; M. -J. LAGRANGE, *Luc* XCV-CXXVIII; J. A. FITZMYER, *o.c.*, 109-14. Más concretamente sobre este relato de Lc, cf.: J. BLINZLER, *o.c.*, 79-81; J. A. FITZMYER, *o.c.*, 792.

64. *Proseúchesthai*: vv. 28. 29 (=Mt 15, Mc 10, Lc 19), con referencia a la oración de Jesús: Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18. 28. 29; 11,1; 22,44; cf. 23, 34. 43.

65. *Méllein*: v. 31 (=Mt 10, Mc 2, Lc 12+Act 34).

66. Lc 9,36b: *Sigân* (=Mt 0 Mc 0, Lc 3) y *epangélein* (=Mt 8, Mc 5, Lc 11+Act 16).

67. *Dóxa*: vv. 31. 32 (=Mt 7, Mc 3, Lc 13).

68. *Ierousalém*: v. 31 (=Mt 2, Mc 0, Lc 27).

69. *Epistátes*: v. 33 (=Mt 0, Mc 0, Lc 7).

70. *Egéneto*+verbo finito: vv. 28. 33 (=Mt 5, Mc 2, Lc 22).

71. *En tō+infinitivo*: v. 29. 33. 34. 36 (=Mt 3, Mc 2, Lc 32).

72. *Eipen pros*: v. 33 (=Mt 0, Mc 5, Lc 99).

73. *Kai idoú*: v. 30 (=Mt 17, Mc 0, Lc 17); *kai autói*: vv. 30. 36 (=Mt 0, Mc 4, Lc 26).

74. *Andres dyo*: vv. 30. 32 (=Mt 0, Mc 0, Lc 5+Act 3).

75. Esos vv. reflejan “en todas sus partes la redacción lucana”: H. SCHÜRMAN, *o.c.*, 559; así también F. NIERYNCK, *e.c.*, 173.

76. Mc 9,9=Mt 17,9.

77. Mc 9, 11-13=Mt 17, 10-13.

redactó pues “con alto grado de libertad” a su fuente ⁷⁸. Le sigue de cerca, sin embargo, en el *contexto* de la perícopa: Tras la enseñanza de Jesús a “todos” sus seguidores sobre las condiciones del seguimiento ⁷⁹ sigue el relato acerca de la “visión” del Jesús pre-“glorificado” en el monte ⁸⁰, antes del respectivo sobre la curación del niño endemoniado tras “bajar del monte” ⁸¹. Tanto esa localización geográfica —en “el monte”— como el incluyente y reiterado tema de la “visión” ⁸² aseguran pues la *unidad literaria y temática* del relato lucano: Quienes “verán” antes de morir “el reinado de Dios” (v. 27) fueron los que, en “el monte” anónimo, “vieron la gloria” de Jesús (v. 32) y, tras oír su proclamación mesiánica por “la voz” divina (vv. 35-36), “a nadie dijeron lo que vieron” (v. 36). Una “visión”, por tanto, narra fundamentalmente la perícopa de Lucas. Cuyo *género literario* es pues la epifanía cristológica del “reinado de Dios”, presencializado en “la gloria” del Jesús prolépticamente glorificado (cf. *intra*) y por “la voz” divina mesiánicamente proclamado (cf. *infra*). Por lo demás, no es difícil detectar la *estructura literaria* de la narración lucana. El tema de la “visión” prologa (v. 27) y epiloga (v. 36b) ciertamente al relato central (vv. 28-36a); a cuya introducción cronológica y topográfica (v. 28) ⁸³ siguen dos narraciones, delimitadas con precisión por Lucas mediante la construcción “y sucedió” + infinitivo (vv. 29a, 33a). Versa la primera sobre la proléptica “gloria” (=dóxa) del “Maestro”, atestiguada por “Moisés y Elías” (vv. 29-32): Como “dos hombres” celestes o con “vestidos resplandecientes” y “blancos” atestiguarán la resurrección y ascensión de Jesús ⁸⁴, también aquellos “dos hombres” (vv. 30-32) fueron testigos del Jesús prolépticamente glorificado —“su vestido (era) resplandecientemente blanco”— así como de “su éxodo”—muerte, resurrección y ascensión— jerosolimitano ⁸⁵, cuya “gloria” pascual o anastásica prolépticamente

78. J. A. FITZMYER, *o.c.*, 782.

79. Lc 9,23-26. El inmediato contexto *antecedente* no es pues “la profesión de la pasión” (Lc 9,22): Contra H. CONZELMANN, *o.c.*, 50s (trad. españ., 89s).

80. Lc 9, 27-36: vv.27 (“vean”). 36 (“vieron”).

81. Lc 9, 37-43a.

82. Lc 9,27. 32. 36.

83. La expresión lucana “estas palabras” (v. 28a) se refiere al *dicho anterior* de Jesús (v. 27): cf. Act 5, 23-24a.

84. Lc 24, 4. 6.; Act 1, 10-11.

85. Si los “dos hombres” en Lc+Act representan el papel de *testigos* (cf. S. SABUGAL, *La embajada mesiánica*, 98-100: bibliogr.), el “éxodo” de Jesús (v. 31) incluye su muerte, resurrección y ascensión: cf. E. LOHSE, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte*: EvTh 14 (1954) 256-75: 263; J. G. DAVIES, *The prefiguration of the Ascension in the Third Gospel*: JThSt 6 (1955) 229-33: 230s; A. FEUILLET, *a.c.*, 291; S. SABUGAL, *o.c.*, 99, n. 42; J. A. FITZMYER, *o.c.*, 800.

“vieron” asimismo los tres discípulos ⁸⁶; una *epifanía doxalógica* es pues la primera narración lucana. La segunda (vv. 33-36a) se centra en la proclamación de Jesús por “la voz” (vv. 35-36) divina como “el Hijo” natural de Dios y “el Elegido” o su preanunciado Siervo mesiánico, “a quien” como nuevo Moisés “deben escuchar” desde ahora los discípulos ⁸⁷; es pues una *teofanía mesiánica*. Ésta es, por tanto, la composición interna del relato de Lucas:

- Prólogo* (v. 27: “verán”)
- Relato central* (vv. 28-36a)
 - introducción (v. 28)
 - epifanía doxalógica (vv. 29. 32)
 - teofanía mesiánica (vv. 33-36a)
- Epílogo* (v. 36b: “vieron”)

c) Este previo análisis literario nos ayuda ya en el esfuerzo por precisar, con objetividad, la *interpretación teológica* latente bajo esa redacción literaria del relato lucano. Digamos de inmediato, que la pre-glorificación de Jesús tiene lugar “mientras oraba” (v. 29), como lo hizo y lo hará en momentos *culminantes* de su ministerio: A raíz ya de su bautismo así como antes de la elección de los Doce, de la confesión de Pedro y de la enseñanza del Padrenuestro ⁸⁸; se trata pues de un *evento importante* y, en la concepción lucana, representa —digámoslo así— como el *culmen de la oracional experiencia mística* de Jesús. No sólo eso. Lucas lo interpretó fundamentalmente como una “visión” o experiencia personal de los tres elegidos discípulos sobre “el reinado de Dios”, presencializado en “la gloria” del Maestro anticipadamente glorificado y por Dios mesiánicamente proclamado. En el contexto de la concepción lucana, efectivamente, “el reinado de Dios” o su señorío universal fue ya inaugurado por Jesús con mesiánicos prodigios salvíficos y, mediante el libertador don del Espíritu, continúa siendo implantado en el mundo por el Señor glorificado ⁸⁹: La prometida “visión” de aquel “reinado” por “algunos” discípulos (v. 27) tuvo lugar, cuando prolépticamente “vieron la gloria” (v. 32) propia del Señor exaltado (cf. supra) o la potencia salvífica de su señorío sobre la muerte; eso narra fundamentalmen-

⁸⁶. Lc 9,32; cf. 24,26; Act 3,13. 15.

⁸⁷. Lc 9,35 (=Is 42, 1[LXX]+Dt 18,15[LXX]): cf. Lc 23,35; Act 3,22. Para el análisis de la cita lucana, cf. M. RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (StNT 1), Gütersloh 1969, 195s.

⁸⁸. Lc 3,21; 6,12; 9,18; 11,1. Sobre el *puesto central* de la oración en el ministerio del Jesús lucano, cf. S. SABUGAL, *Abbá*, 210 (bibliogr.).

⁸⁹. Cf. S. SABUGAL, *Abbá*, 220-25; bibliografía sobre ese *tema central* en Lc+Act: *Ib.*, 220, n. 43.

te la epifanía doxalógica del relato lucano (vv. 29-32). Completada por la teofanía mesiánica del mismo (vv. 33-36a): Aquella gloria y señorío del “Maestro”, anticipadamente glorificado, es propia del mesiánico Profeta mosaico y Siervo de Dios (v. 35) o de quien “debía padecer y así entrar en su gloria”, siendo efectivamente —con su resurrección y ascensión— “constituido Señor y Mesías” por el Dios que así “glorificó a su siervo Jesús”⁹⁰. *Mediante la epifanía doxalógica y la teofanía mesiánica del Maestro experimentaron pues prolépticamente los tres discípulos la futura glorificación del filial Siervo de Dios, así como la consumada implantación de su “reinado”*. Ésta es la interpretación característica del relato marciano por el evangelista Lucas. Añadamos seguidamente que el contexto antecedente del relato lucano o la enseñanza de Jesús sobre las condiciones del seguimiento (cf. supra) refleja claramente la *intencionalidad catequética* subyacente a esa interpretación teológica: ¡“La gloria” del “Maestro” iluminará ya la senda y será la meta de “todos” los que le sigan, “autorrenunciándose y tomando diariamente su propia cruz” (Lc 9,23)! Una exhortación *válida* sin duda para el cristiano de hoy y de siempre: ¡Por el fracaso de “la cruz” al triunfo de “la gloria”!

Sintetizando estos análisis redaccionales del relato evangélico, podemos decir que los tres Evangelistas coinciden en interpretar la transfiguración de Jesús como un adelanto de su resurrección (Mc+Mt) y exaltación celeste (Lc), así como una proléptica “visión” del “reinado de Dios” o de su señorío sobre la muerte por los tres elegidos discípulos. No sin reflejar la redacción literaria de cada Evangelista una interpretación peculiar: Culmen de la progresiva autorrevelación de Jesús como mesiánico Hijo de Dios y Maestro divino (Mc); confirmación de su mesiánico-divina vocación bautismal y confesión de Pedro así como su proclamación de único y plenificante Revelador mesiánico (Mt); epifanía doxalógica y teofanía mesiánica del anticipadamente glorificado Siervo de Dios (Lc). ¡Sólo a ése “debe escuchar” la Iglesia o Comunidad de quienes le sigan por el sendero de “la propia cruz”, jalonado ya con la gloria del Transfigurado!.

90. Lc 24,26; Act 2,32-36; 3, 13. 15.

2. La tradición evangélica

La fuente literaria (Mc) de los otros dos relatos evangélicos no es creación del Evangelista, sino redacción de una previa tradición cristiana ¹.

1) Un detenido *análisis tradicional* del relato marciano ² muestra, en efecto, que si el texto de Mc refleja su vocabulario y estilo ³, también usa muchos vocablos y expresiones del todo extraños al Evangelista. En efecto, *únicos en el NT* son los verbos “resplandecer” y “blanquear” (v. 3) así como el sustantivo “lavadero” (v. 3) y el adv. “de repente” (v. 8), usando *sólo aquí* Mc los verbos “transformar” (v. 2) y “cubrir” (v. 7), “aparecerse” y “conversar” (v. 4) ⁴, así como las expresiones “gustar la muerte” y “ver el reinado de Dios” (v. 1), “Elías con Moisés” (v. 4), “hacer tres tiendas” y “una... una... una” (v. 5), “a nadie vieron sino a Jesús sólo” (v. 8), “bajar del monte” y “cuando el Hijo del hombre resucite de entre los muertos” (v. 9); son asimismo *únicas en el Nt* las expresiones “después de seis días” y “los llevó” (v. 2), “ningún lavadero... así” (v. 3) y “estaban temerosos” (v. 6), “los cubrió una nube” y “se oyó una voz de entre la nube” (v. 7), “no contar a nadie lo que vieron” (v. 9); a la tradición premarciana se remonta también la elección de los tres discípulos (v. 2) ⁵ y la divina proclamación mesiánica de Jesús (v. 7b) ⁶. Todos estos literarios indicios objetivos muestran que Mc usó una tradición evangélica, cuyo aproximado texto sería éste ⁷:

Y (Jesús) les dijo: En verdad os digo, hay algunos de los presentes, quienes no gustarán la muerte hasta que vean el reinado de Dios (v. 1). Y después de seis días toma Jesús a Pedro y Santiago y Juan, y los lleva a un monte alto; y fue transfigurado (por Dios) ante ellos (v. 2) y sus vestidos devinieron blancos (v. 3); y se les apareció Elías con Moisés, hablando con Jesús (v. 4). Y Pedro dijo a Jesús: ¡Maestro, bueno es estar aquí! ¡Hagamos tres tien-

1. Cf. X-LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 103-16 (trad. españ., 103-10); H. SCHÜRMAN, *o.c.*, 563s; J. M. NÜTZEL, *o.c.*, 87-187.

2. Cf. J. M. NÜTZEL, *o.c.*, 87-166 (¡el autor atribuye *demasiado* a la redacción de Mc!).

3. Cf. *supra*, nn. 7-17.

4. Cf. J. BLINZLER, *o.c.*, 78s.

5. Cf. Mc 5,37 (=Lc 8,51); 9,2 par; 14,33 (=Mt 26,37). La *variabilidad marcana* del artículo —sólo antes de “Pedro” (Mc 5,37; 14,33) o antes de los tres discípulos (Mc 9,2)— muestra que esa elección existía “en la tradición premarcana”: R. PESCH, *o.c.*, I 307; cf. II 71.

6. Bastante *diversa* de la marciana proclamación bautismal (Mc 1,11) y *casi literalmente* reproducida por la *tradición independiente* (cf. *infra*) de 2Pe 1,17: cf. H. SCHÜRMAN, *o.c.*, 562. La proclamación bautismal y transfiguracional es *tradicional* (cf. J. HEREMIAS, *Moysés: ThWNT IV 873*) y se remonta a “la Comunidad jerosolimitana”: E. PESCH, *o.c.*, II 77.

7. Por no tener en cuenta varios de los mencionados datos *extraños* a Mc, es *demasiado exiguo* el relato reconstruido por J. M. NÜTZEL, *o.c.*, 165.

das: una para ti, una para Moisés y una para Elías! (v. 5). No sabía lo que decía, pues estaban temerosos (v. 6). Y sucedió que una nube los cubrió, y se oyó una voz de entre la nube: ¡Éste es mi Hijo amadísimo! ¡Escuchadle! (v. 7). Y de repente a nadie vieron, sino a Jesús sólo (v. 8). Y bajando del monte les dijo que a nadie contasen lo que vieron, sino cuando el Hijo del hombre resucite de entre los muertos (v. 9).

Añadamos seguidamente, que numerosos *semitismos*, y entre ellos, muchos *araméismos* recorren prácticamente todo el relato de esa tradición premarciana. Ya el reiterado uso de la cópula “y” o de la construcción paracática puede ser “influencia” de la tradición aramaica, dado que aquella “es mucho más frecuente en arameo que en griego”⁸; también el empleo del presente histórico (vv. 2.5) y del participio presente e imperfecto (vv. 3.4.5.7) refleja probablemente un influjo aramaico⁹. Semitismos aramaicos son asimismo el adv. “amén” o en verdad (v. 1)¹⁰ y el pasivo divino “fue transformado” (v. 2)¹¹, el sustantivo “rabbí” o maestro (v. 5)¹² y el título “Hijo del hombre” (v. 9)¹³; también lo son las expresiones “no gustar la muerte” (v. 1) o no morir¹⁴, “el reinado de Dios” y “ver el reinado de Dios” (v. 1) o participar de él¹⁵, “una... una... una” (v. 5)¹⁶ así como “y sucedió que una nube” + “una voz” (v. 7)¹⁷ y “una voz de [entre la] nube” (v. 7) o una voz de Dios¹⁸, siendo asimismo aramaica la proclamación mesiánica de Jesús (v. 7)¹⁹. Todos esos semitismos y arameísmos muestran que, bajo el reconstruido texto pre-marciano, late una primitiva *tradición judeo-cristiana*, cuya prístina forma literaria se cristalizó probablemente “en la Comunidad palestinese”²⁰. Sobre esta tradición elaboró su relato Mc, fuente literaria de Mt y Lc:

8. M. BLACK, *o.c.*, 130s.

9. Cf. M. BLACK, *o.c.*, 130s.

10. cf. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Leipzig ²1930 (repr. Darmstadt 1965), 186; STR.-BILL, I 242; W. BAUMGARTNER, *Hebräisch und aramäisches Lexikon zum AT*, Leiden ³1967, 62b.

11. Tal *sustituto* del nombre divino “es frecuente en” el aramaico Targum palestinese al Pentateuco (=Neofiti I): A. DIEZ MACHO, *Neophyti I.IV*, Madrid 1974,54* (textos); otros testimonios de la literatura rabínica ofrecen: G. DALMAN, *o.c.*, 184. 383; STR.-BILL, I 443; J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen ⁴1967,195, n. 1 (trad. españ., Madrid 1980, 220, n. 6).

12. Cf. G. DALMAN, *o.c.*, 272-76.

13. Cf. G. DALMAN, *o.c.*, 191-205: 192ss.

14. Cf. STR.-BILL., I 751s; J. BEHM, *Geúomai*: ThWNT I 675.

15. Cf. G. DALMAN, *o.c.*, 75-83. 89.

16. Cf. M. BLACK, *o.c.*, 108.

17. Cf. Éx 19, 16. 19 (H) + *TgPIÉx* 19, 16. 19.

18. Cf. G. DALMAN, *o.c.*, 167s.

19. Cf. G. DALMAN, *o.c.*, 226-30: 227-29.

20. H. SCHÜRMAN, *o.c.*, 566. A similar conclusión llega otro autor, afirmando que tras el relato evangélico late “una tradición de antigüedad remota”: K. L. SCHMIDT, *o.c.*, 225.

El arquitectónicamente homogéneo —aunque en detalles diverso— edificio de sus tres redacciones evangélicas está pues *cimentado* “sobre el testimonio de los Apóstoles”²¹ y, en particular, de “Pedro, Santiago y Juan” (v. 1) o de quienes, entonces precisamente, “eran considerados como *columnas*” o sólidos soportes de la Iglesia y de su fe cristiana por la Comunidad jerosolimitana²².

2) A la luz de estos análisis debemos ahora interrogarnos por la *interpretación teológica* de la Transfiguración de Jesús, a ese nivel tradicional²³. Y lo haremos sobre datos objetivos de la tradición evangélica:

a) La “transfiguración” del Maestro con “vestidos resplandecientes” en “un monte alto” y “ante” los tres discípulos “después de seis días” o al día séptimo, evocaba probablemente a la Comunidad *judeo-cristiana* la análoga transfiguración de Moisés, quien “subió al Monte Sinaí” con tres hombres, y tras “seis días” o “al día séptimo”, le habló Dios y su “rostro devino resplandeciente”²⁴: Jesús es *el nuevo Moisés o Mediador de la revelación divina* para la Iglesia o “el Israel de Dios” (Gál 6,16). Cuya *superioridad* respecto de “Moisés y Elías”, por lo demás, se refleja en la conversación de éstos “con Jesús” así como en el precepto divino de “escucharle”²⁵ y, por cierto, *sólo* a Quienes es *confesado* —“¡Éste es!”— como el natural “Hijo amadísimo” de Dios. Todos estos datos traslucen, con toda probabilidad, una *confesión cristológica* sobre la filiación divina de Jesús; también reflejan una *tácita polémica antijudaica*, subrayando la superioridad del Transfigurado respecto de esas dos figuras culminantes de la religiosidad judaica, así como su definitiva sustitución por Quien es el único Mediador de la revelación de Dios.

b) Otro auxiliar objetivo de aquella interpretación nos lo ofrece el testimonio de un autor neotestamentario sobre la Transfiguración:

“Os hemos dado a conocer el *poder* y la Venida de nuestro Señor Jesucristo, ...después de *haber visto* con nuestros ojos *su majestad*. Porque recibió de Dios Padre honor y *gloria*, cuando la sublime Gloria le dirigió esta voz:

21. M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, 233.

22. Gál 2,9: cf. A. VIARD, *Épître aus Galates*, Paris 1964, 46; H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (Meyerk 7), Göttingen 1965, 78s (trad. españ., Salamanca 1975, 95); F. MUSSNER, *Der Galaterbrief* (HerdersThKNT 9), Freiburg 1974, 120s; F. E. BRUCE, *Commentary on Galatians*, Grand Rapids (Mich.) 1982, 122s.

23. Cf. J. M. NÜTZEL, *o.c.*, 167-77.

24. Éx 24, 1.9.15-16; 34, 29s.

25. No tanto la *tipología* mosaica de Jesús cuanto su *superioridad* respecto de Moisés subraya ese precepto de “escucharle” (=Dt 18,15 [LXX]), al nivel de la tradición evangélica: cf *supra*, n. 6.

‘Este es mi Hijo amadísimo, en quien me complazco’. Nosotros escuchamos esta voz venida del cielo, estando con él en el monte santo” (2Pe 1, 16-18) ²⁶.

Los evidentes contactos literarios con la mencionada tradición evangélica, —“haber visto” y la “voz”, el “monte” y la casi literal reproducción de la proclamación mesiánica—, así como sus no menos claras divergencias —sobre todo la omisión de “¡escuchadle!”— son indicios seguros de que su autor evoca una tradición independiente sobre la transfiguración de Jesús ²⁷. En el testimonio visual sobre la glorificación del “Hijo amadísimo” por Dios, “en el monte santo”, se enraiza ese anuncio del autor sagrado a su comunidad cristiana sobre “el poder” y la Venida” parusíaca de Quien fue efectivamente “constituido Hijo de Dios con poder... por su resurrección de entre los muertos” ²⁸, y cuya “venida” final “esperan” los fieles ²⁹; ¡En la “gloria” del Señor transfigurado se adelantó “el poder” del Señor resucitado! Por lo demás, “el monte santo” (v. 18) es como tal designado por el Salmista “el monte Sión” ³⁰, devenido en la tradición neotestamentaria ese “monte grande y alto” símbolo de la “Jerusalén celestial” o morada de los ya glorificados ³¹: De quienes, por haber participado de la resurrección y glorificación de Jesús, están cubiertos con “vestidos blancos” ³² o semejantes a los “vesti-

26. Para su análisis, cf.: J. BLINZLER, *o.c.*, 17-18. 30-31. 71-76; J. HÖLLER, *o.c.*, 135-42; E. DABROWSKI, *o.c.*, 43-46; A. M. RAMSEY, *o.c.*, 154-57; C. SPICQ, *Les Épîtres de saint Pierre*, Paris 1966, 218-23; K. SCHEKLE, *Die Petrusbriefe* (HerdersThKNT XIII. 2), Freiburg 1976, 196-99; F. MUSSNER, *Petrus und Paulus-Pole der Einheit* (QD 76), Freiburg 1976, 66s.

27. Así con: J. BLINZLER, *o.c.*, 71s; J. HÖLLER, *o.c.*, 142; E. DABROWSKI, *o.c.*, 45s; M. SABBE, *e.c.*, 75-75. 83 y otros; contra J. A. FITZMYER, *o.c.*, 797. La referencia de 2Pe 1, 16-18 a la Transfiguración es reconocida por: J. BLINZLER, *o.c.*, 30-31. 71s; J. HÖLLER, *o.c.*, 140-42; E. DABROWSKI, *o.c.*, 44-46 (con varios autores ahí citados); A. M. RAMSEY, *o.c.*, 156; R. RIESENFELD, *o.c.*, 265; C. SPICQ, *o.c.*, 219. 221; H. SCHÜRMAN, *o.c.*, 564; K. SCHEKLE, *o.c.*, 198s; F. MUSSNER, *o.c.*, 67; A. FITZMYER, *o.c.*, 796s. Que Jn 12,28 evoque Mc 9,7par y, por tanto, atestigüe otra tradición independiente sobre la Transfiguración (así X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 116-19: trad. españ., 113-17; también los comentarios de W. BAUER, M.-J. LAGRANGE, E. C. HOSKYN, R. BULTMANN, R. E. BROWN y S. A. PANIMOLLE: *ad loc.*) es del todo improbable: El paralelismo sinóptico y joanneo del contexto precedente (Mc 8,31. 34-35par=Jn 12, 23.25-26: cf. X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 117s: trad. españ., 114s) queda contrastado por la ausencia del verbo central “fue transfigurado” en el texto joanneo, cuya pasada glorificación (“edóxasa”) del “nombre” del Padre (v. 12b) se refiere sin duda al previo “signo” de la resurrección de Lázaro, realizada por Jesús “para la gloria de Dios” (Jn 11,4.40). Así con: J. HÖLLER, *o.c.*, 1; E. DABROWSKI, *o.c.*, 31 y varios comentarios joanneos (P. SCHANZ, Tübingen 1884, 24; TH. CALMET, Paris 1904, 126), entre los cuales últimamente R. SCHNACKENBURG, *Das Joannesevangelium*, II (HerdersThKNT IV. 2), Freiburg 1971, 486 (trad. españ., 480).

28. 2Pe 1,16; Rm 1,4; cf. Act 13,35; Hebr 1,5; 5,5.

29. 1Tes 1,10.

30. Sal 2,6; cf. 3,4; 14,1; 42,3; 47,1; 98,9.

31. Apoc 21,10; cf. 14,1; Hebr 12,22.

32. Apoc 4,4; 6,11; 7,9; cf. 3,5. 18.

dos blancos” del Jesús transfigurado (cf. supra). Hacia esa meta se dirigen quienes aún peregrinan aquí en la tierra o “esperan” la anunciada “venida” del “Hijo de Dios” resucitado de entre los muertos³³; pues, como Jesús “fue transformado” gloriosamente (cf. supra), también sus fieles “nos vamos transformando de gloria en gloria, conforme a la acción del Señor [mediante el] Espíritu”³⁴. Estos contactos literarios y teológicos de los escritos neotestamentarios con la tradición evangélica sobre la transfiguración de Jesús muestran que a ese nivel tradicional, aquélla fue interpretada probablemente como *un adelanto de la resurrección y glorificación de Jesús* así como *un preanuncio del glorioso estado de los salvados*. No sólo esto. Tanto aquella prolepsis anastasiológica y doxalógica como este preanuncio estuvieron al servicio de *una catequesis escatológica* o exhortación apremiante a los fieles: Espoleados a seguir transformando la propia vida, —¡por la “acción del Espíritu”!—, en la espera del retorno parusíaco del Señor y de subir al “monte alto” o al “santo monte” de “la Jerusalén celestial”...

c) Una interpretación de *actualidad* vigente. Pues si nos exhorta a “escuchar” la enseñanza del único Maestro de la revelación divina, también alecciona —hoy como ayer— a cuantos corremos el riesgo de “acomodarnos a este mundo” o secularizarnos³⁵ e instalarnos en sus realidades terrestres, olvidando nuestra esencial condición de peregrinantes³⁶ y la necesidad de dejarnos “transformar” por el Espíritu de Cristo, para escalar “el santo monte” o habitar en “la Jerusalén” de los bienaventurados.

3. *El evento histórico*

¿Es la tradición evangélica sobre la transfiguración de Jesús un producto de la fe postpascual o idealización de un suceso natural, de una visión imaginaria y, en todo caso, anticipación mítica o legendaria de una aparición pascual? Así lo han valorado muchos exégetas modernos¹. ¡Del todo arbitrariamente! Pues ninguno de ellos fundamentó su valoración sobre la sólida base de un científico análisis histórico-tradicional de los textos evangélicos.

33. 1Tes 1,10; 2Pe 1,16.

34. 2Cor 3,18; cf. Rm 12,2. A este respecto, cf. J. BEHM, *Metamorphéo*: ThWNT IV 765-67.

35. Cf. S. SABUGAL, *Liberación y secularización*, Barcelona 1978, 328-62: 354ss.

36. Cf. S. SABUGAL, *Credo. La fe de la Iglesia*, Zamora 1986, 730-49.

1. Cf. J. BLIZLER, *o.c.*, 90-162; V. TAYLOR, *o.c.*, 386-88 (trad. españ. 459-61); J. GNILKA, *o.c.*, II 38s. Una “creación de la Comunidad” primitiva, es el relato de Mc según H.-P. MÜLLER, *Die Verklärung Jesu*: ZNW 51 (1960) 56-64: 60. 62s.

El que estamos realizando nos ha guiado desde la triple redacción evangélica hasta su tradición judeo-cristiana. Y ésta, se enraiza, sin duda, en el firme subsuelo de un evento sustancialmente histórico del ministerio galilaico de Jesús².

1) A ese resultado desemboca efectivamente el objetivo e imparcial enjuiciamiento de aquella tradición por algunos de los más importantes criterios de historicidad evangélica³:

a) En favor de su historicidad sustancial aboga ya el *testimonio múltiple* de aquel evento, atestiguado efectivamente no sólo por las redacciones de los tres Evangelistas y por la pre-redaccional tradición evangélica, sino también por el independiente testimonio de otro autor (=2Pe) neotestamentario. Esos cinco testimonios postulan —no prueban— la historicidad del hecho atestiguado. Corroborada, sin embargo, por la evidente *discontinuidad* de aquella tradición con el Judaísmo contemporáneo: El central verbo “fue transfigurado” es desconocido tanto por los LXX como por la literatura judaica; cuya esperanza mesiánica, añadámoslo, ignoró una “transfiguración” terrestre del Mesías así como su venida en relación con “Elías y Moisés”⁴. La tradición judeo-cristiana sobre la transfiguración de Jesús no proviene pues del Judaísmo. ¡Tampoco és hija natural de la Comunidad postpascual!

b) Instructivo, a este respecto, es ya la casi total *ausencia cristiana* o de datos típicamente postpascuales en la mencionada tradición evangélica. Ésta, en efecto, usó reiteradamente muchos vocablos y expresiones —centrales muchos de aquéllos y éstas— *únicos* en toda la literatura neotestamentaria⁵ y extra-evangélicos (Act+Epístolas+Apoc) o específicamente cristianos. Extraña, sobre todo, la total ausencia de sus *títulos mesiánicos* característicos —“Cristo”, “Señor”, “Hijo de Dios”— así como de sus *confesiones cristológicas* respectivas: Si Jesús es designado sólo “Rabbi” o maestro (v. 5), como generalmente lo fue por sus discípulos⁶, que la proclamación de la “voz” celeste sobre su filiación divina y mosaica dignidad mesiánica (v. 7)

2. Cf. J. BLINZLER, *o.c.*, 90-126; H. WALTENSWEILER, *o.c.*, 87-90; M.-J. LAGRANGE, *Marc* 231-34; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 106s (trad. españ., 104). Una refutación *objetiva* de los exégetas, que niegan su historicidad, ofrecen: J. BLINZLER, *o.c.*, 91-162; M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, 231-33; H. SCHÜRMAN, *o.c.*, 564-66.

3. A este respecto, cf.: J. CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1971, 391-403 (bibliogr.); R. LATOURELLE, *L'accès à Jésus par les Évangiles*, Paris-Montréal 1978, 215-39; ID., *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montréal-Paris 1986, 73-91 (bibliogr.).

4. Cf. STR.-BILL. I 756. Es pues claro, que “aquí no se relata una esperanza del Judaísmo tardío”: H. SCHÜRMAN, *o.c.*, 566.

5. Cf. *supra*, par. 2.1.

no es una clara confesión cristológica, lo refleja el hecho de que, en el contexto de éstas, el apelativo “amadísimo” está *del todo ausente*. La elección de “Pedro, Santiago y Juan” por Jesús (v. 2) no es producto de la tradición cristiana, en la que su evocación sigue un *diverso* orden ⁷; y, por lo demás, el *activo* papel desempeñado en la Iglesia primitiva tanto por “Juan” como por “Santiago” ⁸ contrasta visiblemente con el desconcertante *pasivismo* total de esos dos discípulos en dicha tradición evangélica: ¡No es ésta una creación de la Comunidad palestinense; cuya tradición reproduce más bien “un precedente *histórico*”! ⁹. ¿Es acaso creación de aquélla el *enigmático* aserto de Jesús sobre la “visión” del “reinado de Dios” por “algunos de” sus discípulos, antes de “gustar la muerte” (v. 1)? La respuesta sólo puede ser afirmada por quienes ignoren u olviden que “la Iglesia primitiva *no inventó* enigmas de Jesús, sino que —lejos de eso— los aclaró ¹⁰. Tampoco es creación de la Comunidad cristiana la mención conjunta de “Elías con Moisés” así como la propuesta de “hacer tres tiendas” por Pedro (vv. 4-5), ambas *ignoradas* por la literatura extra-evangélica. La cual, por lo demás, *desconoce* totalmente el uso *cristológico* del verbo central “ser transformado” (v. 2) y lo aplica sólo a la existencia cristiana ¹¹.

Finalmente, el uso del verbo “anístemi”, para expresar la resurrección de Jesús (Mc 9,9), no es propio del vocabulario anastasiológico de la Comunidad postpascual, cuya preferencia por el verbo “egéiro” es evidente ¹². Todas estas ausencias de vocablos y temas específicos de la fe cristiana son claros indicios de que aquella tradición evangélica no es producto de la Comunidad postpascual: ¡Su origen es anterior a Pascua!

c) Así lo insinúa ya el *matiz palestinense* de dicha tradición o su localización en el escenario geográfico del ministerio de Jesús. Ese transfondo refleja ya, sin duda, los numerosos *semitismos* y *arameísmos* detectados en el texto de la tradición evangélica ¹³. Por lo demás, la incierta localización del

6. Cf. G. DALMAN, *Die worte Jesu*, Leipzig 1930, 276-78; R. H. FULLER, *The foundations of NT christology*, London 1965, 155s (trad. españ., 163s); F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83), Göttingen ³1966, 76-81.95.

7. “Pedro y Juan y Santiago” (Act 1,13) o “Santiago y Cefas y Juan” (Gál 2,9).

8. “Juan”: cf. Act 3, 1. 3. 11. 19; 8,14; Gál 2,9. “Santiago”: cf. Act 12, 2. 17; 15, 13-21; 21, 18-25; Gál 1, 19; 2,9; 1Cor 15,7.

9. R. PESCH, *o.c.*, II 71.

10. J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1971, 40 (trad. españ., 45).

11. Rm 12,2; 2Cor 3,18.

12. Cf. S. SABUGAL, *El vocabulario anastasiológico del NT*: RevAg 30 (1989) 385-401: 388 (n-14). 394 (n. 64).

13. Cf. *supra*, nn. 8-19.

“monte alto” (v. 2) se sitúa sin duda en Galilea ¹⁴. A ese escenario palestinese remite asimismo la mención de “Elías con Moisés” (v. 3), dos figuras culminantes de la literatura rabbinica y de la religiosidad judaica ¹⁵. Y si los “vestidos... blancos” del Jesús transfigurado (v. 3) evocan la mención de los “vestidos gloriosos” de los justos [salvados] por apócrifos judeo-palestineses ¹⁶, el verbo “anístemi” (Mc 9,9) traduce sin duda el respectivo “qaem” [hebr. “qûm”] de anastasiológico vocabulario propio de la literatura rabbinica ¹⁷. El colorido palestinese de la tradición evangélica es pues innegable.

d) Añadamos seguidamente, que los datos sustanciales de dicha tradición judeo-cristiana *sintonizan* perfectamente con el habitual modo de hablar y obrar, característicos del Jesús histórico. Típicos de *su vocabulario* es el innovador uso del introductorio vocablo “amén” (=en verdad), para corroborar sus palabras (v. 1a) ¹⁸, así como la expresión “el reinado de Dios” y, concretamente, “ver el reinado de Dios” (v. 1b) ¹⁹; también “el Hijo del hombre” (v. 9) es una autodesignación habitual o “título firmemente anclado en las palabras de Jesús” ²⁰, cuyo preanuncio de su resurrección mediante

14. Tras la confesión mesiánica de Jesús por Pedro en “Cesarea de Filipo” (Mc 8,27-29par) y su transfiguración “después de seis días” en “un hombre alto” (Mc 9,2par), el Maestro se encuentra en “Galilea” (Mc 9,30=Mt 17,22) y, por tanto, aquel “monte” está en esta región o, en todo caso, “muy lejano” de Cesarea de Filipo (G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh 1924 [repr. Darmstadt 1967], 216-19:216). Por lo demás, los “seis días” pueden designar “una semana” judaica (cf. Éx 24,16) en “la tradición” evangélica: K. L. SCHMIDT, *o.c.*, 222s; así también G. DALMAN, *o.c.*, 216. Sobre el monte de la Transfiguración, cuya identificación con “el Tabor” ignora ORIGENES (s. III) y de la que duda EUSEBIO C. (s. IV), atestiguada primeramente por san CIRILO J. (*Cat.* XII 16) y luego por san JERONIMO (*Ep.* 46,12; 58,8; 108,13), cf.: F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Paris 1967, 353-57: 355ss; C. KOPP, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1964, 299-306; ID., *Tabor: LThk IX* 1268s (bibliogr.); A. ROLLA, *Tabor: EncBib VI* 845-48.

15. Según el palestinese R. Johanan ben Zakkai (s. I. d. C.) “dijo Dios a Moisés” que, “cuando envíe al profeta Elías, debéis venir los dos juntos” (cf. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tübingen 1934 [repr. Darmstadt 1966], 197; la antigüedad de este testimonio, sin embargo, es insegura y, por lo demás, “con Elías o en relación con el Mesías no es mencionado Moisés en la más antigua literatura judaica”: STR.-BILL., 756.

16. *I Hen* 62,15s; *2Hen* 22,8 (cf. STR.-BILL., I 752). El origen palestinese de *I Hen* es reconocido: cf. R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT*, II, Oxford 1968, 171-80; F. CORRIENTE-A. PIÑERO, *Libro I de Henoc: “Apócrifos del AT”* (dir. A. Diez Macho), IV, Madrid 1984, 21-25.

17. Cf. S. SABUGAL, *La fe del Judaísmo antiguo en la resurrección de los muertos: RevAg* 30 (1989) 143-54: 153, n. 54.

18. Cf. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, 185-87; STR.-BILL., I 242-44: 243s; J. JEREMIAS, *Abbá*, Göttingen 1966, 148-51 (trad. españ., 105-9); ID., *o.c.*, 43s (trad. españ., 50s).

19. Cf. G. DALMAN, *o.c.*, 83-119; J. JEREMIAS, *Theologie*, 40-43 (trad. españ., 64-50); S. SABUGAL, *Abbá*, 482-530: 483s. “Ver el reinado de Dios” es uno de los “giros, que *no encuentran paralelos...* en las [respectivas] expresiones del judaísmo contemporáneo”: J. JEREMIAS, *o.c.*, 41-43: 41 (trad. españ., 48-49: 48); cf. G. DALMANN, *o.c.*, 84-108; todos los respectivos

el verbo “qûm” no es extraño a su lenguaje ²¹. Tampoco lo es a la *enseñanza* del Jesús histórico: En ella se enraiza tanto el preanuncio de su resurrección (v. 9b) ²² y la prohibición de que los discípulos no divulguen “lo que vieron” ²³, como su preanuncio sobre la futura “visión” del “reinado de Dios” por “algunos de” aquéllos antes de “gustar la muerte” (v. 1) ²⁴; sintonizando, por lo demás aquella profecía con su característico mensaje sobre la ya por él inaugurada presencia de aquel reinado divino ²⁵. Aquella prohibición y preanuncio, que literaria y temáticamente incluyen todo el relato tradicional sobre la transfiguración de Jesús (vv. 1. 9), están pues sólidamente anclados en la *enseñanza histórica* del Maestro. Lo que garantiza —no prueba— la sustancial historicidad del evento central o de la “transfiguración” y su “visión” por los tres elegidos discípulos: ¡La realidad del marco presupone la del cuadro! Un presupuesto corroborado por el significado mismo de la Transfiguración, como prolepsis o adelanto de la Resurrección. Esa interpretación unánime de aquélla por los cinco testimonios literarios ²⁶ y que, por tanto, tiene toda garantía de autenticidad histórica, sintoniza sin duda con la *pedagogía normal* de Jesús o de quien reiteradametne confirmó con un gesto su previa enseñanza ²⁷ e introdujo ésta con aquél ²⁸: Que *tras* haber preanunciado su resurrección y *antes* de hacerlo por segunda vez ²⁹, Jesús confirmase y preparase aquel *preanuncio* con un *gesto* anastásico, se ajusta ciertamente a su habitual praxis. Con ésta se armoniza también la elección de “Pedro, Santiago y Juan” como testigos del evento (v. 1), elegidos asimismo por el Maestro —y en calidad de tales— a raíz de otros dos eventos culminantes

testimonios de la literatura judaica son tardíos (cf. G. DALMAN, *o.c.*, 89), de modo que la aserción de Jesús (v. 1) nos ha conservado “una *antiquísima* palabra” suya: J. JEREMIAS, *o.c.*, 103 (trad. españ., 123).

20. J. JEREMIAS, *Theologie*, 246-63: 254 (trad. españ., 300-20: 309).

21. Cf. Mc 8,31; 9,31; 10,34 (=Lc 18,33).

22. Lo usó ya el Jud. palestinese. *Supra*, n. 17. Las mencionadas profecías de Jesús sobre su resurrección (*supra*, n. 21) son *sustancialmente* históricas: cf. S. SABUGAL, *Credo. La fe de la Iglesia*, Zamora 1986, 499 (bibliogr.); H. F. BAYER, *Jesus, predictions of Vindication and Resurrection* (WUNT 20), Tübingen 1986, 154-81.214-16. 254s.

23. Ese “secreto mesiánico”, impuesto por el Maestro tras muchos de sus milagros o “signos” salvadores (cf. Mc 1,44-45par; 5; 37-43par; 6,45-46 [=Jn 6,15]; 7,37; 8,26; Mt 9,30; 12,16; Jn 5,8. 13 etc.) es una *definida característica* del obrar propio del *Jesús histórico*: cf. X. LÉON-DUFOUR, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 383-85 (trad. españ., 388-40); V. TAYLOR, *Mark*² 123s (trad. españ. 138).

24. Cf. S. SABUGAL, *Abbá. La Oración del Señor*, Madrid 1985, 514-16 (bibliogr.).

25. cf. bibliogr.

26. Mc, Mt, Lc y 2Pe. (cf. *supra*).

27. Cf. Mc 2,5-11par; 3, 1-6; Mt 11,4-6 (=Lc 7, 21-23); Lc 14, 1-6; Jn 9, 4-6 etc.

28. Cf. Mc 2, 15-17par; 3,22-30par; 4,35-40par; Lc 7,36-50; 19,5-10; Jn 5, 6ss. etc.

—resurrección de la hija de Jairo y crisis getsemaníaca— de su ministerio ³⁰. Por lo demás, Quien en “el monte” eligió a los Doce y oró ³¹, también pudo “ser transfigurado ante” los tres elegidos discípulos en “un monte alto” (v. 1); cuya tradicional identificación con “el Tabor” no es geográficamente segura, pero sí es posible ³².

El conjunto de los mencionados criterios de historicidad muestra que la primitiva tradición judeo-cristiana sobre la Transfiguración no es producto de la Comunidad post-pascual: Su múltiple testimonio y su discontinuidad tanto con el judaísmo contemporáneo como con la literatura específicamente cristiana, su colorido palestinese así como su sintonía con el lenguaje, enseñanza y habitual praxis del Maestro nazaretano son indicios objetivos de que, al nivel original, aquella tradición no sólo “informa sobre un estadio primitivo de la cristología” post-pascual ³³, sino *se enraiza en un evento histórico* de Jesús ³⁴.

2) Cuyo prístino *significado* y mensaje no es ciertamente fácil de precisar. Tampoco es imposible. Ya hemos afirmado, que la unánime interpretación de la Transfiguración por sus cinco testimonios literarios como *anticipación o prolepsis de la Resurrección* ³⁵ tiene toda garantía de autenticidad histórica: Como, según la literatura veterotestamentaria y su respectiva paráfrasis targúmica del judaísmo palestinese, Moisés fue transfigurado en cierto modo por Dios, pues tras hablar con Él “resplandecía el brillo de su rostro” ³⁶, pudo Jesús “ser transfigurado” profundamente por Dios y ofrecer así a sus tres elegidos discípulos un adelanto de su transfigurante resurrección, no sin confirmarles en su seguimiento la “audición” de la “voz” divina o su declaración del Transfigurado como “el Hijo amadísimo” de Dios o su filial Siervo mesiánico y el nuevo Moisés (cf. *supra*). Por lo demás, esa corporal

29. Mc 8,31par; 9,9b (=Mt 17, 9b): Sobre la *autenticidad histórica* de estas profecías anatólicas, cf. *supra*, n. 22.

30. Mc 5,37 (=Lc 8,51); 14,33 (=Mt 26,37).

31. Mc 3,13 (=Lc 6,12); 6,46=Mt 14,23.

32. Cf. C. KOPP, *o.c.*, 299s; M.-J. LAGRANGE, *Marc* 233. Un amplio, detallado y documentado análisis, al respecto, ofrece E. DABROWSKI, *o.c.*, 52-63.

33. Contra R. PESCH, *Markus*, II 81; así también; J. GNILKA, *Markus*, II 36s.

34. Así con: J. BLINZLER, *o.c.*, 126; X, LÉON-DUFOUR, *o.c.*, (“Études...”)107. trad. españ., 104; E. NARDONI, *o.c.*, (*supra*, n. 5), 139.

35. Una interpretación prolongada por la *exégesis patrística*, pues la mayor parte de los Padres griegos y latinos relacionan la Transfiguración con la Resurrección: cf. J. A. MCGUCKIN, *o.c.*, *supra* *), 99-128: 122-25 (textos patrísticos: 145-322).

36. Éx 34, 29s es parafaseado así por *TgPIÉX* 34, 29-30. La *antigua* apocalíptica judaica nutría la convicción de que “los rostros” de los elegidos “brillarán de júbilo” en el cielo (*1Hen* 51,5; cf. 38,4; 39,7; 62,15; 104,2; *2Hen* 22, 8-10 etc): cf. STR.-Bill., I 752.

“transformación” irradiante de Jesús y la audición de la “voz” divina son otros tantos sobrenaturales *fenómenos místicos*, históricamente comprobados en la vida de muchos santos cristianos: Su oración contemplativa se tradujo no rara vez en éxtasis, frecuentemente acompañados por “efluvios luminosos” de sus cuerpos “iluminados de una belleza celestial” propia de “una auténtica transfiguración”³⁷, así como por “audiciones sobrenaturales” y reveladoras de verdades ocultas o secretos divinos³⁸. Jesús, orante asiduo y paradigmático³⁹, pudo experimentar aquellos “transformantes” efectos de su contemplativa unión con Dios, “mientras oraba” (Lc 9,29) y como adelanto de lo que luego caracterizará a su glorioso cuerpo resucitado: ¡*Él es el primer y paradigmático extático del Cristianismo!* Una experiencia extática, por lo demás, en función de sus tres elegidos discípulos o como hemos indicado— para reafirmarles en el seguimiento del Maestro, al ofrecerles una prolepsis o —adelanto de su Resurrección. Lo que responde ciertamente al probable *contexto histórico* del evento. Ya el primer preanuncio de Jesús sobre su pasión, muerte y resurrección o su identificación con la preanunciada misión del mesiánico “Siervo de Dios” sufriente y glorificado⁴⁰ suscitó la enérgica oposición —“¡no será así!”— de Pedro y su no menos vigoroso reproche —“¡atrás, satanás!”— del Maestro⁴¹; es pues normal, que su inmediata enseñanza sobre las *duras* condiciones —“autorrenunciarse” y “tomar la propia cruz” o “perder la propia vida”— para “seguirle” y “salvarse”⁴², asustase o *desconcertase* profundamente a los discípulos. Una turbación, sin embargo, seguidamente lenificada y superada por Jesús con su segura promesa —“en verdad os digo”— sobre la “visión” del “reinado de Dios” por “algunos” de aquéllos, antes de morir⁴³: ¡Su seguimiento por la *oscura* senda de la cruz

37. A. FARGES, *Les phénomènes mystiques*, II, Paris, 284-94; A. ROYO MARIN, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid 1958, 697. 860s; cf. también: A. SAUDREAU, *L'état mystique*, Paris 1921, 190-212; J. LOPEZ GAY, *Mystique*: DS IV 1983-1902: 1897s.

38. Cf. A. FARGES, *o.c.*, II 34-42; A. SAUDREAU, *o.c.*, 212-22; A. ROYO MARIN, *o.c.*, 819-24. Varios autores valoran la Transfiguración como una *experiencia mística* de Jesús (A. FARGES, *o.c.*, II 36.285; A. ROYO MARIN, *o.c.*, 860. Cf. A. OEPKE, *Éxtasis*: ThWNT, II 454; V. TAYLOR, *Mark²* 388). En todo caso, los místicos del cristianismo fueron “imitadores y continuadores originales, aunque incompletos, de lo que *consumadamente fue el Cristo* de los Evangelios” (H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932, 238 =“Oeuvres”, Paris 1970, 1179) y el *Jesús histórico*, en cuyo mensaje *se enraiza* sin duda la indiscutible “mística paulina y joannea”. cf. R. SCHNACKENBURG, *Mystik. II. In der Heligen Schrift*: LThk VII 733s; R. PENNA-B. MAGGIONI, “La Mística”, I (ed. ED. E. Ancilli-M. Pappozzi), Roma 1984, 181-250 (bibliogr.)

39. Cf. S. SABUGAL, *Abbá*, 339-49 (bibliogr., 339, n.6).

40. Mc 8,31par: cf. J. JEREMIAS, *País Theou*: ThWNT V 704, n. 405.

41. Mc 8, 32-33=Mt 16, 22-23.

42. Mc 8,34-35par.

43. Mc 9,1par.

estará iluminado con la experiencia personal o visión del señorío de Dios sobre la muerte, efectivamente anticipado en la anastásica “metamorfosis” o “transfiguración” del Maestro “vista” por los tres elegidos discípulos! En este sentido, fue, pues, aquélla un *preanuncio fáctico* de que la previa profecía de Jesús sobre su pasión y muerte culminará efectivamente con *su resurrección*: ¡No deben temer quienes le sigan hacia el preanunciado cumplimiento sobre la pasión, muerte y resurrección del mesiánico “Siervo” de Dios! Pues, por lo demás, la inicial vocación bautismal de Jesús a cumplir la misión del “Siervo” mesiánico también fue confirmada entonces por la proclamación de Dios sobre su “Hijo amadísimo” o filial Siervo ⁴⁴: Esa divinamente autoritativa proclamación *garantizaba* evidentemente a los seguidores del Maestro la verdad de su preanuncio anastásico y, a la vez, les exhortaba también —“¡escuchadle!”— a *tomar en serio* su previa enseñanza sobre las condiciones para seguirle.

3) No podemos concluir estos análisis sobre el evento histórico de la Transfiguración y su significado prístino, sin subrayar la siempre vigente *actualidad* de su mensaje para el creyente de hoy y de mañana. Más o menos conscientemente anhela todo hombre *metamorfosearse* o transfigurarse en un ideal, que refleje y resuma el modelo de su aspiración existencial. Y es natural. Pues, cuando aquel anhelo no es un alienante rechazo de la propia historia o una despersonalizante fuga del propio yo, expresa en sí el natural instinto humano de autosuperación: De ser en plenitud lo que —el paradigma humano— incipiente y devenirmente es. También el cristiano tiene su acabado modelo: Cristo, “el hombre nuevo” justo y santo⁴⁵ o en todo fiel a “la voluntad del Padre” como su filial Siervo” ⁴⁶, por aquel, “enviado al mundo” y “venido” a él “para hacer la voluntad de Quien lo envió” y, a la vez, “servir” a los hombres con el “don de su vida en rescate por todos” ⁴⁷. De ese doble servicio complementario se nos propuso Él como paradigma —“¡aprended de mí!”— inigualable o nos “dio ejemplo”, tras conferirnos su Espíritu para poder imitarlo ⁴⁸. Toda la vida cristiana es pues una incesante

44. Mc 1,11par+9,9par (=Is 42,1). Sobre el significado *histórico* del bautismo de Jesús (Mc 1,10-11par) como vocación a cumplir la preanunciada misión del “Siervo de Dios” (Is 42,1), cf. J. JEREMIAS, *Theologie*, 56-62 (trad. españ., 67-74); así también: P. BENOIT, *Jésus et le Serviteur de Dieu: “Jésus aux origines de la Christologie”* (ed. J. Dupont), Gembloux 1975, 111-40: 121; S. SABUGAL, *Abbá*, 505. 720; ID., *La Iglesia, sierva de Dios*. Zamora 1987, 54s.

45. Ef 2,15; 4,24; Col 3,10.

46. Jn 8,29 (=6,24; 4,34; Hebr 10, 5-7); Fil 2, 6-8; Mc 1,11par; 9,7; Mt 12, 15-21.

47. Gál 4,4; Jn 3,16 ; 6,38; Mc 10,45par.

48. Mt 11,29; Jn 13,15; 14, 12-14.

imitación de Cristo, a impulso del Espíritu: Una permanente “*metamorfosis*” o transfiguración de nuestra “mente, para poder discernir” en los eventos de la propia historia “la voluntad de Dios” y agradarle en todo, pues “reflejamos —como en un espejo— la gloria del Señor” Jesús y “*nos metamorfoseamos* en esa misma imagen, según la acción del Espíritu del Señor”⁴⁹. La existencia cristiana es, pues, fundamentalmente transfiguración o metamorfosis: Inaugurada ésta en la *bautismal transformación* de los antes “muertos por el pecado” en la “vida nueva” o imagen del Resucitado⁵⁰, se prolonga en la tensión constante por *metamorfosearnos* (cf. *supra*) o cambiar la forma del adámico “hombre viejo” por la del crístico “Hombre nuevo”⁵¹. Una transfiguración existencial, cuya meta final y acabado logro tendrá lugar con nuestra integral *metamorfosis parusíaca* —“¡todos seremos transformados!”— y anastásica en “la imagen del hombre celeste”⁵². A esa meta, sin embargo, se llega por el “estrecho sendero” de “la propia cruz” diaria⁵³. Y la “transfiguración” del Señor nos estimula a recorrerlo. Pues quienes, tomando aquélla sigamos al Jesús transfigurado o al mesiánico Siervo de Dios anticipadamente glorificado por el camino del *servicio* a Dios y a los hombres, —del que se nos propuso como modelo y del que “nos dio ejemplo” a todos, para “tener sus mismos sentimientos” o “seguir sus huellas”⁵⁴, podemos estar seguros de no caminar solos ni a oscuras: ¡Nos *acompañará siempre* Quien prometió “estar con nosotros todos los días”⁵⁵ y, ya durante el seguimiento, *iluminará* Él nuestra crucífera marcha con el fulgor de su resurrección o *transfigurar*á nuestra situación de cruz con la gloria de su señorío sobre toda realidad de sufrimiento y de muerte! Por eso la Transfiguración es “*prototipo de la experiencia mística*”⁵⁶ o del encuentro personal, que todo seguidor del Crucificado puede y debe tener —en el *aquí y ahora* de su historia— con el Resucitado: ¡Una experiencia o encuentro con “el poder de su resurrección”, que nos alienta en la transfigurante “carrera” cristiana de “comunión con los padecimientos” de Cristo, hasta que, metamorfoseados en su imagen o transformados por su gloria (cf. *supra*), “alcancemos el premio a que Dios” nos destina o “la salvación”!⁵⁷. Es lo que suplica la liturgia de la Iglesia, pidiendo a

49. Rm 12,2; 2Cor 3,18.

50. Rm 6, 2-11; Ef 2, 5-6.

51. Ef 4, 22-24; Col 3, 9-10.

52. Cf. 1Cor 15, 49,51-52.

53. Mt 7,14par; Lc 9, 23-24par.

54. Mt 20, 26-28par; Jn 13, 12-15; Fil 2,5ss; 1Pe 2, 21-24. A este respecto, cf S. SABUGAL. *Credo* 949-51; ID., *La Iglesia*, 60-64.

55. Mt 28,20.

56. X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 122 (trad. españ., 119); cf. *supra*, n. 37-38.

57. Fil 3, 10-14; 1Tes 5,9.

“Dios que, en la transfiguración gloriosa de su Hijo... prefiguró admirablemente” nuestra “filiación divina”, nos “otorgue que, oyendo la voz de su Hijo amado, merezcamos ser sus coherederos”⁵⁸.

Santos SABUGAL
Instituto Patristico “Augustinianum”
Roma

58. PABLO VI, *Missale Romanum*, Ciudad del Vaticano 1975, 587 (=Oración colecta de la “Fiesta de la Transfiguración”). Sobre dicha festividad (6 agosto), celebrada en Oriente ya desde finales del s. v o principios del s. vi, cf. P. JOUNEL, *Transfiguración del Señor: “La Iglesia en oración”* (ed. A. G. Martimort), Barcelona 1987, 987-89 (bibliogr.).

¿Dónde se escribió la carta a los Filipenses?

Fuera de contadas excepciones hasta el s. XIX se ha venido proponiendo Roma como lugar de origen y la cautividad romana (Hch 28,16.30s) como período en el cual datar la composición de la *Carta a los Filipenses*¹. Perduró así una tradición, cuyo primer testigo es un prólogo marcionita del s. II, aceptándose sin discusión luego por parte de los comentaristas de los ss. IV-V. Quienes rechazan el origen romano, creen que en este caso no estamos ante una tradición auténtica, sino ante deducciones hechas a base del NT y ante la persuasión de que Pablo tenía que mostrarse cada vez más perfecto en sus Cartas. Como argumento corroborante se cita a Orígenes, que coloca a Filipenses antes de 1 Corintios (PG XIV 834 B-C).

Los primeros en discordar de la tradición común fueron G. L. Oeder², que propuso Corinto como lugar de origen (a. 1731); H.E.G. Paulus³ (a. 1799) y D. Schulz⁴ (a. 1829) que se declararon a favor de Cesarea; al comenzar el presente siglo (a. 1900) H. Lisco⁵ ubicó en Éfeso la composición, tesis que gozó de una gran aceptación entre los investigadores de este siglo. Ha sido en el s. XX cuando Éfeso, Cesarea y Corinto han disputado verdaderamente a Roma al ser el lugar donde *Filipenses* se redactó.

De la “*Carta*” misma se deducen con seguridad relativamente muy pocas cosas para determinar con precisión el lugar de composición de este escrito:

–Pablo se encuentra preso (1,7.13.14.17; 2,23; cf. 2,17; 4,14).

1. Fuera de los comentarios, que al principio suelen tratar el tema de modo más o menos extenso puede consultarse la bibliografía al final del artículo.

2. W. MICHAELIS, *Einleitung in das Neuen Testament*, Bern 1954², 204s.

3. J. SCHMID, *Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe*, Freiburg 1931, 2, 1^o

4. D. SCHULZ, *ThStkr* 2 (1829) 612-617.

5. H. LISCO, *Vincula Sanctorum*, Berlín 1900.

-El lugar donde Pablo se encuentra preso se llama "pretorio" (1,13).

-En la población, donde se pone por escrito la "Carta", reside gente "de la casa del César" (4,22).

-Según el propio autor, la razón, por la que se encuentra preso, es la predicación del Evangelio (1,13).

-El final de la prisión aparece como probable en breve tiempo (1,26; 2,24).

Los Hechos de los Apóstoles testifican que Pablo estuvo preso en varias ocasiones, aunque probablemente hubo más encarcelamientos. Ellos dan cuenta de:

-Una brevísima prisión en Filipos (Hch 16.23-39).

-La prisión en Jerusalén (Hch 21, 23-23, 39), relativamente breve también.

-Una prisión en Cesarea (Hch 23, 24-26, 32) de una duración de unos dos años.

-Un viaje de Cesarea a Roma en condición de preso (Hch 27, 1-28, 15).

-Una prisión en Roma de al menos 18 meses (Hch 28,30).

En 2 Cor 11,23 atestigua el propio Pablo haber estado preso en varias ocasiones y en 2 Cor 1, 8-10 haberse encontrado en la provincia de Asia en una situación tan desesperada, que llegó a contar con la muerte.

De estos pocos datos no cabe establecer conclusiones absolutas a favor de una u otra de las ciudades que se disputan el honor de ser el lugar de origen de este escrito; incluso cuando se ha ido excluyendo una tras otra hasta quedarse con una sola, siempre queda la duda en el ánimo, pues alguno de los datos parecerá favorecer a una u otra de las excluidas frente a la que parece explicar mejor la situación. Presentaremos por ello primero los argumentos que parecen afectar a todas y luego los que favorecen los derechos de cada una en particular.

A. La prisión

Pablo según Fp 1, 7.13.14.17; 2,23: cf. 2, 17; 4, 14 se encuentra en la cárcel cuando escribe la *Carta a los Filipenses*. La impugnación de este dato por T. W. Manson⁶, afirmando que Fp 1, 12-18 se refiere a sucesos de su primera estancia en Corinto (Hch 18, 12-17) y a los acontecimientos que siguieron (1 Cor 1-4) y por tanto se trata de hechos pasados y no presentes cuando se

6. T. W. MANSON, *St. Paul in Ephesus. The Date of the Epistle to the Philippians*, BJRL 23 (1939) 182-200.

escribe la “Carta” y que el vocablo “cadenas” es una imagen para describir los sufrimientos a que le llevó cotidianamente el anuncio del Evangelio (Cf. 1 Cor 15,31), necesita ser demostrada, pues se encuentra en oposición a las afirmaciones claras del autor de encontrarse en prisión y del sentido obvio de Fp 1, 12-18.

Fp 1,13 especifica que el lugar de prisión de Pablo se encuentra en el “pretorio”. De este dato solía concluirse que era indudablemente Roma el lugar donde Pablo se encontraba preso cuando escribió *Filipenses*. Lohmeyer tuvo el acierto de recordar, que cuando Pablo es conducido a Cesarea, se le confina en el “pretorio de Herodes” (Hch 23, 35).

El vocablo “pretorio” es un término técnico, pero no exclusivo de Roma o Cesarea. Primitivamente designó la tienda del general o el cuartel general en el campo. De ahí derivó el sentido que tiene en el NT: “residencia oficial de un gobernador o de un príncipe” (Mc 15, 16; Mt 27, 27; Jn 18, 28.33; 19,9; Hch 23, 35) y como en una de las salas tenían lugar las audiencias judiciales, se empezó a denominar a ésta: “sala del juicio” o “pretorio”:

“Los soldados lo llevaron dentro del aula, del pretorio” (Mc 15,16).

Juvenal recordará: “sedet ad praetoria regis” (Sat. X, 161; cf. ActThom 3; Tertuliano, Ad Scap 3). En Roma, más que al palacio imperial, se aplicó a los cuarteles donde residía la guardia imperial, o al grupo de hombres que la formaban (T. Livio, 26, 15; 30, 5; Suetonio, Nerón 9)⁷. El término parece que se aplicó tanto a Roma como al lugar donde residía el gobernador romano de la provincia. J. J. Gunther pretende limitar la denominación de “pretorio” a solos los casos en los que el gobernador (“praefectus”) estuviera bajo el control directo del emperador, como era el caso de Palestina. Tal sugerencia, empero, no ha sido aceptada⁸. J. T. Wood⁹ apuntó la posibilidad de la presencia en Éfeso de una cohorte pretoriana.

Según Fp 1,13: “la guardia pretoriana (–pretorio–) y todos los demás han visto claro que si llevo cadenas, por Cristo las llevo”. Esta afirmación a primera vista parece excluir tanto la prisión cesariense como la romana, ya que en ambas Pablo estuvo preso bajo la acusación de violación del reglamento del templo de Jerusalén (Hch 21,28; 24,6; 25,8; 28,17). Pero hay que tener en cuenta que Pablo interpretó su prisión como un pretexto, por parte de los judíos, para camuflar su hostilidad radical contra el Evangelio y contra su persona y enseñanza (Hch 26,7; 28, 18-20). Sus persecuciones y sufrimientos

7. B. RIECKE, *Cesarea, Rome and the Captivity Letters*, en *Apostolic History and Gospel*, (W. W. Gasque-R. OP. Martin, eds.), Exeter 1970, 277-285.

8. J. J. GUNTHER, *Paul: Messenger and Exile*, Valley Forge 1972.

9. J. T. WOOD, *Discoveries at Ephesus*, London 1887, App. 7, n. 2.

han sido causados por su predicación del Evangelio, anunciando éste a los gentiles (1Tes 2,16; Col 1,24; 2,1; Ef 3,13). La argumentación no es, sin embargo, concluyente, ya que a los ojos de Pablo el primer motivo encubre el segundo, que es la verdadera razón de todo el proceso, siendo éste como un epígono de la persecución, de la que él es objeto de parte de sus antiguos correligionarios.

También la expresión: “*todo el pretorio*”, si se la aplica a la guardia imperial residente en Roma y que abarcaba a unos 9.000 hombres, debe considerarse una exageración; si en cambio se aplicase a un pequeño grupo de tal guardia, destacado en provincias, ya no parecería tan exagerado y se tornaría más comprensible.

La prisión ha llevado a Pablo a una situación de inminente peligro de muerte, según aparece reflejado en Fp 1,20.23.30; 2,17. Esto lo han interpretado algunos como prueba inequívoca de que Pablo debía encontrarse en Roma y después de su apelación al tribunal del César en Cesarea, pues como ciudadano romano, de encontrarse en cualquier otra ciudad, podía escapar a la sentencia de cualquier tribunal provincial, alegando su condición de ciudadano romano y apelando al tribunal de César (Hch 25,10-11). Pero la situación a la que Filipenses apunta, no concuerda con el ambiente final que reflejan los *Hechos de los Apóstoles* (28,30-31). Habría que suponer un desarrollo desfavorable para Pablo de sus relaciones con las autoridades estatales y judiciales, operándose un cambio de perspectivas y de situación, que habría llevado a un cambio de la “custodia libera” (Hch 28,16.30s; cf. Eusebio, HE 2,22,1) por la de confinamiento escrito con el peligro que Filipenses delata. Pero ningún otro dato confirma este posible cambio. Por eso es mejor intentar otro camino, que explique adecuadamente la situación de Fp 1,20.23.30; 2,17, sin oponerla a la descrita por Hch 28,16.30s. Y tal ocurre en concreto en Cesarea...

E. F. Scott¹⁰ opina que Pablo no corría en Cesarea el peligro que presuponían los textos citados de Filipenses, pues aunque la prisión pudiera ser tediosa y molesta, no parece que la misma pueda justificar el tono martirial de Fp 1,20ss; como a Pablo le queda siempre el recurso al César, parece enteramente extraño ese modo de pensar.

Los temores de Pablo, de escribirse la “Carta” en Cesarea, no parecen tan injustificados como Scott piensa y pudiera aparecer a primera vista. A pesar de la “custodia romana” el peligro no desaparece para él mientras se encuentre en Cesarea; al contrario, aumenta cada día que dicha prisión se prolonga. En esta ciudad siempre hay que contar con el riesgo de una entrega a las autorida-

10. E. F. SCOTT, *The Epistle to the Philippians*, New York 1955,5.

des locales del preso, lo que conllevaría una muerte segura (Hch 25,3; cf. 23,12-15). Y que tal entrega no fuera cosa extraña lo demuestran:

–El caso de Jesús, que a pesar de las declaraciones de inocencia por parte de la autoridad judicial, es entregado al pueblo para que le crucifiquen (Lc 23,13-24).

–La petición de las autoridades locales, cuando el gobernador romano Festo sube a Jerusalén (Hch 25,2-3).

–La disposición de Festo a ceder y cambiar el lugar del proceso (Hch 25,4-5.9).

Pablo para obviar la propuesta de Festo y sustraerse al peligro grave que cree acecharle (cf. Hch 25,3), apela al César, lo que Festo aceptó inmediatamente (Hch 25,10-12). En tal ambiente no es extraño ni exagerado el temor martirial de Fp 1,20-23.30; 2,17. Es más, en Cesarea se comprenden perfectamente, bajo el gobierno de Félix, la sucesión de sentimientos y el paso del optimismo por una pronta liberación como refleja Fp 2,24 (cf. Hch 24,23-26) al pesimismo y pérdida de tal esperanza. Hch 24,27 debió ser como un jarro de agua fría apagando la ilusión creada.

Como una situación semejante podía producirse en Éfeso en el caso de una prisión de Pablo y como efecto de la presión popular, no puede declararse esta prueba como definitiva a favor de Cesarea únicamente.

La redacción de la “Carta”, tanto si se produjera en la prisión cesariense como en la romana, en las que Pablo estuvo preso por espacio de unos dos años en cada una, no puede asignarse a los comienzos de ninguna de las dos prisiones, como pretendió Lightfoot respecto a la romana en razón de la afinidad lexical y temática respecto a Romanos y de su disimilitud en ambos aspectos con Colosenses y Efesios. Tal datación hay que desecharla por diversas razones:

–Se requiere un cierto espacio de tiempo tanto para el progreso del Evangelio como para el desarrollo de la hostilidad contra Pablo de que da cuenta Fp 1,12-19.

–El intercambio de mensajes y noticias precisa también un período prolongado de meses, si la “Carta” se escribiera desde Roma o Cesarea, harto menos si se hiciera desde Éfeso o Corinto.

–El desenlace de su situación parece estar a punto de producirse (Fp 2,23s); si es consecuencia de finalizar el proceso, hay que esperar al final de la prisión romana (Hch 28,30); si estuviera determinada por las perspectivas de una liberación por falta de pruebas contra Pablo, se podría pensar en Cesarea y en un período avanzado de su estancia en esta ciudad.

Otro argumento frecuentemente esgrimido para reclamar el origen romano de Filipenses, son los saludos que Pablo transmite a la comunidad

de Filipos de parte de “*los de la casa del César*” (4,22). Debe tratarse sobre todo de esclavos y libertos, que trabajaban en la administración de los bienes de la casa imperial, ya que a partir de Augusto tanto la casa imperial como miembros de la misma poseían propiedades privadas y negocios en el Oriente. Herodes el Grande, por ejemplo, dejó en su testamento:

–A Augusto diez millones de dracmas de plata, gran cantidad de vasos de oro y plata y custosísimos vestidos

–a Livia (Julia) cinco millones de dracmas

–a su hermana Salomé las ciudades de Yamnia y Toparquía, Azoto, Arqueláis y el palmeral de Fasaelis. A su vez Salomé a su muerte legó estas propiedades a Livia y esta a su hijo Tiberio. Esto explica la presencia de un “epítropos” en Yamnia como afirma Josefo (Ant 17,8,1; 18,2,2; Bell 2,167-168).

De la presencia de esas personas ligadas a la casa imperial fuera de Roma da cuenta una inscripción hallada en Éfeso en 1871, que dice:

“*Curam agunt collegia lib(ertorum) et servorum domini n(ostri) Aug(usti) i(nfra) s(cripta)*”¹¹.

B) *Reacciones de la comunidad local ante el prisión de Pablo*

El encarcelamiento de Pablo ha causado en la comunidad donde se encuentra preso una doble reacción:

–a la mayor parte de la comunidad la prisión de Pablo le ha llevado a mostrarse más intrépidos para proclamar el mensaje sin temor, sabiendo que a Pablo se le había encargado la difusión del Evangelio (Fp 1.14.16)

–unos pocos de esa misma comunidad se dejan arrastrar por la rivalidad al dedicarse a anunciar también a Cristo. Creen que al obrar así, tornan más dura la prisión a Pablo (Fp 1.15.17).

Esta situación de animosidad y ojeriza por parte de un grupo minoritario de la comunidad local trataron O. Cullmann¹² y T. Hawthorn¹³ de aplicarlo a la comunidad de Roma, apoyándose en 1 Clem 5, 2-7:

“Por emulación y envidia (*–dià dselon kai phthónon–*) fueron perseguidos los que eran máximas y justísimas columnas de la Iglesia y sostuvieron combate hasta la muerte. Pongamos ante nuestros ojos a los santos apóstoles. A

11. G.S. DUNCAM, *St. Paul's Ephesian Ministry*, London 1929, 110; H.-G. PLFLAUM, *Carrières procurationienes equestres sous le Haup-Empire romain*, 4 vols. Paris 1960-61; O. HIRSCHFELD, *Der Grundbesitz des römischen Kaiser in den ersten drei Jahrhunderten*, en *Kleine Schriften*, Berlin 1913, 516-575; cf. FILON, *Leg.* 30 (199-202).

12. O CULLMANN, *Peter, Disciple, Apostle, Martyr*, London 1953, 104ss.

13. T. HAWTHORN, *Philippians 1,12-19. With special reference to vs. 15.16.17*, ExpT 62 (1950-51) 316-317.

Pedro, quien por inicua emulación (*-dià dsèlon-*) hubo de soportar, no uno ni dos, sino muchos más trabajos; y después de dar así su testimonio, marchó al lugar de la gloria que le era debido. Por la envidia y rivalidad (*-dià dselon kai érin-*) mostró Pablo el galardón de la paciencia. Por seis veces fue cargado de cadenas; fue desterrado, apedreado; hecho heraldo de Cristo en Oriente y Occidente, alcanzó la noble fama de su fe; y después de haber enseñado a todo el mundo la justicia y de haber llegado hasta el límite del Occidente y dado su testimonio ante los príncipes, salió así de este mundo y marchó al lugar santo, dejándonos el más alto dechado de paciencia”.

Sobre este pasaje debe observarse:

–Que el término clave en todo el párrafo es “*dselos*”, que se encuentra ausente del pasaje correspondiente: Fp 1,15.

–Que 1 Clem 5,2-7 no atribuye la actitud que O. Cullmann presupone ni a la comunidad cristiana de Roma ni a los cristianos de otras partes. Se trata de un resumen general de la vida de ambos apóstoles y por otros datos del contexto se presupone, que los personajes causantes de tales sufrimientos son ajenos a la comunidad cristiana.

La cita no ayuda nada, por tanto, a la interpretación de Fp 1,14-17 y tampoco parece aportarle más luz la concepción de T. Hawthorn:

Éste presenta a los predicadores de Fp 1,15.17 –gente que se ha puesto a predicar arrastrados por la envidia y la rivalidad– como ajenos a toda controversia religiosa, empeñados únicamente en una polémica contra el Estado Romano. El Evangelio era presentado como mensaje antiimperialista, tal vez a semejanza de Hch 17,7-8. Con ello se promoverían choques con la potencia ocupante, provocando la persecución y propiciando el martirio como parte de los sufrimientos finales, para forzar la intervención definitiva de Dios. Su actitud sería semejante a la de los zelotas y se explicaría perfectamente en la Cesarea del 59 a raíz de los desórdenes ocurridos en esta ciudad entre judíos y griegos (Josefo, Ant 20, 8, 7), pero no en Roma. Esta situación pondría naturalmente en dificultades a Pablo con las autoridades locales y no ayudaría nada en su proceso.

Pero, si se hubiera tratado de una politización del Evangelio, ¿no hubiera denunciado Pablo una tal interpretación, sobre todo después de haber escrito Rm 13, 1-7? No obstante, no existe una tal denuncia ni ninguna otra acusación de que la predicación de estos envidiosos propalase error doctrinal alguno. Debe tenerse además en cuenta que la “*envidia*” y la “*rivalidad*” están dirigidas contra Pablo y no contra el Estado Romano¹⁴. Menos aceptable es la propuesta de F.C. Sunge¹⁵ de ver en estos predicadores a antagonis-

14. T. W. MANSON, *The Date of the Epistle to the Philippians*, BJRL 23 (1939) 182-200.

15. F.C. SYNGE, *Philippians and Colossians*, London 1951, 24s.

tas de los judíos, a los que denunciarían como represalia por cuanto han hecho padecer a Pablo y por su intento de asesinarle (Hch 20, 3; 21, 27); contra esta interpretación sigue siendo válida la crítica de Manson. Tampoco parece aceptable la tesis de R. Jewett¹⁶ si se la toma en sentido extremo de identificación de estos predicadores con los judaizantes cual éstos aparecen en 2Cor, Gál, Rm 1-4; Fp 3,1b-4,1, pues Pablo les habría acusado de errores doctrinales, lo que no sucede aquí. Podría en cambio aceptarse esta propuesta si sólo se trata de simpatizar con ciertas ideas de esa corriente, relativas al concepto de “apóstol” y su comportamiento y aún la observancia de la Ley, como se desprende de Hch 21,20-22.24.

Esta situación de divisiones dentro de la comunidad les parece a algunos decisiva para adscribir el origen de la “Carta” a Roma. Ciertamente que este dato elimina las pretensiones de Éfeso como lugar de origen del escrito, ya que la comunidad efesina fue fundada directamente por Pablo y no se constata que en la misma se discutiera su autoridad como sucedió en Corinto (1Cor 1,11-17; 3,1-10; 4,1-5) o en Galacia. La hipótesis de G.S. Duncan¹⁷, de que en Éfeso pudo formarse un partido en torno a Apolo, como había ocurrido en Corinto, es enteramente gratuita. Hch 20,30 no tiene aplicación aquí, pues fuera de anunciar allí Pablo un hecho futuro, la predicación de los allí aludidos se presenta como herética, dato ausente de Fp 1,15.17.

La identificación de la comunidad descrita en Fp 1,12-18 con la de Roma, como se hace ordinariamente, no me parece fundamentada suficientemente y menos lo que escribe F.W. Beare¹⁸:

“Es enteramente comprensible que cuando Pablo llegó a Roma, encontró, que su recelo estaba entera y desgraciadamente justificado respecto a algunos líderes locales (–tal vez más de algunos de sus seguidores–), envidiosos de los dones sobrenaturales y de su fama, y que intensificaron su actividad mezclada con otros motivos y con celo no enteramente puro”.

Pero esta explicación, deducida básicamente de Fp 1,15.17 es contraria a los datos que nos proporcionan Hch 28,15. Pablo para esta comunidad en modo alguno aparece como “persona no grata”. Por otra parte, no parece tampoco correcto deducir de Rm 14,1-15,13, que en la comunidad de Roma se dieran divisiones, pues estas páginas de Romanos no son descripción de la situación de la comunidad de Roma, que Pablo desconoce, sino exposición de temas, que en el momento de escribir la Carta a los Romanos son objeto

16. *Conflicting Movements in the Early Church as Reflected in Philippians*, NT 12 (1970) 362-390.

17. S. DUNCAN, *Ephesian Ministry*, London 1929, 273s.

18. F.W. BEARE, *A Commentary on the Epistle to the Philippians*, London 1959, 17.

de controversia en las comunidades cristianas. Rm 14,1-15,13 repite el tema general de 1Cor 8,1-11,1, aunque con nueva exposición y argumentos.

La manida división de la comunidad cristiana de Roma no parece estar sustentada por un argumento serio. Para aplicar Fp 1,12-18 a la comunidad de Roma, antes hay que demostrar que Filipenses se escribió verdaderamente desde Roma y no usar ese pasaje pretendiendo demostrar la tesis de un tal origen, pues en ese caso no prueba nada.

Se ha dicho que el número y tipo de comunidad que describe Fp 1,12-18 no puede corresponder a la comunidad cristiana de Cesarea, pues el pasaje de Filipenses supone un centro suficientemente amplio, como para que puedan darse interpretaciones diferentes de la fe cristiana e incluso corrientes distintas. Precisamente la comunidad cristiana cesariense se encuentra inmersa en tal situación más que ninguna otra de las propuestas. Cesarea era una ciudad de la costa palestina fuertemente helenizada, en la que la reclamación de la igualdad de derechos por parte de los judíos residentes provocó choques con los griegos y graves desórdenes en el 59 (Fl Josefo, Ant 20,8,7). La comunidad cristiana de Cesarea estaba constituida en su mayoría por helenistas, siendo uno de sus dirigentes el evangelista Felipe, en cuya casa Pablo y sus acompañantes se habían hospedado en el viaje a Jerusalén (Hch 21,8-15). La orientación teológica fundamental de la comunidad debía corresponder a la teología del grupo helenista, que consideraba a Pablo como a uno de sus líderes (Hch 24,5); tal vez ello explique de forma adecuada la buena acogida que en el citado viaje esta comunidad dispuso a Pablo y a sus acompañantes y también, que al ver en cadenas al máximo impulsor de sus ideas, se lanzaran ellos decididamente a la actividad apostólica. Pero junto al grupo mayoritario helenistas coexistía también otro grupo menor de cristianos fuertemente influenciados por el grupo fariseo, que dirigía en aquel entonces los destinos de la comunidad madre de Jerusalén y otras comunidades de Judea. Las concepciones de este grupo podían ser las mismas que reflejan Hch 21,20-22.24 y muy próximas en otros aspectos a las de los judaizantes, como sobre la concepción del “*ser apostólico*” y sobre “*el modo*” de llevar a cabo la misión. Cuando Pablo llega preso a Cesarea, es normal que ambos grupos reaccionen de modo distinto. Si Colosenses hubiera sido escrita desde Cesarea, un dato vendría a confirmar esta división de la comunidad cesariense, lo que reflejaría también la situación política reinante en la ciudad: en Col 4,10s informa, que “*de entre los de la circuncisión*” sólo Aristarco, Marcos y Jesús, el “justo”, colaboran con él.

Lo precedente elimina abiertamente a Éfeso y pone en entredicho la tesis romana.

C) *Los viajes*

A. Deissmann¹⁹ fue el primero en poner de relieve la distancia que separa a Roma de Filipos y los frecuentes viajes que la “Carta” presupone que ocurrieron entre ambas comunidades precedentes a su puesta por escrito. Esto implicaría, que Roma debiera ser excluida como lugar de origen de Filipenses. A esto replicó Lightfoot señalando con precisión las distancias y el tiempo invertido en recorrerlas según los testimonios de escritores antiguos como Ovidio, Horacio y Cicerón; pero sobre todo que la duración de los encarcelamientos de Cesarea y Roma permiten no sólo esos diversos viajes, sino incluso otros más.

Al escribirse Filipenses y de ocurrir esto en Roma, ya habrían tenido lugar al menos cinco viajes, y de haber ocurrido esto en Cesarea o Éfeso cuatro:

–Viaje de Timoteo hasta donde se encuentra Pablo preso, ya que se halla a su lado cuando se escribe Filipenses (Fp 1,1; 2,19-23). El autor de Hechos no le menciona ni acompañando a Pablo en el viaje a Roma ni después a su lado (Hch 27-28). Hubo, pues, de hacer el viaje separado de Pablo, que se había embarcado acompañado de Aristarco y del autor de las Secciones-Nosotros de Hechos. De hacer Timoteo el viaje a Roma separado de Pablo en distinta ocasión y por ruta diferente, pudo entre otros lugares pasar por Filipos, siendo él quien comunicase a la comunidad la infausta noticia, de que Pablo, en vez de ser liberado, había sido enviado a Roma prisionero, para que allí se sustanciase definitivamente el proceso. De no ser así, habría que suponer otro viaje con la noticia de la prisión romana.

–A la noticia de la prisión de Pablo, la comunidad de Filipos reaccionó enviándole subsidios por medio de Epafrodito (2,25; 4,10-20). De haber pasado Timoteo por Filipos camino de Roma, Epafrodito y él pudieron hacer juntos el viaje a Roma.

–Llegado al lugar de destino, Epafrodito cayó gravemente enfermo, parece ser que al lado de Pablo, causándole eso dolor a Pablo y la muerte junto a él le hubiera apenado sobremanera. La causa de tal enfermedad no se especifica, pero Fp 2,30 la pone en relación con los servicios prestados a Pablo, diferentes de la ayuda económica, que ellos le enviaron (Fp 2,25-30).

B.S. MacKay²⁰ sugiere que Epafrodito cayó enfermo mientras estaba de camino para llevar a Pablo la ayuda de los filipenses. C.O. Buchanan²¹ apoya

19. A. DEISSMANN, *Zur ephesinischen Gefangenschaft des Apostels Paulus*, en *Anatolian Studies* (Fs. W.M. RAMSAY), Manchester 1923, 121-127.

20. B.S. MACKAY, *Further Thoughts on Philippians*, NTS 7 (1960-61) 161-170.

21. C.O. BUCHANAN, *Epaphroditus Sickness and the Letter to the Philippians*, EvQ 36 (1964) 157-166.

esta insinuación. En este caso el trecho a recorrer por la noticia de su enfermedad hasta Filipos sería mucho menos. MacKay se apoya para esta sugerencia en Fp 2,30. Pero Pablo diferencia aquí:

–La ayuda enviada por los filipenses de la que le prestó Epafrodito, ayuda que los filipenses no podían prestarle a Pablo. Podría todavía afirmarse que tal ayuda consistió precisamente en llevar a Pablo el subsidio de los filipenses, pero...

–la ayuda de Epafrodito es calificada de “*obra de Cristo*” y de un “*compensar vuestra imposibilidad en el servicio*”, expresiones que parecen referirse directamente a la actividad apostólica, aun cuando el don de los filipenses sea también calificado en 4,18 como “*ofrenda de suave olor, sacrificio que Dios acepta con sumo agrado*”, significado próximo al de “leitourgia” (cf. 2Cor 9,12; Hch 13,2; Rm 15,21; pero Rm 15,16; Fp 2,17.26).

–Epafrodito se entera, de que a Filipos han llegado nuevas de su enfermedad y se apena por ello (Fp 2.26).

Se planean además para un futuro inmediato:

–El viaje de Epafrodito a Filipos, siendo él probablemente el portador de la “Carta”. Los verbos en pasado deberían ser interpretados como “aoristos epistolares” (Fp 2, 25.28); de otro modo habría que pensar en un retorno de Epafrodito a Filipos un tanto precipitado y anterior a la composición de la “Carta”, que posiblemente se había retrasado precisamente a causa de su enfermedad (Fp 2,25-30).–Pablo ha proyectado también enviar en breve a Filipos a Timoteo para que les visite y luego le informe a él sobre su situación (Fp 2,19-23). Tal viaje tendrá lugar en cuanto él vislumbre el desenlace de su situación (Fp 2,23).

–Él mismo espera hacerles pronto una visita (Fp 2,24; cf. Flm 22).

Si los viajes primeramente mencionados (–4 al menos–) se realizaran desde Éfeso o Cesarea, no es necesario incluir entre los mismos el viaje de Timoteo, pues en ambos casos Timoteo se encontraba al lado de Pablo.

La distancia a cubrir en los viajes desde los supuestos lugares de prisión de Pablo: Corinto, Éfeso, Cesarea y Roma, es enteramente diferente:

–*De Roma a Filipos* hay unas 730 millas y atravesar en nave el Adriático, en lo que solía invertirse un mes entero. La distancia a cubrir en tierra firme es de unos 1.080 km.; pues la milla romana equivalía a 1.479 m. Se distribuye así:

–Roma-Bríndisi distan unas 360 millas según Estrabón (VI, 283) y de 358 según el Itinerario Antonino (49.51.54).

–Dyrrhachium-Tesalónica distan 267 millas según Polibio (Estrabón, VI, 323), 269 según el Itinerario Antonino y 279 según la Tabla Peutinger.

–Tsalónica-Filipos distan unas 100 millas según el Itinerario Antonino (152.157); en cambio Plinio (Hist. Nat. 14,18) cifra la distancia entre Dyrrhachium y Filipos en unas 325 millas.

El tiempo necesario para cubrir esta distancia se ha calculado muy diversamente:

–Lightfoot calcula entre 30-35 días, invirtiendo de Roma a Brindisi 15-16 y otro tanto de Dyrrhachium a Filipos a una media de 23 1/2 millas por día (=34 km.).

–R.P. Martin y P.N. Harrison le conceden una duración mayor: entre 7 y 8 semanas, aunque la primera cifra les parece la más adecuada. Pero esta duración parece muy exagerada, pues hay que tener en cuenta:

–que los romanos habían logrado una gran seguridad para sus vías de comunicación con los puestos de guardia a intervalos fijos y las patrullas que continuamente circulaban por ellas, cuidando las autoridades de que estuvieran siempre a punto (L. Casson., C.H. Dodd, P.N. Harrison; R. Chevalier, M. Alonso, J. Bernard, J. Siat).

–Que antiguamente la gente estaba acostumbrada a caminar. Ovidio espera que sus libros lleguen de Brindisi a Roma en un plazo no superior a 10 días y eso haciendo el viaje sin prisas (Ep. Pont. IV, 5,8) y Horacio informa que viajando muy lentamente, hizo el viaje de Roma a Brindisi en 16 días (Sat 1,5). Eso supone que esa distancia solía recorrerse en menos tiempo igual debía ocurrir con el espacio que separa a Filipos de Dyrrhachium, pues la distancia es aproximadamente la misma.

–El viaje se hacía a pie o en carruajes confortablemente equipados, adaptados algunos incluso para dormir; en muchos de los lugares había coches de alquiler. Caso especial constituye el correo estatal, que solía hacer unos 75 km. por día y los mensajeros a caballo llegaban incluso a los 100 km. por jornada ²²; (cf. Cicerón, Ad. Att. III, 9,10).

Pero el problema no es propiamente el de la distancia, aun cuando A. Deissmann ²³ califique los viajes de Roma a Filipos como “*monstruosos*”, sin duda para hacer más aceptable la candidatura de Éfeso por él propuesta. Lo determinante es comprobar si el tiempo invertido en esos viajes es compatible con el tiempo que Pablo permanece en prisión antes de escribir la “Carta”, que como indicamos anteriormente, pertenece a un período muy avanzado de la misma. Y tal compatibilidad sí existe (L. Casson, C.H. Dodd,

22. H. KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca 1988, 399.

23. A. DEISSMANN, vide nota 19.

P.N. Harrison ²⁴ ya que tanto la prisión cesariense como la romana se prolongaron por espacio de un bienio (-18 meses al menos la romana, que era el tiempo hábil señalado por Nerón a los acusadores de fuera de Italia para ejercer su acción legal ante el tribunal del César ²⁵).

De Éfeso a Filipos la distancia es notablemente más corta. Según los Hechos de los Apóstoles:

-De Tróade a Neápolis y con viento favorable Pablo y sus acompañantes tardaron tres días (Hch 16,11s); con viento contrario y en dirección opuesta invirtieron cinco (Hch 20,6).

-De Tróade a Éfeso podía hacerse el viaje en unos cuatro días (Hch 20,13-16). Por eso la distancia entre ambas ciudades podía cubrirse en unos 8-9 días y los cinco viajes que Deissmann cree descubrir entre ambas ciudades, de ser seguidos podrían necesitar unas seis semanas. Este espacio de tiempo habría que aumentarlo dejando lugar para la enfermedad y recuperación de Epafrodito. El contraste por el tiempo necesario para los viajes entre Roma-Filipos y Éfeso-Filipos es lo que a A. Deissmann le parece decisivo para ubicar en Éfeso y no en Roma la composición de Filipenses. Pero:

-Ocurre que el espacio de tiempo en el cual estos viajes han de realizarse se prolonga por espacio de dos años. El marco es tan amplio, que en el mismo pueden tener lugar incluso otros muchos viajes.

-La tesis efesina tiene en contra algo, a lo que nunca se ha podido dar una respuesta adecuada: el silencio de los Hechos sobre una prisión de Pablo en Éfeso. G.S. Duncan ²⁶ y otros sostenedores de la localización efesina presentan esta falta de referencia como una laguna, ya que el autor no se encuentra al lado de Pablo durante la evangelización de Éfeso. Si se tratara de una prisión breve y sin consecuencias mayores, sería admisible tal solución; pero como aquí nos encontramos con una prisión prolongada y un proceso que puso en peligro la vida del Apóstol, es más que difícil admitir esta hipótesis, que en realidad no soluciona nada. La misma precisa de otros apoyos.

24. L. CASSON, *Speed under Sail of Ancient Ships*, Transactions of the American Philological Association 82 (1951) 136-148; C.H. DODD, *The Mind of Paul: II*, en *New Testament Studies*, Manchester 1953, 96ss; P.B. HARRISON, *The Pastoral Epistles and Duncan's Ephesian Theory*, NTS 2 (1955-56) 260.

25. B.G.U. 638 recto.

26. G.S. DUNCAN, *St. Paul's Ephesian Ministry*, London 1929; id., *A New Setting for St. Paul's Epistle to the Philippians*, ExpT 43 (1931-32) 7-11; id., *The Epistles of the Imprisonment in Recent Discussion*, ExpT 46 (1934-35) 293-298; id., *Were St. Paul's Imprisonment Epistles written from Ephesus?*, ExpT 67 (1955-56) 163-166; id., *Paul's Ministry in Asia - the Last Phase*, NTS 3 (1956-57) 211-218; id. *Chronological Table to Illustrate Paul's Ministry in Asia*, NTS 5 (1958-59) 43-45.

—Cuando Pablo quiere encontrarse con los dirigentes de la comunidad de Éfeso en el viaje de la “colecta” a Jerusalén, les convoca en Mileto. No parece que esto se deba a un entredicho, que le prohibiera visitar la provincia de Asia, pues Mileto pertenecía a dicha provincia, o Éfeso. En hechos se da únicamente como razón de tal proceder: “no perder tiempo en la provincia de Asia. Se daba prisa a ver si podía estar en Jerusalén el día de Pentecostés” (Hch. 20,16). Que esto sea una nube de humo para ocultar otras razones, es posible, pero necesita pruebas, que lo demuestren y no meras hipótesis. Y tales pruebas no se han dado todavía.

—*De Cesarea a Filipos* la distancia es mayor, que la de Roma-Filipos, pero al hacerse el viaje por mar el tiempo es sensiblemente inferior. Pablo, partiendo de Filipos después de la fiesta de los Ázimos y deteniéndose 7 días en Tróade, unos 4 en Mileto, 7 en Tiro, 1 en Ptolemaïs y “muchos días en Cesarea”, espera estar en Jerusalén para la fiesta de Pentecostés²⁷, a no ser que luego renunciara a tal proyecto y el autor de Hechos no nos dé cuenta de ello. La presencia de judíos en Asia y la misma purificación a que Pablo se somete, parecen sugerir sus presencia en Jerusalén para esa fiesta. La distancia a cubrir entre Cesarea y Neápolis podía invertir unas 3 ó 4 semanas, lo cual no es mucho para los cuatro viajes que habría que suponer como anteriores a la composición de la “Carta”, habiendo durado la prisión cesariense unos dos años. Estos viajes serían:

—Llevar la noticia de la prisión de Pablo a Filipos.

—Viaje de Epafrodito con la ayuda que la comunidad de Filipos envía a Pablo. Después de llegar junto a Pablo, Epafrodito enferma gravemente.

—Llega a Filipos la noticia de la enfermedad de Epafrodito, consternando a la comunidad.

—Epafrodito se entera de la pena que su enfermedad ha ocasionado a los fieles de la comunidad de Filipos.

En este caso, el que Timoteo se encuentre al lado de Pablo, al escribir éste la “Carta a los Filipenses” (Fp 1,1; 2,19-23), no precisa viaje alguno de Timoteo, pues le había acompañado en el viaje de la “colecta” a Jerusalén (Hch 20,4) y podía encontrarse a su lado desde el principio, al igual que Aristarco. Pablo y Timoteo están igualmente juntos cuando se escriba Colosenses (Col 1,1) y a su lado se encontrará igualmente Aristarco (Col 4,10), acompañando a Pablo también a Roma ((Hch 27,2). De Aristarco nada se dice, en cambio, durante la evangelización de Éfeso.

27. G. STÄHLIN, *Gli Atti degli Apostoli*, Bescia 1973, 470.

Desde el punto de vista de los viajes realizados es indiferente que la “Carta a los Filipenses” se escribiera desde Cesarea o Roma, pues el espacio de dos años rebasa muy ampliamente el tiempo necesario para hacer tales viajes entre estas ciudades y Filipos, incluyendo la enfermedad de Epafrodito, su recuperación y la demora que entre uno y otro pudiera haber tenido lugar. La pretendida creación de la prisión efesina resulta por ello una hipótesis innecesaria.

D) Cuando se escribió durante la prisión

Si se acepta el origen romano o cesariense (–y habría que aplicarlo también a la hipótesis efesina–), se plantea el problema del “cuándo” en ese lapso de dos años (–o varios meses–) deba datarse la composición de *este* escrito. ¿Debe fecharse en los comienzos o al final de la prisión? J. B. Lightfoot²⁸ cree que debe asignarse a la primera parte de dicha prisión y antes de la composición de Col.-Ef. Como razón presenta las numerosas conexiones existentes entre este escrito y Romanos y los relativamente pocos puntos de contacto con Col.-Ef. El ofrece el presente cuadro:

Fp 1,3.4.7.8.	=	Rm 1,8-11
1,10	=	2,18
2,8.9.10.11	=	14,9.11
2,2-4	=	12,10. 16-19
3,5	=	2,28; 1,9; 5,11; 12,1
3,4.5	=	11,1
3,9	=	10,3; 9,31.32.
3,10.11	=	6,5
3,21	=	8,29
3,19	=	6,21; 16,18
4,18	=	12,1

Esta afinidad lingüística y temática la acentuaron todavía más C.L. Mitton²⁹ y F. O. Francis.-J.P. Sampley³⁰, pudiendo observarse que el paralelismo temático está ordinariamente acompañado por el paralelismo lingüístico.

28. J. B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, London 1908¹⁷, 41-46.

29. C.L. MITTON, *The Epistle to the Ephesians*, Oxford 1951, 322-332.

30. F. O. FRANCIS.-J.P. SAMPLEY, *Pauline Parallels*, Philadelphia (Penns.) Missoula (Mont.) 1975, 288-306.

Los paralelismos propuestos por F.O Francis-J.P. Sampley confirman que Filipenses posee una gran afinidad temática con todas las Cartas, incluida Filemón, que se suponen escritas antes que ella, mientras que con Col.-Ef., si exceptuamos: la introducción epistolar, la acción de gracias, los saludos finales y la bendición conclusiva, tales paralelismos son muy raros (2 con Col: Fp 1,27-30=Col 2,4-7; Fp 4,8-9=Col 3,12-17; con Efesios ninguno con la parte llamada doctrinal, en cambio con la parte moral son relativamente frecuentes llegando a 6 pasajes). Esta diversidad parece que se deba, a que después de escrita Filipenses, surgió una problemática enteramente nueva (Col 1-2; Ef 1-3) lo que ha motivado la casi completa ausencia de paralelos con la parte doctrinal. Ello implicaría la prioridad de Filipenses respecto a Colosenses-Efesios, no pudiendo decirse lo mismo respecto a Filemón.

En el paralelismo de 2Cor 11,21b-29 con Fp 3,1b-4,1 y en la identificación de “*thlipsis*” de 2Cor 1,8ss. con la prisión efesina se apoyan J. Gnilka, G. Bornkamm y J.H. Michael³¹ para afirmar que Filipenses se escribió antes de 2Corintios. J.-F. Collange va más allá y la antepone a 1Corintios, al menos cree que se escribieron con anterioridad: 4,10-20 (–Carta “A”–) y 1,1-3,1a; 4,2-9 (–Carta “B”–). Los adversarios a los que combate Pablo habrían comenzado su actividad en Filipos, primero de forma solapada (–Carta “B”–) y más tarde abiertamente y de forma violenta (–Carta “C”–), pasando más tarde a Corinto. A ellos aludiría ya Pablo en 1 Cor 15,32³².

De las semejanzas y diferencias lo único con certeza que puede deducirse es la prioridad o posteridad, pero no la inmediatez. Las semejanzas implican unidad de autor, las diferencias diversidad de tema tratado, de ambiente que rodea la composición del escrito y situación anímica que noticias y acontecimientos provocan en el autor. En el caso de las semejanzas, los contactos pueden ser simples referencias o desarrollos de pensamiento; en el segundo caso indican normalmente una datación posterior. En Filipenses no se dan propiamente desarrollos, sino más bien referencias, lo cual implica que Filipenses es posterior a 1-2Cor. Con todo esto sólo indica la fecha “ante quam non”³³.

Lo precedente no soluciona, sin embargo, el problema planteado; la composición de Filipenses va precedida, según indicaciones de la propia “Carta”:

31. J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, Freiburg 1968, 22-23; G. Bornkamm, *Der Philipperbrief als paulinische Briefsammlung*, en: *Neotestamentica et Patristica*, (Fs. O. Cullmann), Leiden 1962, 199s.

32. J.-F. COLLANGE, *L'épître de Saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel 1973, 33s.

33. J. SCHMID, *Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe*, Freiburg 1931, 122ss.; W. MICHAELIS, *Die Datierung des Philipperbriefes*, Gütersloh 1933.

–Del desarrollo en la comunidad de la localidad donde Pablo se encuentra preso de una hostilidad abierta de un grupo minoritario contra Pablo, manifestándose ésta en unas intenciones no puras en la predicación (Fp 1,15.17).

–De un progreso en la difusión del Evangelio, a lo que se dedica la parte más numerosa de la comunidad (Fp 1,14.16). También entre la guardia y la gente del entorno se ha difundido, que la causa de la prisión de Pablo tiene su origen en el anuncio del Evangelio (Fp 1,13).

–Hay que contar al menos con cuatro viajes entre el lugar de prisión de Pablo y Filipos.

–Debe pasar también un cierto lapso de tiempo para que la enfermedad y convalecencia de Epafrodito tengan lugar; éstas, sin embargo, coinciden en el tiempo con los viajes de comunicación de esa situación a los filipenses y con el de la noticia a Epafrodito, que su enfermedad ha causado hondo pesar en la comunidad filipense. Ha de contarse además con que Epafrodito recibida esta noticia todavía permaneciera algo de tiempo al lado de Pablo restableciéndose (Fp 2,25-26).

–El desenlace del proceso o situación le parece a Pablo próximo. Si se tratara del proceso propiamente dicho, consiguiente a su apelación al César, habría que mirar hacia el final de su prisión romana ³⁴. Si, en cambio, Pablo permaneciera todavía en Cesarea, podríamos situarnos en septiembre-octubre del año en que fue apresado o en la primavera del siguiente.

E) *Planes para el futuro inmediato*

Pablo pone en conocimiento de los filipenses lo por él proyectado para un futuro inmediato respecto a ellos:

–Enviarles a Timoteo en cuanto vea despejada su situación (Fp 2,23), para tener noticias concretas sobre ellos (Fp 2,14).

–Ir él mismo a visitarles en cuanto le sea posible (Fp 1,26; 2,24).

Pudiera buscarse una equivalencia entre los proyectos de Filipenses y de los que nos dan cuenta los Hechos: 19,21-22:

–El envío de Timoteo (Fp 2,19) podría identificarse con el Hech 19,22 (cf. 1Cor 4,17; 16,10), pero tiene en su contra:

34. H.J. CADBURY, *Roman Law and the Trial of Paul*, en *The Beginnings of Christianity*, V, London 1933, 297-338; P. L. PHERIGO, *Paul's Life after the Close of Acts*, JBL 70 (1951) 277-284; G. OGG, *The Chronology of the Life of Paul*, London 1968, cap. 21; J. J. GUNTHER, *Paul: Messenger and Exil*, Valley Forge 1972, 142ss.

–Que en Fp 2,19 no se menciona a Erasto. Fuera de Éfeso no se le menciona acompañando a Pablo ni en el viaje de la “colecta” ni en las posteriores prisiones. Se le menciona además de Hch 19,22, enviando saludos en Rm 16,23 y de nuevo en 2 Tm 4,20, indicándose de él que se ha quedado en Corinto en una etapa que se presupone posterior. Se ha propuesto que 2 Tm 4,20 pudiera hacer una referencia al viaje de la “colecta” y que como Filipenses habría sido escrita desde Éfeso, simplemente omitiría el nombre de Erasto. A primera vista esto parece posible, entrando la enfermedad de Trófimo en Mileto como normal en el desarrollo del viaje. Pero éste debía haberse recuperado muy pronto y hacer él un viaje a Jerusalén, de modo que se encontrase en Jerusalén ya en los días anteriores a la fiesta de Pentecostés (Hech 21,29), lo cual ya no parece tan probable. Además estas noticias sobre Erasto y Trófimo se cuentan a alguien que habiendo acompañado a Pablo en tal viaje parecen superfluas, de referirse a ese viaje.

–La finalidad del viaje de Timoteo es diversa en cada uno de los casos: en uno es conocer la situación de la comunidad de Filipos y llevarle noticias a Pablo de la misma; en el otro es preparar la “colecta”.

–En el tiempo a que se refieren Hch 19,21-22 Pablo no podría haber afirmado con verdad, que *“todos buscan sus propios intereses y no los de Jesucristo”* (Fp 2,21), pues en ese período Pablo está rodeado de colaboradores, dispuestos a cualquier sacrificio por él (Rm 16,4).

–La situación de Pablo cuando escribe Filipenses es bien distinta de la presentan Hch 19,21-22.

–El proyecto de Pablo de ir a Filipos (Hch 19,21; 1Cor 16,5), que efectivamente habría realizado (Hch 20,1.3), tampoco parece ser equivalente al deseo que expresa en Fp 1,26; 2,24, ya que la situación del Apóstol es distinta (Fp 2,23).

Algunos comentaristas como M. Goguel, W. Michaelis y J. Gnllka firman, tratando de reforzar las anteriores identificaciones de proyectos entre Filipenses y Hechos, que Pablo no había vuelto a visitar Filipos desde la primera evangelización (Hch 16,12-40). Se apoyan para ello en Fp 1,30; 2,12; 4,15, textos que 1,26; 2,22 reforzarían. Pero la interpretación de estos textos es unilateral:

–*“En mi presencia”* está en antítesis con *“en mi ausencia”* (Fp 2,12; cf. Col 2,5) y en modo alguno es equivalente a *“en mi única presencia”*, no estableciendo la frase en sí alusión alguna al número de veces que Pablo haya visitado Filipos; simplemente se prescinde de este dato.

–También la deducción que se hace de Fp 1,20: *“...el mismo combate en que me visteis empeñado y que ahora oís que sigo sosteniendo...”*, de que sugiera un espacio de tiempo inferior a 8-12 años, es infundada; aquí tam-

co entra en liza la cantidad más o menos larga de años que separa a ambos sucesos.

–Igualmente las alusiones a los primeros tiempos de la fe: Fp 1,5; 4,15 tampoco sugieren límites de tiempo (cf. 1Tm 2,12-14; 2Tim 3,11).

Existe, no obstante una dificultad, pues parece que Fp 1,26; 2,24 estén en contradicción con Rm 15,23-24.28, ya que mientras en Filipenses manifiesta Pablo su proyecto de visitar de inmediato en cuanto se vea libre a la comunidad de Filipos, en cambio en Romanos había formulado el proyecto de, una vez entregada la “colecta” dirigirse a España, pasando ante por Roma. Ahora bien:

–Si Filipenses hubiera sido escrita en Éfeso, antes por tanto de Romanos como piensan los sostenedores de la hipótesis efesina, se supone que Pablo hubiera llevado a cabo tales propósitos visitando Filipos incluso dos veces (Hch 20,1.3) y dejando para la etapa posterior a la entrega de la “colecta” la realización de los proyectos de Romanos.

–Si Filipenses hubiera sido escrita desde Cesarea, Fp 1,26; 2,24 reflejaría el ambiente de Hch 24,23.26, que en caso de haberse hecho realidad, podían perfectamente combinarse con Rm 15,23s.28. De haber obtenido la libertad, Pablo se habría dirigido a Roma para llevar a cabo Hch 23,11, pero pasando antes por Colosas (Flm 22) y Filipos, con lo que se lograría una perfecta combinación de ambos planes.

–El problema se plantea si se supone a Filipenses escrita durante la prisión romana, pues habría que suponer el abandono de los planes de Rm 15,23s.28 y su sustitución por el de Fp 2,24. Para tal sustitución hay que contar con un motivo muy grave. C.H. Dodd³⁵ presupone que tal motivo se dio. Aplicando a la comunidad de Roma la situación de división y oposición a Pablo, que delata Fp 1,14-18, concluye que Pablo se vio obligado a abandonar su proyecto de Rm 15,23s.28 posponiéndolo para cuando se presentase una ocasión propicia, no pudiendo contar de momento con la colaboración de la comunidad romana, como había antes proyectado. La visita a Filipos se tornaría urgente a causa de la propagando judaizante (Fp 3,1b-4,1). Pero esta construcción de C. H. Dodd adolece del defecto de creer que Fp 1,14-18 reflejaba la situación de la comunidad de Roma, sin examinar si tal aplicación la hacía plausible algún dato ajeno a Filipenses, pues de lo que se trata es de saber si esta “Carta” ha sido escrita o no desde Roma. La aplicación de Fp 1,14-18 a la comunidad cristiana romana contradice abiertamente a Hch 28,15, que es el único dato que sobre el particular poseemos. Además tal reconstrucción de los hechos contradice la tradición de la Iglesia romana,

35. C.H. DODD, *The Mind of Paul: II*, en *New Testament Studies*, Manchester 1953, 96.

que reflejan 1Clem 5,7 y el Canon de Muratori (lin. 38-39), quienes confirman que Pablo realizó el proyectado viaje a España. También la tradición que transmiten las Pastorales, revelan que Pablo se dirigió de nuevo a las regiones de Asia-Grecia, visitando aquellas iglesias ³⁶.

Como lugar donde se proyectaron estos programas de actuación futura de Filipenses, habría que excluir:

–A Éfeso, pues la situación de Pablo en Hch 19,22 y la de Fp 2,24; cf. Col 4,10 es diferente. También la finalidad asignada a los viajes es distinta.

–A Roma, ya que de otro modo se establecería una contradicción innecesaria entre Fp 2,24; cf. Flm 22 y Rom 15,23s.28, resultando además Fp 2,24 en contradicción con la tradición de la Iglesia romana. Pablo parece reacio al cambio de planes cf. 2Cor 1,17-22.

Queda solo Cesarea como lugar de composición de Filipenses, que pueda armonizar los proyectos de Rm 15,23s.28 y Fp 2,24, integrar la tradición de la Iglesia romana y dar una explicación adecuada de la división de la comunidad que presupone Fp 1,14-18. Como no se produjo la liberación como se esperaba (cf. Hch 24,23.26), no pudo llevarse a cabo de inmediato el proyecto de Fp 2,24; Flm 22, debiendo posponerlos a la misión en España, pero realizándose también al fin según la tradición que reflejan las Pastorales.

F) *El don de los Filipenses*

Estando Pablo en prisión los filipenses le enviaron por medio de Epafrodito una ayuda para socorrer su indigencia. Pero, ¿dónde se encontraba preso Pablo? No parece fuera ni Éfeso ni Roma y sí Cesarea:

–Durante su estancia en Éfeso, Pablo fue obrero de Áquila y Prisca como anteriormente lo había sido en Corinto (Hch 18,3). Según el autor de los Hechos, el mismo Pablo confiesa que su trabajo fue suficiente para cubrir sus propias necesidades, las de sus compañeros e incluso para ayudar a los pobres (Hch 20,33-35). Este testimonio parece excluir que recibiera ayuda externa alguna. En este tiempo él se bastaba a sí mismo (–sin embargo, cf. Fp 4,15-16–).

El argumento aducido con frecuencia para explicar la frase de Fp 4,10b: “...os había faltado ocasión para manifestarlo (el interpes por él)”, que sería la extrema pobreza de las Iglesias de Macedonia que se presenta como ejemplo a los corintios para estimular a éstos, no tiene valor aquí, ya que, a pesar

36. C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales*, Paris 1947, 83s.

de esa pobreza (2Cor 8,2), contribuyeron espléndidamente a la “colecta” y envían como portadores de la misma a tres delegados (–a cuatro si en vez de “Derbe” se leyera con “D” “Doberes”–).

Por otra parte en Fp 4,10-20 no existe referencia alguna a la “colecta”, cosa extraña de haber tenido lugar contemporáneamente. Además recibir en esa ocasión un regalo, hubiera dado pie para que se le pudiera acusar de buscar mediante la “colecta” su propio interés. Pablo trató de mantener las manos limpias en este asunto y por eso busca que otras personas supervisen y se cuiden de la administración de esa “colecta” (Hch 20,4; 2Cor 8,19-20).

–Si se supone enviada a Roma la ayuda de los filipenses, habría que empezar por reconocer con J. Murphy-O’Connor ³⁷, que Fp 4,10b suena a reproche amargo, casi a sarcasmo. En Corinto y en Éfeso él podía valerse por sí mismo y a los tesalonicenses les recuerda su asiduo trabajo para no ser gravoso a nadie (1Tes 2,9; cf. 1Cor 4,12; 9,15.18; 2Cor 11,7-11) y es probable, que en Roma encontrándose en “*custodia libera*” también pudiera ser autárquico.

–En Cesarea se encuentra en una situación diferente. Recluido en el “pretorio de Herodes” (Hech 23,35) no puede llegar por sus propios medios a subvencionarse sus gastos más perentorios. Es verdad que Félix, ante la confesión del propio Pablo, de que “*al cabo de muchos años vine a mi nación a traer limosnas y a hacer sacrificios*” (Hch 24,17), podía pensar que se trataba de una persona pudiente, que había hecho fortuna en tierras lejanas y por eso abrigaba la esperanza de que Pablo comprase su libertad (–“esperando que Pablo le diese dinero y por eso le llamaba a menudo para conversar con él”: Hch 24,26); pero la situación era bien distinta. Pablo tenía lo que ganaba con su trabajo y aquí eso le era impedido, a pesar de esa poca libertad, que el mismo Félix indica al centurión que le conceda; podían servirle sus amigos, pero no trabajar él. La situación, por tanto, más necesitada de ayuda parece la presente. Desde aquí puede con verdad escribir que “*les había faltado ocasión para manifestar (su interés por él)*” (Fp 4,10b).

Extraña un tanto que Pablo espere a la recuperación de Epafrodito, para agradecer a los filipenses el obsequio que le han enviado y expresarles su profundo agradecimiento por esta atención tenida para con él. Este don le demostraba el afecto y cariño, que seguían profesándole aquellos macedonios. Pero bien pensadas las cosas, Pablo debía esperar al restablecimiento de Epafrodito, para que, si como enviado especial de los filipenses le había traído a Pablo el don de aquellos, fuera también él el portador del agradecimiento del Apóstol.

37. J. MURPHY.-O’CONNOR, *Philippians* (Letre aux), DBS VII, col 1219.

Resumiendo los argumentos anteriores puede concluirse:

- a) La prisión al igual que el “*pretorio*” y “*los de la casa de César*” pueden referirse tanto a Cesarea como a Roma. Éfeso es una mera hipótesis, creada sobre todo por razón del tiempo necesario para cubrir la distancia entre Roma o Cesarea y Filipos; en los escritos neotestamentarios o de los primeros siglos no se nos ha dejado constancia de una prisión de Pablo en Éfeso, excepto la legendaria de los Hechos de Pablo 6.

La peligrosidad del lugar para la vida de Pablo aboga directamente por Cesarea, donde existía una posibilidad de su entrega a las autoridades locales (Hch 25,2-4.9).

- b) Las reacciones de la comunidad en la cual Pablo se encuentra preso, son inconcebibles en Éfeso, comunidad fundada por Pablo, y tampoco parecen propias de la comunidad romana de atenernos a las informaciones de los Hch 28,15 únicas que tenemos sobre el particular. Parecen, en cambio, naturales en Cesarea, donde una parte de la comunidad, aunque minoritaria, estaba influenciada por la corriente farisea de la Iglesia de Jerusalén (Hch 21,20-22).
- c) La distancia entre Roma o Cesarea y Filipos no constituye obstáculo alguno en contra de la candidatura de estas dos ciudades, pues el espacio de dos años es más que suficiente e incluso sobrante. La candidatura de Éfeso, que pretendía ser alternativa precisamente en razón del tiempo invertido en esos viajes, resulta innecesaria, pues la “Carta” no pone límite alguno temporal para esos viajes.
- d) En los planes para el futuro parece que haya que excluir tanto a Éfeso como a Roma como lugar de origen. La primera, porque a pesar de la pretendida coincidencia con Hch 19,21-22, se trata de planes diferentes y la situación de Pablo es también distinta en ambos casos: el fin que se asigna a los viajes de Timoteo difiere el uno de otro y Pablo en un caso está en libertad y en el otro en prisión. Si tales proyectos se hubieran hecho en Roma, habría que contar con un cambio de planes por parte de Pablo, reacio a ello; según la tradición romana Pablo llevó a cabo el proyecto de Rm 15,23s. 28 y según las Pastorales el de Fp 2,24. Quedaría únicamente Cesarea como lugar de origen de esos planes.
- e) El obsequio de los Filipenses es menos conforme con la situación de Pablo en Roma y contrario a la que tuvo en Éfeso y su modo de concebir la evangelización en el mundo griego. En Éfeso, según confe-

sión propia (Hch 20,33-35), se autofinanciaba y en aquella ocasión hubiera sido inoportuno recibir obsequios particulares cuando se estaba llevando a cabo la “colecta”. En Roma hubiera resultado demasiado tardío y además Pablo disfrutaba de una libertad, que probablemente le permitía un trabajo remunerado suficiente para sufragar sus necesidades económicas. En Cesarea, en cambio, se encuentra a espensas de sus amigos y sin posibilidad de realizar trabajo manual alguno.

Los apartados b), d)), e) favorecen claramente a Cesarea y presentan muy serios reparos contra la candidatura de las otras ciudades, determinantes en el caso de Éfeso; en cambio a) y c) son aplicables casi por igual a cualquiera de ellas, excepto en parte a). Puede concluirse, además, que la hipótesis efesina creada en razón del tiempo invertido en los viajes, es superflua, pues el espacio de dos años que duran la prisión cesariense y la romana son espacio de tiempo suficiente para tales viajes.

Se han esgrimido otros argumentos a favor de cada una de las ciudades candidatas a ser el lugar donde se escribió Filipenses:

a) *Corinto*

Como lugar de origen de Filipenses³⁸ le propuso ya G. L. Oeder en 1731 y de nuevo lo ha hecho S. Docks³⁸. Tal suceso habría tenido lugar durante la primera estancia de Pablo en esta ciudad (Hch 18,1-18).

–El argumento principal es la identificación de la ayuda, recibida encontrándose ya aquí enviada por los filipenses y que recuerda 2Cor 11,9 y la que le llevó Epafras y de la que da cuenta Fp 4,10-20. La ayuda recibida en Corinto le permite dedicarse totalmente a la predicación según Hch 18,5; pero la ayuda de que habla Fp 4,10-20 encuentra a Pablo en la cárcel (Fp 1,7.13.14.17; 2,23) y son otros los que realizan la labor de anunciar el Evangelio (Fp 1,14-17).

–La polémica anti-judaizante, que caracteriza a Fp 3,1b-4,1 no ha surgido todavía, como demuestra 1Cor; ésta habló de divisiones e incluso de errores morales y doctrinales, pero nada hace alusión a la tormenta que va a desatarse y a la que responderá con 2Cor, Ga y Rm. Las apretadas referencias a la polémica por parte de filipenses se comprenden si se suponen conocidos por los filipenses 2Cor, Ga y Rm. Así se explican también mejor las conexiones temáticas y lexicales con estos escritos.

38. S. DOCKS, *Lieu et Date de l'Épître aux Philippiens*, RB 80 (1973) 230-246.

–En Corinto tiene además Pablo un número considerable de amigos; encontrándose aquí no podría escribir con verdad, que sólo Timoteo está a su lado y que todos los demás buscan sus propios intereses, no los de Jesucristo (cf. 1Cor 16,15-18).

–Tampoco en Acaya, durante la misión, se menciona prisión alguna. La comparecencia ante Galión no va precedida de prisión, ni existe para la vida de Pablo el peligro que denuncia Fp 1,20-21. Este argumento, tanto aquí como en el caso de Éfeso podía obviarse si se aceptara la tesis de T.W. Manson³⁹, que Pablo no se encontraba preso cuando escribió Filipenses y que el término “*cadenas*” debía tomarse como metáfora; pero las afirmaciones de la “Carta” parecen demasiado claras y reiterativas para que puede aceptarse tal hipótesis y las dificultades experimentadas por Pablo en Corinto difícilmente se identifican con lo que dice Fp 1,20-21; 2,17.

b) *Éfeso*

La hipótesis efesina fue propuesta por vez primera por H. Lisco, retomada luego por A. Deissmann y defendida con singular celo por W. Michaelis y G.S. Duncan⁴⁰ consiguiendo la adhesión de numerosos eruditos: H. Appel, M. Albert, B.W. Robinson, K. Lake, P. Feine, M. Goguel, G. Delling, J.H. Michael, W. Michaelis, T.W. Manson, P. Lemerle, P. Bonnard, J.M. González Ruiz, P. Benoit, A. Penna, J. Müller-Bardorff, P. Dacquino, W. Schmithals, G. Bornkamm, P. Feine-J. Behm-G. Kümmel, K.H. Schelkle, G. Friedrich, J. Gnilka, J.A. Fitzmyer, J.-F. Collange; otros reconociendo que en la cuestión del tiempo aporta una abreviación importante se mantienen indecisos como M. Dibelius, R.P. Martin, A.H. McNeil, J.L. Price, y A. Wikenhauser.

La tradición extrabíblica es de escaso valor, pues además de tardía, tiene su origen en una interpretación no correcta de 1Cor 15,32:

–Una tradición local identifica una torre remanente de la antigua ciudad como lugar donde Pablo habría estado preso.

–El prólogo marcionita de la Carta a los Colosenses afirma: “*Después que fue arrestado, les escribió (a los colosenses) desde Éfeso*”. Pero dicho prólogo no precisa ni el tiempo ni el lugar del arresto, sino sólo que les escribió desde Éfeso. Deducir de la expresión anterior, que el lugar haya que identificarlo con Éfeso y que el tiempo sea el de su actividad en esta ciudad durante

39. T.W. MANSON, *St. Paul in Ephesus. The Date of the Epistle to the Philippians*, BJRL 23 (1939) 184.

40. Cf. notas 5, 19, 26.

el tercer viaje, es hacer decir al texto más que lo que éste afirma. Colosenses es posterior ciertamente a 1-2 Ts, 1-2 Cor, Ga, Rm como lo demuestran el lenguaje, el estilo y la temática, de la que no existe huella en estos escritos, algunos posteriores a su actividad en Éfeso.

–En los Hechos de Pablo, apócrifos, se habla de una prisión legendaria y de una condena a luchar contra las fieras, para lo cual es conducido al teatro; allí un gran león –que él había bautizado en el desierto de Siria– se acerca a él y le lame los pies, siendo ambos liberados por una gran tormenta de grani-zo, que ahuyenta a los guardias y espectadores y a ellos les permite abandonar teatro y ciudad cada uno por su parte (c.6). Toda esta trama, comentario a 1Cor 15,32, es evidentemente legendaria y sin valor histórico alguno.

La posibilidad de una prisión de Pablo en Éfeso, originó la hipótesis del origen efesino de Filipenses, hipótesis que ha tratado de apoyarse en textos como: 2Cor 11,23; 1Cor 15,32; Hch 20,18s; 2Cor 1,8-10. Pero el hecho de tal prisión es el punto base que hay que demostrar y que realmente ningún argumento llega a probar. No se trata, por otra parte, de que durante su larga estancia en Éfeso estuviera preso e incluso lo estuviera varias veces, sino de una prisión prolongada, en la que su vida llegara a estar en peligro, y esto lo desconocemos totalmente, careciendo de pruebas que la avalen. Se pretende una posibilidad de alternativa, pero los mismos que sostienen esta hipótesis son conscientes de su endeblez y admiten abiertamente que tal prisión es un presupuesto, que ellos deducen de ciertos indicios, que tornan la hipótesis probable:

–En 2Cor 11,23 habla Pablo de “cárceles” y según Hechos antes de la prisión jerosolimitano-cesariense-romana sólo conocemos la brevísima prisión de Filipos (Hch 16,19-39). 1Clem 5,6 confirma que Pablo estuvo 6 veces en prisión. Aunque el plural de 2Cor 11,23 podía explicarse como un plural literario, pues los otros términos que inmediatamente le acompañan están también en plural, hemos de confesar que carecemos de toda información sobre una prisión efesina, sobre todo con las características que Filipenses presenta:

–Prisión prolongada de no sólo unos días o semanas, sino de meses.

–Prisión en la que su vida se encuentra en peligro.

Un encarcelamiento de estas características difícilmente puede admitirse que hubiera sido silenciado por el autor de Hechos, aun cuando en ese período de la vida de Pablo no se encontrase a su lado (–la sección-Nosotros concluye en 16,17 y no vuelve a comenzar hasta 20,5–). Sobre otros sucesos y menos importantes sí que posee información respecto a este período y la transmite. Los Hechos hablan durante la estancia de Pablo en Éfeso de actos

de hostilidad (Hch 20,19; cf. 1Cor 15,32; 2Cor 1,8-10; Rm 16,4.7), pero no de encarcelamiento ⁴¹.

1Cor 15,32: “*Si sólo por miras humanas luché con fieras en Éfeso, ¿qué provecho tendría?*” es sin duda el texto en que más se insiste para fundamentar la hipótesis efesina. La paráfrasis de Collange: “*Si no hay resurrección de muertos, ¿cómo explicáis vosotros que yo haya podido proyectar combatir con las bestias en Éfeso y morir mártir?*” no se adapta al texto y que Fp 1,21-24 aluda a 1Cor 15,32 no tiene ningún viso de realidad.

Collange intenta establecer la realidad de la prisión efesina. Para ello afirma que el empleo normal del verbo “*thēriomachéo*” nada tiene de metafórico en 1Cor 15,32, pues tal sentido se opone al contexto, en el que Pablo aduce como prueba de su fe en la resurrección, el haber pasado por una serie de peligros mortales. ‘*¿Qué papel, se pregunta, podría jugar aquí la mención de luchas teológicas?*’. Del mismo parecer son J. Weiss y J. Héring.

Contra la interpretación literal abogan muy poderosas razones, que deben ser tenidas en cuenta. Conviene por ello observar:

–San Ignacio usa el mismo verbo en sentido metafórico:

“De Siria a Roma vengo luchando con las fieras, por tierra y por mar, noche y día, atado como voy a diez leopardos, es decir a un pelotón de soldados; ... con sus malos tratos aprendo yo a ser mejor discípulo del Señor” (Ad Rm 5,1).

Y otro tanto hace Appiano (Bell.civ. 2,21: “*hoiois thēriois máchomai*”). Ignacio distingue estos malos tratos que le causan los soldados, de la lucha posterior en el circo con las fieras (Rm 5,2). Esta forma tropológica de hablar es frecuente en el AT y en el NT (cf. Mt 7,15; 10,6.16; Jn 10,1-16; 2Tm 4,17; 1Pe 5,8; Fp 3,3, etc.). Pablo, al igual que Ignacio, describe de modo vivo por medio de una imagen la hostilidad padecida en Éfeso, lo cual se recuerda también en Hch 20,19.

–Contra una interpretación literal aboga también el que Pablo en 2Cor 11,23-27 no recuerde tal lucha en la enumeración de las penalidades sufridas en su labor evangelizadora.

–De una condena a combatir contra las fieras le protegía a Pablo su condición de ciudadano romano ⁴², siendo las violaciones de esta ley considera-

41. La teoría de J.-F. COLLANGE, *o.c.*, p. 25s., de que Fp 1,12-26 es una defensa de Pablo, pues el desvelar su condición de ciudadano romano no optando por el martirio, tal comportamiento fue mal recibido por la comunidad local, no parece responder al sentido obvio del texto y del contexto. Por otra parte, Pablo escribe a los filipenses, no a la comunidad local, ante la cual propiamente tendría que defenderse, pues es la que se siente decepcionada en la teoría de Collange, no la filipense.

42. Lex Portia: Dig. 28,18.4; C.R. BOWEN, “*I Fought with Beast at Ephesus*”, JBL 42 (1923) 59-68; R.E. OSBORNE, *Paul and the Wild Beast*, JBL 85 (1966) 225-230; A.J. MALHERBE, *The Beasts at Ephesus*, JBL 87 (1968) 71-80.

das como delitos muy graves ⁴³; las violaciones deben considerarse como excepciones y no como hecho corriente, al menos hasta la persecución de Nerón. No puede consiguientemente argüirse a favor de una tal condena, que en las Provincias romanas se tenía la manga muy ancha, o que Pablo no hubiera manifestado su condición de ciudadano romano, pues en otras ocasiones sí lo hizo (Hch 16,37-39; 22,25-29; 23,27; 25,10-12). Pablo y Silas lo ocultaron al principio en Filipos bien por considerar que el castigo de los azotes no representaba un peligro para su vida o bien porque no tuvieron ocasión de hacerlo entonces, ya que en Filipos la flagelación y la cárcel no fueron precedidas de juicio y sentencia condenatoria (Hch 16,37), cual es en cambio, el supuesto caso de Éfeso.

Incongruente resulta la postura de Collagen al interpretar Fp 1,12-26 como apología de Pablo, que defiende lo correcto de su proceder al dar a conocer su condición de ciudadano romano, para agilizar el juicio al que estaba sometido y así poder dedicarse al anuncio del Evangelio y el proponer en cambio una condena a combatir con las fieras de la cual le libraba precisamente tal apelación.

G.S. Duncan trata de justificar tal condena de combatir contra las fieras en la situación creada a raíz del asesinato de Julio Silano, siguiendo a la misma un período de anarquía social. Pero si se trató de una condena a muerte, ¿por qué no le ejecutaron? y si de una condena a combatir con las fieras, ¿por qué no la menciona el mismo Pablo en 2Cor 11,23-27?

G.S. Duncan insiste suponiendo que Filipenses fue escrita en Éfeso con ocasión de una crisis ocasionada por la acusación de sacrilegio por robo como delatarían Hch 17,27 (cf. Rm 2,22), poniendo esto en peligro la vida de Pablo. Subsistiendo la crisis, las autoridades habrían juzgado conveniente poner a Pablo bajo “custodia” para protegerle durante las “Artemisia”, cuando los sentimientos anticristianos podrían excitarse; sería entonces también cuando Pablo habría escrito Colosenses, manifestando, que por encontrarse en prisión, se ve impedido de realizar su misión (Col 4,3s.) La interpretación de G.S. Duncan de Hch 19,37 no es correcta, pues las palabras del canciller de la ciudad se dicen en referencia a Gayo y Aristarco (Hch 19,29) no a Pablo e indican únicamente que estos dos hombres (se presupone que) son inocentes del doble cargo que se hace ordinariamente a los judíos (Rm 2,22) ⁴⁴ y no que en juicio previo hayan sido ya declarados inocentes de tales delitos.

43. CICERON, *In Verr.* 5,62,63,66; EUSEBIO, HE 5,1,44.47.50.

44. JOSEFO, *Contra ap. II*, 237; *Ant* 4,8,10.

Pablo debe referirse en 1Cor 15,32 con la imagen de “luchar con las fieras” a aquella misma situación de persecución, odios, calumnias y asechanzas, que recuerda a los dirigentes de las comunidades cristianas de Éfeso, reunidos con él en Mileto (Hch 20,19). Es curioso que las otras dos descripciones de los peligros que la vida apostólica lleva consigo (2Cor 4,8-12; 6,4-11) empleen imágenes de combate, acomodándose perfectamente al combate con las fieras, como si esta imagen estuviera profundamente grabada en su ánimo por lo expresiva.

–En 2Cor 1,8-10 confiesa Pablo que estuvo en un gravísimo peligro de perder la vida: *“Nos vimos abrumados, tan por encima de nuestras fuerzas, que perdimos la esperanza de seguir viviendo; aceptamos en nuestro interior la sentencia de muerte, para que no confiemos en nosotros mismos, sino en el Dios que resucita a los muertos, que nos libró de un tal peligro de muerte”*. Estas referencias podrían muy bien reflejar la situación descrita en Fp 1,21-24, siempre que en ninguno de los dos casos el peligro de muerte dependa de un juicio y de una sentencia, a los que ciertamente Pablo no alude en 2Cor 1,8-10.

Este pasaje es, por otra parte, tan impreciso, que nos resulta imposible identificar con certeza el suceso a que se refiere. Su coincidencia con Hch 19,23-41, pues los dos cargos, de los que el canciller de la ciudad declara exculpados a Gayo y a Aristarco, al ser dirigidos por Demetrio contra Pablo (Hch 19,26s.), de haber sido admitidos a trámite y probados, hubieran ciertamente implicado para el acusado la condena a muerte. Como el alboroto fue relativamente breve y no se llevó a cabo una acusación ante los jueces, como el canciller propuso, resulta improbable la identificación entre ambos sucesos. 2Cor 1,8-10 debe, por ello, referirse a algún otro evento en el que Pablo se vio envuelto e ignorado por nosotros. El suceso referido en Hch 19,23-41 tuvo como consecuencia la partida inmediata de Pablo de Éfeso, sin que pueda hablarse de prisión, por lo que resulta imposible relacionarlo con Fp 1,21-24.

–Otros dos casos mencionados en Rm 16,4.7 y ocurridos probablemente en Éfeso, nos dejan perplejos por falta de información ulterior:

–En Rm 16,4 se afirma que Áquila y Prisca se jugaron la vida por salvar la de Pablo. ¿Fue con ocasión del tumulto registrado en Hch 19,23-41 en el intento de ocultar a Pablo? De todos modos aquí tampoco se habla de prisión, por lo que una equivalencia a Fp 1,21-24 es improbable.

–Más problemático resulta el caso de Andrónico y Junias representados como compañeros de prisión (–“*synaichmálotous*”–). Tal prisión pudo deberse a tumultos promovidos por los judíos (cf. Hch 13,50; 14,5.19; 17,5-8.13; 18,12; 20,19; 21,27s). Aunque “*synaichmálotous*” no exprese directa-

mente la simultaneidad, sino únicamente que Andrónico y Junias han estado presos al igual que Pablo, todavía este significado resulta sospechoso, ya que es aplicado a otros dos colaboradores de Pablo: Aristarco (Col 4,10) y Epafras (Flm 23) y de éste en Col 4,12 (–contemporánea de Flm–) se envían también saludos, pero nada se dice, de que el mismo esté o haya estado preso.

De todos modos, en ambos casos estamos en el terreno de la conjetura, al no especificarse en ninguno de ellos ni tiempo ni lugar de la exposición de la vida o de la prisión. Debe considerarse también simple cábala, que Pablo no habría alegado su condición de ciudadano romano para no dejar solos en la cárcel a Andrónico y Junias⁴⁵, ya que éstos no poseían el derecho de ciudadanía romana. En el primero de los casos probablemente estuvo en peligro la vida de Pablo y pudiera tratarse del mismo caso que refiere 2Cor 1,8-10, pero en ninguno de ellos se afirma que tal peligro proviniera de un encarcelamiento o de un proceso capital que se hubiera seguido contra él.

–Todavía admitiendo que Pablo hubiera estado preso en Éfeso y que su vida corrió un grave peligro, resulta inexplicable que Pablo no hubiera apelado a su condición de ciudadano romano como hizo en otras ocasiones (Hch 16,37-39; 23,25-29; 23,27; 25,10-12), para impedir una sentencia capital por parte de las autoridades locales. Fp 1,20; 2,17 cuentan con la posibilidad de un desenlace fatal de su situación de preso, en que se encuentra. Si Pablo apeló en Filipos a tal condición y en Cesarea esta apelación obligó a suspender el curso del proceso y transferirlo a Roma, no se ve razón por qué no hubiera hecho otro tanto de encontrarse en la misma situación en Éfeso. A J. Schmid le parece esta contradicción en que se incurriría una prueba decisiva contra la hipótesis del origen efesino de Filipenses⁴⁶. Se ha tratado por ello de desvirtuar este argumento:

–W. Michaelis es del parecer que Fp 1,20-24 y 2,17 se refieren a un peligro inferior y a una gravedad menor, de la que se derivaría si Pablo hubiera de ser condenado a muerte. La vida de Pablo no debía estar realmente en peligro, cuando él contempla las dos posibilidades; vida y muerte en Fp 1,20-24; 2,17 deben interpretarse como referencias a los peligros mortales a que la vida apostólica expone. Sin embargo, aquí se trata de un peligro distinto al del ministerio apostólico en sí (cf. 1Cor 15,31; 2Cor 4,10s). Los textos de Fp 1,20.30; 2,17; 3,11; 2Tm 4,6, que repiten la metáfora del sacrificio y la ofrenda son la confesión de un peligro específico y grave. C.H. Dodd⁴⁷ observa con

45. R.P. MARTIN, *Philippians*, Grand Rapids 1980, 55.

46. J. SCHMID, *o.c.*, p. 107.

47. C.H. DODD, *a.c.*, p. 103, n. 2.

atino que aquí se trata de una cuestión de vida o muerte como aparece claro en Fp 1,20, confirmando Fp 1,25 que esa vida puede truncarse como consecuencia de la situación en que Pablo se encuentra inmerso en ese momento, no dependiendo tal conclusión de un cálculo de probabilidades. Pablo cree no obstante, que su vida es tan necesaria para sus comunidades, que Dios hará que escape a la muerte, aunque sea recurriendo al milagro (cf. 2Cor 1,9s.). Esta observación hay que tenerla en cuenta para explicar su fluctuación entre el optimismo y la desesperanza. La desmoralización se produce al contemplar la situación en que se encuentra, pues entraña un peligro real de muerte; y la esperanza de libertad es también firme, porque se apoya en la respuesta de Dios a la plegaria de los filipenses, que imploran su liberación. Pudiera decirse que desde el punto de vista humano la situación se presenta oscura, no así cuando se la contempla a la luz de la fe.

-Pablo se sentiría en peligro, pero no como resultado de la marcha del proceso, sino por el temor a un atentado con su vida. Pero tal peligro ya proviniese de los judíos (cf. Hch 20,18), ya de un tumulto (Hch 19,23-41) era poco probable en Éfeso. Contra ellos, sin embargo, de nada le valdría su condición de ciudadano romano. La situación en que Pablo se encuentra es calificada de "agōn" y es similar a la sostenida en Filipos, diferente, por tanto a un atentado o un tumulto (Fp 1,20).

-Parece también inexplicable que si Filipenses se escribió en Éfeso, antes incluso de 2Cor o de la 1Cor, no exista en ella referencia alguna a la "colecta para los santos de Jerusalén"⁴⁸. Esta ausencia es muy llamativa, pues este tema le preocupaba sobremanera a Pablo como él mismo confiesa en Gal 2,10; cf. 1Cor 16,1-4; 2Cor 8-9, y que trató de llevar a cabo disponiendo las cosas durante su permanencia en Éfeso y dirigiendo los movimientos de los que le rodeaban (cf. Hch 19,22; 20,4). Se ha pretendido relacionar la misión de Fp 2,19 con Hch 19,22, pero los objetivos de ambas misiones son diferentes. J.H. Michel⁴⁹ sugiere que las instrucciones para la colecta las habría recibido oralmente Epafrodito, que las transmitiría del mismo modo; J. Gnilka⁵⁰ prefiere que sea el mismo Timoteo el portador de las mismas. En Fp 2,19-23 parece que a Timoteo se le encomienda sólo conocer el estado en que se encuentra la comunidad de Filipos y volver con esas noticias a Pablo, excluyendo 2,21 todo otro acompañante. Según Hch 19,22 Timoteo parte para Macedonia acompañado de Erasto.

48. J. CHMID, *o.c.*, pp. 112-114; P.N. HARRISON, *The Pastoral Epistles and Duncan's Ephesian Theory*, NTS 2 (1955-56) 258s.

49. J.H. MICHAEL, *The Epistle of Paul to the Philippians*, London 1928, XXII.

50. J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, Freiburg 1968, 24.

La candidatura de Éfeso parece descansar sobre bases demasiado endebladas para sobre ellas fundamentar una hipótesis plausible; es cierto que la estancia de Pablo en esta ciudad debió ir acompañada de calumnias, acechanzas y persecuciones (Hch 20,19), incluso pudieron darse también encarcelamientos, pero no de las características que Fp 1,20-24 presupone. Sobre supuestas lagunas informativas y silencios es imposible cimentar construcciones históricas con visos de certeza.

C) Roma

La tesis que propugna el origen romano de Filipenses era hasta el s. XX seguida casi unánimemente por los comentaristas. En los títulos que encabezan los manuscritos se señalaba ordinariamente esta procedencia, soliendo atribuir, excepto Lightfoot, al final de la cautividad romana. Los defensores de este origen son todavía numerosos; baste citar algunos de ellos: Entre los comentaristas: J.B. Lightfoot, E. Haupt, M. Jones, M.R. Vincent, P. Ewald, K. Barth, J.-J. Müller, E.F. Scott, K. Staab, F.W. Beare. En introducciones: R.M. Grant, L. Cerfaux, D. Guthrie, B. Jay. Articulistas como: P.N. Harrison, B.D. Rathjen, B.S. McLKay.

Esta tesis ha sido defendida con particular ardor por J. Schmid y C.H. Dodd. Debo confesar, sin embargo, que las razones aducidas a favor de Roma y a pesar de una tradición multiseccular reflejada ya en Marción: “scribens eis a Roma de carcere”, no me parecen convincentes. Los argumentos que parten de la mención del “*pretorio*” (Fp 1,13) y de “*los de la casa del César*” (Fp 4,22) no pueden aplicarse exclusivamente a Roma, pudiendo hacerse con el mismo derecho a otras ciudades. El argumento que más pudiera inclinar a favor de Roma, es que Pablo espera una pronta liberación (Fp 2,24), aunque también cuenta con la muerte (Fp 1,20; 2,17). Si tal liberación o muerte dependiera exclusivamente de la solución judicial del proceso, entonces ciertamente sería Roma la única con derecho a reclamar ser el lugar de origen de Filipenses, pues Pablo como ciudadano romano no podía ser condenado a muerte más que por el tribunal imperial; pero si tal liberación o muerte no fuera el fruto del proceso capital, la exclusividad de Roma desaparece. Ciertamente Pablo se encuentra preso y sometido a proceso cuando escribe Filipenses, pero liberación o muerte como desenlace de la situación pueden producirse –como resultado de una condena, fruto de un proceso capital. En la “Carta” se afirma que Pablo se encuentra preso y que teme por su vida, estando él dispuesto a derramar su sangre como libación sobre la fe de los fieles de Filipos, pero ni siquiera se insinúa que tal peligro

provenga del proceso al cual se encuentra sometido. La deducción se hace cuando se identifica la prisión que menciona la “Carta” con la prisión romana, concluyéndose entonces que al estar Pablo sometido a un proceso capital por la imputación de haber profanado el templo (Hch 21,28; 24,6; 25,8), se siente turbado y cuenta también con un desenlace fatal como término del proceso. Como ya no hay lugar a apelación alguna por encontrarse ante los jueces imperiales de Roma, no pudiendo hacer humanamente nada, sólo le resta confiar en que Dios, por las súplicas de los filipenses, le libre del peligro.

Ahora bien, para esa identificación exclusiva hay que demostrar que Pablo no puede referirse a otra prisión y a otra situación diferente. La ansiedad atribuida a Pablo como resultado del proceso en el período romano no es deducible de las indicaciones anteriores de Hch 25,18.25; 26,31.32; 27,3.43; 28,8-10.14.16.18.30-31. Los informes de que era portador el centurión Julio, o el testimonio de éste, si los informes se perdieron en el naufragio, debieron ser muy favorables, pues a Pablo se le permitió vivir en Roma hasta que se sustanciase el proceso en “custodia libera”. No parece que durante esa permanencia en Roma se den razones cognoscibles para nosotros en relación con el proceso, que originen tal ansiedad. Fp 1,20ss; 2,17 posiblemente no tenga relación con el proceso romano.

—Como consecuencia de las asechanzas que se tramen contra el preso, al margen del proceso propiamente dicho. Si no se encuentra en Roma y sí en Cesarea, se podían intentar que fuera entregado a las autoridades judías locales como gracia, cosa que ya intentaron estas autoridades cuando Festo subió de visita a Jerusalén (Hch 25,2-3), o seguir cualquier otra estratagema para eliminarle. En la situación concreta de Pablo en Cesarea su vida corría peligro permanente.

Un segundo argumento es que permite aceptar una evolución del pensamiento de Pablo en el tema de la escatología individual (Fp 1,20-23), pues el “*irse y estar con Cristo*” (Fp 1,23) clarifica el esbozo de 2Cor 5,8b: “*morar con el Señor*”, marcando esto un gran avance sobre el tema de la resurrección final, esclareciendo lo que ha venido a llamarse “período intermedio”.

Esta evolución no necesariamente tiene que ser asignada a la prisión romana; en sí sólo exige que sea posterior a 2Cor, pudiendo estar motivada por la reflexión sobre el retardo de la *parusía*, coadyuvando tal vez los peligros de muerte que continuamente le acechan y sobre todo las últimas experiencias, permitiéndole una profundización de lo que había escrito a los tesalonicenses: “...a los que han muerto, Dios, por medio de Jesús, los llevará con él” (1Ts 4,14).

Una dificultad más para ubicar en Roma la composición de Filipenses, es que Timoteo se encuentra al lado de Pablo al escribir la “Carta”, apareciendo como corresponsable de la misma (Fp 1,1; cf. 2,19-23). Probablemente estuvo al lado de Pablo en Cesarea, pues le acompañó a Jerusalén en el viaje de la “colecta” en calidad de delegado de las Iglesias de Galacia (Hch 20,4), pero no parece haber hecho el viaje a Roma acompañándole (Hch 27,2). Es posible que luego fuera a reunirse con él en Roma, pero carecemos de noticias sobre este particular.

D) *Cesarea*

El primero en proponer el origen cesariense de la Carta a los Filipenses fue H.E.G. Paulus de Jena (1799)⁵¹, respaldándole en 1829 D. Chultz⁵², siguiéndoles luego O. Pfeiderer, O. Holtzmann, F. Spitta, E. Lohmeyer, L. Johson, J.J. Gunther, y es favorable a la misma W.G. Kümmel. La prisión en este caso es la padecida en Cesarea de Palestina durante los dos últimos años del gobierno de Félix y hasta que su sucesor Festo se hizo cargo de dicho gobierno (a. 60 ó 61 p. C.). Abarca en la narración de los Hechos de 23,37 a 27,1.

Como se ha podido observar en la exposición de los primeros argumentos, unos son comunes a las diversas ciudades candidatas, otros a una o dos, pero ninguno puede considerarse como no favorable a la candidatura de Cesarea, e incluso los de las reacciones de la comunidad local, los planes para el futuro y el don de los filipenses están abiertamente a su favor, siempre que nos atengamos a los datos que poseemos y no a especulaciones posibles. En otros casos como la polémica antijudaizante, la evolución escatológica o la conexión literario-temática con Romanos y escritos anteriores, puede considerarse con los mismos derechos que Roma; pero en el caso del peligro grave a que Pablo está expuesto, la esperanza de una posible liberación y la decepción (Fp 1,20-23.26; 2,24) se comprenden mejor en Cesarea (Hch 25,2-3; 25,26.27). Añaden algunos que:

–“*Entre cadenas*” (Fl 1,7.13,14; 2,23; cf. 2,14; 4,14) se entiende mejor aplicado a la prisión en Cesarea que a la prisión en Roma, donde se reduce la misma a una simple “custodia libera” (Hch 28,16.30s.); en Cesarea, en

51. W. MICHAELIS, *Einleitung in das Neuen Testament*, Bern 1961¹⁰, 205.

52. D. SCHULZ, *ThStK* 2 (1829) 612-617.

cambio, está realmente encadenado (Hch 26,29). En contra de esto se ha urgido que Pablo, al final de los dos años –o 18 meses– de la prisión romana y cuando el proceso se acercaba a su fin, debió ser sometido a una “custodia militaris” estricta y sería nuestra “Carta” el testigo de ese cambio. Pero esto es mera suposición sin pruebas que lo respalden.

–La insistencia de los judaizantes en la necesidad de que los gentiles cristianos se sometieran a la circuncisión para resultar miembros efectivos de Israel, podría en parte deberse a la presión nacionalista, que están desarrollando ciertos grupos, como más tarde harán los zelotas. Estos grupos ya habían expresado su odio a Pablo y habían intentado asesinarlo (Hch 21,30; 23,12-14; 25,2s.11), por figurar como el que incitaba a desertar de Moisés y a no circuncidar a los hijos (Hch 21,21). Pablo no se amedrentó, sino que puso en guardia a sus fieles contra los judaizantes y sus doctrinas (Fp 3,1b-4,1) y con ello contra la pretensión de lealtad nacional, que debía expresarse mediante la circuncisión carnal. El Apóstol sabe, sin embargo, que el odio de estas personas es tenaz y que mientras se encuentre en Cesarea, su vida corre peligro, que es lo que reflejan algunos pasajes de la “Carta” como Fp 1,20-23; 2,17. En la comunidad cristiana de Cesarea debía haber un grupo notable, pero minoritario (Fp 1,14) de judíos, influenciados por las ideas de estos grupos nacionalistas. El cambio que se observa de Hch 15,13-19 a 21,20-24 refleja también ese influjo y si bien no aparezcan los errores de los judaizantes cristianos de 2Cor, Ga y Rm, sí, en cambio, un judaísmo exacerbado, que veía las posiciones de Pablo como una traición político religiosa; no es extraño, pues, que el grupo judío se negara a colaborar con Pablo y tratase con ello de marcar distancias respecto a él. Si Col 4,10 perteneciese a un período próximo y al mismo lugar que Filipenses, pondría de manifiesto hasta qué extremos llegó este distanciamiento y cuán solo tenía que sentirse aquí Pablo; Fp 2,21 sería en este caso no sólo el reproche de un corazón decepcionado, sino también el reflejo de una triste situación. En estos momentos de su calvario, sólo Timoteo se encuentra a su lado y sólo en él puede desahogar su espíritu atribulado. Probablemente en ninguna otra ciudad, de las que se disputan el honor de ser origen de la Carta, pudo sentirse tan solo. Hay que contar con que, al prolongarse la prisión, cada uno de los delegados que le habían acompañado en el viaje de la “colecta”, excepto tal vez Timoteo, Aristarco y algún otro, fueran volviéndose a la comunidad que les delegó, quedando Pablo cada vez más solo, aunque empezase un ir y venir de gentes que le traían noticias de las diversas comunidades. Así llegaron informes de la perturbación que la predicación de ciertos maestros ha causado en Colosas, vino Epafrodito con ayuda de la comunidad de Filipos y llegó hasta él Onésimo buscando refugio, dando cada uno de estos casos ori-

gen a una carta. Pero el número de personas que se mantuvo a su lado debió de llegar a ser muy pequeño, pues cuando parte para Roma, sólo le acompañan el autor de los Hechos y Aristarco (Hch 27,2). Timoteo, pudiera ser que hubiera partido hacia Filipos con la noticia de su traslado a Roma, pudiendo realizar el proyecto de Fp 2,19-23 y por eso no hallarse a su lado en el momento de embarcarse, o al menos no partió con él en ese momento por motivos desconocidos para nosotros.

–La afirmación de Fp 1,13 es más fácilmente aplicable a Cesarea que a Roma, donde los pretorianos llegan a unos 9.000, y lo mismo cabe decir de “*los de la casa del César*” (Fp 4,22).

Extraña, sin embargo, que si se escribió Filipenses desde Cesarea, no se nombre a Felipe, en cuya casa había descansado Pablo en el reciente viaje de la colecta (Hch 21,8), lugar donde se había predicho a Pablo su presente prisión (Hch 21,10-11). La razón podía ser para Pablo que este personaje era desconocido para la comunidad de Filipos, no mencionando tampoco las comunidades por las que ha pasado; a sus colaboradores los abarca a todos en un “*os saludan los hermanos que están conmigo*” y a los fieles de la comunidad local los reúne en un “*todos los creyentes*” (Fp 4,21s). Lucas tenía razones especiales para individualizar a Felipe –cosa que no ha hecho con ninguna otra persona de las comunidades que han visitado en el curso del viaje a Jerusalén–. De Felipe había ya hablado anteriormente en (Hch 6,5; 8,5-13. 26-40) y lo había dejado en Cesarea (Hch 8,40). Felipe precisamente pudiera ser una de sus fuentes de información para buena parte de su Evangelio y de los Hechos, autor de la llamada “*fuentes cesariense*”.

La discusión sobre el lugar de origen y por consiguiente de la fecha de la composición de Filipenses ha llegado, según Dibelius, a un punto muerto. Si es cierto que su composición en Roma tropieza con graves dificultades, la hipótesis efesina, propuesta por gran número de autores como alternativa, choca con escollos todavía mayores. La única que parece poder superar las pruebas del examen es Cesarea, pero la mayoría de los investigadores la rechazan casi “*a priori*”. Tal vez sea preciso reexaminar las pruebas como hemos tratado de hacer nosotros.

A. PÉREZ GORDO, CP
Las Presas-Santander

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuera de los comentarios, que al principio suelen tratar el tema de modo más o menos extenso puede consultarse la siguiente bibliografía:

P. Antoine, *Éphèse*, DBS II (1934) 1078-1104; G. R. Beasley-Murray, *Philippians*, PC (1962) 985-989; G. Dellling, *Philippenerbrief*, RGG³ V (1961) 333-336; J. Murphy-O'Connor, *Philippiens (Lettre aux)*, DBS VII (1966) 1211-1233; E. Oberhammer, *Egnatia Via*, PW V (1905) 1988-1993; P. Romanelli, *Egnazia Via*, Enclt XIII (1950) 592-593.

L. Heuzey-H. Daumet, *Mission archéologique de la Macédonie*, Paris 1876; J. T. Wood, *Discoveries at Ephesus*. Including the Site and Remains of the Temple of Diana, London 1887; R. Steinmetz, *Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus*, Leipzig 1898; F. Haverfield, *On the Strategot of Philippi*, JTS 1 (1900) 434-435; V. Lisco, *Vincula Sanctorum*. Ein Beitrag zur Erklärung der Gefangenschaftsbriefe des Apostel Paulus. Berlin 1900; W. M. Ramsay, *On the Titles of the Magistrates at Philippi*, JTS 1 (1900) 114-116; O. Hirschfeld, *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diokletian*, Berlin 1905², 18-29; D. G. Hogarth, *Excavations at Ephesus*. The Archaic Artemisia, London 1908; W. Lütgert, *Die Volkommene im Philippenerbrief und die Enthusiasten in Thessalonich*, Gütersloh 1909; M. Albertz, *Über die Abfassung des Philippenerbriefes des Paulus zu Ephesus*, ThStKr 83 (1910) 551-594; R. Bultmann, *Der Stil des paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1910; B. W. Robinson, *An Ephesian Imprisonment of Paul*, JBL 29 (1910) 181-189; M. Goguel, *La date et le lieu de composition de l'épître aux Philippiens*, RHR 66 (1912) 330-342; O. Hirschfeld, *Der Grundbesitz des römischen Kaiser in der ersten drei Jahrhunderten*, en: *Kleine Schriften*, Berlin 1913, 516-575; J. S. Reid, *The Municipalities of the Roman Empire*, Cambridge 1913; G. Ball, *The Epistle to the Philippians: A Reply*, Exp 8 (1914) 143-154; M. Jones, *The Integrity of the Epistle to the Philippians*, Exp 8 (1914) 457-473; K. Lake *The Critical Problems of the Epistle to the Philippians*, Exp 8 (1914) 481-493; P. Feine, *Die Abfassung des Philippenerbriefes in Ephesus*, Gütersloh 1916; H. Coppieters, *Saint Paul fut-il captif à Éphèse pendant son troisième voyage apostolique?*, RB 16 (1919) 404-418; C. R. Bowen, *Are Paul's Prison Letters from Ephesus?*, AJT 24 (1920) 112-135; J. H. Michael, *The Philippian Interpolation -where does it end?*, Exp 19 (1920) 49-62; id, *The First and Second Epistle to the Philippians*, Expt 34 (1922-23) 106-109; Ch. Picard, *Les dieux de la colonie de Philippes vers le 1^{er} siècle de notre ère d'après les Exvoto Rupestres*, RHR 86 (1922) 117-201; A. Deissmann, *Zur ephesinischen Gefangenschaft des Apostels Paulus*, en: *Anatolian Studies* (Fs. W. M. Ramsay), Manchester 1923, 121-127; J. H. Michael, *Two brief marginal notes in the text of Philippians*, Expt 35 (1923-24) 139-140; M. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament*, IV, 1, Paris 1925, 369-417; W. Michaelis, *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus*, Gütersloh 1925; H. Beyer, *Die Zeugnisse des Philippenerbriefes von A. T.*, Nach dem Gesetz und Zeugnis 28 (1928-29) 372s; E. Brandtspengler, *Lebensgestaltung: Eine Einleitung in die Gedanken des Philippenerbriefes*, Leipzig 1028; W. Michaelis, *The Trial of St. Paul at Ephesus*, JThSt 29 (1928) 368-375; H. G. G. Moule, *Philippian Studies*, London 1928; G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry*,

London 1929; R. Tonneau, *Éphèse au temps de St. Paul*, RB 38 (1929) 5-54. 321-363; P. v. Imschoot, *Où fut écrit l'épître aux Philippiens?*, CollGand 17 (1930) 79-85; id, S. Paul et l'Église de Philippiques, collGand 17 (1930) 109-115; G. S. Duncan, *A New Setting for St. Paul's Epistle to the Philippians*, ExpT 43 (1931-32) 7-11; J. de Keulenaert, *Argumentum epistolae ad Philippenses*, CollMechl 5 (1931) 230-231; J. S. Schmid, *Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe*, Freiburg 1931; H. J. Cadbury, *Roman Law and the Trial of Paul*, en: F. J. Foakes Lackson-K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, London 1933, 297-338; W. Michaelis, *Die Datierung des Philippenerbriefes*, Gütersloh 1933; O. Roller, *Das Formular des paulinischen Briefes*, Stuttgart 1933; G. S. Duncan, *The Epistles of the Imprisonment in Recent Discussion*, ExpT 46 (1934-35) 293-298; O. Schmitz, *Aus der Welt eines Gefangenen*, Berlin 1934⁵; A. J. Fersturière, *Le monde gréco-romain au temps de Notre Seigneur*, I-II, Paris 1935, 77-83; O. Linton, *Zur Situation des Philippenerbriefes*, en: *Coniectanea Neotestamentica, II*, Leipzig-Uppsala 1936, 9-21; P. Joüon, *Notes philologiques sur quelques versets de l'épître aux Philippiens*, RSR 28 (1938) 89-93. 223-233. 299-310; T. W. Manson, *St Paul in Ephesus. The Date of the Epistle to the Philippians*, BJRL 23 (1939) 1821-200; W. A. McDonald, *Archaeology and St. Paul's Journeys in Greek Lands*, BA 3 (1940) 18-24; B. Brinkmann, *Epistolae captivitatis S. Pauli num Ephesi scriptae sint*, VD 21 (1941) 9-21; T. Torrance, *St Paul at Philippi: Three Startling Conversions*, EvQ 13 (1941) 62-64; K. Wuest, *Philippians in the Greek Text for the English Reader*, Grand Rapids 1942; P. Collart, *Philippes, ville de la Macédoine depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque chrétienne et byzantine*, Paris 1945⁶; J. Curran, *Tradition and the Roman Origin of the Captivity Letters*, ThSt 6 (1945) 163-205; P. Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*, Paris 1945; D. W. Riddle-H.H.Hutson, *NT Life and Literature*, Chicago 1946; A. Cotter, *The Epistles of the Captivity*, CBQ 11 (1949) 370-380; L. Casson, *Speed under Sail of Ancient Ships*, Transactions of the American Philological Association 82 (1951) 136-148; S. Nikolaidès, *Paul in Macedonia orientale*, en: *Paulus-Hellas-Oikumene*, Athènes 1951, 146-160; L. P. Phe-rigo, *Paul's Life after the Close of Acts*, JBL 70 (1951) 277-284; J. Könn, *Die Macht der Persönlichkeit*, Einsiedeln 1952; E. Peterson, *Apostel und Philippenerbriefes*, Freiburg i.B. 1952; A. N. Sherwin-White, *Early Persecutions and Roman Law Again*, JTS 3 (1952) 199-213; C. H. Dodd, *The Mind of Paul: II*, en : *New Testament Studies*, Manchester 1953, 85-108; J. Jeremias, *Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen*, en: *Studia Paulina* (Fs J. de Zwaan), Haarlem 1953, 146-154; G. Ogg, *A New Chronology of Saint Paul's Life*, ExpT 64 (1952-53) 120-123; G. S. Duncan, *Were St. Paul's Imprisonment Epistles written from Ephesus?*, Expt 67 (1955-56) 163-166; G. Friedrich, *Der Brief eines Gefangenen. Bemerkungen zum Philippenerbrief*, MonatsPastoralth 44 (1955) 270-280; P. N. Harrison, *The Pastoral Epistles and Duncan's Ephesian Theory*, NTS 2 (1955-56) 250-261; C. L. Mitton, *The Formation of the pauline Corpus of Letters*, London 1955; W. Rees, *St. Paul first Visit to Philippi* (Act 16,11-40), Script 7 (1955) 99-105; G. S. Duncan, *Paul's Ministry in Asia - The Last Phase*, NTS 3 (1956) 211-218; G. Friedrich, *Lohmeyer's These über das paulinischen Briefpräskript kritisch beleuchtet*, TLZ 81 (1956) 343-346; L. Johnson, *The Pauline Letters from Caesarea*, ExpT 68 (1956-57) 24-26; R. S. Kinsey, *With Paul in Grece*, Nashville (Tenn.) 1957; J. Müller-Bardorff, *Zur Frage der literarischen Einheit des Philippenerbriefes*, WZJena 7 (1957-58) 591-604; W. Schmithals, *Die Irrlehrer des Philippenerbriefes*, ZthK 54 (1957) 297-341; P. Dacquino, *Data e provenienza della lettera ai Filippesi* RiBi 6 (1958) 224-232, G. S. Duncan, *Chronological Table to Illustrate*

Paul's Ministry in Asia, NTS 5 (1958-1959) 43-45; H. Lietzmann, "Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe en: *Kleine Schriften*, II, Berlin 1958, 138-159; W. Michaelis, *Teilungshypothesen bei Paulusbriefen*, ThZ 14 (1958) 321-326; L. Cerfaux, *Les épîtres de la captivité*, en: *Introduction à la Bible, II. Nouveau Testament*, Tournai 1959, 475-486; J. Finegan, *Light from the Ancient Past, II*, Princeton 1959; B. D. Rathjen, *The Three Letters of Paul to the Philippians*, NTS 6 (1959-60) 167-173; B. S. Mackay, *Further Thoughts on Philippians*, NTS 7 (1960-61) 161-170; W. Schmithals, *Zur Abfassung und ältesten Sammlung der paulinischen Briefen*, ZNW 51 (1960) 225-245; M. J. Suggs, *Concerning the Date of Paul's Macedonian Ministry*, NT 4 (1960) 60-68; D. Webster, *Four Bible Studies in Phil.*, JapChrQ 26 (1960) 3-15; D. Guthrie, *NT Introduction*. The pauline Epistles, London 1961; B. H. D. Hermesdorf, *De ap. Paulus in lopende rekening met de gemeente te Filippi. Een vraag en veronderstelling*, TsTK 1 (1961) 252-256; H. Köster, *The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment*, NTS 8 (1961-62) 317-332; W. Michaelis, *Einleitung in das Neuen Testament*, Bern 1961, 204-211; K. Wegenast, *Das VerstÄndnis der Tradition bei Paulus und in der Deuteropaulinen*, Heidelberg 1962; P. E. Davies, *The Macedonian Scene of Paul's Journeys*, BibArch 26 (1963) 91-106; P. Feine-J. Behm-W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neuen Testament*, Heidelberg 1963, 222-230; V. P. Furnisch; *The Place and Purpose od Philippians III*, NTS 10 (1963) 80-88; C. O. Buchanan, *Epaphroditus Sickness and the Letter to the Philippians*, EvQ 36 (1964) 157-166; D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief*. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike, Neukirchen-Vluyn 1964; A. F. J. Klijn, *Paul's Opponents in Philippians III*, NT 7 (1964) 278-284; B. Rigaux; *Paulus und seine Briefe*, München 1964, 99-140; D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalemer*, Hamburg-Bergstadt 1965; J. Gnllka, *Die antipaulinische Mission in Philippi*, BZ NF 9 (1965) 258-276; W. Schmithals, *Paulus und die Gnostiker*. Untersuchungen zu den Kleinen Paulusbriefen, Hamburg-Bergstadt 1965; R. H. Fuller, *A Critical Introduction to the New Testament*, London 1966, 34-37; A. Q. Morton-J. McLeman, *Paul. A Study on the Authorship of Greek Prose*, New York 1966; K.-P. Nickle, *The Collection. A Study in the Strategy of Paul*, London 1966, R. E. Osborne, *Paul and the Wild Beasts*, JBL 85 (1966) 225-230; T. E. Pollard, *The Integrity of Philippians*, NTS 13 (1966) 57-66; P. T. Ballarini, *Las Cartas de la Cautividad en general y Carta a los Filipenses*, en: *Introducción a la Biblia, V,2, Bilbao* 1967, 23-75; H. D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesus Christ in NT*, Tübingen 1967, 145-153; C. J. Bahr, *The Subscription in the Pauline Letters*, JBL 87 (1968) 27-41; A. J. Malherbe, *The Beasts at Ephesus*, JBL 87 (1968) 71-80; G. OGG, *The Chronology of the Life of Paul*, London 1968; J. P. Berkeley, *Paul and Philippians*, Valley Forge (Pa.) 1969; F. F. Bruce, *New Testament History*, London 1969; R. Jewett, *The Epistolary Thanksgiving and Integrity of Philippians*, NT 12 (1970) 40-53; id., *The Agitators and the Galatian Congregation*, NTS 17 (1970-71) 198-212; id., *Conflicting Movements in the Early Church as Reflected in Philippians*, NT 12 (1970) 362-390; B. Reicke, *Cesarea, Rom, and The Captivity Letters*; en: *The Apostolic History and the Gospel* (Fs F. F. Bruce), Exeter 1970, 277-285; G. Baumbach, *Die Frage nach den Irrlehren in Philippi*, Kairos 13 (1971) 252-266; G. Bornkamm, *Der Philippenerbrief als paulinische Briefsammlung*, en: *Geschichte und Glaube, II*, München 1971, 195-205; R. Chevalier, *Les voies romains*, Paris 1972; J. A. Fitzmyer, *Carta a los Filipenses*, en: *Comentario Bíblico "San Jerónimo", III. Nuevo Testamento, I*, Madrid 1972, 623-638; J. J. Gunther, *Paul: Messenger and Exile. A Study in the Chronology of His Life and Letters*, Valley Forge (Pa.) 1972, 142 ss.; W. Schmithals, *The*

False Teachers of the Epistle to the Philippians, en: *Paul and the Gnostics*, Nashville 1972, 65-122; D. L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, Missoula (Mont.) 1972; N. Capodicasa, *Gli avversari di Paolo e la "spina nella carne"* (2 Cor 12,7), *StPat* 20 (1973) 570-589; S. Dockx, *Lieu et date de l'écriture aux Philippiens*, *RB* 80 (1973) 230-246; J. Gunther, *St. Paul's Opponents and their Background. A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teaching*, Leiden 1973; L. Casson, *Travel in the Ancient World*, Toronto 1974; A. Conclini, *Nueva traducción de la Ep. a los Filipenses*, *CuadT* 3 (1974) 366-374; F. H. Rossi, *Paolo, cittadino romano*, *RicBibRel* 9 (1974) 23-47; E. E. Ellis, *Paul and his Opponents: Trends in Research*, en: *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults (Fs. M SMith)*, I, Leiden 1975, 264-298; B. Reese, *The Apostle Paul's exercise of his Right as a Roman Citizen as recorded in the Book of Acts*, *EvQ* 47 (1975) 138-145; G. B. Caird, *Paul's Letter from Prison*, Oxford 1976; J. Ernst, *From the Local Community to the Great Church, Illustrated from the Church Patterns of Philippians and Ephesians*, *BTB* 6 (1976) 237-257; I. Fransen, *Cahier de Bible: Lettre de Paul aux Philippiens*, *BVChr* n° 78 (1976) 28-33; E. M. Smallwood, *Jews under Roman Rule*, Leiden 1976; A. E. W. Smith, *Ergriffen?. Ergreifen!*. Die Dialektik der Gemeinschaft und ihre Folgen nach dem Philippenerbrief, Stuttgart 1976; J. B. Tyson, *Paul's Opponents at Philippi*, *PerspRelSt* 3 (1976) 82-95; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, London-Philadelphia 1977; M. Adinolfi, *San Paolo e le Autorità Romane negli Atti degli Apostoli*, *Ant* 53 (1978) 452-470; F. F. Bruce, *St. Paul in Macedonia*, *BJRL* 61 (1978-79) 337-354; J. Siat, *L'empire: ses routes au premier siècle*, *Le Monde de la Bible* 5 (1978) 16-22; A. Wikenhauser-J. Schmid, *Introducción al Nuevo Testamento*, Barcelona 1978, 744-760; W. J. Dalton, *The Integrity of Philippians*, *Bi* 60 (1979) 97-102; J. L. Blevins, *Introduction to Philippians*, *RevExp* 77 (1980) 311-324; J. A. Brooks, *Introduction to Philippians*, *SWJTh* 23 (1980) 7-22; id., *Exposition of Philippians*, *SWJTh* 23 (1980) 23-36; J. D. Karavidopoulos, *The Epistle to the Philippians in the modern research*, *DelBibMel* NS 1 (1980) 35-55; G. Lüdemann, *Zum Antipaulinismus im frühen Christentum*, *EvT* 40 (1980) 437-455; Ph. Prokopios, *The Organization of the Philippians' Church in the Apostolic and Post-Apostolic Time: the Presbyteries of the Church at Philippi*, *DelBibMel* NS 9 (1980) 56-62; F. F. Bruce, *St. Paul in Macedonia: 3 The Philippians Correspondence*, *BJRULM* 63 (1981) 260-284; D. Cook, *Stephanus Le Moyne and the Dissection of Philippians*, *JTS* 32 (1981) 138-142; M. Carrez, *Pablo y la Iglesia de Filipos*, en: *Introducción crítica al Nuevo Testamento, I*, Barcelona 1982, 573-582; R. Russell, *Pauline Letter Structure in Philippians*, *JEvThSoc* 25 (1982) 295-306; J. Hargreaves, *A Guide to Philippians*, London 1983; G. Lüdemann, *Paulus der Heidenapostel, II, 1. Antipaulinismus im frühen Christentum*, Göttingen 1983; L. Panier, *Parcours: pour lire les Actes des Apôtres. 6^{ème} série. Chapitres 16-17. De Philippe à Athènes*, *SemBib* 35 (1984) 23-28; F. Pecriaux, *Avec Paul. Pour Accompagner une lecture de sa Lettre aux Philippiens*, Paris 1984; D. R. Schwartz, *The Accusation and the Accusers at Philippi (Actes 16,20-21)*, *Bi* 65 (1984) 357-363; S. Sonderlund, *Focus on Philippians: A Review Article*, *Crux* 20 (1984) 27-32; R. C. Swift, *The Theme and Structure of Philippians*, *BS* 141 (1984) 234-254; D. E. Garland, *The Composition and Unity of Philippians. Some Neglected Literary Factors*, *NT* 27 (1985) 141-173; M. A. Getty, *Philippians: A Meditation on Community*, *BToday* 23 (1985) 372-376; A. Moda, *La lettera ai Filippesi e gli ultimi anni di Paolo Prigionero*, *BibOr* 27 (1985) 17-30; C. J. Peifer, *Three Letters in One*, *BToday* 23 (1985) 363-368; R. Pesch, *Paulus und seine Lieblingsgemeinde. Drei Briefe and die Heiligen von Philippi*, Freiburg 1985; R. Schnac-

kenburg, *Paulus und seine Lieblingsgemeinde*. Paulus -neu gesehen. Drei Briefe und die Heiligen von Philippi, Freiburg 1985; H. J. B. Combrink, *The Role of the Reader and Other Literary Categories in Philippians*, *Script* 20 (1987) 33-40; W. Elliger, *Paulus in Griechenland*. Philippi, Thessaloniki, Ethen, Korinth, Stuttgart 1987²; C. Mearns, *The Identity of Paul's Opponents at Philippi*, *NTS* 33 (1987) 194-202; P. Perkins, *Christology. Friendship and Status: The Rhetoric of Philippians*, en: *SBL 1987 Seminar Papers*, Atlanta (GA) 1987, 509-520; J. D. Price, *A Computer-Aided Textual Commentary on the Book of Philippians*, *GraceTJ* 8 (1987) 253-290; W. Schenk, *Der Philipperbrief in der neueren Forschung (1945-1985)*, en *Religi6n*, II,25/4. Vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu: Neues Testament, Berlin-New York 1987, 3280-3313; J. P. Bercovitz, *Paul at Ephesus and the Composition of Philippians*, *Proceedings. Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 8 (1988) 61-76; D. F. Watson, *A Rhetorical Analysis of Philippians and its Implications for the Unity Question*, *NT* 30 (1988) 57-88; L. Alexander, *Hellenistic Letter-Forms and Structure of Philippians*, *JSNT* 37 (1989) 87-101; H.J.B. Combrink, *Response to W. Schenk: Die Philipperbriefe des Paulus*, *Semeia* 48 (1989) 135-146; E.A.C. Pretorius, [A. Keyto] *the literature on Philippians*, *Neotest* 23 (1989) 125-153; J.W. Voelz, *Some Things New". A Response to Wolfgang Schenk: Die Philipperbriefe des Paulus*, *Semeia* 48 (1989) 161-169; P. Vielhauer, *La carta a los Filipenes*, en *Historia de la Literatura Cristiana Primitiva*, Salamanca 1991, 173-186.

Laicos e Iglesia

1.- La palabra "laico".

En principio, "laico" parece ser un término ambiguo. Sin embargo, no lo es tanto. Proviene del vocablo griego *laós*, "pueblo", visto generalmente desde el aspecto concreto de "masa", multitud, gente sin más, calificación que le distingue bien de sus líderes, la aristocracia dirigente, educada o rica¹. *Laós* no tendría el sentido de pueblo considerado desde su unidad, "nación", basado en lazos históricos, lingüísticos o culturales, sino considerado desde su multiplicidad e indefinición. Nuestro uso de la palabra pueblo aclara esto perfectamente. El primer sentido que le damos en castellano es el de, según decimos, "pueblo llano", gente no especialmente distinguida (significa también "población rural"). Sólo en el lenguaje solemne, político o religioso, se emplea en el sentido de nación, comunidad de personas unidas entre sí por algún lazo, abarcando el conjunto (en este caso muchas veces necesita ser adjetivado, "pueblo español", "pueblo de Dios"). El adjetivo *laikós* significará, según esto, "plebeyo", perteneciente al pueblo simple, quien no destaca particularmente y se pierde en la masa social.

Trasladado a un contexto religioso mantiene el mismo significado. *Laós* se refiere al pueblo sin especificaciones, a la gente que asiste al culto, contrapuesta a quienes lo dirigen, los sacerdotes. Como el sacerdote es el hombre sagrado (*hierós*, sagrado; *hiereús*, sacerdote) *laikós* indicará la persona "no

1. H. STRATHMANN, *Laós*, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV, 29-57; W. GRUNDMANN, *Démos*, *ibid* II, 62-64; G. BERTRAM - K.L. SCHMIDT, *Éthnos*, *ibid* II, 362-370; I. DE LA POTTERIE, *L'origine et le sens primitive du mot "laïc"*, en I. DE LA POTTERIE - S. LYONNET, *La vie selon l'esprit*, París 1965, 13-29.

consagrada” y, en este sentido, “profana”². *Laós* y *laikós*, de todos modos, se mantienen en la esfera de la acepción de pueblo bajo, sencillo, de a pie³.

La traducción griega del Antiguo Testamento de los LXX realizó una pequeña revolución semántica con la palabra *laós*. La reservó para designar la peculiaridad de Israel entre todos los pueblos, ser el pueblo elegido de Dios. Como ésta era una palabra antigua, no muy utilizada en su época, sino más bien con una aureola poética y de lenguaje elevado, pareció la más adecuada para expresar esto⁴. En los LXX *laós* significa masivamente “pueblo de Dios”, diferenciado del resto de los pueblos, *éthne*. La conciencia de superioridad respecto de los demás pueblos, algo por lo demás común a otras civilizaciones -griegos y romanos conocían a las gentes extranjeras como “bárbaros”-, que Israel fundamentó en el plano religioso, encontró su reflejo lingüístico en griego exclusivizándose la palabra *laós*.

De este modo *laós* pasó a significar en la Escritura pueblo en cuanto unidad, nación, revesando el significado anterior. Sin embargo, no perdió su antigua acepción de gente o multitud. Por un lado, *laós* también se aplica a la masa del pueblo israelita, distinguida de sus cabezas, como sacerdotes, profetas (por ejemplo Ex 19,24; Jer 26,7; Os 4,9). Y por otro, el adjetivo *laikós*, que en la teología veterotestamentaria de la elección parecería llevar a designar “israelita”, perteneciente al *laós*, no existe en los LXX. Tal vez porque esta palabra conservaba el sentido de “no consagrado”, profano, dado el contexto religioso del Antiguo Testamento, lo que chocaba con la teología del pueblo elegido, “reino de sacerdotes, nación santa” (Ex 19,6). *Laós*, por tanto, sólo habría servido para solucionar terminológicamente la conciencia israelita de ser predilección divina frente al resto de naciones. Pero no ha perdido su significado básico de pueblo simple. Esto se confirma en otras versiones griegas del Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento.

En las traducciones griegas del Antiguo Testamento del s. II, manteniendo el significado de *laós* creado en los LXX, sí aparece el adjetivo *laikós*, siempre con el sentido de “no consagrado” y siempre aplicado a cosas, no a personas⁵. En el Nuevo Testamento, al contrario que en los LXX, el significado predominante de *laós* no es el de comunidad nacional, sino el de gente, multitud. Naturalmente que sigue la estela del Antiguo Testamento y cuando se habla de *laós* se piensa en el pueblo elegido, pero insistiendo en la con-

2. De aquí ha derivado, por extensión, el actual significado de laico como “arreligioso”.

3. Hay que decir que estos términos resaltan el aspecto de “anonimato” de los así designados, y no conllevan necesariamente, aunque sí frecuentemente, un matiz peyorativo.

4. H. STRATHMANN, *o.c.*, 35.

5. Cf. I. DE LA POTTERIE, *o.c.*, 19, que analiza estos pasajes -1Sam 21,5-6; Ez 22,26; 48,15- en las traducciones de Aquila, Símmaco y Teodoción.

notación popular, la muchedumbre israelita, diferenciada de sus líderes (Mt 26,5; Mc 11,32; Lc 1,21; Hch 13,15, etc). El adjetivo *laikós*, por su parte, no aparece en el Nuevo Testamento.

De todo esto se puede concluir que las palabras *laós* y *laikós* son bastante unívocas. Dentro de las normales fluctuaciones aceptivas de toda palabra, *laós* se ha originado y mantenido con cierta continuidad como expresión del pueblo sencillo, de las capas anónimas sociales, en sentido cultural, religioso o político, niveles que suelen ser fácilmente intercambiables. Derivando de esta palabra, *laikós* se referirá al súbdito, inculto, no sacerdote (profano, no consagrado). La Iglesia cristiana, utilizando a lo largo de su historia la palabra laico, ha conservado de modo más o menos uniforme esta misma significación.

2.- Evolución de "laico" en la Iglesia.

Cuando la Iglesia introdujo la palabra laico en su seno sobreentendió su sentido religioso, quien no es sacerdote, y también la connotación de ausencia de poder que le es original, por tanto, quien no gobierna la comunidad. Esto se percibe claramente en el primer texto cristiano que aporta la palabra laico a la estructura eclesial, la llamada *Primera Carta de Clemente a los Corintios*.

a) Una carta de Roma.

No parece casual que la carta de "la iglesia de Dios que habita como forastera en Roma a la iglesia que habita como forastera en Corinto" (1Clem, *Introducción*)⁶, sea el primer documento cristiano que lleve la palabra laico. El escrito, fechado entre el primer y segundo siglo de nuestra era, está dominado por la relación obediencia-autoridad en la iglesia. Repite constantemente las palabras orden, humildad, obediencia. Le parece el único modo de resolver y evitar enfrentamientos en el interior de la comunidad.

Detonante de la carta fue una áspera división entre los corintios. O mejor, una sublevación de la comunidad corintia contra sus dirigentes, que la llevó a deponerlos. Los corintios, que en otro tiempo caminaban sometidos a sus dirigentes (1Clem 1,3), que era más amigos "de obedecer que de mandar" (2,1), han cometido una "sedición extraña y ajena a los elegidos de Dios, abominable y sacrílega" (1,1), destituir a sus presbíteros-episcopos

6. *Carta primera de san Clemente a los Corintios*, en D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, Madrid 1950, 177-238; CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens* (Sources Chrétiennes 167, ed. A. JAUBERT), París 1971.

(estos ministerios todavía no se diferencian entre sí). “Vemos que vosotros habéis removido de su ministerio a algunos que lo honraron con conducta santa e irreprochable” (44,6), lamenta la carta. Este es el conflicto existente en la iglesia corintia, que causó una escisión en la comunidad a la que no se encontraba salida, y que motivó la intervención de la iglesia romana.

La solución que da la carta es reintegrar en sus funciones a los ministros derrocados. No se consideran las razones de la sublevación. En realidad no parecen importar. Sencillamente es vergonzoso que una comunidad cristiana, y más “la firmísima y antigua iglesia de los corintios” (47,6), se rebelen contra sus presbíteros. El problema, y la solución, es encuadrado desde la relación que debe existir con la autoridad. A ésta se debe sumisión y basta. Por ello se ensalzan constantemente la humildad y la obediencia, como si fueran las mejores virtudes comunitarias, y se cita abundantemente a personajes del Antiguo Testamento y a Cristo como modelos de ellas (10,1-3.7; 16,1-3.17; 17-18). El orden es otra obsesión de la carta de Clemente. La premisa mayor es que no se debe trastocar el orden establecido, querido por Dios, cada uno debe mantenerse en el lugar que ocupa (21,5; 38,1; 41,1). Como ejemplos de orden, y por tanto a imitar por la iglesia, se proponen el ejército (37,2-4), donde escalonadamente unos mandan y otros obedecen, el cuerpo humano (37,5), como ya hiciera Pablo a la misma comunidad (1Cor 12,12-30), aunque en distintas circunstancias⁷, y la jerarquía religiosa paleotestamentaria (40-41), donde aparece el vocablo laico.

En este último contexto de elogio del orden jerárquico y cúlrico del Antiguo Testamento -que fija los tiempos, los lugares, las personas, el modo, en la alabanza divina-, se dice que “al sumo sacerdote de la antigua Ley le estaban encomendados sus propias funciones; su propio lugar tenían señalados los sacerdotes ordinarios, y sus propios ministerios incumbían a los levitas; el hombre laico (*laikós ánthropos*), en fin, por preceptos laicos (*laikoís prostághmasin*) está ligado” (40,5).

Si todavía no existe en la Iglesia una distinción estructural entre ministros ordenados y laicos se está ya muy cerca de ello⁸. Naturalmente que se

7. En Pablo se debió al desorden y rivalidad provocados por la efervescencia carismática de los corintios, que buscaban poseer los “mejores” carismas, y así habló del cuerpo como ejemplo de armonía y complementariedad en la diversidad. En 1Clem se debe a una especie de motín contra los presbíteros, y se insiste en la necesaria unidad y correspondencia entre la cabeza y los pies.

8. A. Faivre (*Les laïcs aux origines de l'Église*, París 1984, 36s) insiste en que no se da el laicado como estructura eclesial hasta el siglo III. Las palabras de 1Clem son sólo una inadecuada comparación. Por el contrario, para A. Jaubert, en su introducción a la *Carta de Cle-*

está hablando del Antiguo Testamento, pero su organización cúlrica se propone a la Iglesia. No hay que olvidar que los cristianos consideraban la historia de Israel como prefiguración de la propia (1Cor 10,6.11; 1Pe 3,20s), y la *Carta de Clemente* abunda en este sentido. Por otra parte, la distinción clero-laicado aparece un siglo más tarde en los escritos cristianos de modo tan frecuente y natural que hay que pensar que existía desde tiempo atrás, aunque no tengamos testimonios de ello.

El buen orden religioso y comunitario de la Antigua Alianza es ofrecido como paradigma a imitar, particularmente adecuado para la iglesia de Corinto en la difícil situación que atraviesa. Es el espejo en el que debe mirarse. Pues bien, como en el Antiguo Testamento, el “hombre laico”, quien no es sacerdote ni levita -y en nuestro caso, diría 1Clem, quien no pertenece al episcopado-presbiterado ni al diaconado-, debe someterse a sus jefes. No puede usurpar su puesto, debe contentarse con los “preceptos laicos”. Sólo así puede haber orden y armonía en la comunidad.

“Laico” para 1Clem es quien no tiene una función dirigente u organizativa, quien debe acatar el mando de quienes la tienen. Por eso la revuelta corintia está fuera de lugar en la Iglesia, es “extraña y ajena a los elegidos de Dios”, denota arrogancia, soberbia, envidia, para decirlo con sus palabras. Han cometido un “pecado nada pequeño” (44,4; 59,1) y deberán pedir perdón, “someter su cuello, y ocupando el lugar de la obediencia, rendirse a los que son guías de nuestras almas” (51; 63,1). Laico, pues, sigue significando lo mismo: quien obedece. Dado el contexto religioso, laico es también el profano, no consagrado, no sacerdote. Por eso la sedición es calificada de “abominable y sacrílega”. Comprobamos de nuevo que la asimilación entre líderes cristianos y sacerdotes, de un lado, y simples cristianos y laicos, de otro, está prácticamente cerrada. Al laico no atañen las cuestiones sagradas, que corresponden a los sacerdotes, sino las cosas profanas, los preceptos laicos⁹. Las negativas consecuencias que derivan de esta concepción prenderán fuertemente en la iglesia.

mente (Sources Chretiennes 167, 81-83), se insinúa ya una correspondencia entre la jerarquía del Antiguo Testamento y el orden eclesial, sacerdotes-levitas-laicos y episcopos-diáconos-fieles.

9. La más antigua versión latina de 1Clem tradujo de distinto modo *laikós* según se refiriera a una persona o a una cosa: *Plebeius homo laicis praeceptis datus est* (Cf. D. RUIZ BUENO, *o.c.*, 255). No aplica la palabra laico a las personas sino sólo a las cosas. Le pareció demasiado negativa (A. FAIVRE, *o.c.*, 35), seguramente por su connotación de “profano”. Prefiere *plebeius*, quien pertenece al pueblo anónimo y dirigido.

b) *Clero y laicado.*

Tras la *Carta de Clemente* no volvemos a encontrar la palabra laico en los escritos cristianos hasta un siglo después. Los autores del siglo II, como Justino e Ireneo, la ignoran completamente. Pero a principios del siglo III se ha generalizado tanto que ya es un término común. Designa una estructura bien delimitada dentro de la Iglesia, que la diferencia de otra, el clero. Son palabras que han nacido y crecido juntas en la Iglesia para nombrar dos estamentos distintos, hijos gemelos cada vez más enfrentados. Al mismo tiempo parte del clero se asimila al sacerdocio, término que hasta entonces los cristianos habían rehuído en cuanto institución especial. Lo que en la *Carta de Clemente* estaba apuntado observamos ya plenamente crecido. Laicos son la *plebs*, distinguidos de sus cabezas y pastores, el *ordo* sacerdotal o clero, esto es, obispos, presbíteros y diáconos. Testimonio de ello son los escritos de Tertuliano, Clemente de Alejandría y Orígenes¹⁰.

La palabra griega *kléros* significa literalmente “sorteo”, acción de sortear, y “suerte”, resultado de un sorteo, “lote”, “parte”. Derivadamente significa también “porción de terreno”, porque la tierra colonizable de una comunidad se asignaba mediante un sorteo. Y dado que la posesión de terrenos y su legación era muy importante en el patrimonio familiar, tomará también el sentido de “heredad” y “herencia”. El concepto es muy empleado en la teología anticotestamentaria, y los LXX podrán verterlo profusamente en la palabra *kléros* y sus derivados. Canaán es la “herencia” de Israel (Ex 6,8), Yahvé “distribuye” la tierra prometida entre las tribus de Israel (Num 26,52ss) y Leví recibe como “heredad” el servicio de Dios (Dt 10,9), Israel es la “parte” elegida por Dios de entre las naciones (Dt 32,9), Dios “repartirá” a cada uno según sus obras (Dan 12,13), etc. En el Nuevo Testamento la herencia es el Reino (Col 1,12) y los cristianos herederos y coherederos con Cristo de las promesas (Rom 8,17)¹¹.

Lo que aquí nos interesa resaltar es que en la teología neotestamentaria todos los cristianos sin distinción son *kléros* (1Pe 5,3), parte elegida por el Señor (Ef 1,11), herederos de la salvación (Gal 3,29). Si la tribu de Leví y los sacerdotes tenían al Señor como lote especial, en el Nuevo Testamento esto es referido a la totalidad del pueblo cristiano. Todos le tienen como heredad especial, todos son sacerdotes.

10. Cf. A. FAIVRE, *o.c.*, 63-85, con excelente exposición y citas.

11. Para todo ello cf. W. FOERSTER, *Kléros*, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III, 757-767 y 776-786.

En el siglo III reaparece la palabra *kléros*, pero ahora referida sólo a una parte de los cristianos. ¿Qué ha ocurrido? La comparación de los ministros cristianos con la jerarquía veterotestamentaria ha operado el cambio. Lo hemos visto ya sugerido en la *Carta de Clemente*, que recordaba que los laicos se distinguían de sacerdotes y levitas y lo aplicaba a la Iglesia. Esta comparación, llevada más lejos, propondrá el paralelismo sumo sacerdote-sacerdote-levita y obispo-presbítero-diacono¹². La jerarquía del Antiguo Testamento es entendida como figura de la jerarquía cristiana. Del mismo modo que la tribu de Leví tenía como *kléros* particular el servicio del Señor en vez de posesiones terrenas, y el resto de las tribus les asistía con el diezmo, así sucederá con los neolevitas cristianos, los ministros ordenados: serán *kléros* especial del Señor, el clero. Los fieles les proveerán también en sus necesidades materiales para que puedan dedicarse sobre todo al servicio divino. Pero la cuestión no es sufragar la subsistencia de los ministros, sino la aceptación de una clase jerárquico-sacerdotal diferenciada del resto del pueblo. Esta noción paleotestamentaria de *kléros* “especial”, dentro del *kléros* genérico que era todo el pueblo, fue anulada por el Nuevo Testamento, pero recobrada posteriormente por la teología cristiana. La transformación consistió en integrar dentro del pueblo cristiano, todo él *kléros* en el Nuevo Testamento, una parte o clero especial, con especial sacralidad y autoridad, siguiendo el modelo del Antiguo Testamento.

La *Tradición Apostólica*, escrito canónico-litúrgico de inicios del siglo III atribuido a Hipólito de Roma, intenta matizar la palabra clero, y por oposición el significado de laico¹³. La palabra *kléros* no parece estar del todo fijada, aunque ya es muy clara. La *Tradición Apostólica* la utiliza en general en el sentido de “cargo eclesial” (TA 3; 8; 9; 10; 30), un encargo oficial que la iglesia entrega a una persona para cubrir importantes responsabilidades internas. Pero a veces parece sinónimo de “sacerdocio” (TA 8). Pertenecen al clero el obispo, los presbíteros y los diaconos, de los que se dice que son “ordenados”, se les imponen las manos, es decir, reciben un encargo solemne por parte de la iglesia (TA 2; 7; 8). Los otros ministerios no son “ordenados”, no hay imposición de manos, sino que son “instituidos” (confesores, viudas, lectores, TA 9; 10; 11) o “nominados” (subdiaconos, TA 13). A las

12. ORIGENES, *In Iosue hom.* 17,3; CIPRIANO, *Epist.* 1,1; *Didaché* 13,3 ya había comparado a los profetas, antiguos ministros cristianos, con los sacerdotes.

13. Dada la dificultad de la reconstrucción textual nos podemos fiar relativamente de las palabras, aunque en nuestro caso parece más claro. Cf. la introducción y notas de B. Botte a HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition Apostolique* (Sources Chretiennes 11), Paris 1968.

virgenes “no se impondrá la mano, pues sólo su decisión la hace virgen” (TA 12), como tampoco a quien diga poseer el carisma de curación, porque “los hechos mismos mostrarán si dice la verdad” (TA 14). Por otra parte, dentro del clero, el diácono “no está ordenado para el sacerdocio, sino para el servicio del obispo” (TA 8). El lenguaje sacerdotal se acentúa particularmente a propósito del obispo, al que se llama sumo sacerdote (TA 2-3; 8; 34). El clero es indirectamente definido en la *Tradición Apostólica*, hablando de las viudas, como quien “ofrece la oblación y tiene servicio litúrgico”, pues “la ordenación se hace para los clérigos en vista del servicio litúrgico” (TA 10). La función específica del clero se liga al servicio cúlrico, particularmente a la Eucaristía (“oblación”), aparte de la organización de la vida comunitaria¹⁴. Por lo que respecta a los laicos no se dice mucho, éstos son simplemente los demás, los que no son clérigos (TA 19; 28).

Desde el siglo III, por tanto, posiblemente ya antes, nos encontramos con la existencia dentro de la Iglesia de dos clases de cristianos bien diferenciadas. Por una parte el clero, compuesto en principio por obispos, presbíteros y diáconos, y ampliado posteriormente. El obispo es la máxima autoridad en cada iglesia, y los presbíteros y diáconos le ayudan en la dirección de la vida y culto comunitarios. De otra parte el laicado, que componen el resto de cristianos. El concepto de laico tiene tendencia, también etimológicamente según hemos visto, a ser definido negativamente: quien no pertenece a tal destacable categoría. Entre los cristianos son los no clérigos, los no sacerdotes. Dicho de otro modo, los que no tienen encargo de autoridad, los que no están especialmente consagrados. Ellos integran la masa anónima y simple de los creyentes. El significado de la palabra no ha cambiado nada en absoluto. Esta distinción intraeclesial se ha mantenido incólume hasta hoy. La historia posterior no hará sino ahondar las diferencias.

c) Dos “clases” en la Iglesia.

La Iglesia queda dividida a partir de entonces en dos estados, al parecer de forma irreversible¹⁵. El clero se irá ampliando de modo voluble, absor-

14. A propósito de organización eclesial, en la *Tradición Apostólica* se pide para el obispo en la oración de ordenación el “Espíritu de soberanía” (TA 3), para el presbítero el “Espíritu de consejo” (TA 7) y para el diácono el “Espíritu de celo” (TA 8), lo que indica su responsabilidad específica en la Iglesia.

15. Sobre este punto cf. A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Église*, 108-240; B.D. DUPUY, *Laïc*, en *Catholicisme* VI, París 1967, 1627-1637; Y. CONGAR, *Laïc et laïcat*, en *Dictionnaire de spiritualité* IX, París 1976, 79-105; J.A. ESTRADA, *La identidad de los laicos*, Madrid 1990, 109-187.

biendo todas las funciones eclesiales, subdiáconos, acólitos, lectores, ostiarios... Su tarea se concentra en el servicio cúltilo. A cambio reciben un estipendio de la comunidad. El obispo asume todo el poder en la iglesia, que en parte puede delegar en los clérigos, sobre todo presbíteros y diáconos. Distribuirá “los cargos”¹⁶ comunitarios, y también los bienes que donan los fieles entre clérigos y necesitados¹⁷. Laicos y clérigos se van a ir distinguiendo económicamente como los que dan y los que reciben. La legalización de la Iglesia en el imperio romano conllevará una serie de privilegios para el clero, entre otros económicos, como la exención de impuestos, con lo que aumentará esta diferencia. El clero será cada vez más una especie de clase acomodada, de vida segura.

En la *Tradición Apostólica* se pedía ya en la oración de ordenación del diácono, que por la dedicación ejemplar a su ministerio pudiera llegar a un “grado superior”¹⁸, presumiblemente el sacerdocio. Se vislumbra el posterior *cursus clericalis*, con el que la Iglesia intentó reglamentar el acceso a las máximas dignidades ministeriales, de modo que hubiera un tiempo de preparación y de prueba para ello. Pero los ministerios menores se convirtieron así en simples escalones hacia el sacerdocio, con escasa consistencia propia, dejando de ser verdaderos ministerios. Los laicos parecen estar al final del escalafón, o mejor, quedan totalmente fuera. Habrá un rito que marque y perpetúe el cambio de estado, la entrada en otro mundo, la tonsura. Otro signo distintivo será la vestimenta.

Naturalmente, en vista de su preparación, los clérigos irán asumiendo todas las posibles funciones eclesiales. La Iglesia va siendo sólo cosa de clérigos. A los laicos toca seguir las indicaciones del clero, además de pagar su dedicación¹⁹. Atrás queda su participación en la elección de los ministros ordenados, en las decisiones importantes que atañen a la comunidad, en la presentación y acompañamiento, padrinzago, de los neocristianos, incluso en la difusión del evangelio, que se irá haciendo tarea de especialistas, clérigos y monjes. En la Iglesia unos dirigen, organizan, actúan. Los otros obedecen, se dejan llevar. La pasividad será otra de las características del laicado.

Culturalmente, la diferencia entre clero y laicado devendrá abismal. La posibilidad de educación, patrimonio de la Iglesia durante la Edad Media,

16. *Tradición Apostólica* 3.

17. *Didascalia Apostolorum* II,25,8.

18. *Tradición Apostólica* 8.

19. A. FAIVRE, *o.c.*, 240, lo señala sarcásticamente: proveer a las necesidades de los ministros es la función “más constante y mejor compartida” de los laicos, “el verdadero ministerio de los laicos”.

quedará lógicamente reservada para los clérigos. Laico será sinónimo de iletrado y rudo. Cultura y lengua les separan del clero, con nefastas consecuencias en el culto, donde serán meros espectadores. Visto todo esto, no es de extrañar que el laicado, para los clérigos, sea un castigo, *laica communione contemptus*, la degradación del clérigo que haya cometido un fallo grave en su ministerio. Hoy se habla, por los mismos y otros motivos, de “reducción” al estado laical.

El surgimiento del monacato, en su origen un movimiento laical, e incluso anticlerical, que huía y rechazaba la riqueza y poder del clero, a la larga no hará sino agravar la diferencia. Su ascesis, vida austera y desprecio de privilegios les hizo santos y modélicos ante el pueblo. Así que, por un lado, la jerarquía eclesial acudirá a los monasterios para conseguir buenos clérigos y, al mismo tiempo, querrá adecuar el clero al modo de vida ejemplar de los monjes. La vida de perfección que suponía el monacato será propuesta para el clero. Por otra parte, la necesidad de los monasterios de un servicio litúrgico propio convertirá en presbíteros a algunos de sus monjes, y la exigencia de una labor pastoral entre la gente que se concentra alrededor de los conventos extenderá este hecho. El resultado es que monjes y clero se asocian paulatinamente. Ideal de santidad, distanciamiento del mundo, celibato, tonsura, hábito, les igualan entre sí al mismo tiempo que les separan de los laicos. Sigue habiendo dos tipos de cristianos. De un lado los perfectos y espirituales; de otro los carnales, mundanos o seculares.

A todo esto va añadido que la pronta sacerdotalización del ministerio episcopal y presbiteral abarca virtualmente a todo el clero restante, dado que se prepara para ser aceptado en dichas órdenes mayores. Y sacerdote significa consagrado, separado del pueblo y acercado a la esfera sacra de la divinidad, para hacer de mediador o pontífice entre Dios y los hombres, y por tanto revestido de una especial dignidad. La Escolástica divagará en torno a un cambio ontológico producido por la ordenación sacerdotal, que será el modo de explicar conceptualmente este plus de sacralidad. El sacerdote no es sólo para la comunidad, sino que “es” algo distinto en sí mismo. De un lado los consagrados, de otro los profanos. El triunfo de la reforma gregoriana sobre el problema de las investiduras, visto como injerencia laical, parece haberse vuelto contra la misma Iglesia al dejar sentado que de las cosas de la Iglesia deben ocuparse los clérigos mientras los laicos se dedicarían a las cosas temporales. Y el protestantismo, con su rechazo virulento de toda distinción sacerdotal entre cristianos, sólo conseguirá que en el catolicismo se afiancen las barreras.

Muchas cosas han propiciado la distancia existente de clase y condición entre clero y laicos. Además, no solamente habría dos estados en la Iglesia,

sino que uno es claramente superior al otro. El recelo de la teología cristiana hacia el matrimonio, característica del laicado, la distinción de Iglesia docente e Iglesia discente, la consideración de la Iglesia como sociedad desigual, son otros ejemplos de ello. La inferiorización del laicado pesa dos milenios.

En nuestro siglo se ha intentado una promoción de los laicos. La creación de la "Acción Católica" quiso estimular la participación de los laicos en el apostolado eclesial, y la de los "Institutos Seculares" pretendía integrar a los laicos en el ideal de perfección de los religiosos. Se ha buscado elaborar una teología propia del laicado²⁰, y una definición positiva del ser laico. El concilio Vaticano II, por su parte, ha dedicado un amplio espacio a los laicos. Entre otras cosas, un decreto sobre su apostolado, *Apostolicam Actuositatem*; ha resaltado el sacerdocio común de los laicos, destacado su condición de pueblo de Dios como base previa a toda distinción ministerial, e intentado una definición del laico no dependiente del clero. Tras el Vaticano II la repetida perogrullada de que la Iglesia somos todos sólo ha buscado contrarrestar un retraso de siglos.

3.- Teología del laicado.

El concepto de laico ha mantenido inalterada su significación original en la Iglesia cristiana, que simplemente lo ha acomodado a su realidad. Laico es el no-clérigo. Dicho de otro modo, quien no tiene un encargo cúllico y organizativo en la Iglesia, ni la consagración y autoridad específicas que ello implica.

Supuesto esto, no debe existir una teología del laicado. La mejor teología del laicado será la que se autodisuelva en una teología de la vida cristiana. Una teología del laicado no es solamente superflua, es contraproducente, negativa. No puede haber una teología de los que no mandan, una teología de los no consagrados. Esto se opone a la esencia, si puede decirse así, de la Iglesia.

a) Sacerdocio y cristianismo.

La distinción entre clérigos y laicos tiene una larga tradición en la Iglesia. Existe posiblemente desde el siglo II, prácticamente desde su origen. Pero, parafraseando el dicho evangélico, al principio no era así.

Tal vez, el aspecto que más ha contribuido a la distinción haya sido la sacerdotalización del ministerio cristiano. Sacerdocio se emparenta con

20. Aquí hay que destacar a Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, París 1953.

sacralidad, y sagrado significa separado. Algo consagrado es algo entresacado de su situación en el mundo para acercarlo a la divinidad. Sacro es lo divino o divinizado, extraído y purificado de su mundanidad, hecho digno de la proximidad divina. Se consagran, mediante ritos purificatorios, personas, animales y cosas dedicadas al culto. Lo sagrado se opone a lo mundano. El sacerdote es la persona consagrada, separada del ambiente profano y avvicinada a la irradiación divina. Podrá así presentarse ante Dios e interceder por el pueblo ofreciendo sacrificios que le granjeen su favor. Hace de intermediario y puente que salva la distancia entre Dios y el hombre pecador. De esta concepción, típica de todas las religiones, participaba también la religión israelita²¹. Arranca de la conciencia religiosa de la transcendencia de Dios y de la necesidad humana de conciliación con él. Pero con ello se realizaba también la figura del sacerdote, se le confería una especial autoridad y dignidad, que le elevaba por encima de los demás hombres, le podía llevar a monopolizar la concesión de las gracias divinas, como si fuera el único acceso a Dios. La primitiva Iglesia cristiana rechazó esta institución sacerdotal.

Jesús, en el origen del movimiento cristiano, no era sacerdote y su vida se vio envuelta en polémicas con los sacerdotes judíos. Sus críticas a la Ley y al culto (Mc 12,33), sus palabras sobre la indiscriminada cercanía y amor de Dios (Mt 5,45) suponían una relativización del sacerdocio. Por otra parte, en los relatos de la pasión los sumos sacerdotes aparecen como los máximos adversarios de Jesús (Mc 14,1; 15,10s). Tras su muerte se opondrán y perseguirán también a la naciente comunidad cristiana (Hch 4,1-3; 9,1s). La institución sacerdotal y el movimiento cristiano parecen haber elegido caminos diferentes.

Las primeras comunidades cristianas no conocieron la existencia de un sacerdocio individual entre sus miembros. Testimonio de ello es el Nuevo Testamento. En estas comunidades existen desde el principio ministerios de gobierno, de exhortación litúrgica, de enseñanza religiosa (1Cor 12,28; 1Pe 5,1s) pero tales ministros nunca son llamados sacerdotes²². En realidad no existen, sino que por el contrario, todos los cristianos son sacerdotes. Las únicas veces que el Nuevo Testamento utiliza la palabra sacerdocio dentro de las comunidades cristianas es para referirla, o bien a todos (1Pedro y Apocalipsis), o bien a Cristo (Hebreos)²³.

21. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo*, Salamanca 1984, 17-74.

22. J. DELORME (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid 1975. Exhaustivo análisis exegético y teológico sobre la ministerialidad neotestamentaria.

23. A. VANHOYE, *o.c.*, que estudia extensamente la teología sacerdotal de Hebreos (pp. 81-246) y de modo más sucinto la de 1Pedro y Apocalipsis (pp. 251-316).

Según la teología del Nuevo Testamento todos los cristianos son igualmente sacerdotes (1Pe 2,5.9; Ap 1,6; 5,10; 20,6), como todos son clero y heredad de Dios, todos son santos (Flp 1,1 y otros encabezamientos de las cartas paulinas), elegidos (Ef 1,4.11), llamados (1Cor 1,9; Rom 1,6). Si todos son sacerdotes, todos tienen, a través de Jesucristo, acceso inmediato a Dios (aspecto destacado en Apocalipsis), poseen las primicias del Espíritu (Rom 8,23), son ciudadanos del cielo (Flp 3,20), están salvados por la gracia (Ef 2,5.8). Por otro lado, todos serán mediadores, anunciadores de Dios ante los no creyentes (lo que resalta 1Pedro), templo viviente de Dios (1Cor 3,16) cuyo sacrificio sacerdotal será su propia vida entregada a los demás (Flp 2,17). Se utiliza, por tanto, el lenguaje sacerdotal como metáfora y expresión plástica de lo que significa ser cristiano. Por su parte, la carta a los Hebreos señala a Cristo como único y supremo sacerdote (Heb 4,14s) para indicar que en él acaba, siendo superado, el sacerdocio del Antiguo Testamento (Heb 7,18). La función sacerdotal, reconciliar con Dios, ha sido realizada de modo perfecto y definitivo, “de una vez para siempre” (Heb 7,27), en Cristo. A través de él la comunidad creyente puede llamarse sacerdotal, los fieles están santificados por la ofrenda de Cristo (9,14), “pueden entrar en el santuario” (10,19), ofrecer sacrificios (13,15s), rendir a Dios “un culto que le sea grato” (12,28).

El cristianismo supuso una ruptura con la antigua institución sacerdotal. Ya no es necesaria. Cristo, y en él todos los cristianos, asumen sus características. Todos son acercados a Dios, salvados, santificados, reconciliados, mediante la fe en Cristo como sola condición. Todos serán mediadores ante los demás, mediante su vida y palabra, de la salvación que Dios ofrece. En Cristo se colma definitivamente la distancia entre Dios y el hombre, su sacrificio hace inútiles todos los demás. Esta es la razón teológica de la ruptura. Ello se une al resquemor cristiano ante la autoridad, particularmente la de los sacerdotes.

Pero pronto se olvidó esta innovación cristiana respecto al Antiguo Testamento. La continuidad, también obvia, entre el Antiguo y Nuevo Testamento prevaleció sobre la ruptura inicial que este aspecto suponía, diluyéndola. Se fue asociando, remitiéndose al Antiguo Testamento, jerarquía levítica y jerarquía eclesial, fijada a lo largo del siglo II en la tríada obispo, presbítero y diácono. Paralelamente se aceptaba en la Iglesia la existencia de un clero especial y su contrapunto laico. Al obispo, en primer lugar, le será aplicado de modo habitual el título de sacerdote debido a su protagonismo cúllico: presidencia de la eucaristía, del bautismo, de la ordenación sacerdotal, poder de perdonar los pecados²⁴. La consideración de la eucaristía como

24. HIPOLITO, *Tradición Apostólica* 3; 7; 8; IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los Esmirniotas* 8,1s. Sobre todo esto J. MOINGT, *Caractère et ministère sacerdotal*: “Recherches de Science

sacrificio reforzaba esta idea y la función episcopal como autoridad religiosa casaba también con ello. La misma calificación se podía dar a los presbíteros, que rodeaban al obispo en la celebración eucarística y eran sus ayudantes en el gobierno de la iglesia²⁵. La expansión de la Iglesia, sobre todo en las zonas rurales, a partir de su reconocimiento por el imperio, llevó a los presbíteros a dejar el consejo presbiteral y diseminarse por las nuevas comunidades. Allí representaban el papel de los obispos, asumiendo casi todas sus funciones, aunque dependiendo siempre de su obispo. El presbítero se fue convirtiendo en el verdadero “sacerdote”, como le denominamos hoy, mientras la figura del obispo se centraba más en tareas de dirección y administración.

Los nuevos sacerdotes, a ejemplo de los antiguos, recuperaban cierta exclusividad en el culto, su dedicación principal, y para ello una consagración o cercanía especial a Dios, a expensas del resto de cristianos, que las perdían. Sin duda que se sigue hablando del sacerdocio común a todos los cristianos cuando se establece un sacerdocio jerárquico²⁶, pero la expresión se vacía de contenido. Si lo típico del sacerdocio es la consagración, una consagración “especial” y “superior” siempre eliminará una consagración “común”.

La teología escolástica, buscando la esencia de las cosas a ejemplo de la filosofía griega, conceptualizó ontológicamente esta diferencia de sacerdocio. La esencia de una cosa sería aquello que tal cosa posee exclusivamente, que la identifica consigo misma y la distingue de todas las demás. La esencia del sacerdocio presbiteral, lo que nunca le puede faltar y no se da fuera de él, es el poder de consagrar la eucaristía, en realidad poder de Orden o poder sacramental concentrado en la transustanciación eucarística como su más alta expresión. De ahí las dudas de la Escolástica sobre la sacramentalidad del episcopado, que sólo añadía al presbiterado un poder de jurisdicción. Este poder de Orden, que competía solamente al sacerdote, le distinguía ontológicamente, en su esencia, de los no sacerdotes. La ordenación confería a una persona unos poderes superiores, sagrados, que le elevaban y

Religieuse” 56 (1968) 563-589; B. SESBOUÉ, *Ministerio y sacerdocio*, en *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid 1975, 437-446; A. LEMAIRE, *Les ministères dans l'église*, París 1974, 55-74.

25. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *A los Efesios* 4,1; HIPOLITO, *Tradición Apostólica*, 4; 7; CIPRIANO, *Epíst* 61,3, puede concluir: “Los presbíteros están unidos al obispo por la dignidad sacerdotal”.

26. Por ejemplo TERTULIANO, *De exh. cast.* 7: “Aunque laicos, ¿no somos también nosotros sacerdotes? Está escrito: ha hecho de nosotros un reino de sacerdotes para Dios su Padre”.

dignificaban para realizarlos²⁷. Toda la argumentación descansa en el realce dado a la consagración eucarística y al poder de realizarla. Tal concepción sublimaba de modo abrumador y sacral la figura del sacerdote. Pero se equilibra bastante con sólo pensar que la eucaristía es, como todo sacramento, una acción eclesial-comunitaria, que realiza la iglesia para formar la iglesia, y que la consagración es una de sus partes, pero no el todo.

La sacerdotalización de los ministros de la Iglesia ha supuesto una reducción de sus tareas, que no son sólo cúllicas. Así se reconoce en el Vaticano II cuando al lado del *munus* sacerdotal se insiste en el profético y el regal (LG 25-28; PO 4-6). La función del ministerio ordenado no se agota en el aspecto sacramental, ni éste debe absorber su oficio pastoral y de enseñanza. Tal sacerdotalización abrió también una gran brecha entre los sacerdotes y quienes no lo eran, contraria a la teología novotestamentaria, que desechaba una distinción basada en lo sagrado. Según esto, no se debería admitir en la Iglesia la existencia de un sacerdocio especial. El ministerio ordenado cristiano es algo distinto. Es una institución imprescindible en la Iglesia, que ha existido desde siempre dentro de ella, aunque no se llamaran siempre obispos o presbíteros, sino apóstoles, pastores, profetas... Si su carisma era el de presidencia, para resumirlo en una palabra, su función le llevaría a presidir también la liturgia comunitaria, como de hecho ha ocurrido históricamente²⁸. Parecerá entonces que asume tareas sacerdotales, preside el culto como los antiguos sacerdotes, pero será ésta la única analogía. Y sólo en este sentido se podrá hablar de su *munus sacerdotale*. Pero no es sacerdote por encima del común sacerdocio cristiano, no posee una mayor sacralidad, no es ontológicamente distinto de la igual dignidad del ser cristiano.

b) *La autoridad en la Iglesia primitiva.*

La otra característica que quiere diferenciar el clero del laicado es la autoridad que corresponde a aquél. Pero la idea de autoridad siempre ha sido muy problemática en la Iglesia. El Nuevo Testamento recela de ella, con la excepción de las Pastorales²⁹. Y la teología ha repetido hasta la ofuscación, por la contradicción inherente que implica, que la autoridad en la Iglesia es un servicio.

27. S. DIANICH, *Teología del ministerio ordinato*, Roma 1984, 38-41.

28. A. LEMAIRE, *o.c.*, 44s.

29. Las llamadas cartas Pastorales vieron en la autoridad el único medio de mantener la supervivencia de la Iglesia ante la invasión de ideas gnósticas que hacían peligrar la fe original cristiana. Cf. R. BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao 1986, 31-45.

Los sinópticos nos presentan un Jesús crítico e irónico hacia la autoridad, opuesto a ella. “Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder” (Mc 10,42 par). Una de las tentaciones que debió rechazar, o más bien las tres puesto que coinciden en ello, es la del poder (Mt 4,1-11; cf. también Jn 6,15). La comunidad que quiere formar no debe llamar a nadie “maestro”, ni “padre”, ni “preceptor” (Mt 23,8-10), esto es, jefes, sino que debe ser una comunidad de “hermanos”, de iguales, una comunidad sin estructuras de poder³⁰. Reitera a sus discípulos que sean como niños, como los que nada pueden (Mt 18,3; Mc 10,14s). Que el que quiera ser el primero sea el servidor de los demás, poniéndose a sí mismo como ejemplo (Mc 10,43-45; Jn 13,14ss). Llama bienaventurados a los pobres -en este caso tanto da que sean “de espíritu” (Mt 5,3) o a secas (Lc 6,20)- y, en fin, su vida fue una protesta contra toda marginación y una defensa de los sin-poder. Confiar en el reino de Dios es descreer del reinado humano.

Todo esto no podía sino calar profundamente en la primitiva iglesia. Los cristianos se autodenominan entre sí sobre todo como “hermanos” (Rom 7,4; Mt 18,15; 1Jn 2,9ss). Para designar a sus dirigentes tienen buen cuidado en evitar la terminología de la sociedad, pues evocaría autoritarismos. Por el contrario, emplean una terminología que resalta la idea de diaconía, ministerio, esto es, servidumbre, esclavitud³¹. El problema es que toda comunidad, por definición, necesita una normatividad interna, uno de cuyos aspectos es la autoridad, y la Iglesia no puede sustraerse a esto. La única solución es entender la autoridad como un “carisma”, esto es, un don que se utiliza para la edificación de la comunidad (1Cor 12,7; 14,26), un servicio en el sentido más literal.

¿Cómo hacer esto realidad, evitar que se quede en palabras? Los términos “autoridad” y “servidumbre”, ¿pueden darse juntos? ¿No son tan opuestos que uno de ellos debe por fuerza desaparecer, engullido por el otro? Por una parte, el mensaje cristiano relativiza la autoridad. Por otra, la Iglesia es una comunidad humana, y la precisa. Así que no hay más remedio que vivir en esa dialéctica imposible. De todos modos, queda claro que la Iglesia no podrá ser una comunidad en la que el aspecto de autoridad sirva para diferenciar a sus miembros. No puede componerse de los que mandan y los que no mandan. Sus instituciones deberán buscar mitigar el deslizamiento hacia el exceso que toda autoridad acarrea. Por ejemplo, eliminando la

30. G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao 86, 55-60.

31. J. DELORME, *Diversidad y unidad de los ministerios según el Nuevo Testamento*, en *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, 288-299.

distinción entre clérigos y laicos. De manera que los dos aspectos que más han servido para caracterizar el clero frente al laicado, consagración y autoridad, son los que ha querido rehuir la Iglesia primitiva, remitiéndose a Jesús.

c) *Definición de laico.*

No hay ninguna razón, por tanto, para una división de la Iglesia en clérigos y laicos. Al contrario, esta diferencia socava algo esencial y propio de la Iglesia cristiana. Las consecuencias, como hemos visto, han sido negativas para la comunidad nueva que pretendía ser. Y lo siguen siendo. Se desembo-ca siempre en una sobreactividad de los clérigos y, correspondientemente, en una pasividad de los laicos. Por eso las palabras laico y clérigo, y la realidad que indican, deberían desaparecer³². Suponen una denominación estructural de la comunidad cristiana y una clasificación interna centrada en la autoridad y sacralidad, lo que choca con el hecho cristiano original. Lo mismo hay que decir de la palabra “seglar”, mundano.

Suele proponerse como alternativa a clero-laicado la distinción comunidad-ministerios³³ -quizás sería mejor comunidad-carismas si ministerio se emplea en el sentido restringido de *encargo oficial de la Iglesia*-. Partiendo y apoyándose en la comunidad se crean diversos ministerios y carismas que revierten en ella, que la construyen. Estos ministerios no serán dignidades o títulos sino, siguiendo su propio nombre, servicios. Desarrollada una teología del ser cristiano, la condición común y principal de los miembros de la Iglesia, podrán definirse a partir de ella sus distintos ministerios. Sin embargo, y volviendo a los términos que solemos emplear, en la cuestión de los laicos se ha procedido al revés. Se ha pretendido definir el laico, el ser común cristiano, partiendo del clero, ministerio especial en la Iglesia. Es como definir el todo desde la parte. Se descentra lo que se quiere delimitar. Como de ahí resultaba una definición negativa, se ha buscado afanosamente una determinación “positiva” del laico, que fuera más allá del mero ser no-clérigo. Sobre esto hay que decir que toda definición del laico acabará o en una tautología, coincide con el ser cristiano, o en una negación. La misma palabra laico se opone a una concreción clara. Si laico es quien pertenece a la

32.. Cf. R. PARENT, *Una Iglesia de bautizados*, Santander 1987, que aboga también por la eliminación terminológica de clero y laicado, haciendo responsable a esta diferencia de rango, y con razón, de todos los males del funcionamiento comunitario de la Iglesia.

33 Por ejemplo Y. CONGAR, *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid 1973; B. FORTE, *Laicado y laicidad*, Salamanca 1987; J.I. GONZALEZ FAUS, *Hombres de la comunidad*, Santander 1989.

masa indefinida y anónima, mal se le podrá definir. Además, la idea de laico encierra una negación conceptual, quien no sobresale, quien se pierde en el pueblo. La búsqueda de una definición positiva del laico ha llevado así a soluciones fantasmales. El Vaticano II, recogiendo los intentos de la incipiente teología del laicado, será una muestra de ello.

El número 31 de la *Lumen Gentium* aborda la definición del laico. Laicos son “todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso”, que participan del triple oficio de Cristo y “ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano”. Hasta aquí estamos en lo tautológico y negativo. Cuando a continuación se quiere precisar lo que caracteriza positivamente al laico se dice que “el carácter secular es propio y peculiar de los laicos” y que corresponde a los laicos “tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales”, pues “viven en el siglo, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo”, vida familiar y profesión social. Su misión es la “santificación del mundo desde dentro (...), iluminar y ordenar las realidades temporales, a las que están estrechamente vinculados”.

Según esto, lo “secular” y “temporal” es lo propio del laico. El concilio ha defendido, y es una de sus innovaciones, el valor y la autonomía de lo temporal (GS 36). En principio, no se está hablando del mundo en sentido negativo. En principio, pero cierta negatividad es inevitable. Si se destaca la índole secular como “propia” del laico, esto sólo puede ser porque el clero y los religiosos, los que no son laicos, se distinguen de ellos por su separación del mundo, en definitiva por su sacralidad. Ineludiblemente se mantiene la vieja dicotomía temporal-profano-laico y espiritual-sagrado-clero y religiosos³⁴. Y si no se quiere postular una consagración especial del clero y los religiosos, será difícil entender la idea de que éstos no viven en el “mundo”, como los laicos, obviamente en sentido literal, pero también en sentido teológico. Poseer el carisma institucional -aunque suene contradictorio- de presidencia, institucionalizado por su importancia para la Iglesia, que es lo propio del ministerio ordenado, les carga con una especial dedicación, tal vez

34. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*, Barcelona 1969, II, 27, así lo nota en su comentario a este texto: “Los sacerdotes están ante todo consagrados al servicio de la liturgia y de la pastoral, en virtud de una vocación particular y a modo de ministerio permanente (...). Esta es la razón por la que la promoción temporal no tiene la misma importancia para el sacerdote que para el simple fiel”. No puede evitar oponer lo temporal (profano) a lo litúrgico (sagrado) y pastoral. A esto hay que decir que lo litúrgico-sagrado no es propio de los ministros, sino sólo su presidencia. Lo pastoral sí es propio de los ministros, pero esto no se opone a lo temporal, sino todo lo contrario. Por otra parte, el concilio distinguió a los religiosos no clérigos de los laicos, contrariamente a lo que se hacía antes, precisamente porque no comparten la vida secular de los laicos.

exclusiva, a la comunidad, pero en modo alguno les exime de los problemas del mundo, políticos y sociales, antes al contrario, en ellos se deben inmerger para mejor compartir y entender la realidad de la iglesia que tienen a su cuidado. Y lo mismo hay que decir de los religiosos, que para predicar el reino se integran en el mundo de modo particular, como fuerza de choque y contraste que critica la raíz de sus males, pretendiendo ser así vanguardia de la Iglesia³⁵.

Cuando el concilio concreta lo que supone la índole secular del laico habla de la “vida familiar y social”, y “oficios y actividades del mundo”, cosas que no son necesariamente una exclusiva de los laicos, como lo muestra la existencia de clero casado de rito oriental y la experiencia de los sacerdotes obreros, por ejemplo. Que los ministros de la Iglesia deban renunciar a llevar directamente asuntos políticos y sociales, es más una exigencia interna de su tarea, que para aceptar el pluralismo de su comunidad no se identifica públicamente con concretas opciones, que una separación del mundo.

Sobre el apostolado de los laicos se dice que “están especialmente llamados a hacer presente y operante la Iglesia en aquellos lugares y circunstancias en los que ella no puede ser sal de la tierra sino a través de ellos” (LG 33b). La frase es superflua y lleva a confusión. Los laicos son necesarios donde la Iglesia no puede llegar sino por ellos. ¿Son menos necesarios donde “la Iglesia” pueda hacerse presente sin ellos? ¿De qué Iglesia se está hablando? Se sigue expresando lo temporal como lugar propio de la actividad de los laicos. En ese ámbito el clero, dado que está al margen de lo profano, no puede insertar la Iglesia, y de ahí la contribución imprescindible del laicado³⁶. Asoma la inveterada tradición de que la Iglesia es para los clérigos y el mundo para los laicos. Está claro, sin embargo, como dice el concilio un poco antes, que los laicos, en cuanto iglesia que son, “participan en la misma misión salvífica de la Iglesia” (LG 33b). Esta participación genérica no debería, pues, ser considerada extraordinaria, sino natural. Pero su catalogación

35. Cf. D. NATAL, *Pequeña antropología de los votos*: “Estudio Agustiniano” 18 (1983) 177-233.

36. G. PHILIPS, *o.c.*, 41, lo confirma de nuevo: “a los seculares incumbe hacer efectiva, allí donde están, la presencia de la Iglesia, allí donde, sin ellos, la Iglesia no hallaría medio de cumplir su misión. En otros términos: el clero solo no puede establecer todos los contactos indispensables a la Iglesia para cumplir su obra de testimonio y de sacramento de salvación. La acción a distancia no es fácil de llevar a cabo. Pero el clero, por el hecho mismo de su vocación, tendrá siempre que vivir un poco retirado de la vida profana, aunque su separación del siglo sea menos severa que la de los religiosos. Hay que admitir, pues, que incluso en el supuesto de que cumpla escrupulosamente su deber, el clero no podría asegurar totalmente la misión de la Iglesia”.

de laicos les arrincona en lo temporal, como si los asuntos internos de la Iglesia no fueran con ellos. Su actividad en tareas eclesiales parece una concesión de la Jerarquía (Cf. LG 33c).

Lo temporal no es una cuestión que pueda separar a cristianos y ministros ordenados, aunque cada uno lo viva, en razón de su ministerio y carisma, de modo diferente. Paralelamente, tampoco les separa lo eclesial, la construcción de la comunidad, en la que todos participan igualmente, aunque de nuevo, y por lo mismo, vivido de distinta manera³⁷. Y, en fin, la misión de la Iglesia es el mundo, y no puede sino inmiscuirse en él, aunque lo critique, lo que debe hacer por su fe, y en este sentido, se distancie de él, le suponga un contraste³⁸.

Ultimamente A. Faivre³⁹ ha presentado una definición distinta de laico, que coincidiría con los que denominamos hoy “cristianos comprometidos”. Se remite a Pío XII que, en su impulso de la Acción Católica, distinguió laicos y fieles de ese modo⁴⁰. Según Faivre, el laicado como estructura eclesial apareció en el siglo III y no antes, aunque parezca una eclosión brusca. Apoyado en algunos textos de esta época⁴¹ sobre el rigorismo matrimonial que asociaba una mayor perfección a la monogamia absoluta, concluye que los laicos serían el grupo de cristianos “hombres de una sola mujer” (1Tim 3,2.12; Tit 1,6), que así podrían ser un vivero para el sacerdocio jerárquico. Serían bautizados, no clérigos, de especial ejemplaridad. Este laicado como grupo selecto de cristianos tendría una existencia corta, y en el siglo IV laico es simplemente sinónimo de fiel no clérigo. Basado en esto, rechaza la identificación que hoy se hace entre laico y fiel. La “teología del laicado no puede confundirse con la teología del pueblo de Dios”, pues el laicado “postula necesariamente una dicotomía dentro de este pueblo”, que excluye al clero pero no engloba a todos los cristianos. Los laicos serían así una especie

37. Por eso no se entiende la advertencia que se hace a los laicos en la *Christifideles Laici 2* contra “la tentación de reservar un interés tan marcado por los servicios y las tareas eclesiales, de tal modo que frecuentemente se ha llegado a una práctica dejación de sus responsabilidades específicas en el mundo profesional, social, económico, cultural y político”. O mejor dicho, se entiende desde la, al parecer, infranqueable barrera entre clérigos y laicos.

38. G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao 1986. Toda la Iglesia será “sociedad de contraste” en el mundo por el seguimiento de su maestro. Así es como mostrará el reino en el mundo.

39. Cf. su ya citado libro *Les laïcs aux origines de l'Église*, París 1984.

40. *Ibid.*, 8.

41. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata* III 12,90; TERTULIANO, *De monogamia* 11-12; ORIGENES, *In Lc Hom.* 17; concilio de Elvira, can. 38; ver A. FAIVRE, *o.c.*, 73-82.

de locomotora que tira del resto de fieles hacia las exigencias del cristianismo, que les recuerda lo que pueden y deben ser⁴².

La tesis de Faivre sobre los laicos enrevesa la ya negativa división clérigo-laical entre cristianos. Distinguir estructuralmente a los cristianos que no forman parte del ministerio ordenado según su moralidad o compromiso tampoco parece muy buena idea. Faivre reconoce que los textos patrísticos que le sirven de fundamento no son definitivos para su hipótesis. La cita de Tertuliano, por ejemplo, declara su oposición a un grupo especial de este estilo⁴³. Esto muestra que puede haber existido, por supuesto, pero también que no era aceptado universalmente. De todos modos, el mismo Faivre da la solución. La teología del laicado es "provisional", dice, aparece y desaparece en tiempos de crisis, sólo sirve para ayudar al cambio de modelo eclesiológico⁴⁴.

Lo deseable sería que desapareciese definitivamente. Laico, y su antípoda clérigo, deben diluirse en el ser cristiano. A cada bautizado corresponderán, según sus capacidades y las necesidades de la Iglesia, diferentes carismas y ministerios que edifiquen la comunidad.

4.- *Funciones de los laicos.*

Las tareas de los laicos serían las de todo bautizado, que concretan la única misión de la Iglesia, de la que todos son responsables, realizada de distinto modo según el propio carisma y ministerio (LG 9; 33). Pero su destino de laicos, bien diferenciados de los clérigos, las ha empequeñecido. Las que se les reconocen quedan vaciadas debido a su estrecha dependencia del clero. Suele darse la paradoja de que lo que se les pide oficialmente les es al mismo tiempo obstaculizado, y desde la misma instancia. Su condición laical les hace meros espectadores de su realidad cristiana.

a) Oficio sacerdotal.

El sacerdocio cristiano, común a todos, es existencial más que cultural. El sacrificio que ofrecen a Dios, y que le es grato, es su propia vida vivida desde la primacía de Dios y el amor a los demás. Se saben así cercanos a Dios, son su templo y sus elegidos. Pero la Iglesia es una comunidad de fe, y en cuanto

42. *Ibid.*, 248s.

43. *De monogamia* 11-12: "Si no se obliga a todos a contraer un único matrimonio, ¿dónde vamos a buscar, para hacerles entrar en el clero, personas casadas una sola vez? ¿Hará falta instituir un orden particular de personas casadas una sola vez entre las que elegir a los sacerdotes?". Cf. A. FAIVRE, *o.c.*, 74.

44. *Ibid.*, 249.

tal, necesita una oración comunitaria que exprese y fortalezca al mismo tiempo su fe común, en la cual vive, espera, y de la que da testimonio. Necesita un culto externo y comunitario, una liturgia.

Los llamados laicos deberían participar activamente en este culto, como de hecho se les pide y es lógico, dado que es una acción de toda la iglesia que construye la iglesia. Pero la realidad es muy distinta. Durante mucho tiempo los laicos no han entendido la oración cristiana, quedando excluidos de ella. El concilio Vaticano II ha querido subsanar esto, pero la enmienda no es suficiente (LG 10-11; SC 48). Lo más que pueden hacer es escuchar activamente. Pero la mera escucha es más bien pasiva, o propicia irremediablemente la pasividad. La reglamentación litúrgica, insitiendo tanto en la diversidad de acción entre ministros y fieles, clero y laicos, no facilita lo que exige de los laicos, sino al contrario. El clero acumula en el culto un protagonismo excesivo, que reduce la participación de los laicos a la contemplación. Según solemos expresarnos, el sacerdote “dice” la misa, mientras el resto la “oye”.

Esto sucede en todos los sacramentos. En el matrimonio es el sacerdote quien “casa”, por más que la teología nos diga que son los esposos los ministros del sacramento. Cuando la penitencia y la unción de enfermos se realizan dentro de una liturgia comunitaria, lo que es de alabar, el clero parece absorber toda la acción sacramental, mientras los laicos escuchan y la reciben. Y lo mismo sucede con el bautismo, la confirmación y la ordenación. El principio sacral distanciador de clérigos y laicos es la causa de ello. Sin duda que a los ministros corresponde una tarea especial en la acción litúrgica, que es la de presidir⁴⁵. Pero presidencia no significa exclusividad.

Una participación activa de los cristianos en el culto sólo puede conseguirse permitiendo una participación real, fomentada institucionalmente. El espacio que se les ha ido dando, por ejemplo en las lecturas, preces, a veces comentario a las lecturas, de la eucaristía, debería alargarse mucho más, abarcando otras partes de la liturgia eucarística (desde el saludo inicial a la despedida, pasando por la plegaria eucarística), y lo mismo en los demás sacramentos, de modo que la oración comunitaria de la iglesia llegue a serlo verdaderamente. Esto no menoscaba la función sacerdotal de los ministros, sino que les integra en la oración común. Se eliminaría así también la “soledad” del ministro en el culto cristiano.

45. Para la justificación teológico-litúrgica de ello cf. S. DIANICH, *Teología del ministerio ordinato*, 202-211.

b) *Oficio regal.*

La función regal del laicado suele asociarse a la tarea de permear sus compromisos y responsabilidades sociales desde su fe. Esto es correcto, pero se descuida por completo su participación regal en la vida interna de la Iglesia, como si ello fuera solamente asunto del clero. Dado que una de las características atribuidas al clero era la de la autoridad, a los laicos no quedaba más que la obediencia. Pero la función de regir del ministerio ordenado, para ser fiel al cristianismo de los orígenes, no coincide con la de mandar, sino con la de servir. Su oficio regal habrá de concebirse siempre de un modo peculiar, como oficio pastoral. Su carisma de presidencia de la vida de la iglesia le convierte en punto de referencia de la fe de la comunidad. Esto es, sirve a la unidad de la iglesia a partir de la pluriformidad de sus miembros. Es signo, y estructura, de unidad. Su tarea cotidiana no será la de mandar, sino la de animar, coordinar, supervisar, respetando la diversidad de las expresiones de fe. Sólo en casos extraordinarios, cuando la diversidad eclesial amenace con llevar a la ruptura, será necesario el uso de la autoridad, precisamente para servir a la unidad de la iglesia. Pero, como queda dicho, esa no es su función ordinaria⁴⁶.

La participación de los bautizados en la realeza de Cristo implica una corresponsabilidad de todos en la construcción de la Iglesia visible e institucional. Tal coparticipación de todos en la dirección de la Iglesia se realiza de modo distinto a tenor de los diversos carismas y ministerios. Pero, en cuanto común, es previa a la distinción, al mismo tiempo que su fundamento. Sólo así puede significar algo decir que la iglesia somos todos. La presencia de los laicos en las decisiones importantes de la comunidad no es una concesión del clero, sino consecuencia natural de su ser Iglesia. En realidad no es sino recuperar antiguas y casi olvidadas tradiciones.

Por ejemplo, la elección de los ministros de la iglesia. Los primeros siglos de la historia cristiana testimonian que el modo más común de elección de obispos incluía la participación activa de la comunidad⁴⁷. Su prece-

46. Sobre esto S. DIANICH, *o.c.*, 170-175 y 183-192, que además interpreta la enseñanza autoritativa del Magisterio dentro de este mismo marco; R. BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, 31-45 y 85-120, que entiende, como ya se ha visto, que el escoramiento hacia la autoridad de las cartas Pastorales fue el modo de preservar la unidad de la iglesia en una situación de crisis. De idéntica forma, pero al contrario, la carencia de este ministerio en la eclesiología juánica la inutilizó para evitar su desintegración cuando surgieron diferencias internas de interpretación doctrinal.

47. Ver sobre esto los números 77 y 157 que la revista *Concilium* dedica a este tema. Particularmente H.M. LEGRAND, *Sentido teológico de las elecciones episcopales en la Iglesia antigua*: "Concilium" 77 (1972) 44-56; y P. STOCKMEIER, *La elección de obispos en la Iglesia antigua*: "Concilium" 157 (1980) 8-18.

dente estaba en la práctica de las iglesias neotestamentarias respecto a sus líderes⁴⁸. La continuación de ello se lee en *Didaché* 15,1: “Elegíos, pues, obispos y diáconos que sean dignos del Señor (...), que desempeñen para vosotros el ministerio de los profetas y los maestros”. La *Carta de Clemente*, reconviniendo a los corintios por su actitud contra los presbíteros, argumenta que son “hombres establecidos por los apóstoles, o posteriormente por otros eximios varones con consentimiento de la iglesia entera”⁴⁹. Es conocida la frase de la *Tradición Apostólica*, “se ordenará como obispo quien haya sido elegido por todo el pueblo”⁵⁰. Cipriano, por su parte, a propósito de la elección de Cornelio como obispo de Roma, habla de un *suffragium*, voto, del pueblo; además del testimonio de los clérigos y la aprobación de los sacerdotes⁵¹.

La participación del pueblo en la elección del obispo, sea por elección directa, sea por consentimiento hacia alguien propuesto, lo que suponía también el rechazo, se fue restringiendo paulatinamente, con el punto de inflexión en el reconocimiento estatal a la Iglesia, pero nunca por razones teológicas, y de todos modos sin eliminarlo completamente. Razones políticas de diversa índole (importancia social del episcopado, problema de las investiduras, rivalidades internas en los cabildos) concentraron la elección en los obispos de la región eclesiástica, en el cabildo catedralicio y, finalmente, en el papa⁵². Y como muestra de la pervivencia de la participación de los fieles en la elección del clero, aunque simbólica y más bien irreal, la pregunta a la asamblea sobre la aptitud del candidato en el actual ritual de ordenación.

Lo mismo hay que decir de la participación de toda la comunidad en las cuestiones internas, uno de cuyos aspectos es la elección de ministros. Constituye un uso natural en el cristianismo primitivo. Se percibe en las comunidades de Pablo (1Cor 5,4s; 6,1-5), en las de Mateo (Mt 18,15-17) y en otras iglesias neotestamentarias (Act 13,3 y 14,27; Sant 3,1; 1Jn 4,1; Heb 13,22). También la *Carta de Clemente* reconoce, con todo lo que ella significa, el acuerdo comunitario como modo de actuar⁵³. La *Tradición Apostólica* supo-

48. Cf. el breve análisis de R. SCHNACKENBURG, *La colaboración de la comunidad, por el consentimiento y la elección, según el Nuevo Testamento: “Concilium”* 77 (1972) 18-30.

49. *IClem* 44,3.

50. *Tradición Apostólica* 2.

51. CIPRIANO, *Epist* 55,8; cf. también *Epist* 67,5.

52. El canon 4 del concilio de Nicea (a. 325) pone la designación, en principio, en los obispos de la eparquía. Para el *Decreto* de Graciano (a. 1140) “la elección corresponde a los clérigos; el consentimiento al pueblo” (dist. 62). Sólo en este siglo, con la promulgación del Código de Derecho Canónico, la elección queda jurídicamente reservada al papa (can. 329,2: “El Romano Pontífice designa libremente a los obispos”), aunque de hecho ya se hacía desde el siglo XIII.

53. *IClem* 54,2; 63,2.

ne la deliberación de la comunidad a la hora de admitir al catecumenado a los que desean ser cristianos⁵⁴. San Cipriano, por otro lado muy consciente de su autoridad episcopal, repite que no quiere tomar ninguna decisión en su iglesia sin consultar al clero y al pueblo⁵⁵. La generalización de concilios regionales de obispos, expresión de cohesión entre las iglesias y eficaz arma contra las herejías, condujo, por contra, al arrumbamiento del pueblo en la toma de decisiones eclesiales, que sólo podrá ya aceptar. El gran crecimiento de la Iglesia, la consiguiente mayor estructuración y especialización de sus instituciones, irá reduciendo esta participación a la nada. Sínodos provinciales, concilios ecuménicos, sedes diocesana y romana, serán los centros de decisión.

Tras el concilio Vaticano II se ha querido revitalizar la presencia de los laicos en organismos diocesanos y parroquiales, pero ésta es excesivamente testimonial y supeditada al clero, como no podía ser de otro modo en razón de esta misma división. Pero el oficio regal de los cristianos, en cuanto común, exige, para ser real, la igual participación de todos en las instancias decisorias y administrativas de la Iglesia. La diversidad de funciones concretará el modo de esta participación sin eliminarla. De no ser así se les impide lo mismo que se les pide: su activa contribución a la construcción de la Iglesia.

c) Oficio profético.

Profetismo, en sentido teológico amplio, indica el testimonio de la voluntad de Dios en palabras y actos. Para los cristianos, testimoniar la propia fe es desde siempre una exigencia natural, que ha conformado la Iglesia como intrínsecamente misionera. Esta es la participación de los fieles en el oficio profético de Cristo. Tal labor corresponde a todos por igual en la Iglesia, pero la siempre repetida diferenciación interna en clérigos y laicos la ha distorsionado, creando un testimonio normativo y otro dependiente del primero. El clero, particularmente el Magisterio jerárquico, se reserva las decisiones sobre doctrina y moral, convirtiéndose en Iglesia docente, y el laicado debe acatarlas y actuarlas en el mundo en cuanto Iglesia que aprende. Sin duda que el ministerio eclesial cumple una tarea específica en este apartado, sirviendo a la unidad de la fe, la misma fe apostólica constantemente renovada y reinterpretada para hacerla inteligible al mundo cambiante al que está destinada. Pero servir a la unidad de la fe entre los cristianos, y a la conexión de ésta con la predicación original de los apóstoles, no significa monopolizar

54. *Tradición Apostólica* 15.

55. CIPRIANO, *Epist.* 14,4; 16,4; 19,2.

la correcta interpretación de la fe. A menos que no creamos que el Espíritu Santo habita en el corazón de cada creyente.

La presencia del Espíritu Santo en la Iglesia es una afirmación constante y gozosa del Nuevo Testamento. Los cristianos veían cumplirse en sí mismos las viejas promesas que hablaban de una efusión universal del Espíritu de Dios en la era mesiánica (Jl 3,1-3; Jer 31,31ss; Hch 2,17; Heb 8,8). “Poseemos las primicias del Espíritu” (Rom 8,23) dirá Pablo. En la historia de la Iglesia que nos narran los Hechos el Espíritu es el protagonista principal, conduciéndola permanentemente en todos sus avatares (por ejemplo Hch 2,8; 15,8; 20,28). Y la teología del Espíritu Paráclito, que tras Jesús mantiene a los creyentes en la verdad (Jn 16,13s), es una de las notas características de los escritos juánicos (1Jn 2,20). Tras Agustín se generalizará la imagen del Espíritu como alma de la Iglesia⁵⁶, su principio vital. La inhabitación del Espíritu Santo en los cristianos significa que su presencia asume una forma humana. Su acción se percibe a través del testimonio humano.

El Espíritu actúa desde el interior de cada cristiano. Ahí se encuadra la función profética de todos los miembros de la Iglesia. Una de las formas de explicitarla es a través del *sensus fidei* o *sensus fidelium*, el sentido de fe de los cristianos. Se trata de un venerable concepto de la teología cristiana⁵⁷. Cuando a partir del *sensus fidei* se llega a la unanimidad entre cristianos en materia de fe, *consensus fidelium*, se determina uno de los modos de infalibilidad de la Iglesia (LG 12).

El sentido de la fe es algo más fácil de percibir que de explicar. San Hilario hablaba de “conciencia común de la fe”⁵⁸ y san Agustín de los “ojos de la fe” de los cristianos⁵⁹. Newman de “una especie de instinto o *phronema* radicado en el cuerpo místico de Cristo”⁶⁰, y Congar de un “poder casi instintivo que tiene la fe para adherirse a su objeto, percibirlo, discernirlo”⁶¹.

Sería una facultad del individuo creyente que proviene de su fe, que le capacita para integrar ésta en su vida, esto es, para entenderla fundamentalmente y para saber actuar desde ella y en conformidad a ella. Solemos hablar de “sentido común” para expresar la capacidad natural y espontánea de toda persona, en virtud de su razón, para comprender los aspectos básicos de su vida cotidiana. No necesita una argumentación refleja o una previa

56. AGUSTIN, *Serm.* 268,2.

57. Cf. Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1961, 347-395.

58. HILARIO DE POITIERS, *De Synodis* 65,77.

59. AGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos* 145,19; 90,II,13.

60. J.H. NEWMAN, *On consulting the faithful in matters of doctrine*: “The Rambler” (1859) 211.

61. Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, 348.

preparación intelectual, sino que viene dada en su ser racional. Podemos utilizar esto, aunque de modo analógico, para captar el significado del *sensus fidei*: aptitud del cristiano, coincidente con su fe, para conformar su vida a su credo. La analogía es necesaria porque la fe, al contrario que la razón, no viene dada de hecho en el cristiano, sino que es enseñada y asumida. Y ambas, la fe como la razón, son educadas o maduradas. Dicho esto, el *sensus fidei*, la capacidad del cristiano para encarar la vida, tomar decisiones desde la fe sobre los problemas que se le presentan, hay que pensarlo también como natural y espontáneo. Es decir, no necesita imprescindiblemente de indicaciones externas para resolver, en cuanto cristiano, los interrogantes a que se enfrenta. Como dice la *Tradición Apostólica*, clasificando a las personas cuyos oficios les impiden entrar en la Iglesia: “Si hemos omitido algo, las profesiones mismas os lo mostrarán, pues todos tenemos el Espíritu Santo”⁶².

Como siempre, la inferiorización en que se recluye a algunos cristianos, en realidad la mayoría de la Iglesia, por ser considerados laicos, ha hecho del *sensus fidei* una mera teoría. Parece suponérseles incapaces de hacer nada por sí mismos y la Jerarquía eclesiástica da la impresión de querer legislar y solucionar por sí sola todos los aspectos de su vida creyente. Esto es, también desde el punto de vista humano, contraproducente, pues los problemas propios requieren, al menos, una participación personal. Si se quiere fomentar una fe responsable habrá que admitir con todas sus consecuencias el sentido de fe de cada cristiano. En concreto, por ejemplo, en cuestiones matrimoniales y familiares (moral sexual, paternidad responsable), donde los más afectados son los que menos deciden. En asuntos doctrinales (posibilidad de disensión con la Jerarquía cuando no se ataca la unidad de la fe) y sociales (autonomía en la participación política, en la investigación científica). Cada cristiano sabrá afrontar tales cuestiones desde su fe, y dará así auténtico testimonio de ella.

Esto no significa que los cristianos posean la ciencia infusa, que no puedan equivocarse, que el *sensus fidei* no comporte riesgos para la Iglesia. Pero exactamente igual hay que decir del clericalismo. Al fin y al cabo, para

62. *Tradición Apostólica* 16; cf. también el núm. 43, conclusión del libro: “Si hemos omitido algo, queridos, Dios lo revelará a quienes sean dignos, pues Él conduce a la Iglesia para que llegue a puerto tranquilo”. Es lo mismo que dice 1Jn 2,27: “La unción que de Él habéis recibido permanece en vosotros, y no necesitáis que nadie os enseñe”. Naturalmente que estos textos entrañan cierta ambivalencia, y pueden derivarse peligros y abusos individualistas. Pero no se puede renunciar por ello a defender las consecuencias de la inhabitación del Espíritu en cada cristiano.

terminar de modo original, la Iglesia no es sólo la Jerarquía, sino todos los cristianos. Su testimonio, sus aciertos y errores, corresponderán a todos. Creemos además, y por eso podemos asumir los riesgos, que está guiada por el Espíritu Santo.

Tomás MARCOS
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

TEXTOS Y GLOXAS

Estudio Teológico Agustiniانو de Valladolid XXV Aniversario

INTRODUCCION

Difícil es cronicar un cuarto de centuria sin que nos deslicemos de la sinceridad afectiva a la oficiosidad impertinente, pero en ello nos empeñaremos.

El caminar de un Centro lleva consigo sentirse deudor de acontecimientos que se integran en la vida de cada día y que van forjando situaciones a través de las cuales entramos de lleno en el entramado de toda una vida, rica ya de por sí en aconteceres diferentes¹.

Celebrar, pues, veinticinco años de andadura es ocasión propicia para rememorar el pasado y proyectar el futuro. Es recuento de días colendos y lectivos, quebrados y de tajo, recorridos por caminos ya de buen trecho y a buen paso, sorteando pinchos majoletos y espinas cambroneras.

“Un Aniversario es siempre memoria, pero también es profecía. En nuestro caso concreto es memoria de las vicisitudes por las cuales ha pasado un Centro como el nuestro en sus dos etapas complementarias. Una primera de la Fundación del Colegio de Agustinos de Valladolid y una segunda, que la podemos considerar como un fruto primerizo del Concilio Vaticano II, y es el Estudio Teológico Agustiniانو”².

Memoria que obliga a recordar y profecía que compromete a convertirnos en areópago de la cultura al servicio de la misión evangelizadora de la

1. Cfr. MORAN FERNANDEZ, Carlos, *Memoria escolar del Curso 1977-1978*, en *Estudio Teológico Agustiniانو. Calendario Año Académico 1978-79*, Valladolid 1979, 66.

2. MORAN FERNANDEZ, Carlos, *Saludo en el inicio del XXV aniversario del ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO* (Valladolid, 4 octubre 1991), en Archivo del Estudio Teológico Agustiniانو (Valladolid) (AEA), *Documentos oficiales*, 2 hs. Fol.

Iglesia, en esa nueva conciencia misionera de que “ningún creyente en Cristo, ninguna institución de la Iglesia pueda eludir este deber supremo: anunciar a Cristo a todos los pueblos”³.

BREVE SINTESIS HISTORICA⁴

La fundación del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid se inserta dentro de la tradición de los estudios eclesiásticos que la Orden agustiniana desde siempre ha cultivado a lo largo de los siglos como uno de los mejores servicios que se pueden rendir a la Iglesia.

Esta fundación sólomente puede ser comprendida dentro del contexto evolutivo del paso de nuestro Seminario Mayor Agustiniiano hacia un Estudio Teológico Agustiniiano. Una aventura más en el haber de nuestra historia.

Para ello se comenzó por remozar la estructura edilicia. En 1965 dieron inicio las obras de restauración del Real Colegio de Agustinos Filipinos habilitándose la planta baja para las necesidades académicas. Y al acabar las obras en 1967 germinaron los programas de una joven singladura intelectual, que vieron nacer unos con aplausos y otros con reservas⁵.

La *finalidad* que desde el principio se marcó fue “dar realce a los estudios eclesiásticos, renovar los métodos, promover la investigación, hacer un foco de auténtico apostolado intelectual en servicio de la Iglesia y de la comunidad eclesial, destinatarias ambas de nuestros más hermosos deseos y afanes”⁶. Un esfuerzo continuado por hacerse presentes en una labor para bien de la Iglesia en dos frentes: cultivo y promoción de la teología y formación de candidatos al ministerio pastoral, presentando una Iglesia siempre nueva para un mundo nuevo.

La apertura del primer año académico tuvo lugar el día 12 de octubre de 1967, posponiendo la inauguración solemne para la fecha del 24 del mismo mes, acto al que asistieron el P. Agostino Trapè, General de la Orden agustiniana, el P. Ignacio Arámburu, ex-Vicario general, los cuatro Provinciales

3. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptoris missio* (Roma, 7 diciembre 1990), Paulinas, Madrid 1991, n. 3.

4. En esta sección no haremos nada más que resumir el exhaustivo artículo publicado por el P. Isacio RODRIGUEZ, *Los estudios eclesiásticos en el Colegio de Valladolid (1885-1983)*, en *Archivo Agustiniiano* 67 (1983) 217-313.

5. *Ibid.*, 290.

6. GARRIDO SANZ, Alfonso, *Palabras pronunciadas por el Secretario del Estudio Teológico el día 25 de noviembre de 1968, inauguración del curso académico*, en *Estudio Teológico Agustiniiano. Calendario Año Académico 1968-1969*, Valladolid 1968, 49.

agustinos españoles y el Sr. Arzobispo de Valladolid D. José García Goldáraz, quien bendijo los nuevos locales.

No se puede pasar por alto la ardua labor negociadora que precedió a la inauguración. En el Archivo de la Provincia en Madrid (APM) se encuentra la correspondencia dirigida y recibida de la jerarquía eclesiástica de las naciones donde los agustinos filipinos estaban trabajando, destacando entre ellas la respuesta del arzobispo de Valladolid, quien el 14 de diciembre de 1966 escribía así al Provincial P. Emiliano Vega:

“M. Rdo. P. Provincial: En contestación a su atenta carta me complazco en manifestarle que por mi parte no hay nada que oponer al proyecto de solicitar de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades la *Agregación* de los estudios teológicos del Seminario Mayor Agustiniiano de Valladolid a la Universidad Pontificia de Comillas, concediendo muy gustoso mi beneplácito. Con sentimientos de estima en el Señor, me es grato saludarle y bendecirle cordialmente. +José, Arzobispo de Valladolid [rúbrica]”⁷.

Entre tanto y para ganar tiempo la Universidad Pontificia de Comillas y el Consejo Provincial agustiniano, asesorados por el Claustro de Profesores de Valladolid, fueron echando las bases de un Convenio y Estatutos del Estudio Teológico Agustiniiano. Las facilidades ofrecidas por parte de la Universidad de Comillas abrieron cauces de seguridad y confianza y empujaron a los agustinos a iniciar gestiones a nivel superior y “elevar una Súplica a la Sagrada Congregación de Seminarios solicitando erigir el Seminario Mayor Agustiniiano de Valladolid a Facultad Teológica, agregada a la Universidad Pontificia de Comillas”⁸.

La citada Congregación creyó más oportuno empezar por una primera fase de *afiliación* que el acceso directo a la *agregación* para la que se necesitaba un período más o menos largo de ensayo en “estado filial”. Y dicha Congregación el 22 de mayo de 1967 publicaba el siguiente decreto instando a la *afiliación*:

“Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus. Sacra Congregatio de Seminariis et de Studiorum Universitatibus attenta suplici rogatione Clarissimi ac Reverendissimi Rectoris Pontificiae Universitatis Comillensis, perpensa approbataque *CONVENTIONE* inter Reverendissimum Priorem Provinciae Sanctissimi Nominis Jesu Insularum Philippinarum et laudatum Rectorem inita, cum compererit in Studio Theologico Vallisole-

7. Archivo de la Provincia en Madrid (APM), *Estudio Teológico*, 1 h. Fol.; cfr. RODRIGUEZ, *Estudios eclesiásticos en Valladolid*, 290-291.

8. APM, *Libro de Actas del Definitorio Provincial*, IV, f. 65; cfr. RODRIGUEZ, *Estudios eclesiásticos en Valladolid*, 292.

tano Ordinis Sancti Augustini tum traditarum disciplinarum rationem canonicis normis plane conformari tum electum amplum Professorum coetum stabiliter adlaborare ad sacras doctrinas uberius pleniusque docendas excollendas atque illustrandas, petitionem eiusdem Rectoris libenter excipiens, STUDIUM THEOLOGICUM VALLISOLETANUM ORDINIS SANCTI AUGUSTINI Facultati Sacrae Theologiae PONTIFICAЕ UNIVERSITATIS COMILLENSIS pro munere A F F I L I A T U M *ad quadriennium et ad experimentum* constituit declaratque, collata Facultati potestate academicum Sacrae Theologiae BACCALAUREATUS gradum iis alumnis conferendi, qui, quadrienne curriculum theologicum feliciter emensi, specialia pericula sub ductu et auctoritate eiusdem Facultatis in aedibus Universitatis vel Studii Vallisoletani bene superaverint, servatis de iure servandis, in primis peculiaribus NORMIS ad Conventionem applicandam, ab utraque parte subsignatis et ab eadem Sacra Congregatione approbatis; contrariis quibuslibet minime obstantibus.

Datum Romae, ex aedibus Sacrae Congregationis, die XXII mensis maii, in festo Sanctae Ritae a Cassia OSA, anno Domini MCMLXVII. Praefectus, I. Card. Pizzardo [rúbrica]. Pro-Praefectus, Gabriel Card. Garrone [rúbrica]. A Secretis, A. Panisella, Substitutus [rubrica]⁹.

9. APM, *Estudio Teológico*, 1 h. Fol.; copia fotostática en AEA, *Documentos oficiales*, 1 h. Fol.; cfr. RODRIGUEZ, *Estudios eclesiásticos en Valladolid*, 294. Desde los órganos de dirección del Estudio siempre se anheló llegar a convertir el Estudio en Facultad, siendo una de las “posibles mejoras para el futuro” propuestas por el Secretario de entonces P. Alfonso Garrido la siguiente: “5. *Posibles mejoras para el futuro*. - a) Es necesario un estudio positivo y detallado de la marcha de otros centros semejantes. Ello requiere que algún Padre se dedique por algún tiempo al estudio de los Teólogos de Granada, Deusto, Barcelona... Se podía pensar en proponer al Sr. Arzobispo una colaboración directa con la diócesis, quedando él como Canciller Supremo del Centro académico, aunque la dirección y ejecución de planes de estudio quedara en nuestras manos. La ayuda a la diócesis y a la Iglesia por este camino nos abriría más las puertas y sería el camino para la consecución, en un tiempo más o menos breve, de una Facultad independiente encomendada a nuestra dirección y administración”: GARRIDO SANZ, Alfonso, *Informe académico particular (1968-1969)*, en AEA, *Documentos oficiales*, 7 hs. Fol. En la misma idea abunda el P. Isacio Rodríguez cuando redacta: “La intención primaria del Consejo provincial era elevar el nivel de los estudios eclesiásticos conforme a las exigencias del Concilio Vaticano II, y al mismo tiempo promover los estudios sobre San Agustín y aumentar el número de profesores especializados en cada uno de los campos de la Filosofía y Teología. Previos estos requisitos de calidad, pretendía la Provincia de Agustinos de Filipinas poder conceder a los alumnos, a través de la afiliación o agregación a la Universidad Pontificia de Comillas, el título de Bachiller o Licenciado en Teología, garantías que no dejaban de halagar a los candidatos al sacerdocio”: RODRIGUEZ, *Estudios eclesiásticos en Valladolid*, 297.

La experiencia resultó positiva, como se deduce de la carta que el Rector de la Universidad de Comillas P. Francisco Belda dirige al Superior Mayor de los agustinos expresándole que “la Universidad Pontificia de Comillas está plenamente satisfecha del Estudio Teológico de Valladolid durante estos casi cuatro años de afiliación concedida “ad experimentum” por la Sagrada Congregación para la Educación Católica el 22 de Mayo de 1967. La seriedad y alto nivel de los estudios que se dan en ese Centro le hacen merecedor de nuestra estima más sincera y veríamos con mucho gusto esa agregación”¹⁰.

El 18 de mayo de 1973 la Sagrada Congregación “pro Institutione Catholica” ratificaba no la agregación sino la afiliación del Estudio Agustiniiano a la Universidad de Comillas por un cuatrienio tal como quedaba establecido en la *Conventio* mutua¹¹. Al expirar los cuatro años, nuevamente un decreto emanado desde Roma el 4 de noviembre de 1977 proroga la afiliación, pero esta vez *ad tempus, donec aliter provideatur*¹². Finalmente, por exigencias de la nueva normativa dictada por la Congregación para Seminarios y Universidades, se cursó la solicitud de renovación del Convenio con la Universidad Pontificia de Comillas, y con fecha 5 de junio de 1984 desde la Urbe se remitió un decreto en el que se otorgaba al Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid la afiliación *in perpetuum* a la Universidad Pontificia de Comillas¹³.

Si trabajada fue la afiliación, no menos laboriosa resultó la elaboración de los **Estatutos**. Temprano aparecieron los primeros ensayos, saliendo a la luz un Proyecto de Estatutos en abril de 1971, aprobado por el Claustro de Profesores, pero todavía con carácter provisional¹⁴. A partir de este momento se presentó a consideración de todos la urgente necesidad de la elaboración definitiva de unos Estatutos. Se crearon comisiones mixtas de profesos-

10. BELDA, Francisco, SJ, *Carta al Provincial de agustinos* (Madrid, 21 enero 1971), en APM, *Estudio Teológico*, 1 h. Fol.; original; cfr. RODRIGUEZ, *Estudios eclesiásticos en Valladolid*, 296, nota 280.

11. Copias fotostáticas sin foliar en APM, *Estudio Teológico*, 1 h. Fol. y en AEA, *Documentos oficiales*, 1 h. Fol.; cfr. MATEOS ALVAREZ, Ciriaco, *Breve memoria académica del curso 1973-1974*, en *Estudio Teológico Agustiniiano. Calendario Año Académico 1973-1974*, Valladolid 1974, 84; RODRIGUEZ, *Estudios eclesiásticos en Valladolid*, 295.

12. AEA, *Documentos oficiales*, 1 h. Fol.; original la carta del Cardenal G. Garrone, Prefecto de la Sagrada Congregación para la Educación Católica.

13. AEA, *Documentos oficiales*, 1 h. Fol.; original firmado por el Cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación W. Baum; cfr. también LUIS VIZCAINO, Pío de, *Memoria curso 1983-1984*, en AEA, *Documentos oficiales*, 4 hs. Fol.

14. AEA, *Documentos oficiales*, 11 hs. Fol.; cfr. RODRIGUEZ, *Estudios eclesiásticos en Valladolid*, 308.

res y alumnos y se dio la oportunidad de presentar sugerencias y conclusiones. Tras reuniones sucesivas que culminaron en una síntesis conjunta, el Claustro de Profesores aprobó el proyecto último y lo envió al Moderador Provincial y su Consejo para su aprobación. Este, a su vez, lo presentó al Rectorado de Comillas, quien, con ciertas enmiendas, dio el visto bueno para poder comenzar a aplicarlos durante el curso 1975-76. Esto permitió que desde esa fecha se llevase a cabo la reestructuración a nivel de cargos y entidades administrativas, se creasen la Junta de Gobierno y la Junta Académica, con la participación en ambas de los Delegados de Estudiantes, la Junta Gestora y la instauración de cuatro Departamentos: Escritura y Teología; Ciencias práctico-pastorales; Ciencias históricas y Departamento de Filosofía, eligiéndose los Jefes de Departamentos y marcándose como tarea a conseguir la elaboración conjunta de los planes de estudio¹⁵.

Desde 1967 hasta 1972 los Cursos Académicos por lo que se refiere a los **Planes de Estudio** fueron una copia más o menos fiel del bienio filosófico y cuatrienio teológico impartidos en la Universidad de Comillas. Durante los cursos 1971-73 se plasmó, gracias a la colaboración y esfuerzo tanto de profesores como de alumnos, la acariciada idea de un Plan de Integración de Filosofía y Teología. La experiencia puso de relieve algunos inconvenientes en su realización, tanto a nivel práctico como didáctico y sólo durante el Curso 1974-75 se implantó el nuevo Plan de Integración Filosofía-Teología, elaborado por una Comisión de Profesores conforme a un criterio de implicación y lógico desarrollo de los temas, de modo que la historia de la salvación apareciese según un plano orgánico y coherente¹⁶.

15. Cfr. MORAN FERNANDEZ, Carlos, *Memoria escolar del Curso 1976-77*, en *Estudio Teológico Agustiniano. Calendario Año Académico 1977-78*, Valladolid 1978, 75-76; RODRIGUEZ, *Estudios eclesiásticos en Valladolid*, 308.

16. *Ibid.*, 299; en las páginas siguientes ofrece detalladamente el contenido de cada uno de los años del Quinquenio Filosófico-Teológico concluyendo: "La Comisión asignada para reestructurar el Plan de Integración filosófico-teológica aportó su saber y voluntad para lograr un Plan de estudios más coherente y evitar en lo posible repeticiones innecesarias en las lecciones escolares, haciendo igualmente hincapié en la reincorporación de casi todas las materias filosóficas en los dos primeros cursos, que complementan con los temas propedéuticos o introductorios la teología especial y la visión global del misterio cristiano y la historia de la salvación. Pero también es cierto que tal reestructuración, aun salvando la gran mayoría de los programas y esquemas, motivó durante el año académico 1973-1974, en que se puso en práctica el Plan de Integración, la coincidencia de materias en la planificación cíclica de los cursos superiores. Se impuso, pues, la necesidad de incrementar las asignaturas, reducir por una parte el número de horas de algunas materias no tan importantes, y duplicar por otra las lecciones escolares con la consiguiente dificultad de programación": *Ibid.*, 303-304. Cfr. también para esto las *Memorias Escolares* de los años 1971-1974.

Una carta de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades (Roma, 11 diciembre 1980), transmitida por la Universidad de Comillas al Estudio en marzo de 1982, urgía reimplantar el Sexenio filosófico-teológico como condición para poder otorgar el título de Bachillerato. Así pues la Junta Académica confeccionó y aprobó un nuevo Plan de Estudios acomodado a la nueva situación y a la normativa de la Comisión Episcopal de Enseñanza religiosa para impartir clases de religión en los centros estatales, pero retrasó un año su aplicación. Con la apertura del Curso 1983-1984 se iniciaba el nuevo Plan de Estudios (bienio filosófico-cuatrenio teológico), adaptado a la normativa de la *Sapientia Christiana* (Roma, 29 abril 1979) y a las directivas de la Conferencia Episcopal Española¹⁷.

Pasados seis años la Conferencia Episcopal alumbraba un “Nuevo Plan de Formación para los Seminarios Mayores”. Fue éste tema de discusión y amplio debate en el curso 1986-87 y tanto el profesorado como los alumnos coincidieron mayoritariamente en la visión positiva de incorporar la asignatura de *Síntesis teológica*, pero que no se precipitase la Dirección del Estudio a la hora de adoptar el “Nuevo Plan” cuando todavía no había finalizado el anterior¹⁸.

Sólo una ligera variante se introdujo en el Plan de Estudios de 1983-84. Durante el curso 1984-85 tres obispos, representantes de la Conferencia Episcopal Inglesa, mantuvieron reuniones con la Dirección del Centro para agradecer la labor en la formación teológica de los jóvenes del Colegio Inglés y expresar su deseo de potenciar la colaboración, pero a la vez mostraban su preocupación por la falta de una preparación catequético-pastoral adecuada a la situación específica de su país de origen y futuro campo de apostolado. Ante esto solicitaban que un profesor titulado del Colegio Inglés, integrado en el Claustro del Estudio, pudiera impartir las asignaturas de dicha área de pastoral. Dicha solicitud fue aprobada en la reunión de la Junta Académica de fin de curso¹⁹. De todo ello, de sus modificaciones y vigencia hasta el momento presente, se informó a la Comisión de Verificación que el día 1 de abril del presente Curso 1991-1992 visitó el Centro²⁰.

17. Cfr. las *Memorias escolares 1981-83*; RODRIGUEZ, *Estudios eclesiásticos en Valladolid*, 304-308.

18. ALVAREZ FERNANDEZ, Jesús, *Memoria escolar del Curso 1986-1987*, en AEA, *Documentos oficiales*, 5 hs. Fol.

19. LUIS VIZCAINO, Pío de, *Memoria escolar del Curso 1984-1985*, en AEA, *Documentos oficiales*, 4 hs. Fol.

20. Son varias las cartas (del Nuncio Mario Tagliaferri y de Msr. Antonio María Rouco Varela) dirigidas al Director del Centro en las que se le comunica la decisión de la Conferencia Episcopal Española de crear esta Comisión de Verificación, integrada por Victor Damert OSB, Presidente, José Luis González Novalín, Domingo Muñoz León y Joaquín Mar-

LABOR DE FORMACION

El Estudio Teológico Agustiniiano ha perseguido desde sus comienzos que los Programas de Estudios tiendan no solamente a la formación de la inteligencia, sino de toda la persona, teniendo conciencia de que sólo una ciencia hay que aprender en sus clases: la ciencia de la fe y del evangelio.

No olvida, por otra parte, las exigencias de la *Sapientia christiana*, donde se pide llevar a un alto nivel de cualificación a los estudiantes en sus propias disciplinas según la doctrina católica, prepararles convenientemente para afrontar sus compromisos, y promover la formación continua y permanente²¹.

Por eso, sabiendo que el futuro de la sociedad y de la misma Iglesia está íntimamente unido al desarrollo intelectual y personal de nuestros jóvenes²², una de las preocupaciones fundamentales del Estudio Teológico ha sido con- jugar siempre la actividad docente con la labor formativa particular de los Centros cuyos alumnos frecuentan nuestras aulas.

Así pues, en línea muy agustiniana, abundando en que “tenemos un solo maestro y bajo El todos somos condiscípulos”²³, dos veces al año la Dirección del Centro convoca reuniones con los Profesores y con los Encargados de la Formación para concienciarnos que todos estamos inmersos en un ejercicio que no consiste meramente en la subida o bajada del entendimiento sino, y sobre todo, en la subida y bajada del corazón, en el ritmo cardiaco de la Iglesia, y que tanto unos como otros, y todos, tenemos delante un trabajo ímprobo e imponente, cual es el quehacer metódico de perspectiva, de orientación a nuestros jóvenes para explicar ante el hombre de hoy el plan divino, el mensaje del evangelio²⁴, porque hay que “ser de la Palabra oidor y al propio tiempo hacedor”²⁵.

ACTIVIDADES EXTRA-ACADEMICAS

Paralelamente a la actividad matutina y cotidiana de las clases, se desarrollan una serie de actividades que “resultaría un poco largo y quizás poco

tín Abad, secretario; les acompañó también José Joaquín Alemany Briz SJ, Decano de la Facultad de Teología de Comillas, al ser el Estudio Teológico Agustiniiano el primer Centro dependiente de Comillas al que se realizaba tal Visita: cfr. AEA, *Documentos oficiales*.

21. JUAN PABLO II, Const. Apost. *Sapientia christiana* (Roma, 15 abril 1979) (=Magistero 52), Paolinas, Alba 1979, 11.

22. *Ibid.*, 5.

23. AGUSTIN, *Serm.* 153, 1.

24. ALVAREZ FERNANDEZ, Jesús, *Memoria escolar 1990-1991*, en AEA, *Documentos oficiales*, 3 hs. Fol.

25. AGUSTIN, *Serm.* 179, 2.

modesto enumerar las demás actuaciones de los Profesores..., actuaciones todas ellas dentro del estricto campo de la investigación y de la docencia. Pero sí es conveniente reflejar aquí, aunque sólo sea de un modo general, las frecuentes llamadas a nuestros Profesores a dictar conferencias, ponencias y cursos especiales ya sea en Congresos y Semanas de Estudios Eclesiásticos, ya sea en Colegios Mayores, ya sea, por fin, en Cursos especiales de formación religiosa”²⁶.

Y sólo de modo “general”, para no ser campanudos ni gerundianos, acotamos la amplia contribución del Profesorado al apostolado intelectual y pastoral dentro y fuera de nuestra diócesis: lecciones magistrales y de orientación en la Universidad de Valladolid, clases en la Universidad Pontificia de Comillas, en el “Institutum Patristicum Augustinianum” de Roma, Instituto San Pío X de Salamanca, Instituto de Filosofía “San Gregorio” y de “Orientación Familiar”, Centro de “Fe y Desarrollo” de Valladolid, clases en Institutos y Colegios de Enseñanza Media de Valladolid, Ciclos de Conferencias de orientación teológico-pastoral para jóvenes y matrimonios, Cursillos de Cristiandad, Vida y Gracia, Legión de María, Adoración Nocturna, Movimiento Neocatecumenal, Encuentros Matrimoniales, Ejercicios Espirituales..., Cursillos de Renovación para Agustinas de Clausura y también durante el mes de julio para los Agustinos de la Provincia de Filipinas que residen en España o en otra cualquiera de las circunscripciones por donde nos hallamos extendidos (Colombia, Filipinas, India, Iquitos, Nicaragua, Nueva York, Perú, Tanzania, Venezuela). Y aquí creemos oportuno ubicar los viajes por América y Filipinas de los PP. Lope Cilleruelo, Fidel Casado, Benito Domínguez, Isacio Rodríguez, Fernando Campo, Zacarías Herrero, Constantino Mielgo, Domingo Natal y Pío de Luis, quienes diligentemente acudieron a la convocatoria de nuestros hermanos para impartir Cursos de actualización bíblico-teológica.

Dada la vinculación que el Estudio tiene con el *Instituto de Ciencias Sagradas “Santa María”*, variación menor vespertina, le dedicamos una mención especial. Nació como centro de formación teológica, reconocido por la Comisión Episcopal de Enseñanza con la facultad de poder expedir títulos que habilitaran para ejercer la docencia religiosa a nivel de Enseñanza Media²⁷. El Instituto comenzó a funcionar en el Curso 1967-68, y su primer

26. GARRIDO SANZ, Alfonso, *Reseña del curso 1968-1969*, en *Estudio Teológico Agustino. Calendario Año Académico 1969-1970*, Valladolid 1969, 70-71.

27. Del 30 de mayo de 1968 data el documento de erección del Instituto de Ciencias Religiosas “Santa María”, firmado por el Card. Hildebrando Antoniutti, Prefecto de la Congregación de Religiosos. El 22 de mayo de 1969 la Comisión Episcopal de Enseñanza y Educación Religiosa aprueba que los estudios cursados en tales Institutos capaciten para la

Presidente fue un Profesor de nuestro Estudio Teológico, el P. Heliodoro Andrés Punte, OSA. El Claustro de profesores es prácticamente el mismo que el del Estudio Teológico.

El Instituto está abierto a todas aquellas personas que por su inquietud religiosa se preocupan de una mayor profundización en su fe y una adquisición más completa de conocimientos teológicos, siendo su fin el preparar animadores y promotores de la comunidad cristiana.

Conviene anotar que el Profesorado venía ya participando en Congresos de Filosofía, Biblia, Teología, Catequética, etc., sobresaliendo recientemente la labor del P. Pío de Luis en la efemérides del XVI Centenario de la Conversión de San Agustín (1987) dirigiendo la traducción de sus obras en la BAC y participando en infinidad de actos organizados al respecto. Y en este año que celebramos el V Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América únicamente señalamos aquí que de este Centro nació la iniciativa, llevada posteriormente a la Federación de Agustinos de España (FAE) y aquí realizada, del *Congreso Internacional de Agustinos en América y Filipinas* (Valladolid, 16-21 abril 1990), de una semana de duración y con un número total de 32 ponencias y 13 comunicaciones, varias de ellas fruto de la aportación de nuestros profesores, que fueron publicadas en dos volúmenes²⁸.

En torno a la fiesta de Santo Tomás de Villanueva, Patrón del Estudio, éste celebra una Sesión Académica en la que es tradicional que el Secretario remembre los avatares del último curso y un conferenciante disertar sobre temas de actualidad. Nuevamente para no ser prolijos ni discriminatorios ofrecemos el elenco de los conferenciantes que han pasado por nuestra Aula Magna:

Jesús Solano, SJ, Rector de Comillas: *“Nuevas perspectivas de los estudios eclesiológicos”* (1967).

Félix García, OSA, Profesor del Estudio: *“Historia misionera y científica del Colegio de Filipinos”* (1967); *“Lección de Santo Tomás”* (1968); *“Santa Teresa ayer y hoy”* (1970).

docencia religiosa en Enseñanza Primaria y Media. El 24 de junio de 1982 Msr. Elías Yanes, Presidente de la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, contestaba afirmativamente a una carta del Presidente del Estudio Teológico-Instituto Santa María en que pedía la concesión de la Declaración Eclesiológica de Idoneidad (D.E.I.): cfr. RODRIGUEZ, *Estudios eclesiológicos en Valladolid*, 310-313.

28. Cfr. las diferentes *Memorias académicas* de todos los años, donde se recoge con mayor detalle toda esta labor: AEA, *Documentos oficiales. Memorias escolares*, y sobre lo expuesto en el Congreso sobre el V Centenario cfr. *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congreso Internacional. Valladolid, 16-21 de abril de 1990*, ed. I. Rodríguez, Madrid-Valladolid 1990; 2 vols.

- Lope Cilleruelo**, OSA, Director del Estudio: "*San Agustín y las corrientes teológicas modernas*" (1967).
- Luis Vela**, SJ, Decano de la Facultad de Derecho de Comillas: "*Presente y futuro de la Humanae Vitae*" (1968).
- Pedro Lombardía**, Perito-Consultor en la revisión del C.I.C.: "*La protección jurídica de los carismas personales*" (1969).
- Luis Suárez**, Rector Universidad de Valladolid: "*Historia, campo de desarrollo de la libertad*" (1968).
- José María González Ruiz**, Canónigo-Teólogo de Málaga: "*Conflicto autoridad-libertad en la institución eclesial. (Fundamentos bíblicos)*" (1969).
- Luis Cencillo**, Catedrático Universidad de Madrid: "*Posibilidades y condiciones de los saberes religiosos. El constitutivo radical del ser humano*" (1971).
- José Sánchez Vaquero**, Profesor U. P. de Salamanca: "*El diálogo ecuménico en el momento actual*" (1972).
- José Alonso**, SJ, Profesor de Comillas: "*Repercusiones actuales de la actitud de Jesús ante la religión legalística del judaísmo y ante la política de la Palestina de su tiempo*" (1972).
- Joaquín Losada**, SJ, Decano de la Facultad de Teología de Comillas: "*Discusión actual en torno a la resurrección de Jesús*" (1973).
- Emeterio Fernández Márcos**, Médico Psiquiatra: "*Acceso a lo religioso en el hombre. Aspectos psicológicos de la vivencia religiosa*" (1974).
- José Luis Rubio**, Médico Psiquiatra: "*Acceso a lo religioso en el hombre. Psiquiatría y religión*" (1974); "*El aborto: efectos psicopatológicos*" (1983).
- Lindber Reyes**, Médico Psiquiatra: "*Acceso a lo religioso en el hombre. Los sueños y el fenómeno religioso*" (1974).
- Olegario González de Cardedal**, Catedrático U. P. de Salamanca: "*Reflexiones sobre diez años de postconcilio*" (1975); "*Karl Rahner: el jesuita, el escritor espiritual, el hombre de acción*" (1984).
- Francisco Xavier Pikaza**, Profesor U. P. de Salamanca: "*Corrientes teológicas postconciliares: cristianos por el socialismo*" (1975).
- Alfonso Prieto**, Catedrático de la Universidad de Valladolid: "*El Derecho: ¿elemento sobreañadido o necesario en la Iglesia?*" (1976).
- Antonio Garrigues**, ex-Ministro de Justicia: "*La política y el político desde una perspectiva cristiana*" (1977).

- José Jiménez Lozano**, Premio Nacional de las Letras 1992: *“La herencia jansenista y el catolicismo actual: reflexión crítica”* (1979).
- Amando Represa**, Director del Archivo General de Simancas: *“Fe y práctica religiosa en la Castilla medieval”* (1980).
- Argimiro Turrado**, OSA, Profesor del Estudio: *“Servicio o autoridad de los ministerios en la Iglesia”* (1974); *“Lutero, figura conflictiva y aleccionadora para la Iglesia”* (1982).
- Pedro Chico**, Doctor en Psicología: *“La juventud actual frente a la religión”* (1978).
- Alfonso López Quintás**: *“La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis”* (1981).
- Luis Maldonado**, Profesor del Estudio Teológico de Madrid: *“Evolución de la trayectoria vital y teológica de Karl Rahner”* (1984).
- Javier Gafo**: *“El aborto: aspectos médicos y éticos”* (1983).
- Carlos Díaz**: *“La juventud actual: postmodernidad y fe”* (1985).
- José Luis Pinillos**, Catedrático U. Complutense y Premio Príncipe de Asturias 1986: *“Conversión y hombre interior”* (1986).
- Saturnino Álvarez Turienzo**, OSA, Catedrático U. P. de Salamanca: *“Conversión y religión política”* (1986).
- Ramiro Flórez**, Catedrático U. Autónoma de Madrid: *“Conversión y nihilismo actual”* (1986).
- Theodore Sinnige**, Profesor Universidad de Nimega: *“Génesis e índole de la conversión de San Agustín”* (1987).
- Juan L. Ruiz de la Peña**, Catedrático U. P. de Salamanca: *“La actualidad de la pregunta sobre el hombre”* (1989).
- José Delicado**, arzobispo de Valladolid: *“Los laicos y la nueva evangelización. Hacia una Iglesia del 2000”* (1990).
- Nicolás Castellanos**, OSA, obispo dimisionario de Palencia: *“El tercer mundo y la opción por los pobres”* (1991).
- Isacio Rodríguez**, OSA, profesor del Estudio: *“Los estudios eclesiásticos en el Real Colegio-Seminario de Valladolid. Pasado y presente”* (1992).
- Y también las **mesas redondas** siguientes:
Quinientos años. Visión desde América (1987) presidida por Joaquín Ruiz-Jiménez, Defensor del Pueblo; Amando Represa, Director del Archivo General de Simancas y Joaquín García, agustino en Iquitos (Perú).

El V Centenario del Descubrimiento de América desde la perspectiva de la UNESCO (1988), integrada por Gloria López, Directora de la UNESCO para programas de educación; Alejandro Masó, músico compositor de la banda original de la película “El Dorado”, Joaquín García, OSA.

Pautas para una pastoral obrera (1988), formada por Patricio Fernández, trabajador del sector de la automoción y miembro de Pastoral Obrera; Paciano Martínez, Consiliario de Pastoral Obrera, y Juan Vicente Perdiz, Catedrático de Económicas.

Los laicos cristianos en el mundo del trabajo (1990), constituida por Nieves González Rico, de Comunión y Liberación; Agustín Peña, párroco de Aranda de Duero y Presidente de la HOAC, y Julián Gómez del Castillo, miembro del Movimiento Cultural Cristiano.

Y diversas jornadas de reflexión, destacando la que se celebró el día 20 de febrero de 1985 sobre el tema “Evangelización y hombre de hoy”, de la que se elaboró un documento que se remitió a la Conferencia Episcopal Española y la Comisión sobre Evangelización²⁹.

PROFESORADO

Ya hemos advertido al hablar de las actividades de este colectivo que no queremos ser “campanudos ni gerundianos”, por lo que nos limitaremos a presentar la lista de los Directores, Secretarios y Profesores del Estudio Teológico desde su fundación hasta el momento presente, añadiendo algunas notas explicativas para algunos de ellos³⁰:

DIRECTORES

- | | |
|--|--|
| 1. CILLERUELO GARCIA, Lope (1967-70) ³¹ | 3. RODRIGUEZ RODRIGUEZ, Isacio (1971-72) ³³ |
| 2. TURRADO TURRADO, Argimiro (1970-71) ³² | 4. ANDRES PUENTE, Heliodoro (1972-75) ³⁴ |

29. *Aportaciones del Estudio Teológico Agustiniiano en Jornada de Reflexión de profesores y alumnos (20-2-85) para el Congreso sobre “Evangelización y hombre de hoy”*; en AEA, *Documentos oficiales*, 5 hs. Fol.

30. Sin duda que todos ellos son merecedores, vistos su currículum y cargos académicos desempeñados dentro y fuera del Estudio, de llevar alguna nota, pero sólo señalaré, subjetivamente, los más importantes.

31. Gran mentor y Primer Director del Estudio Teológico Agustiniiano.

32. Perteneciente a la Real Academia de Doctores de Madrid desde 1987.

33. Miembro Correspondiente de la Real Academia de la Historia desde el 29 junio de 1991.

34. Primer Presidente del Instituto de Ciencias Religiosas “Santa María”.

5. ESPADA FERRERO, Antonio (1975-79) ALONSO G. AYUSO, Pedro Seglar (1979-82)
6. MORAN FERNANDEZ, Carlos (1979-86; 1991-) ALONSO VAÑES, Carlos OSA (1967; 1978-92)³⁷
7. LUIS VIZCAINO, Pío de (1986-90) ALVAREZ ALVAREZ, Emilio OSA (1975-78)

SECRETARIOS

1. GARCIA CENTENO, Julián (1967-68)³⁵ ALVAREZ FERNANDEZ, Jesús OSA (1984-92)³⁸
2. GARRIDO SANZ, Alfonso (1968-70) ANDRES FRESNO, Laureano OSA (1969-70)
3. MORAN FERNANDEZ, Carlos (1970-71) ANDRES PUENTE, Heliodoro OSA (1967-68; 1971-76)
4. HERRERO BRAVO, Zacarías (1971-72) APARICIO LOPEZ, Teófilo OSA (1970-92)³⁹
5. MATEOS ALVAREZ, Ciriaco (1972-74) ARIAS ALVAREZ, Luis OSA (1967)
6. MORAN FERNANDEZ, Carlos (1974-78) ARISTEGUI YAÑEZ, Jesús Pbro. (1976)
7. LUIS VIZCAINO, Pío de (1978-85) BLANCO, María Jesús Seglar (1976)
8. ALVAREZ FERNANDEZ, Jesús (1985-1992) BURILLO, Jesús G. Pbro. (1972)

PROFESORADO

- ACEVEDO FERNANDEZ, Marceliano (1970-71)³⁶ CAMPELO ALVAREZ, Moisés María OSA (1977-92)
- AINSWORTH, Jerome Pbro. (1978-82; 1983-85) CAMPO DEL POZO, Fernando OSA (1971-92)
- ALMANDOZ, José Antonio Pbro. (1972) CANCELO GARCIA, José Luis OSA (1969-90)
- ALMARZA MEÑICA, Juan Manuel OP (1989-90) CANTERA CHAMORRO, Gregorio (1970-71)⁴⁰
- CASADO PRIETO, Fidel OSA (1970-92)
- CASTELLANOS FRANCO, Nicolás OSA (1975)⁴¹
- CASTILLA GARCIA, Aurelio (1990-92)

35. Obispo del Vicariato de San León del Amazonas en Iquitos, Amazonía peruana.

36. Alumno del Estudio Teológico Agustiniiano años 1967-71.

37. Miembro Correspondiente de la Real Academia Portuguesa de la Historia.

38. Alumno del Estudio Teológico Agustiniiano desde 1975-1979.

39. Miembro de la Real Academia de Bellas Artes de la Purísima Concepción de Valladolid desde 14 de diciembre de 1991.

40. Alumno del Estudio Teológico Agustiniiano años 1969-72.

41. Obispo dimisionario de Palencia actualmente trabajando en una parroquia de la ciudad de Santa Cruz en Bolivia.

- CIBRAN, Mariano Pbro. (1970-72)
 CILLERUELO GARCIA, Lope OSA
 (1967-85)
 COLLINS, Peter Pbro. (1990-92)⁴²
 COSGAYA GARCIA, José OSA (1990-91)
 COUDERC, Elisabeth Seglar (1977-78)
 CUADRADO RODRIGUEZ, Felipe Pbro. (1984-92)
 CUENCA COLOMA, Juan Manuel OSA (1984-85)
 CURA, Alejandro del OP (1976)
 CHAGUACEDA FERNANDEZ, Juan Manuel OSA (1989-90)
- DAMBORIENA, Prudencio SJ (1971)
 DIEZ ARAGON, Ramón Alfonso Pbro. (1990-92)⁴³
 DIEZ BARROSO, Santiago Pbro. (1989-92)
 DIEZ PEREZ, Agustín OSA (1968; 1970)
 DOMINGUEZ SANCHEZ, Benito OSA (1984-92)
 DONOSO VALDIVIESO, Juan Seglar (1976)
- ECHEVERRIA, Jesús Pbro. (1971-78)
 EGIDO, Teófanés OCD (1969)
 ESPADA FERRERO, Antonio OSA (1968; 1970-79)
 ESPINOSA DIEZ VENERO, Valentín OSA (1971-73)
- ESTRADA GONZALEZ, Luis OSA (1973)
 EZCURRA PEREZ DE FONTECHA, Julián OSA (1969; 1971-73)
 FERNANDEZ DIEZ, Jesús OSA (1967-70; 1974-76)
 FERNANDEZ FERNANDEZ, Fernando OSA (1972)
 FERNANDEZ FERNANDEZ, Quirino OSA (1968)
 FERNANDEZ MARCOS, Emeterio (1971)
 FLOREZ FLOREZ, Ramiro OSA (1967-73)
 GALLEGO, Sagrario Seglar (1978-79)
 GARCIA, Antonio SDB (1985-86)
 GARCIA POZA, Barsen (1991-92)
 GARCIA ALVAREZ, Jaime OSA (1971-72)
 GARCIA CENTENO, Julián OSA (1967-69)
 GARCIA LESCUN, Eliseo OSA (1967)
 GARCIA LOPEZ, Clemente OSA (1967-75)
 GARCIA RUANO, Mariano Pbro. (1980-92)⁴⁴
 GARRIDO SANZ, Alfonso OSA (1967-70; 1972-73; 1975-80; 1984-90)
 GIL ALVAREZ, Juan José Seglar (1972-75; 1977-79)
 GONZALEZ CASADO, José María Pbro. (1970-74; 1976-82)

42. Alumno del Estudio Teológico Agustiniiano años 1979-84 y actual Vicerrector del Real Colegio Inglés.

43. Alumno del Estudio Teológico Agustiniiano años 1983-84.

44. Alumno del Estudio Teológico Agustiniiano años 1975-77.

- GONZALEZ DE LA FUENTE, Manuel OP (1971-73; 1977-82)
- GONZALEZ FRAILE, Antonio Pbro. (1969-71)
- GONZALEZ GALENDE, Sergio OSA (1989-92)
- GONZALEZ OLEA, José Vidal OSA (1985-92)⁴⁵
- GONZALEZ VINAGRE, Antonio SDB (1986-92)
- GUIJARRO OPORTO, Santiago Pbro. (1982-84)
- GUTIERREZ HERNANDEZ, Eustaquio OSA (1967)
- GUTIERREZ HERNANDEZ, Manuel Justiniano OSA (1967)
- HERNANDEZ, Enrique OSA (1968)
- HERRERO BRAVO, Zacarías OSA (1967-92)
- HINA, Horst (1970-71)
- JOVEN ALVAREZ, Fernando Javier OSA (1982-90)⁴⁶
- JOYCE, Anthony Pbro. (1974-78)
- KEEGAN, Michael Pbro. (1985-91)
- LOPEZ ZARZUELO, Félix Pbro. (1970; 1972-85)
- LUIS VIZCAINO, Pío de OSA (1975-92)
- MACHO LIEBANA, Juventino OSA (1967-68)
- MARCOS MARTINEZ, Tomás OSA (1983-92)⁴⁷
- MARTIN ESTALAYO, Cándido OSA (1968)
- MARTINEZ COMPADRE, Alfonso OSA (1974-76)⁴⁸
- MARTINEZ MANJARRES, Carlos Pbro. (1969)
- MARTINEZ SIERRA, Alejandro SJ (1971; 1974-76)
- MATEOS ALVAREZ, Ciriaco OSA (1967-78)
- MAYO RUEDA, José OSA (1979-80)
- MELENDEZ ALONSO, Antonio Ignacio Pbro. (1976)
- MERINO FERNANDEZ, Eutiquio OSA (1973-76)
- MIELGO FERNANDEZ, Constantino OSA (1968-92)
- MORAL ANTON, Alejandro OSA (1990-91)
- MORAN FERNANDEZ, Carlos (1970-92)
- MORAN FERNANDEZ, José OSA (1967-70)
- MÜIL, Susam (1970-71)
- NATAL ALVAREZ, Domingo OSA (1975-92)⁴⁹
- OLIVAR PONCELA, Tomás Pbro. (1976-84)
- OROZ RETA, José OAR (1968)
- PABLOS, Micheline Seglar (1975)

45. Alumno del Estudio Teológico Agustiniiano años 1973-75.

46. Alumno del Estudio Teológico Agustiniiano años 1975-80.

47. Alumno del Estudio Teológico Agustiniiano años 1976-81.

48. Alumno del Estudio Teológico Agustiniiano años 1967-71.

49. Alumno del Estudio Teológico Agustiniiano años 1967-68.

- PARKINSON, Francis Pbro. (1991-92)⁵⁰
 PEREZ DE LOS RIOS, José María OSA
 (1967-68)
 PEREZ GORDO, Angel CP (1988-90)
 PEREZ MARCOS, Agustín OSA (1974)⁵¹
 PETRINA, Javier OP (1976)
- REPRESA RODRIGUEZ, Amando
 Seglar (1969)⁵²
 RESINES LLORENTE, Luis Pbro. (1976-
 77; 1981-92)
 RODRIGUEZ BRAVO, Dictinio OSA
 (1967-69)
 RODRIGUEZ CIFUENTES, Pedro OSA
 (1967-68)
 RODRIGUEZ MERINO, Angel OSA
 (1983-86)⁵³
 RODRIGUEZ RODRIGUEZ, Isacio
 OSA (1970-92)
 ROJO MARTINEZ, Fernando OSA
 (1967-68)
 RUBIO BARDON, Pedro OSA (1968-
 69)⁵⁴
 RUBIO CARRACEDO, Florentino OSA
 (1982-92)
- RUBIO CARRACEDO, José OSA (1970-
 71)
 RUBIO SANCHEZ, José Luis Seglar
 (1971)
 SANCHEZ RODRIGUEZ, María Teresa
 Seglar (1979-80)
 SANTOS, Angel SJ (1971)
 SANZ, Andrés SDB (1981-82)
 SIERRA DE LA CALLE, Blas OSA
 (1974-92)⁵⁵
 TELLEZ SANCHEZ, Angel SDB (1991-
 92)
 TOVAR, Angel SDB (1983-89)
 TURRADO TURRADO, Argimiro OSA
 (1967-92)
 VECILLA DE LAS HERAS, Luis Pbro.
 (1969)
 VEGA BLANCO, José OSA (1985-92)
 VEGA BLANCO, Tirso OSA (1980-86)
 VIDAL GARCIA, Senén Pbro. (1978-83,
 1991-92)
 VIME RODRIGUEZ, Matías OSA (1973-82)

50. Alumno del Estudio Teológico Agustiniiano años 1978-83.

51. Pionero de la misión agustiniana de Tanzania en 1978.

52. Director del Archivo General de Simancas.

53. Alumno del Estudio Teológico Agustiniiano años 1975-80.

54. Prior Provincial de la Provincia de Agustinos de Filipinas desde 1982-90.

55. Alumno del Estudio Teológico Agustiniiano años 1967-1969 y Director del Museo Oriental de Valladolid desde 1980.

ALUMNADO

Voz común en casi todas las *Memorias escolares* es que el alumnado tiene su protagonismo dentro del Estudio Teológico Agustiniiano. Como botón de muestra, y quizás como síntesis, reproducimos un párrafo de la *Memoria de 1985-86*: “También se celebraron las reuniones establecidas entre profesorado y delegados de cada curso. En todas ellas, aunque pocas veces se guisa el cabrito a gusto de todos, pues de nuevo afloraron temas como libertad de asistencia y puntualidad⁵⁶, al final el diálogo ha llevado a todos a considerarlas como una experiencia positiva. Y motivo de orgullo para el Estudio Agustiniiano han sido profesores y alumnos en cuanto que su común esfuerzo ha llevado a perfeccionar el método didáctico y el reducir las horas magisteriales en favor de la clase-seminario en disciplinas que a dicho propósito se ofrecen⁵⁷. Agréguese que estudiar instruye y educa, de modo que las relaciones entre los estudiantes y los profesores, de este modo, pueden ser fuente inagotable de enseñanzas y vivencias que contribuirán poderosamente al mejor conocimiento mutuo. Gracias a estos métodos se aproxima y progresa a una situación de encuentro, amistad común, igualitaria, fundamentada en la recíproca cercanía y mutuo conocimiento. Las relaciones entre profesorado y alumnos han sido correctas y respetuosas, incluso en su labor crítica, signo de su inquietud por superarse lo mismo en la profundización doctrinal, que en la búsqueda de métodos didácticos”⁵⁸.

56. Son estas, junto con la falta de una mayor integración entre los diferentes grupos a nivel de convivencia diaria y de actividades y propuestas concretas, los frentes en los que menos se ha adelantado según cronican las *Memorias escolares* de los últimos diez años.

57. “Todos ellos dejaron constancia de su conducta pacífica y normal asistencia a las lecciones escolares. Actitud en nada equiparable al conformismo intelectual y carencia de espíritu organizativo. En numerosas ocasiones, con sus críticas y sugerencias positivas, buscaron solución a los pequeños vacíos y deficiencias en la organización y realización del plan del Curso. Y aunque no siempre fueron atendidos sus puntos de vista, con delicadeza y educación dignas de elogio contribuyeron poderosamente a superar las dificultades planteadas. Quiero dejar testimonio público de sus aportaciones, entre otros casos, en la reestructuración del Plan de Integración Filosófico-Teológico y en la temática sobre los Sacramentos, para lograr un Plan de Estudios más coherente y evitar en lo posible repeticiones innecesarias en las lecciones escolares”: MATEOS ALVAREZ, Ciriaco, *Breve Memoria Académica del Curso 1972-1973*, en *Estudio Teológico Agustiniiano. Calendario Académico 1973-74*, Valladolid 1974, 85-86.

58. ALVAREZ FERNANDEZ, Jesús, *Memoria escolar del Curso 1986-1987*, en AEA, *Documentos oficiales*, 4 hs. Fol.

Su protagonismo se ha extendido también a tareas no académicas, como han sido la música, el teatro o actividades deportivas⁵⁹. O gestos de solidaridad social o eclesial como la participación en actividades pastorales y asistenciales, minuto de silencio durante el recreo guardado por las víctimas del terrorismo (1992), presencia en las manifestaciones estudiantiles en favor de las “Humanidades” (1986); Paro General del 14-D (1988); Carta al Presidente de la Comisión Episcopal de Seminarios y Universidades en apoyo de los PP. Estrada y Castillo del Centro Teológico granadino⁶⁰.

Inicialmente el Estudio Teológico nació como “Agustiniano”, pues sus aulas recibieron a los profesos agustinos de las Provincias de Castilla, España y Filipinas. Mas pronto se abandonó este sentido “doméstico” en aras del “eclesial”. Fue el P. Lope Cilleruelo, primer Presidente, quien encauzó dicha inquietud. El 16 de marzo de 1968 el Cardenal Garrone respondía afirmativamente a tal apertura⁶¹. Y en el Curso 1968-1969 se matricularon ya ocho estudiantes del Real Colegio Escocés⁶², cuatro de los Hijos de María Inmaculada (FMI)⁶³ y uno del Seminario Mayor Diocesano⁶⁴. Los alumnos del Real Colegio Inglés se incorporaron un año más tarde⁶⁵. Desde entonces el

59. En los primeros años el Estudio Teológico contó con un Coro que, de la mano del P. Julián Ezcurra, se apuntó numerosos éxitos en su participación en concursos de villancicos organizados por La Voz de Valladolid, conciertos en Universidad de Cáceres, Congreso de “Pueri Cantores” Toledo (1972)... Afición musical que parece reverdecer en estos dos últimos años, pues los alumnos nos han deleitado con dos conciertos de música clásica con partituras para órgano, flauta, guitarra española y trompeta. Con motivo del XVI Centenario de la Conversión de San Agustín nos visitó la Coral Valdeorrense, dirigida por un alumno ayer y hoy párroco en tierras gallegas, D. Luis Olano, y también el P. Emilio Alvarez, antiguo profesor del Estudio, puso en escena su obra teatral “El retorno de un corazón inquieto”. En el curso 1973-74 se instituyó el trofeo futbolístico “Estudio Teológico Agustiniano”; nada queda hoy de esto sino el partido amistoso de filósofos contra teólogos, de vez en cuando, con motivo de la fiesta de Santo Tomás de Villanueva.

60. Cfr. *Carta al Sr. Obispo Presidente de la Comisión Episcopal de Seminarios y Universidades* (Valladolid, 25 mayo 1988), en AEA, *Documentos oficiales*, 1 h. Fol.

61. “Le significhiamo che lo Studio è autorizzato ad ammetterli, a condizione però che appartengano a Famiglie Religiose e che abbiano frequentato fin dal primo anno il quadriennio dello Studio stesso. La concessione è fatta in considerazione della natura dell’affiliazione, in quanto cioè questa formola di inserzione universitaria non comporta impegni a livello propriamente accademico”: cfr. RODRIGUEZ, *Estudios eclesiásticos en Valladolid*, 298.

62. Para II de Teología: John A. McMillan y Andrew Murphy; y para I de Teología: John Boyle, Archibald Brown, John Brown, Donald Campbell, Robert Kelly y Patrick McNally.

63. Fueron Agostino Damonte Isseta, primer Bachiller no agustino, y Giovanni Vettori en IV de Teología; Carlo Bertola en II de Teología y Giacomo Montanari en I de Teología.

64. Manuel Varas García.

65. Se matricularon en el Primer Curso de Teología: Alfred Haley, Andrew Lang, Jerom Lear y Anthony Trafford.

Estudio Teológico Agustiniiano ha acogido en su recinto a personas de diversas latitudes y múltiples congregaciones.

Recorriendo la geografía peninsular nos encontramos alumnos provenientes de las provincias de Alava, Alicante, Albacete, Almería, Avila, Badajoz, Barcelona, Burgos, Cáceres, Cádiz, Castellón, Ciudad Real, Córdoba, La Coruña, Gerona, Guadalajara, Guipúzcoa, Huesca, Jaén, León, Lérica, Madrid, Málaga, Murcia, Navarra, Orense, Oviedo, Palencia, Palma de Mallorca, Pontevedra, Salamanca, Santander, Segovia, Sevilla, Soria, Tenerife, Teruel, Toledo, Valencia, Valladolid, Vizcaya, Zaragoza y Zamora. Y de la geografía universal, además de los alumnos ingleses y escoceses, hay nacidos en Alemania, Australia, Borneo, Brasil, Colombia, Chile, China, Filipinas, Francia, Gales, Guinea Ecuatorial, Holanda, India, Irlanda, Italia, Mozambique, Perú, Portugal y Puerto Rico.

Reseñamos también las Congregaciones o Institutos a los que pertenecen nuestros alumnos, poniendo entre paréntesis el número de los inscritos desde 1967 hasta el presente año de 1992: Agustinas Misioneras (3), Agustinos Castilla (79), Agustinos Escorial (3), Agustinos España (47), Agustinos Filipinas (210), Agustinos Recoletos (1), Carmelitas de la Caridad (31), Carmelitas Descalzos (4), Carmelitas Misioneras (2), Claretianos (2), Clérigos de San Viator (12), Compañía de María (6), Congregación de Santa Dorotea (1), Discípulas de Jesús (3), Dominicancas Francesas (6), Dominicancas Misioneras (6), Ekumene (6), Esclavas del Sagrado Corazón (48), Figli di Maria Immacolata (20), Franciscanos (3), Fratelli della Misericordia (4), Hermanos de la Salle (11), Hermanos de San Juan de Dios (4), Jesuitas (6), Mercedarias de la Caridad (3), Mercedarios Descalzos (4), Misioneras Franciscanas del Suburbio (4), Misioneras Siervas de San José (2), Misioneras Siervas del Espíritu Santo (2), Misioneros de la Consolata (24), Misioneros de la Saleta (2), Misioneros del Apostolado Seglar (1), Misioneros del Sagrado Corazón (14), Oblatos de María Inmaculada (1), Padres Maristas (3), Pasionistas (1), Paúles (3), Real Colegio Escocés (114), Real Colegio Inglés (169), Sagrada Familia (3), Salesianos (8), Seminario Mayor Diocesano (134), Siervas del Evangelio (1), Siervos de la Iglesia (2), Terciarios Capuchinos (12), Verbo Divino (11). A los que tenemos que añadir 12 laicas y 35 laicos.⁶⁶

66. A todos ellos hay que sumar otras nueve matrículas que por deficiencias a la hora de cumplimentar el expediente, de inscripción, no sabemos dónde ubicarlas, y son las siguientes: J. C. Caamaño López (619B), S. Ferreras Vecino (619A), Ramona Goenaga Gorriti (55), J. A. Seisdedos Domínguez (619C), Ramón Alzorri Navarro (75), María Gloria Bonnati Berenguer (47), Jesús Fernández Navarrete (85), Vicente Lezama Arriola (58), Mercedes Zubiría Rubio (74). El total de alumnos desde 1967 a 1992 asciende a 1.181 y han obtenido el grado de Bachiller en Teología 251.

AÑO ACADÉMICO	ORDEN S. AGUSTIN	SEMINARIO VALLADOLID	COLEGIO INGLÉS	COLEGIO ESCOCÉS	SEGLARES	CONGREG. RELIGIOSOS	EXTRAORDI- NARIOS	TOTAL ALUMNOS	ÚLTIMO CURSO	BACHILLER TEOLOGIA
1967-68	142	5	-	1	-	6	-	154	27	18
1968-69	148	10	-	8	3	5	-	180	11	9
1969-70	73	10	5	16	2	2	-	108	21	23
1970-71	68	21	14	11	-	7	-	121	26	21
1971-72	64	22	24	20	2	14	-	146	32	20
1972-73	48	16	35	23	2	13	-	136	18	16
1973-74	43	24	35	23	1	11	11	135	20	14
1974-75	42	19	35	29	1	10	23	133	15	13
1975-76	40	20	27	30	3	10	19	120	16	14
1976-77	41	19	19	25	2	7	-	113	17	12
1977-78	34	13	21	18	1	5	8	92	10	7
1978-79	26	10	30	16	4	13	18	99	11	7
1979-80	16	14	33	23	7	19	24	111	13	8
1980-81	13	15	29	14	4	20	17	95	15	5

BACHILLERES EN TEOLOGÍA⁶⁷

- ALONSO, Víctor (1967-68)
 ALVAREZ CASTRO, Isaías (1967-68)
 ALVAREZ DE CRUZ, Francisco (1969-70)
 ALVAREZ GUTIERREZ, Teodoro (1970-71)
 ALVAREZ LOBO, Miguel (1985-86)
 ALZORRIZ NAVARRO, Ramón (1968-69)
 AMBROS CHECA, Loli (1990-91)⁶⁸
 AMOR DIEZ, Natalio (1978-79)
 AMPUDIA CONDE, José Miguel (1982-83)
 ANDRES BLANCO, Angel (1971-72)
 ANTA CABEZA, Bernardo de (1971-72)
 ANTOLIN SANCHEZ, Javier (1985-86)
 ARGOTE AZOFRE, Juan Ignacio (1970-71)
 ARRIBA VILLALIBRE, Manuel (1971-72)
 ARRIBAS SANCHO, Wifredo (1988-89)
 AVESTRUZ SACEDON, Lester (1971-72)
 BAROLO BABOLIN, Paolo (1977-78)
 BARRIENTOS VALENCIA, Enrique (1976-77)
 BEAR, Paul (1983-84)
 BELLOSO MUÑOZ, Homero (1985-86)
 BENITO BASTARDO, Roberto (1991-92)
 BENNETH, R. Anthony (1974-75)
 BILLINGTON, Paul (1979-80)
 BORGHI, Mario (1974-75)
 BOYANO REVILLA, Mariano (1970-71)
 BRADY, Thomas (1977-78)
 BRIODY, Michael (1976-77)
 BROADLEY, John (1983-84)
 BROWN, Archibald (1971-72)
 BROWN, John (1971-72)
 BUDIS, Paul (1981-82)
 BUENA ARAGON, Rafael (1973-74)
 BUEY REDONDO, Jesús (1973-74)
 BURKE, Noel (1976-77)
 CADENAS CARDO, Miguel Angel (1990-91)
 CALVO SARMENTERO, Natalio (1971-72)
 CALLEJA PASCUAL, Antonio (1971-72)
 CAMINA CEA, Juan Luis (1985-86)
 CAMPBELL, Donald (1971-72)
 CANO PELAEZ, Jesús (1980-81)
 CASEY, Mark (1990-91)
 CASTELLS CRIADO, Eugenio (1976-77)⁶⁹
 CASTRO MARTINEZ, Angel (1977-78)
 COLOMA MARTIN, José Dalmacio (1985-86)
 CORONA RODRIGUEZ, Víctor (1976-77)

67. Ponemos entre paréntesis el Año Académico en que se graduó como Bachiller. Añadimos un asterisco para aquellos candidatos que obtuvieron matrícula en dicho examen.

68. Agustina Misionera, primera religiosa que obtiene el grado de Bachiller en Teología.

69. Primer laico que accede al grado de Bachiller den Teología.

- CORRIGAN, Robert (1988-89)
 CORTINA PEREZ, Luis (1975-76)
 COXE, Peter (1981-82)
 COYLE, Anthony (1972-73)
 COYLE, Peter (1974-75)
 CULLEN, Hugh (1975-76)
- DAMONTE ISSETA, Agustín (1968-69)
 *DEAN, Paul (1990-91)
 DIAZ VELASCO, Valentín (1970-71)
 DIEZ FERNANDEZ, Florentino (1972-73)
 DIEZ GABELA, José Luis (1970-71)
 DIEZ LLAMAZARES, Juan Pablo (1969-70)
 DOHERTY, Francis (1974-75)
 DOMINGUEZ DOMINGUEZ, Santiago (1969-70)
 DOWDINGS, James (1975-76)
 DOWDS, Brian (1973-74)
 DRAINEY, Terence (1974-75)
- ELIAS MARTINEZ, Orestes (1967-68)
 ESCAPA ARENILLAS, Angel (1967-68)
 ESTEBAN BENITO, Marcelino (1980-81)
- FERNANDEZ FERNANDEZ, Fernando (1969-70)
 FERNANDEZ GARCIA, Antonio (1969-70)
 FERNANDEZ GRAU, José Antonio (1988-89)
 FERNANDEZ GUERRA, Francisco Javier (1988-89)
 FERNANDEZ GUTIERREZ, Felipe (1970-71)
- FERNANDEZ ORDUÑA, Miguel Angel (1977-78)
 *FERRERO CARRACEDO, Luis (1971-72)
 FIGUEROLA CURTO, Salvador (1985-86)
 FLYNN, Terence (1975-76)
 FUENTE MATA, José Manuel de la (1986-87)
 FUERTES PRIETO, Miguel (1981-82)
- GABARAIN AZURMENDI, Cesáreo (1972-73)⁷⁰
 GARCIA CASTILLO, Juan Alberto (1970-71)
 GARCIA DE LA IGLESIA, Manuel (1973-74)
 GARCIA DOMINGUEZ, Manuel (1980-81)
 GARCIA MACIAS, Aurelio (1989-90)
 GARCIA RUANO, Mariano (1976-77)
 GARCIA SOTO, Angel (1975-76)
 GARRIDO BARRIENTOS, Marino (1971-72)
 GASULLA FELICES, Jaume (1985-86)
 GIL GARCIA, José M. (1977-78)
 GOMEZ GOMEZ, Carlos Javier (1979-80)
 GOMEZ GUDE, José Luis (1967-68)
 GONZALEZ CASADO, José María (1967-68)
 GONZALEZ GALINDO, Paulino (1983-84)
 GONZALEZ OLEA, Estefanía (1975-76)⁷¹

70. Célebre compositor de música religiosa.

71. Primera mujer, seglar, que accedió al título de Bachiller en Teología.

- GONZALEZ OLEA, Teodomiro (1972-73)
- GONZALEZ TORRES, Teodoro (1971-72)
- GONZALEZ ZAZO, Agustín (1973-74)
- GRANT, James (1982-83)
- GREENAN, Thomas (1979-80)
- GRIFFITHS, Benjamin (1990-91)
- GUERRA, Carlos (1967-68)
- GUERRA GALENDE, Adolfo (1973-74)
- GUERRERO ROBLES, Juan Jesús (1972-73)
- GUTIERREZ ALVAREZ, Delfín (1968-69)
- GUTIERREZ ANDREU, Guillermo (1975-76)
- GUTIERREZ HERRERO, Jesús (1976-77)
- GUTIERREZ PEREZ, Aniceto (1985-86)
- HANLON, Robert (1982-83)
- HARTY, John (1974-75)
- HAYES, Alfred (1972-73)
- HEALEY, Robert (1977-78)
- HERNANDO HERNANDO, Jesús (1971-72)
- HERRERO SALAS, Fernando (1969-70)
- HIGHAM, Bernard (1974-75)
- HOLGUERAS IZQUIERDO, Enrique (1980-81)
- HORTIGÜELA MARIN, Fernando (1974-75)
- HUTCHINSON, Douglas (1984-85)
- IBAÑEZ ALONSO, Juan José (1988-89)
- ISON, Andrew (1989-90)
- JOVEN ALVAREZ, Fernando Javier (1979-80)
- JOYCE, Anthony (1975-76)
- JUSTEL CALABOZO, Manuel (1970-71)
- KEEGANS, Patrick (1969-70)
- KILGOUR, Peter (1975-76)
- LARRAN GARCIA, Pablo (1977-78)
- LEGGAT, Matthew (1977-78)
- LORENZO CANTALAPIEDRA, Ricardo (1983-84)
- LORENZO PEREZ, Santiago D. (1971-72)
- LOWRIE, Hugh (1973-74)
- LOZANO ROLDAN, Víctor (1979-80)
- LUCAS ALONSO, Nazario (1973-74)
- LLOP PEREZ, Francisco (1973-74)
- MAC AULEY, John (1969-70)
- MAC DONALD, John (1969-70)
- MAC DONALD, John Bosco (1990-91)
- MAC INNES, Colin (1969-70)
- MAC KAY, Donald (1975-76)
- MALAGON PINTO, Vitalino (1974-75)⁷²
- MALLO GARCIA, Antonio (1969-70)
- MANN, Andrew (1979-80)
- MATEOS RODRIGUEZ, Mauro (1991-92)
- MARAÑA LAZO, Timoteo (1972-73)
- MARAÑA PINTO, Juan Bautista (1970-71)
- MARCOS MARTINEZ, Tomás (1980-81)
- MARTIN DE LA ROSA, Javier (1977-78)

72. Fundador, junto el Prof. P. Agustín Pérez Marcos, de la misión agustiniana de Tanzania.

- MARTIN MATE, José Luis (1986-87)
- *MARTIN PULGAR, Leoncio (1969-70)
- *MARTINEZ BOUZAS, Francisco (1969-70)
- MARTINEZ CAÑÓN, Enrique (1970-71)
- *MARTINEZ COMPADRE, Alfonso (1970-71)
- MARTINEZ HERNANDEZ, Jesús (1976-77)
- MARTINEZ MARTINEZ, Agustín (1968-69)
- MARTINEZ PEREZ, Alipio (1967-68)
- MARTINEZ SASTRE, Francisco Javier (1989-90)
- MARUGAN PATIÑO, Amador (1981-82)
- *MAZA BAZAN, Pedro (1985-86)
- MAZANA CASANOVA, Julián (1985-86)
- McAULAY, John (1975-76)
- McCAIG, John (1982-83)
- McGEE, John (1969-70)⁷³
- McINALLY, Patrick Joseph (1971-72)
- McMILLAN, John Archibald (1970-71)
- McNAUGHT, Edward (1972-73)
- MEDD, James Bernard (1969-70)
- MEDINA GOZALO, Juan (1988-89)
- MERINO PASTOR, Manuel J. (1969-70)
- MONTAÑA FERNANDEZ, Juan Manuel (1990-91)
- MOORE, Michael (1973-74)
- MORAN SUAREZ, Agustín (1967-68)
- MULLASSERY, Jacob (1991-92)
- MUÑOZ HERGUEDAS, Juan J. (1974-75)
- MURDEN, John (1973-74)
- MURRAY, William (1973-74)
- NARRO ROMERO, Antonio (1968-69)
- NATAL ALVAREZ, Domingo (1967-68)
- NAYLOR, William (1988-89)
- NEGRO LEAL, Gonzalo (1972-73)
- NIVEN, David (1985-86)
- NONAY RAGA, Florentino (1972-73)
- OSORIO RUBIO, Gabriel Angel (1991-92)
- OVELLEIRO GARCIA, Alejandro (1976-77)
- PACHO GARCIA, Felicísimo (1967-68)
- PANIAGUA MIGUEL, Ricardo (1971-72)
- PARDO HERNANDEZ, Juventino (1970-71)
- PARKINSON, Francis (1982-83)
- PASTOR PUEBLA, Luis María (1972-73)
- PAZ FERNANDEZ, Pedro de (1981-82)
- PEREZ BOTO, Raimundo (1970-71)
- PEREZ DIEZ, Juan Alberto (1990-91)
- PEREZ FERNANDEZ, Daniel (1970-71)
- PIBERNAT TARIN, Magin (1985-86)
- PINTO IGLESIAS, Arcadio (1969-70)
- PINTO IGLESIAS, Teodoro (1967-68)
- PLAZA VALLEJO, Antonio (1991-92)
- PRADO SERRADOR, Gregorio (1977-78)
- PRIETO GONZALEZ, Carlos (1974-75)
- *PRIETO PELLITERO, Julián (1969-70)
- RAMOS RAMOS, Isidro (1969-70)
- RIDGEN, Jeremy (1977-78)⁷⁴
- RIMOLDI, Giuseppe (1975-76)

73. Fue Rector del Real Colegio Escocés.

74. Fue Vicerrector del Real Colegio Inglés.

- RINCON ARROYO, César (1971-72)
 RIO SENDINO, Jesús María (1967-68)
 RIVERA, Félix (1967-68)
 ROBLES GOMEZ, Francisco Fabián (1986-87)
 RODRIGUEZ BON, Vicente (1974-75)
 RODRIGUEZ CALVO, Juan (1972-73)
 *RODRIGUEZ MERINO, Angel (1979-80)
 ROGEL ANDRES, Marcos (1967-68)
 ROMAN GARCIA, Natalio (1969-70)
 ROMO PEDRAZ, Antonio (1974-75)
 RYAN, David (1975-76)
 RYAN, Michael Joseph (1969-70)
- SAENZ RAMIREZ, Urbano (1969-70)
 SALADO GARCIA, José María (1975-76)
 SANABRIA SANTERVAS, Ambrosio (1968-69)
 SANTAMARIA UBIERNA, Jesús F. (1970-71)
 SANTIAGO BERNARDOS, Heliodoro (1984-85)
 SANZ HERNANDEZ, Juan Antonio (1970-71)
 SANZ NORIEGA, Julián (1981-82)
 SARDA ARIAS, Eugenio (1969-70)
 SEENEY, John (1989-90)
 SERIGHELLI VISCONTI, Alfredo (1990-91)
 *SERRANO LOPEZ, Antero (1972-73)
 SEVILLANO GALLEGO, Luis Benjamín (1989-90)
 SEXTON, Desmond (1986-87)
 SMITH, Paul (1970-71)⁷⁵
 SOARS, Kevin (1976-77)
 SOUTO PRADO, José (1970-71)
- TAYLOR, Christopher (1976-77)
 THOMAS, David (1988-89)
 TOAL, Joseph (1979-80)
 TOBES VARA, José María (1971-72)
 TOLHURST, James (1977-78)
 TOSTON DE LA CALLE, Francisco (1967-68)
 TRAFFORD, Anthony (1972-73)
 TURIÑO BALLESTEROS, Gratiniano (1977-78)
- URANGA ARANDIA, Lucas María (1972-73)
 URBANO GARCIA, Elena (1991-92)
- VALBUENA PINTO, Victoriano (1970-71)
 VARAS GARCIA, Manuel (1968-69)
 VAQUERO PELAEZ, Donaciano (1968-69)
 VAZQUEZ VILLAFAÑE, Eliecer (1968-69)
 VELASCO RODRIGUEZ, Angel María (1970-71)⁷⁶
 VELASCO RUIZ, A. (1983-84)
 VELASCO SACRISTAN, Félix A. (1973-74)
 VERDUGO HERNANDO, Antonio (1982-83)
 VERGARA GARCIA, Cristóbal (1971-72)
 VERGARA GRACIA, Luis Pío (1967-68)
 VICENTE RUIZ, Miguel Angel (1985-86)
 VISAIRAS ESPIGA, Francisco (1973-74)
 VIUDA BAJO, José María de la (1971-72)
- WILSON, Alan (1976-77)
 YAÑEZ NIÑO, Celestino (1972-73)

75. Actual Rector del Real Colegio Inglés.

76. Actual Teniente de Alcalde de la Ciudad de Valladolid.

PUBLICACIONES

Nuestro Centro edita su propia revista cuatrimestral, cuyo título es **Estudio Agustiniano**. Juntamente con ésta se publica **Archivo Agustiniano** para los artículos de marcado carácter histórico-agustiniano. Las dos revistas se alimentan principalmente con las aportaciones de los profesores del Estudio Teológico, aunque sus cálamos no se circunscriban a estos dos órganos publicitarios, sino que también colaboran en revistas como *Analecta Augustiniana*, *Anuario Jurídico Escorialense*, *Augustinus*, *La Ciudad de Dios*, *Nova et Vetera*, *Proyecto Catequista*, *Religión y Cultura*, *Revista Agustiniana*, *Diccionarios de Catequética*, *de Historia de la Iglesia de España y Portugal*, *de Historia y Geografía Eclesiásticas*, *Diccionario de Espiritualidad*, *Gran Enciclopedia Rialp* y un largo etcétera de publicaciones⁷⁷.

ALONSO VAÑES, Carlos, OSA (1978-92)

1. *Misioneros agustinos en Georgia (Siglo XVII)* (=Estudios de Historia Agustiniana 1), Estudio Agustiniano, Valladolid 1978, 142pp.
2. *Saggio bibliografico su Santa Rita*, Monastero di Santa Rita, Cascia 1978, 85pp.
3. *Los Apócrifos del Sacromonte (Granada). Estudio histórico*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1979, 426pp. + ilustr.
4. *Buenaventura d'Avalos OSA (1609-1675). Un obispo desconcertante* (=Studia Augustiniana Historica 8), Analecta Augustiniana, Roma 1982, xvi-151pp.
5. *La reforma tridentina en la Provincia agustiniana de la Corona de Aragón (1568-1586)* (=Estudios de Historia Agustiniana 3), Estudio Agustiniano, Valladolid 1984, 230pp.
6. *Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras: 1883-1971*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1985, 760pp.
7. -GUIRAU, J. M., *Archivo Agustiniano. Revista de estudios históricos publicada por los PP. Agustinos. Indices. Vol. I-XXVIII (1914-1928)*, I, Estudio Agustiniano, Valladolid 1988, 522pp.

77. Las publicaciones de los profesores del Estudio son muy numerosas y en el volumen de la *Memoria Escolar 1982*, confeccionada con motivo de la Visita de Verificación (1 abril 1992), se puede encontrar la bibliografía detallada de lo publicado por el profesorado. Aquí sólo reproduciremos la lista de los libros publicados por los profesores durante sus años de docencia.

8. *Augustinian Law and Charism. The Life and Work of Clement of Osimo* (= "The Augustinian Series" 5), Augustinian Press, Villanova (PA) 1988, 72pp.
9. *Los agustinos en la Costa Suahili (1598-1698)* (= Monografías de misiones y misioneros agustinos V Centenario del Descubrimiento y evangelización de América 1), Estudio Agustiniiano, Valladolid 1988, 160pp.
10. *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana* (= Monografías de misiones y misioneros agustinos V Centenario del Descubrimiento y evangelización de América 4), Estudio Agustiniiano, Valladolid 1989, 206pp. + ilustr.
11. *Doña Ana de Austria: Abadesa del Real Monasterio de las Huelgas. Sus primeros años de gobierno (1611-1614)*, Patrimonio Nacional, Madrid 1990, 212pp. + ilustr.
12. *Beato Clemente, agostiniano*, trad. M. Rondina, Biblioteca Egidiana, Tolentino 1991, 84pp. + ilustr.
13. *Historia del convento de la Magdalena de Madrid de las agustinas del Beato Orozco (1571-1927)*, Madrid 1991, 154pp. + ilustr.
14. *Saggio bibliografico su San Nicola da Tolentino*, Biblioteca Egidiana, Tolentino 1991, 63pp.
15. *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), Arzobispo de Goa (1595-1612). Estudio biográfico* (= Estudios de Historia Agustiniiana 4), Estudio Agustiniiano, Valladolid 1992, 299pp. + ilustr.

ALVAREZ FERNANDEZ, Jesús (1984-1992)

- 1.-RODRIGUEZ, Isacio, *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico*, pres. J. García Centeno, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1992, 231pp. + ilustr.
- 2.-RODRIGUEZ, Isacio, *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas (1565-1588)*, I, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1992, 577pp.
- 3.-RODRIGUEZ, Isacio, *Labor científico-literaria de los agustinos españoles (1913-1964)*, I, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1992, 575pp.
- 4.-RODRIGUEZ, Isacio, *Labor científico-literaria de los agustinos españoles (1965-1990)*, II, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1992, 623pp.

ANDRES PUENTE, Heliodoro OSA (1967-68; 1971-76)

1. *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1968, 211pp.

APARICIO LOPEZ, Teófilo (1970-1992)

1. *La persecución religiosa y la Orden de San Agustín en la Independencia de Filipinas*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1973, 220pp.
2. P. Gregorio Suárez. *La esperanza abierta*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1975, 220pp.
3. GILI FERRER, A., *Sebastián Gili Vives: La lealtad con Dios al servicio de los hombres*, Sever Cuesta, Valladolid 1976, 208pp.
4. *La Orden de San Agustín en la India. 1572-1622*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1977, 528pp.
5. CUBRIA, Domingo, "Espíritu sin nombre". *Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*, intr., notas T. Aparicio, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1978, 207pp.
6. *Veinte novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*, pról. F. García, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1979, 399pp.
7. *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1980, 229pp.
8. *Trece premios nobel de literatura y otros ensayos*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1982, 370pp.
9. *Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Santo Tomás de Villanueva*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1983, 209pp. + ilustr.
10. *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1985, 129pp.
11. *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1985, 309pp.
12. CILLERUELO, Lope, *Soliloquios y estirada hacia la esperanza*, selec. poemas, est. prel., notas y org. T. Aparicio, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1986, 323pp.
13. *El convento de Santa Mónica de Puebla. Trescientos años de vida fecunda y generosa 1688-1988*, Puebla de los Angeles (México) 1988, 98pp.
14. *Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y la cultura*, I, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1988, 426pp.
15. *Beatriz Ana Ruiz. Gloria insigne de Guardamar*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1989, 129pp. + ilustr.
16. *Fray Diego Ortiz, misionero y mártir del Perú. Un proceso original del siglo XVI* (=Monografías de misiones y misioneros agustinos V Centena-

rio del Descubrimiento y evangelización 5), pres. B. Rano, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1989, 331pp. + ilustr.

17. VAZQUEZ, Juan Teodoro, *Crónica continuada de la Provincia de San Agustín del Perú*, est. prev., ed. y notas T. Aparicio, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1991, xxiii-512pp.+ ilustr.
18. *Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo. 1591-1991*, FAE-Estudio Agustiniiano, Valladolid 1991, 172pp. + ilustr.

CAMPELO ALVAREZ, Moisés María OSA (1977-92)

1. AGUSTIN, San, *Obras completas. Sermones (1)* (=BAC 53), VII, intr. C. Morán, trad. M. Fuertes-Lanero-M. Ma Campelo, Madrid⁴ 1981, xvi-767pp.
2. *Conocer y pensar: introducción a la noética agustiniana*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1981, 366pp.
3. AGUSTIN, San, *Obras completas. Sermones (2): 51-116. Sobre los evangelios sinópticos* (=BAC 441), X, trad. L. Cilleruelo-M. Ma Campelo-C. Morán-P. de Luis, notas P. de Luis, Madrid 1983, 886pp.
4. *Agustín de Tagaste. Un hombre en camino*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1983, 382pp.
5. *Los valores de la intimidad. Iniciación a una antropología agustiniana*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1987, 186pp.
6. *Agustín de Tagaste: Un hombre en camino*, Valladolid² 1990, 400pp.
7. AGUSTIN, San, *Obras completas. Cartas (3^o): 188-270, 1*-29** (=BAC 99b), XIb, BAC, trad. L. Cilleruelo-P. de Luis, ind. M. Ma. Campelo, Madrid³ 1991, xii-859pp.

CAMPO DEL POZO, Fernando OSA (1971-92)

1. *Los Agustinos en la evangelización de Venezuela. Contorno histórico-jurídico y modo de administrar los sacramentos*. Extracto de Tesis Doctoral, Universidad Pontificia, Salamanca 1978, 53pp.
2. *Los Agustinos en la evangelización de Venezuela* (=Colección Manoa), Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1979, 307pp.
3. *Los Agustinos y las lenguas indígenas en Venezuela*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1979, 265pp.
4. *La Virgen de la Cañada. Devocionario mariano con una breve historia de las imágenes del Carmen, Inmaculada, Chiquinquirá y Santo Rosario*, La Columna, Maracaibo² 1981, 96pp.

5. *El agustinismo y la "Ratio studiorum" de la Provincia de Nuestra Señora de Gracia en el Nuevo Reino de Granada*, Universidad Católica del Táchira, San Cristóbal (Venezuela) 1984, 111pp.
6. LASSO DE LA VEGA, H. J. R., *Sínodos de Mérida y Maracaibo de 1817, 1819 y 1822* (=Colección tierra nueva e cielo nuevo 26. Sínodos Americanos 7), intr. y ed. crítica F. Campo, Centro de Estudios Históricos, CSIC, Madrid 1988, 291pp.
7. *Estudios de filología y etnografía entre los agustinos*, CETA-OALA, Iquitos (Perú) 1991, 16pp.

CILLERUELO GARCIA, Lope OSA (1967-85)

1. AGUSTIN, San, *Obras completas. Cartas (3)* (=BAC Sección VI: Filosofía 99b), XIb, ed. bilingüe, ed. L. Cilleruelo, Madrid² 1972, 509pp.
2. *Teología espiritual. Ordo amoris, I*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1976, 168pp.
3. *El caballero de la estrella. (Semblanza del Padre Francisco Aymerich: 1888-1979)*, Monte Casino, Zamora 1981, 115pp.
4. AGUSTIN, San, *Obras completas. Sermones (2): 51-116. Sobre los evangelios sinópticos* (=BAC 441), X, trad. L. Cilleruelo-M. Ma Campelo-C. Morán-P. de Luis, notas P. de Luis, Madrid 1983, 886pp.

CUENCA COLOMA, Juan Manuel OSA (1984-85)

1. *Sahagún. Monasterio y Villa 1085-1985*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1985, xxvi-488pp. + ilustr.

DOMINGUEZ SANCHEZ, Benito OSA (1984-92)

1. *El ministerio y su repercusión en la unidad*, Valladolid 1984, 523pp.

FLOREZ FLOREZ, Ramiro OSA (1967-73)

1. *Presencia de la verdad. De la experiencia a la doctrina en el pensamiento agustiniano*, pról. A. Muñoz Alonso, Augustinus, Madrid 1971, iv-373pp.

GARRIDO SANZ, Alfonso OSA (1967-70;1972-73;1975-80;1984-92)

1. *La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich* (=Verdad e imagen 60), Sígueme, Salamanca 1979, 339pp.
2. AGUSTIN, San, *Obras completas. Sermones (1)* (=BAC 53), VII, intr. C. Morán, trad. M. Fuertes-Lanero-M. Ma Campelo, Madrid⁴ 1981, xvi-767pp.

3. *Filosofía del Derecho. Su fundamentación ontológica según P. Tillich*, Valladolid 1986, 65pp.

GONZALEZ GALENDE, Sergio OSA (1989-92)

1. *La preocupación arriana en la predicación de San Agustín. 1. Tratados sobre el Evangelio y 1ª Epístola de San Juan. 2. Enarraciones sobre los salmos. 3. Sermones al pueblo*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1989, 445pp.

GONZALEZ VINAGRE, Antonio SDB (1986-92)

1. *Lenguajes audiovisuales. Medios para trabajar en grupo* (=Catequistas en Formación 14), CCS, Madrid 1988, 155pp.

GUIJARRO OPORTO, Santiago Pbro. (1982-84)

1. *Los evangelios sinópticos* (=Cursos bíblicos a distancia 4), PPC, Madrid 1983, 158pp.
2. *Y se fueron con él* (=Suplementos de Vida Nueva. Serie Roja: Teología y Biblia), PPC, Madrid 1984, 32pp.

HERRERO BRAVO, Zacarías OSA (1967-92)

1. *La pastoral de la confesión en las Conciones de Santo Tomás de Villanueva*. Pars dissertationis ad Doctorandum, Valladolid 1976, xiv-125pp.
2. *El aborto. Los obispos se pronuncian*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1986, 264pp.

LUIS VIZCAINO, Pío de OSA (1975-92)

1. AGUSTIN, San, *Obras completas. Sermones (1)* (=BAC 53), VII, intr. C. Morán, trad. M. Fuertes-Lanero-M. Mª Campelo, Madrid⁴ 1981, xvi-767pp.
2. *Caer hacia lo alto. Agustín de Tagaste y su Orden*, Religión y Cultura, Madrid 1981, 172pp.
3. AGUSTIN, San, *Obras completas. Sermones (2): 5-116. Sobre los evangelios sinópticos* (=BAC 441), X, trad. L. Cilleruelo-M. Mª Campelo-C. Morán-P. de Luis, notas P. de Luis, Madrid 1983, 886pp.
4. AGUSTIN, San, *Obras completas. Sermones (3): 117-183. Evangelio de san Juan. Hechos de los Apóstoles y Cartas* (=BAC 443), XXIII, trad. A. del Fueyo-P. de Luis, notas P. de Luis, Madrid 1983, xv-834pp.
5. AGUSTIN, San, *Obras completas. Sermones (4): 184-272B. Sermones sobre los tiempos litúrgicos* (=BAC 447), XXIV, trad. y notas P. de Luis, Madrid 1983, xvi-809pp.

6. *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica clásica al servicio de la exégesis patristica*. Dissertatio ad Doctoratum, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1983, 292pp.
7. AGUSTIN, San, *Obras completas. Sermones (5): 273-338. Sermones sobre los mártires* (=BAC 448), XXV, trad. y notas P. de Luis, Madrid 1984, xv-786pp.
8. AGUSTIN, San, *Obras completas. Sermones (6): 339-396. Sermones sobre diversos temas. Indices bíblico, litúrgico y temático de todo el Sermonario agustiniano* (=BAC 461), XXVI, trad., notas e índices P. de Luis, Madrid 1985, xiii-919pp.
9. AGUSTIN, San, *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.)*, I, selec. de textos e intr. P. de Luis, Estudio Agustiniano, Valladolid 1986, 96 + 690pp.
10. AGUSTIN, San, *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.)*, II, selec. de textos e intr. P. de Luis, Estudio Agustiniano, Valladolid 1986, 899pp.
11. AGUSTIN, San, *Obras completas. Escritos antimaniqu coastos (1). Las dos almas. Actas del debate con Fortunato. Réplica a Adimanto. Réplica a la carta llamada "del Fundamento". Actas del debate con Félix. Respuesta a Secundino* (=BAC 487), XXX, intr., trad., notas e índices P. de Luis, Madrid 1986, ix-639pp.
12. *San Agustín. Historia de una inquietud* (=Acanto. Colección de espiritualidad 5), PPC, Madrid 1986, 168pp.
13. AGUSTIN, San, *Obras completas. Cartas (3^o): 188-270, 1*-29** (=BAC 99b), XIb, BAC, trad. L. Cilleruelo-P. de Luis, ind. M. Ma. Campelo, Madrid³ 1991, xii-859pp.

MATEOS ALVAREZ, Ciriaco OSA (1967-78)

1. *Doctrina inmaculista de Tomás de Strasbourg OSA*. Extracto de Tesis doctoral, Estudio Agustiniano, Valladolid 1975, 90pp.
2. *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús. (Orientación teológico-pastoral)*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1978, 161pp.

MIELGO FERNANDEZ, Constantino OSA (1968-92)

1. *La Biblia: Babilonia: cara y cruz del destierro. Vuelta a casa: renace la esperanza* (=Nuevos Horizontes 11), Biblia y fe, Madrid 1990, 126pp. + ilustr.

MORAN FERNANDEZ, Carlos (1970-92)

1. *Principios morales y su aplicación en la obra <De Sermonibus Domini in monte> de S. Agustín*, Memoire de Doctorat en Theologie, Louvain 1971.
2. AGUSTIN, San, *Obras completas. Sermones (1)* (=BAC 53), VII, intr. C. Morán, trad. M. Fuertes Lanero-M. M^a Campelo, Madrid 1981, xvi-767pp.
3. AGUSTIN, San, *Obras completas. Sermones (2): 51-116. Sobre los evangelios sinópticos* (=BAC 441), X, trad. L. Cilleruelo-M. M^a Campelo-C. Morán-P. de Luis, notas P. de Luis, Madrid 1983, 886pp.

MORAN FERNANDEZ, José OSA (1967-70)

1. *Esto es absurdo* (=Toma y lee 1), Graf. Lafalpoo, Valladolid 1967, 110pp.
2. *S. Agostino e la sua spiritualità. Anno 1966-67*, I, Catedra Agostiniana, Studio Teologico "Augustinianum", Roma 1967, 166pp.
3. *Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al decreto "Perfectae Caritatis" del Concilio Vaticano II*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1967, 248pp.
4. *S. Agostino e la sua spiritualità. Anno 1967-68*, II, Catedra Agostiniana, Studio Teologico "Augustinianum", Roma 1968, 290pp.
5. *La juventud nos despierta* (=Toma y lee 2), Estudio Agustiniano, Valladolid 1969, 149pp.

NATAL ALVAREZ, Domingo OSA (1975-92)

1. *La libertad en Paul Ricoeur*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1984, viii-152pp.
2. *El enigma de Ortega y la religión actual*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1989, xiii-127pp.

OROZ RETA, José OAR (1968)

1. *San Agustín. El hombre, el escritor, el santo*, Augustinus, Madrid 1967, 366pp.

RESINES LLORENTE, Luis Pbro. (1976-77; 1981-92)

1. *Obra y pensamiento catequético de Daniel Llorente*, Valladolid 1981, 585pp.
2. *Catecismos de Astete y Ripalda* (=BAC 493), ed. crit. L. Resines, Madrid 1987, xii-451pp.
3. *Al servicio del catequista*, Secret. Dioc. de Catequesis, Valladolid 1987.
4. *La fe maltratada*, Valladolid 1988, 429pp.
5. FRANCISCO PAREJA, *Doctrina christiana muy útil y necesaria* (=Acta Salamanticensia. Estudios en general 2), Universidad Pontificia, Salamanca 1990, 140pp.
6. *Catequistas en tiempo de evangelización*, Secret. Catequesis Región del Duero, Palencia 1991.
7. *Catecismos americanos del siglo XVI*, I, Junta de Castilla y León, Salamanca 1992, 403pp. + ilustr.
8. *Catecismos americanos del siglo XVI*, II, Junta de Castilla y León, Salamanca 1992, 354pp. + ilustr.

RODRIGUEZ RODRIGUEZ, Isacio OSA (1970-92)

1. MARTINEZ DE ZUÑIGA, J., *Status of the Philippines in 1800*, intr. I. Rodríguez, Manila 1973, 440pp.
2. *Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Monumenta Provinciae Philippinarum OSA (II). Registro de Generales de la Orden* (2), VIII, Estudio Agustiniano, Valladolid 1973, xxiv-477pp.
3. *Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Monumenta Provinciae Philippinarum OSA (III). Bulas y Decretos de las Congregaciones Romanas, etc. (1)*, IX, Estudio Agustiniano, Valladolid 1974, xxiii-562pp.
4. *The Augustinian Monastery of Intramuros. The People and the Events that Contributed to its Grandeur*, trad. P. G. Galende, Makati 1976, xv-319pp.
5. *Update Check List of Filipiniana at Valladolid*, I, comp. I. Rodríguez, National Historical Institute, Manila 1976, xiv-367pp.
6. *Update Check List of Filipiniana at Valladolid*, II, comp. I. Rodríguez, National Historical Institute, Manila 1976, xiv-836pp.

7. *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Monumenta Provinciae Philippinarum OSA (IV). Cedulaario Real (1), X, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1976, xxiii-520pp.*
8. *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Monumenta Provinciae Philippinarum OSA (VII). Documentos históricos (1), XIII, Estudio Agustiniiano, Manila 1978, xv-593pp.*
9. *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Monumenta Provinciae Philippinarum OSA (VIII). Documentos históricos (2), XIV, Estudio Agustiniiano, Manila 1978, xix-585pp.*
10. *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Monumenta Provinciae Philippinarum OSA (V). Cedulaario Real (2), XI, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1979, xx-439pp.*
11. *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Monumenta Provinciae Philippinarum OSA (VI). Cedulaario Real (3), XII, Estudio Agustiniiano, Manila 1980, xx-582pp.*
12. *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Monumenta Provinciae Philippinarum OSA (IX). Documentos históricos (3), X, Estudio Agustiniiano, Manila 1981, xix-543pp.*
13. *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Monumenta Provinciae Philippinarum OSA (X). Documentos históricos (4), XVI, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1983, xxii-496pp.*
14. *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Monumenta Provinciae Philippinarum OSA (XI). Documentos históricos (5), XVII, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1984, xxii-505pp.*
15. *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Monumenta Provinciae Philippinarum OSA (XII). Documentos históricos (6), XVIII, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1986, xxii-475pp.*
16. *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Monumenta Provinciae Philippinarum OSA (XIII). Documentos históricos (7), XIX, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1987, xxx-483pp.*
17. *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Monumenta Provinciae Philippinarum OSA (XIV). Documentos históricos (8), XVI, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1988, xxxi-448pp.*
- 18.-ALVAREZ, Jesús, *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico*, pres. J. García Centeno, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1992, 231pp.

- 19.-ALVAREZ, Jesús, *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas (1565-1588)*, I, Estudio Agustiniano, Valladolid 1992, 577pp.
- 20.-ALVAREZ, Jesús, *Labor científico-literaria de los agustinos españoles (1913-1964)*, I, Estudio Agustiniano, Valladolid 1992, 575pp.
- 21.-ALVAREZ, Jesús, *Labor científico-literaria de los agustinos españoles (1965-1990)*, II, Estudio Agustiniano, Valladolid 1992, 623pp.

RUBIO CARRACEDO, José OSA (1970-71)

1. *¿Qué es el hombre?* (=Colección Orbe. Serie Monografías 11), R. Aguileira, Madrid 1971, 115pp.

TELLEZ SANCHEZ, Angel SDB (1991-92)

1. *Capacidad humanizadora de la enseñanza religiosa en Formación Profesional*. Extracto Tesis Doctoral, U. P. Salamanca, León 1991, 152pp.

SIERRA DE LA CALLE, Blas OSA (1974-92)

1. *Museo Oriental. Guía del visitante. Real Colegio de PP. Agustinos*, Valladolid 1982, 48pp. + ilustr.
- 2.-CASADO, J. M., *Museo Oriental de Valladolid. Orígenes, presente y obras maestras* (=Cuadernos del Museo Oriental de Valladolid 1), Estudio Agustiniano, Valladolid 1988, 55pp. + ilustr.
3. *Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales. Exposición itinerante V Centenario del Descubrimiento de América*, Museo Oriental-Junta de Castilla y León, Valladolid 1989, 56pp. + ilustr.
4. *La seda en la China imperial. Mito, poder y símbolo* (=Cuadernos del Museo Oriental de Valladolid 2), Estudio Agustiniano, Valladolid 1989, 56pp. + ilustr.
5. *Museo Oriental. Guía del visitante. Real Colegio de PP. Agustinos*, Valladolid 1989, iv-55pp. + ilustr.
6. *Museo Oriental. Arte chino y filipino*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1990, 160pp. + ilustr.
7. *Catay. El sueño de Colón. Las culturas china y filipina en el Museo Oriental de Valladolid*, fotogr. J. M. Casado Paramio, Junta de Castilla y León, Valladolid 1991, 167pp. + ilustr.
8. *Vientos de Acapulco. Relaciones entre América y Oriente*, Museo Oriental-Junta Castilla y León-Caja España, Valladolid 1991, 144pp. + ilustr.

TURRADO TURRADO, Argimiro OSA (1967-92)

1. *Todas y cada una de las vocaciones al servicio de la única misión de la Iglesia* (=Colección "Día mundial" 4), Madrid 1969, 36pp.
2. *Dios en el hombre. Plenitud o tragedia* (=BAC Normal 325), pról. F. García, Madrid 1971, xxxi-321pp.
3. *Antropología de la vida religiosa. Teología, antropología y consejos evangélicos. Organización humana. Reinterpretación evangélica*, Paulinas, Madrid 1975, 229pp.
4. AGUSTIN, San, *Obras completas. Escritos antipelagianos (3). La perfección de la justicia del hombre. El matrimonio y la concupiscencia. Réplica a Juliano* (=BAC 457), XXXV, ed. bilingüe, intr. gen. A. Turrado, trad., intr. y notas T. C. Madrid-L. Árias, Madrid 1984, xv-1003pp.
5. *La utopía y la dialéctica vital de la Biblia como característica esencial de la mentalidad de san Agustín. Discurso pronunciado en el acto de su toma de posesión de Académico de Número de la Real Academia de Doctores. Contestación del Ilmo. Sr. Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias*, Montecasino, Zamora 1987, 37pp.

VECILLA DE LAS HERAS, Luis Pbro. (1969)

1. *Defensa de la vida humana. Apuntes para la historia de la pena de muerte*, IV, Valladolid 1968, 372pp.

VEGA BLANCO, José OSA (1985-92)

1. *La metáfora en "De los Nombre de Cristo" de Fray Luis de León*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1987, 204pp.
2. *La vocación agustiniana. (El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín)*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1987, 204pp.

VIDAL GARCIA, Senén Pbro. (1978-83; 1991-92)

1. *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones* (=Biblioteca de Estudios Bíblicos 50), Sígueme, Salamanca 1982, 337pp.

BIBLIOTECA

Los Estatutos Provinciales mandaban que las Casas-Seminarios estuvieran dotadas de libros, revistas y material necesario, procurándose que todo se halle al día⁷⁸.

⁷⁸. cfr. *Estatutos de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*, El Escorial 1930, n. 26; RODRIGUEZ, *Estudios eclesiásticos en Valladolid*, 286.

Esta obra de actualización no se limitó sólo al campo librario sino también en el remozamiento de los salones dedicados a la Biblioteca. Durante los años 1974-75 se llevó a cabo una reforma que, después de un esfuerzo continuado, dotó tanto a profesores como a alumnos de una Biblioteca donde pueden consultar fácil y cómodamente la rica bibliografía que encierra.

1. INSTALACION Y EQUIPAMIENTO⁷⁹

La Biblioteca del Estudio Teológico Agustiniano está colocada en el ala poniente del Convento.

Está dividida en dos partes: Sala de Lectura, a la que tienen acceso los lectores y Depósito de libros.

La *Sala de Lectura* está dotada de una estantería alrededor de las paredes con capacidad para unos 5.000 volúmenes, mesas y sillas para 56 lectores, un fichero diccionario de todos los libros existentes en la Biblioteca. Dispone así mismo de máquina fotocopidora.

El *Depósito de libros* está formado por cuatro pisos desiguales, comunicados entre sí. El primero y último piso tienen cada uno una extensión de 50 m. de largo por 7.5 m. de ancho y 3 m. de altura. Las dos salas intermedias tienen cada una 22 m. de largo por 7.5 m. de ancho y 2.5 m. de alto. Las cuatro salas están provistas de estanterías metálicas accesibles por ambos lados.

2. FONDOS DE LA BIBLIOTECA

2.1. LIBROS

Actualmente la Biblioteca tiene unos 130.000 volúmenes, de los cuales aproximadamente 100.000 son libros relacionados directamente con los estudios eclesíásticos.

Señalamos estas características de los libros:

-Unos 200 son manuscritos. La mayor parte de ellos son de temas filipinos.

-126 Incunables. De ellos existe un catálogo publicado.

-Aproximadamente unos 2.000 libros del s. XVI. Los temas de estos libros son Filosofía, Teología, Biblia, Derecho Canónico, etc.

⁷⁹ La información sobre la Biblioteca se la debemos a la amabilidad del P. Constantino Mielgo Fernández, Bibliotecario.

- Unos 10.000 libros del s. XVII. Las materias son las anteriormente indicadas.

-Unos 40.000 libros pertenecientes al s. XVIII. Las materias son parecidas, a las que se añaden la Literatura y los pertenecientes a Filipinas.

- El resto son del s. XIX y XX.

2.2. FUENTES Y OBRAS DE CONSULTA

Señalamos las siguientes:

-Entre las *Enciclopedias de información general* cabe destacar: Enciclopedia Espasa, Enciclopedia GER, Enciclopedia Larousse, Encyclopedie Britannica, Enciclopedia Universalis, Encyclopedie Judaica, Encyclopedie Americana, New Catholic Encyclopedia, Enciclopedia Italiana Treccani, Enciclopedia Cattolica.

-Entre las obras de consulta de *Filosofía* notamos:

The Encyclopedia of Philosophy, Enciclopedia filosofica (italiana), Historischer Wörterbuch der Philosophie, Diccionario de Filosofía (J. Ferrater Mora).

-Obras de *Consulta sobre la Biblia*:

Theologischer Wörterbuch zum Neuen Testament, Enciclopedia de la Biblia, Strack-Billerbeck, El Talmud en hebreo y el Midrash Rabbah, Dictionnaire de la Bible Supplement, Concordancias y diccionarios hebreos y griegos usuales.

Obras de *Consulta sobre Teología*:

Dictionnaire de Théologie Catholique, Catholicisme, Lexikon für Theologie und Kirche, Lexikon des Mittelalters, Die Religion im Geschichte und Gegenwart, Sacramentum Mundi, y diversos diccionarios de Teología, Moral, Liturgia, Mariología y Catequesis.

-Obras de *Consulta sobre Teología práctica*:

Dictionnaire de Spiritualité, Dizzionario degl'Istituti di Perfezione, Dictionnaire de Droit Canonique, Corpus Juris civilis, Fontes Juris Canonici, MANSI (Summa Conciliorum), Acta Conciliorum Oecumenicorum (E. Schwartz), Acta Concilii Florentini, Acta Concilii Tridentini (Görres Gesellschaft), Acta Concilii Vaticani II.

- Obras de *Consulta sobre Historia de la Iglesia*:

Dict. d'Histoire et de Geographie ecclesiastique, Dict. d'Archéologie Chretienne et de Liturgie, Bibliotheca Sanctorum, HEFELE-LECLERCQ (His-

toire des Conciles), FLICHE-MARTIN (Hist. de la Iglesia), E. FLOREZ (España Sagrada), Diccionario de Historia Eclesiástica de España.

- Obras de *Consulta sobre Patrología*:

Patrologia Graeca et Latina (Migne); Corpus Christianorum: Series latina, Series Graeca, Continuatio Medievalis, Series Apocryphorum; Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; Die griechische Schriftsteller des ersten drei Jahrhunderte; Sources chrétiennes.

2.2. REVISTAS

La Biblioteca recibe actualmente unas 450 *Revistas*. La mayor parte se reciben como intercambio con las dos que publica el Centro. Las materias de las que tratan son las referentes a Biblia, Teología, Moral, Derecho Canónico, Sociología, Filosofía e Historia.

Además, como toda biblioteca antigua, tiene un fondo de revistas antiguas.

3. PRESUPUESTO Y CRITERIOS EN LA ADQUISICION DE LIBROS.

El Presupuesto actualmente es de 3.000.000 ptas al año. Casi en su totalidad se gasta en la adquisición de libros conforme a estos criterios:

a) Sólomente se compran libros de materias eclesiásticas, es decir que toquen temas directamente relacionados con las asignaturas que se cursan en el centro.

b) se da prioridad a la adquisición de fuentes. No obstante, se adquieren también monografías referentes a los estudios que aquí se cursan. Los jefes de los departamentos ayudan al bibliotecario en esta labor.

4. INFORMATIZACION

No se ha comenzado todavía. La biblioteca dispone de un ordenador, que se usa en la gestión de la biblioteca: facturación, préstamos de libros, fichero de lectores, etc.

CONCLUSION

Recordar este vigésimo quinto aniversario ha supuesto reencontrarse con esas contingencias "que nos hacen aterrizar y a la vez nos hacen tener presente que somos un proyecto y una expectativa en todo y para todos, baúl de pocos recuerdos y muchos optimismos"⁸⁰.

80. ALVAREZ FERNANDEZ, Jesús, *Memoria escolar 1988*, en AEA, *Documentos oficiales*, 4 hs. Fol.

Recuerdos para los que, “conscientes del significado de un Centro de formación de los evangelizadores y de la obra de investigación teológica en la Iglesia, supieron ir poniendo las piedras basilares de lo que hoy tenemos. Sin duda, con sudores y a veces con lágrimas, gastaron sus vidas en esta empresa de servicio a la Iglesia y a la sociedad... Un recuerdo muy especial para los profesores y alumnos que nos han precedido ya hacia la casa del Padre”⁸¹.

Reto para que entre todos los que conformamos el Estudio Teológico Agustiniiano, laicos, religiosas, religiosos y seminaristas, impregnemos de sentido cristiano los saberes y la técnica, pues se nos encomienda una tarea de importancia esencial ya que el diálogo de la Iglesia con la cultura de nuestro tiempo es el sector vital en el que se juega el destino de la Iglesia y del mundo en este final del siglo XX.

Por último, aprovechando la celebración del V Centenario de la Evangelización de América subrayar que muchos de nuestros alumnos pertenecientes a diversas Congregaciones y Seminarios han cruzado el mar para ser portadores de la Buena Nueva y que “la Provincia de Filipinas y esta Casa Seminario son testigos de primera hora de esta preocupación misionera. Fue fundada tanto la Provincia como la casa de Valladolid para preparar y enviar misioneros a estas latitudes. Han sido muchos los misioneros que han salido de sus claustros rumbo a América y Filipinas y hoy sigue esa labor de nuestros antepasados. Que el Santo Niño de Cebú, Patrono de la Provincia Misionera de Filipinas, nos siga asistiendo en todos nuestros esfuerzos y trabajos”⁸².

Jesús ÁLVAREZ FERNÁNDEZ

81. MORAN FERNANDEZ, Carlos, *Saludo en el inicio del XXV aniversario del ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO* (Valladolid, 4 octubre 1991), en AEA, *Documentos oficiales*, 2 hs. Fol.

82. *Ibid.*

Valor religioso y literario de Fr. Gerundio de Campazas*

Quienes están sentimentalmente vinculados a Campazas, bien por haber nacido, bien por haber vivido su infancia, como es el caso del que hace esta presentación, en este pueblo del sur de la Provincia de León, tiene contraída con el P. Isla una deuda perenne de gratitud. Gracias a su famoso Fr. Gerundio el nombre de Campazas es conocido universalmente en los medios literarios. Fr. Gerundio es sin duda la obra literaria más importante en lengua española del siglo XVIII.

Bien es cierto que el Campazas de hoy se parece muy poco o nada al Campazas del tiempo de Fr. Gerundio, del que, como dice el P. Isla irónicamente, no hizo mención Tolomeo en sus cartas geográficas, y no lo hizo sencillamente porque no existía, o tal vez con mejor tino por su irrelevancia en la historia. El Campazas de hoy es un pueblo típico de la Tierra de Campos, campos góticos para más exactitud, con casas bien construidas y cómodas. Las gentes de este pueblo, sencillas, por sus costumbres, viven de uno de los oficios más antiguos del quehacer humano: la agricultura, apoyada en una pequeña ganadería. Tiene Campazas una hermosa iglesia, en la que el tiempo ha dejado su huella destructiva en algunos sectores de su exterior. Mas no le ha quitado nada de su esplendor interior. La iglesia tiene una bella cúpula con pinturas de cierto valor. Tiene cinco altares de estilo barroco, aunque sobrio y muy armónico. Sobresale, como es normal, el altar mayor, que ocupa todo el fondo de la misma iglesia, a cuyo conjunto están incorporadas las dos puertas de la sacristía, representando una de ellas el misterio de la Encarnación y la otra, el misterio de la Visitación. La sacristía tiene también

* ISLA DE, J.F., *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas, Alias Zotes*, Planeta, Barcelona 1991, 11 x 18,5, 712 p.

su valor. Es amplia. Y debió tener en su tiempo diversas estatuas adosadas al techo de la misma. En su tiempo hubo órgano, del que no queda más que la cobertura. Se conserva una extraordinaria cruz procesional. Todo ello hace intuir que la iglesia de Campazas tuvo su importancia en tiempos pasados, hasta el extremo de existir los domingos y días de fiesta una misa de asistencia, como se decía entonces.

Apenas hay recuerdos relacionados con Fr. Gerundio. Tan sólo una casona, hoy derruida, de las típicas de Tierra de Campos, enfáticamente llamada *la corte de Fr. Gerundio*. Es posible que en este lugar existiera en tiempos en que el P. Isla correteaba por las calles de Valderas un convento y en él algún predicador famoso por sus extravagancias oratorias, dando así motivo al P. Isla para escribir su famoso Fr. Gerundio. Estamos, desde luego, en el campo de las hipótesis.

La obra del P. Isla tiene muchos títulos para considerarse una obra única en su género. Y necesaria. La corrupción en que había caído la oratoria sagrada necesitaba de un revulsivo como el que ofrece el Fr. Gerundio. Sin llegar a la altura literaria del Quijote, bien se puede decir que lo que fue la obra genial de Cervantes para los amantes de los libros de caballería, eso fue la obra del P. Isla para los extravagantes predicadores. En este sentido el Fr. Gerundio consigue pleno éxito. Nadie como Isla ha ridiculizado las exageraciones de una oratoria que había perdido su rumbo. Isla estaba capacitado para ello. Poseía un gran ingenio. Y era además un gran predicador. Ingenio y erudición se conjugan maravillosamente en esta obra. De ahí que su lectura no resulte nada fácil. Resulta fácil ciertamente quedarse con lo llamativo, con lo que excita a la risa. Pero no resulta nada fácil seguir al autor en todo ese cúmulo de erudición que representa su obra.

Fr. Gerundio fue una obra controvertida desde sus orígenes. La primera parte tuvo un éxito editorial sin precedentes. Se agotó en pocos días. Pero pronto comenzaron las críticas. “Las acusaciones, se nos dice en la Introducción, se sucedían calificando a la obra, como es el caso de Cristóbal Manuel Jiménez, mercedario, «de malsonante, peligrosa, temeraria, arrogante, irreverente, escandalosa, impía, maldiciente, detractiva y denigrativa de las sagradas religiones y de los ministros de la iglesia»” (XI). Es difícil encontrar un elenco de adjetivos tan negativos como el que acabamos de escuchar. No faltan, como suele suceder en estos casos, las palabras laudatorias. “Jiménez no entiende cómo Montiano, contra quién va parte del ataque, pudo escribir que en la obra no hay «artículo malsonante, expresión infamatoria, concepto sin arrimo, ni consejo sin autoridad»” (XI). El mundo, en el que se mueve el Fr. Gerundio, se agita y se revuelve. La cosa alcanza su punto más virulento, cuando la Inquisición toma cartas en el asunto. Se prohíbe la impresión de la

segunda parte y la reimpresión de la primera. Isla es consciente del perjuicio que le viene encima. Sale a la palestra con diversos escritos en favor de su Fr. Gerundio. No tiene mucho éxito. Eso sí, advierte de un peligro, que luego se hace realidad. “Es de temer que los librereros extranjeros se aprovechen de esta ocasión para chuparnos nuestro dinero, interesándose ellos solos a costa de nuestros trabajos, sin que alcance providencia humana a embarazarlo, por el hambre que hay de tal libro dentro de España y fuera de ella” (XI-XII). En Bayona, en concreto, se hacen diversas ediciones del Fr. Gerundio que luego pasan clandestinamente a España. “Isla muestra su conciencia de autor maltratado, como, por otras razones hará después, en la conocida carta a su cuñado Nicolás Ayala, de 17 de noviembre de 1758, cuando dice: “Tú no sabes bien lo que a un hombre le cuesta ser autor. Tal vez mil veces necesita rendir su juicio al de un majadero, lo cual, créemelo, es un grandísimo trabajo” (XII). Habla bien claro del éxito de Fr. Gerundio en el extranjero Sempère. Dice: “Fuera de España ha sido sumamente celebrada la Historia del P. Isla” (III, 1786, 128 de su Biblioteca), y así extracta algunas opiniones como la del autor del *Journal étranger* de abril de 1770 o la del marqués de Caracciolo “sujeto bien conocido por su piedad y por su literatura”, quien relaciona la novela con el Quijote. En Europa se hicieron numerosas traducciones y en Inglaterra se hizo una edición por suscripción pública. En España las ediciones piratas se multiplicaron, entrando muchas por San Sebastián tras haberse compuesto en Bayona. De estas ediciones dice Leandro Fernández de Moratín en el prólogo que escribió para una edición de Fr. Gerundio que quedó inédita: “Entretanto, la estimación que se hacía en España de esta obra iba aumentándose... Se leían, se celebraban en silencio los instructivos disparates del predicador de Campazas... Apoderándose (de la obra) los judíos de Bayona, y en pérfidas y atropelladas ediciones acabaron por destruirla; hízose objeto de sórdida especulación; los donaires del P. Isla, como género de contrabando, venían por sendas excusadas, en los cuévanos de las pasiegas, entre los botes de rapé y las muselinas” (III, 1868, 206-207)” (XII).

El Fr. Gerundio es una obra polémica *en y desde* su misma entraña. Es polémica, porque el Fr. Gerundio es, en el fondo, una crítica de una sociedad y de una iglesia en las que las formas grotescas del decir y los disparates tenían mucho eco. El doctor José Constancia Andino, a quien se había encomendado la crítica de la segunda parte, afirma: “la obra es una graciosa sátira seguida con arte contra los malos predicadores, y a paso reprende, en el mismo tono, las malas traducciones de libros extranjeros, especialmente franceses, que han introducido en nuestro idioma sus voces y frases, que

hechos moda entre la gente de poca instrucción, le van desfigurando... El remedio de estos abusos es necesario" (XIII).

Recibida con entusiasmo por unos, rechazada con acritud por otros, la obra del P. Isla constituye un hito importante en la literatura española. No es una obra perfecta. No alcanza el nivel de la obra de Cervantes, con la que en ocasiones se ha querido comparar. Pero indiscutiblemente hay en ellas páginas que acreditan al P. Isla como un gran escritor. Para entenderlo nada mejor que traer aquí el retrato literario que el P. Isla hace del padre de Fr. Gerundio. "Éste tal rico de Campazas, hermano del gimnasiarca, se llamaba Antón Zotes, familia arraigada en Campazas, pero extendida por todo el mundo, y tan fecundamente propagada, que no se hallará en todo el reino, provincia, ciudad, villa, aldea ni aún alquería, donde no hiervan los Zotes, como garbanzos en olla de potaje. Era Antón Zotes, como se ha dicho ya, un labrador de una mediana pasada; hombre de machorra, cecina y pan mediano los días ordinarios, con cebolla o puerro por postre; vaca y chorizo los días de fiesta; su torrezno corriente por almuerzo y cena, aunque ésta tal vez era un salpicón de vaca; despensa o aguapié, su bebida usual, menos cuando tenía en casa algún fraile, especialmente si era prelado, lector o algún gran supuesto de la orden, que entonces se sacaba a la mesa vino de Villamañán o del Páramo. El genio bondadoso en la corteza, pero en el fondo un si es no es suspicaz, envidioso, interesado y cuentero: en fin legítimo *bonus vir de Campis*. Su estatura mediana, pero fornido y repolludo; cabeza grande y redonda, frente estrecha, ojos pequeños, desiguales y algo taimados; guedejas rabicortas, a la usanza del Páramo, y no consistoriales como las de los xesmeros del campo de Salamanca; pestorejo, se supone, a la jeronimiana, rechoncho, colorado y con pliegues. Éste era el hombre interior y exterior del tío Antón Zotes, el cual, aunque había llegado hasta el banco de abajo de medianos con ánimo de ordenarse, porque dicen que le venía una capellanía de sangre en muriendo un tío suyo, arcipreste de Villaornate; pero al fin le puso pleito una moza del lugar, y se vio precisado a ir a la iglesia, mas no al coro y al altar, sino al santo matrimonio" (p. 65-66).

¿Quién va a dudar que nos encontramos ante un párrafo cargado de ingenio y buen decir? Éstas son las notas que, a mi parecer, recorren la mayoría de las páginas del Fr. Gerundio. Y ya que la obra es una ingeniosa parodia contra las grotescas exageraciones de los malos predicadores de entonces y de siempre, me parece oportuno recordar aquí parte del famoso sermón predicado por Fr. Gerundio en Campazas con motivo de la fiesta del *Corpus*. El P. Isla describe con lujo de detalles los antecedentes a un sermón de tanta trascendencia. Sería prolijo recordarlos aquí. Pero lo que no se puede omitir es lo que bien pudiera llamarse el cuerpo del sermón, es decir,

la parte más importante del mismo. Nuestro Fr. Gerundio se halla en el púlpito. La iglesia, por supuesto, está abarrotada de gente ansiosa de escuchar a su hijo más preclaro. El predicador respira hondo y abarca con su mirada toda la asamblea. Y comienza su exposición, su magnífica exposición, según su entender. “O hay sacramento en Campazas, o no hay en la iglesia fe”. Y comenta Isla: “Para tomar esta acertada determinación, tuvo buenas y legítimas razones; pues sobre ser aquella cláusula, sin disputa alguna, la más suspensiva y la más enfática de todas, era también la más verdadera, siendo indubitable que si en Campazas no había sacramento, supuesta la consagración, tampoco le habría en la iglesia de San Pedro, en Roma, ni en ninguna de toda la cristiandad, y allá iba la fe por esos trigos de Dios. Fuera de que esta cláusula le venía de perlas para el asunto que ya había resuelto tomar, conviene a saber, que Campazas era la patria nativa del Sacramento de la Eucaristía, lo que, a su modo de entender, estaba concluyentemente probado; porque, llevando como él llevaba, la opinión, y es en realidad la más probable, de que el verdadero y legítimo nombre de Campazas en su primitiva institución había sido *Campazos*, esto es “campos espaciosos y largos, campos muy dilatados”, y consiguientemente que el lugar de *Campazos* fue, digámoslo así, como el tronco, como el fundador, o como el lugariarca de la frugífera región de Campos, a la cual dio glorioso y oportuno nombre. Supuesto todo esto, discurría nuestro Fr. Gerundio con tanta solidez como sutileza de esta manera:

–La materia remota del Sacramento de la Eucaristía es el trigo; la patria del trigo es Campos; la casa solariega de Campos es Campazas, luego Campazas es el solar y la patria del Santísimo Sacramento.

Esto por lo que toca a la materia del Sacramento en la especie del pan; vamos a la misma materia remota en la especie del vino. *Sic argumentor*: el vino es materia remota de la Eucaristía; el vino nace en las viñas; las viñas, en los campos; los campos, en Campazas, ergo, etc. Para la exornación no me sobra otra cosa que materiales tomados de la Escritura, de los Padres, de los expositores, de los autores profanos; y si me resuelvo a valerme de la fábula, también de los mitológicos” (412-413).

Se podría prolongar la cita. Pero lo referido es más que suficiente para darse una idea de cómo discurría el famoso sermón de Fr. Gerundio o, mejor, de cómo articulaba su contenido el ingenio del P. Isla.

Grandes y complicados son los problemas que la obra del P. Isla suscita a la hora de relacionarla con el género literario en que se enmarca: *la novela*. Porque eso es, ante todo, la famosa historia de Fr. Gerundio de Campazas. Una novela moderna que se nutre de la realidad social y quiere ser una crítica, en ocasiones audaz, de los malos predicadores que en el tiempo existían.

El problema era grave. Y afectaba a un gremio importante de un estamento, la iglesia, que entonces tenía mucha fuerza. A ello se debe la fuerte oposición con que fue recibida y que, como suele suceder en estos casos, contribuyó de forma no pequeña a la fama de la misma. “La novela fue, pues, objeto de culto por parte de todos aquellos que anhelaban una reforma en la oratoria sagrada, pero también en un campo más amplio, de aquellos que pretendían una reforma de la educación y de otros planos de la sociedad” (Álvarez Barrientos, *Introducción*. XIV).

La crítica de la mala oratoria sagrada, que contiene el Fr. Gerundio, ha acaparado la atención tanto del lector como de los estudiosos. Y, si es verdad que su centro se halla ahí, también es verdad que el Fr. Gerundio tiene un campo de acción más grande. La reducción del campo de atención al campo de la oratoria sagrada conllevó graves inconvenientes. Uno de ellos, no pequeño por cierto, es el olvido de los aspectos literarios y novelísticos de la obra. “Pocas aproximaciones, se dice en la Introducción, se han hecho a *Fr. Gerundio* desde la perspectiva de la novela como género. Si salvamos algunas páginas de Sebold (1960), el artículo de Polt (1979) y últimamente Zavala (1987) el resto de la bibliografía gerundiana se la ha orientado hacia el tema de la oratoria” (XV).

Es el momento, pues, de referirse a las calidades literarias del Fr. Gerundio. Algo se indicó al respecto, cuando se hizo constancia de que el P. Isla es un gran escritor. Indicativo es también al respecto, lo que ha hecho la Editorial Planeta, incluyendo al Fr. Gerundio en la sección que ha dedicado a *clásicos universales*. Lo que habla por sí solo de la relevancia del P. Isla en la Literatura. Valga sobre el particular el recuerdo aquí de alguno de esos juicios hechos por quienes conocen a fondo la obra del P. Isla. “Nadie seguramente podrá negar a Isla fecundidad de ingenio, riqueza y amenidad de imaginación y gracia y hermosura de estilo. Tantos accidentes tan bien ideados y conducidos fácil y espontáneamente, tantas pinturas tan vivas y expresivas, tantos diálogos tan verdaderos y naturales, tantas expresiones tan propias y enérgicas y tantas otras prendas de invención y de estilo constituyen a Isla autor original, y nos dan en su historia de Fr. Gerundio un romance clásico y magistral” (XV-XVI).

Como novela, el Fr. Gerundio tiene sus lunares. Lunares que obedecen, entre otras cosas, al afán eminentemente didáctico del P. Isla. El autor quiere acabar por medio de su obra con los predicadores barroquizantes de su tiempo. Y ello limita su horizonte de visión. “Isla, al contrario de Fielding que, como sabemos, también se sitúa en la estela de Cervantes, no da un paso adelante en la historia de la novela al estar excesivamente ligado a su intención didáctica. Su objetivo reformista le está limitando en el uso libre

de los medios que puede emplear para construir su novela. Una y otra vez vuelve a la idea que quiere dejar clara, reiterando su mensaje reformador de la oratoria sagrada mediante discursos, sermones, reflexiones que lastran la novela. La forma narrativa no es libre para desarrollarse, sino que está el servicio de la intención didáctica” (XVI-XVII). En síntesis se puede afirmar “que Fr. Gerundio es una novela moderna o, que en todo caso, nace con esa intención. Pero tiene... un pesado lastre que la hace naufragar como tal: la demasiada fidelidad de su autor a un estrecho afán didáctico que le lleva a introducir grandes sermones... Todo este contenido, que seguramente ocupará la mitad o más de la novela, hace difícil, para un lector de hoy una lectura cómoda” (XVII). Ciertamente que la lectura del Fr. Gerundio no resulta cómoda. Gran parte de su mensaje, el que se refiere precisamente a la crítica irónica de los malos predicadores, es agua pasada. Con todo, hay que agradecer a la Editorial Planeta la buena idea de poner al servicio del público una obra que tiene mucho que enseñar.

Benito DOMÍNGUEZ
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

LIBROS

Sagrada Escritura

GABEL, H., *Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Matthias-Grünwald, Mainz 1991, 15 x 22, 352 p.

No es fácil encontrar libros sobre la inspiración de la Biblia en los últimos años. El tema produjo tantos sinsabores en los tiempos anteriores al Concilio Vaticano II, que se comprende bien el silencio de los biblistas y teólogos sobre este espinoso asunto.

Ha llegado la hora, sin embargo, de hacer el balance, de presentar el cambio de mentalidad que ha representado el Vaticano II.

El libro se inscribe dentro del esfuerzo que los teólogos están llevando a cabo en la época actual, que no es otro que repensar los datos tradicionales de la fe a la luz de la teología conciliar.

El libro, que es una disertación defendida en la Universidad de Mainz, tiene tres partes desiguales.

La primera (pp.17-88) expone la teoría "neoescolástica" de la inspiración, que dominó en la iglesia católica en el último tercio del s.XIX y la primera mitad del s.XX. Para hacer esta exposición se vale del esquema "De fontibus revelationis" presentado al concilio Vaticano II, y que fue dramáticamente rechazado. Es acertada esta elección, pues, como sabe, fue redactado mayormente por S.Tromp, un representante insigne de la teoría. Las afirmaciones principales de la misma son conocidas, pues los manuales de la época eran uniformes y parecían compuestos por el mismo autor: triple fase del proceso de inspiración: iluminación de la mente, moción de la voluntad y asistencia de las facultades ejecutivas; recurso a la causalidad instrumental para explicar la autoría divina y humana del libro; absoluta inerrancia de la Escritura, incluso en materias profanas. Se ha de notar que al autor le interesa también presentar los fundamentos de la teoría: concepto intelectualista de la revelación, finalidad doctrinal de la Biblia, etc.

Ya en esta parte señala la insatisfacción de esta teoría, sus fallos, la incapacidad para solucionar las dificultades sobre la inerrancia, etc.; de tal manera que el rechazo del Concilio era más que explicable.

En una segunda parte (pp. 89-127) se examina la doctrina del Vaticano II sobre la inspiración y temas afines. La exposición es breve, pero detallada. Se han leído con atención las Actas.

Finalmente en la tercera parte (pp.128-298), la más extensa, se consagra a la presentación de las actuales teorías católicas de la inspiración surgidas, casi todas ellas a raíz del Concilio. Estas teorías son agrupadas y puestas bajo un epígrafe según el principal objetivo. Por las páginas del libro pasan K. Rahner, P. Benoit, J. L. McKenzie, D. J. McCarthy, P. Grelot, L. Alonso Schökel, K. H. Ohlig, H. Küng, O. Loretz, W. Vogels, H. U. von Balthasar, M. Lace, K. Condon, P. Knauer, T. A. Hoffman, L. Boff, I. Vempney, G. Gispert-Sauch. Como puede verse por esta lista, el elenco de autores es numeroso. La exposición de cada teoría va acompañada por un juicio crítico donde se señalan los aciertos y los “desiderata” de cada una. Esta tercera parte es la más interesante del libro.

Finalmente añade una reflexión sistemática sobre la inspiración, que es la parte más personal del libro y en la que se ofrece una visión de conjunto sobre el tema. El libro es interesante, bien construido y digno de ser leído por cuantos se dedican a estos temas.— C. MIELGO.

WOUTERS, A., «... *wer den Willen meines Vaters tut*». *Eine Untersuchung zum Verständnis vom Handeln im Matthäusevangelium* (=Biblische Untersuchungen 23), Friedrich Purter, Regusbury 1992, 14 x 22, 458 p.

La pregunta por el significado de las “obras” para el ser-cristiano constituye el punto de partida de esta obra y va configurando cada uno de sus capítulos. ¿Por qué el hombre tiene que actuar precisamente como Jesús lo pide? ¿Por qué el hacer es tan importante en los dichos de Jesús y de qué presupuestos parte Mateo cuando exhorta a los discípulos a obrar así? ¿Por qué Mateo, en su comprensión de la existencia cristiana, da tanta importancia al obrar los discípulos?.

Estas preguntas son siempre actuales. El primer evangelio ofrece algunas respuestas y plantea nuevos interrogantes. A todo ello dedica el autor esta tesis doctoral presentada en 1990 en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Munich, distinguiendo dos estratos: el del tiempo de Jesús y el del tiempo del evangelista.

Entre los evangelios, el de Mateo está más configurado por los dichos sobre las “obras”. El redactor los ha ordenado didáctica y sistemáticamente a lo largo de su evangelio, especialmente en los cinco grandes discursos, comenzando por el sermón de la montaña.

El libro se abre con un capítulo introductorio en el que se da cuenta de la historia de la investigación que, como era de esperar, presenta tantas y tan variadas hipótesis y opiniones. Se expone también la metodología seguida en la investigación.

Siguen tres amplios capítulos ciertamente interesantes que, por la densidad del contenido, exigen una lectura reposada: II. El significado del futuro para el obrar humano; III. El discípulo y la exigencia de Dios; IV. La comunidad en la tensión entre el pasado y el futuro.

En el segundo se presta especial atención a la relación entre la praxis y los dichos sobre la admisión en el reino de Dios y, por otra parte, a la relación entre el juicio y las obras del hombre.

En el tercero se concretan las obras que Jesús pide a sus discípulos: el hacer “la voluntad del Padre”. La justicia humana, tema central en Mt, sólo puede ser com-

prendida a la luz de la justicia divina. Sobresalen la voluntad del Padre y la justicia como elementos esenciales del discipulado, que camina guiado por la fe.

En el cuarto se destaca la tarea encomendada por Jesús a la comunidad. Jesús está con ella siempre. Desde el presente de la comunidad del primer evangelio, reunida en el nombre de Jesús, se puede entender tanto la comprensión mateana de las obras como sus presupuestos, su objetivo y su unión con la escatología.

No cabe duda de que la perspectiva teológica de Mt sobre todas estas cuestiones es importante. Pero no es la única en el conjunto de los escritos del NT. Esta investigación ofrece una base sólida para el estudio y la discusión de estas diferentes concepciones.— R. A. DÍEZ ARAGÓN.

LEON-DUFOUR, X., *Lectura del evangelio de Juan. II: Jn 5-12* (=Biblioteca de Estudios Bíblicos 69), Sígueme, Salamanca 1992, 13,5 x 21, 402 p.

Acaba de ser publicada esta traducción castellana del segundo y penúltimo volumen de esta *lectura*. Para comprenderla es necesario, en primer lugar, recordar los principios y consideraciones que guiaron a Léon-Dufour en la composición de esta obra y que aparecen en el volumen I (pp. 11-29): un evangelio espiritual, los dos tiempos de lectura (el tiempo de Jesús, el tiempo de la comunidad joánica), la lectura simbólica, la aproximación sincrónica al texto (tomado tal como hoy lo tenemos, sin pretender reconstruir las etapas de su formación), algunas observaciones teológicas (cristología de Juan, unidad del proyecto de Dios), las “aperturas” (reflexiones en las que el autor quiere actualizar el texto, abrirlo a un diálogo con los lectores de hoy), su distribución del evangelio.

El autor insiste en que el simbolismo no es creado, sino descubierto por el lector atento a la totalidad del relato. Tal simbolismo es muy real y en Jn 5-12 se basa en la amenaza de muerte, que es el hilo conductor del relato. Tema fundamental sigue siendo la iniciativa divina para que los hombres tengan la “vida”: sólo la acción de Jesús puede transformar de forma efectiva al creyente. Las palabras y acciones del Mesías son su revelación ante la gente y los fariseos. Pero sólo gracias a la fe se puede reconocer al Hijo, enviado por Dios para reunir a Israel y, especialmente, a los hijos dispersos. Jn recurre a la Escritura para fundamentar esa fe en Jesús.

Léon-Dufour lee los capítulos 5-12 en su orden actual, corrigiendo lo que había afirmado en el tomo I, p. 28 (“el capítulo 6 fue insertado...”). Su traducción del texto griego de Jn es, en ocasiones, demasiado literal y, a veces, resulta dura sintácticamente. Sin embargo, su *lectura* consigue facilitar un primer acercamiento al texto. Con ello el autor va logrando lo que parece su objetivo prioritario: que el lector se familiarice con el evangelio de Juan y quede así capacitado para volver al texto de Jn y pueda descubrir nuevas riquezas de simbología y teología.

De esta manera el evangelio se vuelve más accesible para el “gran público” que sigue las orientaciones del autor, quien después de la traducción de cada pasaje suele proponer unas cuestiones introductorias (distribución, recursos narrativos -el arte de Jn-, géneros literarios, personajes) seguidas del análisis más o menos detallado de cada sección y de sus subdivisiones. Al final de cada bloque suele ofrecer una pequeña síntesis, una relectura o las “aperturas” a través de las cuales quiere hacer dialogar al texto con el lector de nuestro tiempo. Aunque no se trata de un comentario propiamente dicho, encontramos algunos detalles filológicos o de estudio de vocabulario interesantes y en las notas a pie de página el autor acepta o discute las principales tesis de los mejores comentarios sobre los temas tratados en cada caso.— R. A. DÍEZ ARAGÓN.

FREDRIKSEN, P., *De Jésus aux Christs. Les origines des représentations de Jésus dans le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1992, 13,5 x 21,5, 345 p.

Esta obra, traducida al francés por M.-O. Fortier Masek, pretende ser una síntesis sobre los orígenes de las cristologías neotestamentarias. La autora, que muestra un profundo conocimiento de la historia de la investigación, al titular su libro “de Jesús a los Cristos”, expresa de forma un tanto novedosa la tan debatida cuestión “del Jesús histórico al Cristo de la fe”. Y se propone contestar a dos preguntas fundamentales: ¿Cuáles son las diferentes imágenes teológicas de Cristo en el NT? ¿Cómo podemos dar cuenta históricamente de su desarrollo y de su variedad?

Para poder responder a estas cuestiones analiza los textos del NT, prestando especial atención a las representaciones de Jesús en los evangelios y en Pablo. Para ello sigue un orden cronológico *inverso*, una trayectoria regresiva, comenzando por Juan y acabando con Pablo. Me parecen poco afortunados los títulos de las cristologías joánica y paulina: el extranjero (extraño) venido del cielo, el Cristo de la parusía, respectivamente. Los restantes son Lucas/Hechos: el Mesías de los gentiles; Mateo: el Cristo de la Escritura, Marcos: el Mesías escondido.

En la segunda parte expone, siguiendo una trayectoria histórica progresiva, el mundo del judaísmo como presupuesto para una imagen histórica de Jesús. Lamentablemente sigue pensando que Jesús nació en uno de los períodos más agitados de la historia judía (p. 194; para corregir esta tesis recomiendo la lectura de H. Guevara, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Madrid 1985). Centra su estudio principalmente en la primera hora del ministerio de Jesús y en los acontecimientos que enmarcan la crucifixión y muerte de Jesús.

La última parte, explicativa, es la más original. Consta de dos capítulos principales que tratan sobre las reacciones a la resurrección (VIII) y el período entre la resurrección y la parusía (IX). Se pone de relieve la evolución de la cristología paulina (VIII) y las aportaciones propias de Marcos (261-273) y de los evangelios sinópticos posteriores y Juan (273-298).

Esta obra recobe los resultados principales de la investigación de este siglo sobre Jesús de Nazareth y las fuentes que nos permiten acceder a él. Puede servir como introducción a la cristología fundamental y como ambientación para el estudio de la literatura cristiana primitiva y de las cristologías que en ella se van formando.— R. A. DÍEZ ARAGÓN.

SCHNACKENBURG, R., *¿Dios ha enviado a su Hijo? El misterio de Navidad*, Herder, Barcelona 1992, 12,5 x 20,5, 93 p.

No deja de ser un fenómeno raro que un eminente exégeta vulgarice en una obra sencilla, sobre un tema concreto, los resultados alcanzados por la complicada exégesis científica. Este librito constituye una de estas excepciones siempre bienvenidas. El autor pretende destacar el significado del misterio de la Navidad para la “auto-comprensión” de la existencia del hombre, el cual es interrogante y misterio para sí mismo (8) y, por otra parte, es perenne interrogador, buscador eterno (93).

En primer lugar hace constar las dificultades actuales para la comprensión de este misterio. Y propone después el camino teológico como el único transitable para contemplar la existencia entera de Jesús, al mismo tiempo que considera la mirada de la fe como la única capaz de superar la tensión entre historia y mito.

Aplica esta perspectiva teológica a los testimonios del NT sobre el nacimiento de Jesús: no sólo a los evangelios de Lucas (Lc 2,1-20) y Mateo (Mt 1,18-25) sino

también a los textos de Pablo (Gál 4,4-6; Flp 2,4-8; cf. 2 Cor 8,9), de las cartas pastorales y del evangelio de Juan (Jn 1,14).

Y pone de relieve los diferentes acentos, intenciones y perspectivas teológicas de cada uno de dichos pasajes para concluir con la "significación del nacimiento de Jesús para nuestra situación humana ante Dios" (65): nos ha dado el poder de hacernos hijos de Dios, nos ha liberado para la alegría y para que formemos parte de la humanidad nueva.

Esta obra es fácil de leer y ofrece una breve síntesis de la confesión de fe que figura en el título: *Dios ha enviado a su Hijo* (que es afirmación en el original alemán, pero ha sido transformada en interrogación, tal vez por el editor y con fines comerciales). [Para terminar quisiera simplemente dejar constancia de dos pequeños "errores" respecto de la forma habitual de escribir en castellano dos nombres propios: se escribe Jesé -padre de David- y no Isaí (pp. 21, 28, 34) y, por otra parte, Quirino -gobernador de Siria que llevó a cabo el censo ordenado por el emperador Augusto- y no Cirino (pp. 22, 25, 45)].- R. A. DIEZ ARAGÓN.

GRIMM, W., *Die Motive Jesu. Das Vaterunser*, Calwer, Stuttgart 1992, 14 x 22, 142 p.

El libro es un comentario breve sobre el Padre nuestro, que se dirige a un público muy amplio.

Se analizan las peticiones conforme al plan siguiente: primeramente y de una manera muy sumaria se hace un comentario filológico, que no es otra cosa que precisar el significado de los términos. Luego se estudia el trasfondo anticotestamentario de cada petición, para pasar seguidamente a una comparación con la oración judía de los 18 bendiciones. En un tercer momento se señala cómo cada petición recoge un tema central de la predicación de Jesús, de tal manera que el Padre nuestro abre las puertas al mensaje de Cristo. Finalmente se examina cómo hoy puede servir para vivir la fe, la esperanza y la caridad cristiana.

El autor tiene una finalidad pastoral y su trabajo contribuye a apreciar el Padre nuestro como la oración cristiana por excelencia.- C. MIELGO.

STAMBAUGH, J. E. BALCH, D. L., *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments* (=Grundrisse zum Neuen Testament NTD 9), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, 16,5 x 24, 179 p.

La lectura de este libro resulta muy instructiva, tanto por la gran cantidad de información que ofrece como por su disposición clara y ordenada. Los autores son representantes de la llamada "exégesis socio-histórica", aplican el "método socio-histórico" al estudio del NT, como buenos discípulos de Wayne Meeks, que despertó en ellos el interés por el mundo social del cristianismo primitivo (8).

La obra comienza con una introducción histórica (cap I. Trasfondo histórico) que pone de relieve los fundamentos del predominio de la cultura griega y de las instituciones romanas en el entorno social contemporáneo a la formación de los escritos del NT. Destaca sólo los acontecimientos históricos principales (desde la conquista del Oriente por Alejandro Magno hasta la revuelta de Bar Kokba) para poner de relieve sus repercusiones culturales (unidad de lengua y cultura), económicas, políticas, sociales y religiosas en el NT. Llama la atención la importancia concedida al derecho romano y al local en Palestina (26-32).

Especialmente interesante resulta la lectura del capítulo segundo. En él se tratan con precisión las diferentes vías (por tierra, por mar) y modos (correspondencia, emigraciones...) de comunicación. Unas y otros hicieron posible el desarrollo de las

religiones (recepción de nuevos cultos, sincretismo, sectas filosóficas), la misión judía (la diáspora, los judíos en el mundo helenístico) y la propia misión cristiana (en la que se producen notables cambios sociales: del medio rural del Jesús histórico al medio urbano de buena parte del cristianismo primitivo, del medio judío al medio pagano) abierta a todas las clases sociales.

Los apartados de los capítulos tercero (economía privada -ricos y pobres-, agricultura, comercio, industria, finanzas imperiales y fisco de las ciudades, impuestos, monedas) y cuarto (la situación social en Palestina, estructura de la población, modos de vida, lenguas, cultura helenística, ecología del movimiento de Jesús) dan una idea clara de su contenido.

La vida en la ciudad merece, a juicio de los autores, un capítulo entero (el quinto) porque el movimiento de Jesús pasó rápidamente del medio rural al medio urbano. Se estudian los campos de interacción social de las primeras comunidades cristianas urbanas: trabajo, familia, culto, educación...

El último capítulo se consagra al cristianismo en las ciudades del imperio romano.

Esta publicación en alemán es traducción del original inglés que lleva por título *The New Testament in Its Social Environment* (Westminster Press, Philadelphia 1986). Es una valiosa obra de síntesis, en la que algunos temas son sólo aludidos o brevemente esbozados. Se echa de menos que los autores no hayan tratado con mayor detalle las formas, manifestaciones e implicaciones sociales de la misión cristiana primitiva a los judíos y a los paganos.- R. A. DÍEZ ARAGÓN

Teología

IMBACH, J. , *Breve teología fundamental*, Herder, Barcelona 1992, 14,1 x 21,6, 224 p.

Siempre las reflexiones sobre los fundamentos de la fe cristiana han preocupado a los creyentes cristianos de todos los tiempos, al mismo tiempo que el dar razón de la fe que habita en el cristiano, desde situaciones diferentes de existencia. El autor de la presente obra asume esta preocupación una vez más, desde perspectivas que van en una línea plenamente fundamental, insistiendo ya desde el principio en los elementos centrales de cualquier experiencia religiosa, que hunda sus raíces en la misma comprensión del hombre en su apertura a la transcendencia. Y la base de la reflexión cristiana se centrará en el análisis de los fundamentos del darse a conocer de Dios en sus fases históricas, teniendo en cuenta las afirmaciones bíblicas, al igual que la respuesta que corresponde al hombre a esta autocomunicación de Dios desde perspectivas existenciales y en las diversas situaciones en las cuales la experiencia del Dios de la historia se ha hecho presente. Obra de Teología Fundamental donde se afrontan los temas fronterizos actuales de la relación de la fe y la cultura ambiente, en coordenadas que configuran la realidad humana en el tiempo, desde la experiencia de Dios en sus diversos momentos. Buena introducción al problema teológico en todas sus connotaciones y que va dirigida tanto a profesores como a alumnos, que intentan entrar de lleno en la problemática teológica.- C. MORAN

ARNOLD, F., *Befreiungstherapie Mystik. Gotteserfahrung in einer welt der «Gottesfinsternis»*, Friedrich Pustet, Regensburg 1991, 13 x 20, 211 p.

El análisis de la situación espiritual actual, donde el hombre busca solucionar su problemática personal de desarrollo a todos los niveles, basado en una estructura

básicamente secular, a la luz de los datos que vienen tanto de orientaciones del pensamiento donde se radicaliza negativamente el problema de Dios, como los aspectos donde la humanidad se ha encontrado con Dios en sus diversas manifestaciones, sirven al autor para estructurar una reflexión científicamente llevada, encontrando en las experiencias múltiples humanas, la misma experiencia de Dios. Podríamos clasificar el presente estudio dentro de los esfuerzos por llegar a detectar la realidad Dios en los diversos acontecimientos de la historia de la humanidad, como una Filosofía de la religión, intentando justificar el problema religioso en toda su amplitud. Los clásicos místicos dan testimonio de cómo la experiencia mística está presente en todos los grandes hombres religiosos de todos los tiempos, como solución al problema de Dios desde lo más profundo de la historia. La preocupación del autor es precisamente el detectar esta experiencia en la noche del espíritu, abriendo caminos de posible solución al problema del hombre desde esta presencia experiencial de Dios en los acontecimientos de la humanidad. Obra con carácter académico, llevada a término desde un rigor científico a toda prueba. Bienvenidas sean obras de esta categoría que abren caminos de existencia al hombre de nuestro tiempo, sin renunciar a las dimensiones humanas de cualquier experiencia religiosa.- C. MORAN

TURNER, D., *Escape from God. The use of religion and philosophy to evade responsibility*, Hope Publishing House, Pasadena 1991, 16 x 23, 291 p.

Este cristiano, miembro de la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo), recoge en esta obra sus reflexiones en torno al sentido de las realidades humanas, desde la experiencia de lo humano y de lo cristiano. Analiza al hombre en sus desviaciones de huida de su propia realidad personal intentado buscar refugio en ideologías ajenas a lo cristiano y humano, intentando huir de sus propias responsabilidades, que surgen todas ellas del compromiso con el mundo, con la historia y con Dios. La vuelta a lo humano y religioso supone un gran esfuerzo y hasta riesgos que puede correr en sus planteamientos. El autor, publicista en radio y televisión, afronta gran parte de los interrogantes con los cuales se encuentra el hombre en su caminar, e intenta darles una solución que responda realmente al ser mismo del hombre invitado a seguir la voz de su conciencia y en ella la voz de esa realidad trascendente que llama Dios. Por su carácter de divulgador de las ideas filosóficas y religiosas, la obra colaborará a que el lector asuma su propia realidad personal e intente solucionar su vida desde coordenadas que le harán cargar con su propia responsabilidad ante él, ante los otros, ante el mundo y ante Dios.- C. MORAN

GELABERT, M., *Valoración cristiana de la experiencia* (=Nueva Alianza 115), Sígueme, Salamanca 1990, 13,5 x 20,5, 174 p.

La literatura teológica sobre el tema de la fe y la revelación se ha encontrado siempre con el tema de su enraizamiento en la experiencia. Frente a planteamientos excesivamente objetivistas, la reflexión actual, basada en el análisis crítico de los fundamentos originarios, ha llegado a presentar el tema desde su verdadero punto, concluyendo en que no puede entenderse ninguna concepción de lo religioso, sino basado en lo empírico. El autor estudia el tema desde análisis diferenciados, viendo el alcance de los diversos niveles de experiencia y cuál corresponde a lo religioso en sus diversas modalidades. Analiza diversos temas teológicos, partiendo todos ellos de los elementos básicos de los mismos como son la revelación y la fe. Lleva las conclusiones a situaciones prácticas donde el hombre constata cómo su vivencia de fe posee

raíces fundamentalmente humanas, dado que es ahí donde se hace presente la realidad divina en todas sus connotaciones. Obra muy positiva para una teología de nuestro tiempo, que tenga como consecuencia normal una espiritualidad fundamentalmente dinámica y existencial, con sus repercusiones en la vida de las personas y de las comunidades cristianas. Obras de este calibre necesitamos en nuestra Iglesia, ya que ayudarán a aportar luz a situaciones eclesiales desprovistas de la misma en muchos momentos de su historia.– C. MORAN

KRAUS, G. (ed.), *Schöpfungslehre III* (=TZT DOGMATIK 3,1-2), Styria, Graz-Wien-Köln 1992, 13 x 20'7, 200 y 240 p.

No hay mucho que añadir a lo ya dicho por nosotros en anteriores reseñas sobre esta colección, por buena que la consideremos como obra de consulta. Los dos nuevos tomos de "Textos de teología", dedicados en este caso a la doctrina de la creación, ofrecen como en los casos anteriores una inestimable ayuda para el estudio de un apartado concreto de la teología. Al presentar de modo sistemático los textos básicos que nutren la teología de la creación, en el primer tomo textos bíblicos, magisteriales y patrísticos, en el segundo escolásticos y de la teología moderna, añadiendo opiniones de destacados científicos de este siglo e ideas creaturales de otras religiones, queda evidenciada la ayuda que prestan a quien quiera acudir a las fuentes y desarrollos de la teología, animando a ulteriores estudios.– T. MARCOS

GALINDO RODRIGO, J. A., *Compendio de la Gracia. La gracia, expresión de Dios en el hombre. Hacia otra visión de la antropología sobrenatural cristiana*, EDICEP, Valencia 1991, 13,5 x 21, 414 p.

La bibliografía sobre la gracia ha sido siempre escasa, si la comparamos con otros argumentos teológicos. Hoy día lo es aún más. Por eso decidirse a afrontar el tema con profundidad, amplitud y valentía, y no en un artículo, sino en una obra de más de 400 páginas es altamente meritorio.

En este trabajo el autor trata de responder a una vieja pregunta de los teólogos: ¿Qué es la gracia? Lo hace tomando como concepto básico la idea de "expresión" utilizada en la antropología y en la estética. El libro, en palabras del autor "es la exposición de toda la temática sobre la gracia de Dios por medio del concepto de expresión y sus derivados".

En una primera parte se analiza el concepto de expresión desde el punto de vista filosófico, antropológico y estético para pasar después a ver "la gracia como expresión", en la Sagrada Escritura y en la Patrística –especialmente san Agustín– y estudiar, a continuación las analogías entre expresión y gracia.

El núcleo del trabajo, la parte cuarta, profundiza las diversas dimensiones de la gracia y la expresión, estudiando los temas clásicos de la justificación, la divinización, la inhabitación de la Trinidad, la amistad entre Dios y el justo, la filiación divina, relación con el Espíritu Santo... desde la perspectiva de la expresión.

La parte conclusiva se ocupa del tema de la gracia increada y de la gracia creada en relación con la teoría de la expresión.

Es un intento válido y encomiable de traducir el difícil lenguaje de la teología dogmática de la gracia, en categorías más accesibles para el hombre moderno.

Considero la obra seria y documentada. Puede ser útil principalmente a especialistas, profesores y estudiantes de esta parcela de la teología, y también para aquellos

alumnos que deseen profundizar en el tema y recorrer nuevos derroteros.- B. SIERRA DE LA CALLE.

STUDER, B., *DOMINUS SALVATOR. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter* (= Studia Anselmiana 107). Roma 1992, 17x24, 551 p.

Con motivo de cumplir sus sesenta y cinco años y como homenaje a su dilatada y fructífera labor científica en el campo de la teología patristica, la Dirección de la serie *Studia Anselmiana* (Pontificio Ateneo S. Anselmo de Roma), ha tenido a bien reunir en un volumen algunos de los "escritos menores" del Profesor Basilio Studer. "Escritos menores", es decir, artículos aparecidos anteriormente en publicaciones periódicas, en homenajes a colegas, o en otras obras de colaboración. Tal designación, pues, en ningún modo prejuzga su interés y ni siquiera su extensión. Al contrario, allí encontrará también el lector -no podía ser de otra manera- al mismo autor de las "obras mayores", hábil en el combinar la abundantísima documentación con posiciones personales, guiadas por una fina capacidad de juicio y fuerza de reflexión.

La selección de los artículos se ha hecho sobre la base de dos criterios, uno puramente externo y otro más interior. Los editores, por una parte, han dado la preferencia a aquellos a los que resulta menos fácil el acceso, habida cuenta del carácter de la publicación en que aparecieron por primera vez. Por otra, han pretendido unificarlos en su temática, que responde fielmente al título *Dominus Salvator*, que a su vez, recoge la orientación fundamental de su trabajo de investigación. Como información al lector, damos aquí los títulos: *Consubstantialis Patri - Consubstantialis matri. Une antithèse christologique chez Léon le Grand. - Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lateinischen Übersetzung von Origenes' De Principiis. - Die anti-arianische Auslegung von Psalm 23,7-10 in De Fide IV,1-2 des Ambrosius von Mailand. - Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Grossen. - «Sacramentum et exemplum» chez saint Augustin. - La résurrection de Jésus d'après le «Peri Archôn» d'Origène. - Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers. - Le Christ, notre justice, selon saint Augustin. - Grace in the Works of St. Augustine. Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre. - Augustin et la foi de Nicée. - Credo in Deum Patrem omnipotentem. Zum Gottesbegriff des heiligen Augustinus. - Delectare et prodesse. Zu einem Schlüsselwort der patristischen Exegese. Der geschichtliche Hintergrund des Ersten Buches *Contra Eunomium* Gregors von Nyssa. - Augustine and the Pauline Theme of Hope.*

La introducción es obra del mismo prof. B. Studer y tiene carácter autobiográfico. En ella describe su periplo formativo, por lo que al campo patristico se refiere, y académico, mostrando a qué o quién debe el haberse ocupado de determinados temas, particularmente los que han centrado más su investigación, y el origen de sus publicaciones, sobre todo las mayores. La obra concluye con un triple índice: de referencias bíblicas, de nombres antiguos y de autores modernos.

En cuanto tiene de homenaje, nos sumamos fervientemente a él, recordando con gratitud sus clases en el I.P. Augustinianum de Roma. P.- DE LUIS

MOLTMANN, J., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*. Beiträge zur trinitarischen Theologie. Chr. Kaiser, München 1991, 15x22,5, 248 p.

En su obra *Trinidad y Reino de Dios* (1980) el autor desarrolló una “doctrina social de la Trinidad”. La presente no es sino una colección de artículos posteriores, algunos ya publicados otros no, en que expone la misma doctrina “con la vista en la Historia de la salvación y la experiencia humana de Dios”. Trata de conocer la Trinidad con referencia al futuro de la historia y, a la vez, la espera humana de Dios.

Los artículos se ordenan en tres secciones. Las dos primeras llevan por título respectivamente *En la historia de la Trinidad* y *Sobre la comprensión trinitaria de la historia*. En la primera intenta comprender qué significa creer en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, el Dios Trinitario. Estos son los títulos: - “Creo en Dios Padre”: Patriarcal o no patriarcal discurso sobre Dios. - El Padre maternal y el poder de su misericordia. - La cuestión de la teodicea y el dolor de Dios. - “Creo en Jesucristo, Hijo unigénito de Dios”: El discurso fraterno de Cristo. - Justicia para la víctima y para el autor (de la injusticia). - “La Comunión del Espíritu Santo”: Sobre la Pneumatología trinitaria. - “Ven Espíritu Santo: renueva la creación entera” - La unidad del Dios trinitario como invitación.

La segunda la constituyen discusiones teológicas en que el autor entra en diálogo con teólogos y filósofos que le han parecido de importancia. Como antes, he aquí los títulos: - La esperanza cristiana: ¿mesiánica o trascendente? Diálogo teológico con Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. - Ser cristiano, ser hombre y el Reino de Dios. Diálogo teológico con Karl Rahner. - Sobre la cuestión de la compasión y capacidad de sufrimiento de Dios. - Creación, Alianza y Gloria. Para un diálogo sobre la doctrina de la creación de Karl Barth. - “Donde está la esperanza, está la religión” (Ernst Bloch). Filosofía y teología de la esperanza. - ¿Qué sería un Dios que sólo fuera exterior? A la memoria de Giordano Bruno.

La tercera, de un sólo artículo, es de carácter autobiográfico como señala el título del único artículo que la compone: *Mi camino teológico*.- P. DE LUIS.

MOLTMANN, J., *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Chr. Kaiser, München 1991, 15 x 22’7, 335 p.

Penúltimo trabajo de un autor ya clásico en la teología de este siglo, siempre bien recibido en ambientes católicos. Se trata de un ensayo de pneumatología que completa anteriores obras trinitarias de este teólogo. Centra su visión del Espíritu bajo la metáfora que se le aplica en el Credo, Espíritu vivificador, Espíritu de la vida. Es la experiencia más clara que tiene el hombre sobre el Espíritu Santo, nos dice, experiencia de empuje vital, de ánimo, de consuelo, pues es el Espíritu que sostiene y está cerca de la vida. Esta idea recorre todo el libro, desde la experiencia histórica israelita del Espíritu como fuerza vital de Dios, a la experiencia cristiana de la resurrección de Jesús, para llegar a la fe comprometida que defiende la vida y se opone a lo que la amenaza, compromiso de renovación personal y de liberación social, temas ya conocidos en la corriente teológica que representa Moltmann.- T. MARCOS

WIEDENHOFER, S., *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Styria, Graz-Wien-Köln 1992, 13’5 x 21, 381 p.

Nuevo y amplio manual de eclesiología muy apropiado para estudiantes de teología, surgido del ámbito docente. Incluye todos los temas habituales de la eclesiolo-

gía moderna: origen jesuano de la Iglesia, sus transformaciones históricas, esencia, imágenes y propiedades que la definen, Iglesia universal y local, ministerios y carismas. Y alarga la cuestión eclesial a su relación con la sociedad actual, al diálogo interreligioso e interconfesional. Cada apartado se completa con abundante bibliografía. Tal extensión temática corre el riesgo de quedarse en esbozo en algunos puntos, riesgo aceptado por el autor, ofreciendo a cambio una visión completa y conjuntada del ser de la Iglesia.- T. MARCOS

RATZINGER, J., *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Paulinas (=Biblioteca de Teología 15), Madrid 1992, 21 x 13'7, 124 p.

Este libro ha resultado de la reunión de diferentes conferencias del cardenal Ratzinger, que tienen como tema común tratar distintos aspectos de la Iglesia. La primera cuestión analizada, que proviene de un cursillo dirigido a obispos, es la relación entre papado y episcopado. Es un tema demasiado amplio para el espacio que se le ha dedicado, pero las directrices generales, como no podía ser de otro modo, están perfectamente señaladas. En segundo lugar, considera la realidad del sacerdocio ministerial, intentando superar la crisis que todavía arrastra esta institución. A mi modo de ver propone sólo soluciones desde la espiritualidad sacerdotal, lo que, aunque sea lo más importante, necesita verse acompañado de revisiones estructurales. En la misma línea de espiritualidad queda la siguiente cuestión, que versa sobre la necesidad de reforma de la Iglesia. Por último, expone el sempiterno problema entre conciencia y verdad, ligando ésta a la institución eclesial. Lo resuelve desde las tesis escolásticas de la conciencia como norma suprema, pero aceptada la idea de una verdad objetiva, que debe ser un necesario punto referencial de la conciencia.- T. MARCOS

FORTE, B., *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve ecclesiología*, Sígueme (=Pedal 215), Salamanca 1992, 12 x 18, 98 p.

El presente librito procede de un seminario organizado para presentar a diversas confesiones cristianas la conciencia que la Iglesia católica tiene de sí misma a partir del Vaticano II. El título del libro condensa bastante bien la ecclesiología que expone el autor. La Iglesia es imagen de la Trinidad en su origen, formada por la voluntad del Padre, en la revelación del Hijo y la perenne presencia del Espíritu. Lo es también en su estructura, pues mantiene la unidad en la diversidad. Y por último en su meta, dado que camina hacia el mismo misterio que le ha dado origen. Estos tres puntos conforman el desarrollo de la exposición, que sin presentar grandes novedades, da una idea general de la ecclesiología posconciliar de la Iglesia católica.- T. MARCOS

BERTOLA, F. - BOSCHI, B. G. - VANNINI, M. - MORAVIA, S. - ..., *Sulle cose prime e ultime* (=Convegni di S. Spirito 7) Agustinus, Palermo 1991, 15 x 21, 88 p.

Entre los muchos problemas que inquietan al hombre, creo que hay pocos que le preocupen tanto, como los que podemos llamar los dos extremos: ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos? El principio y el final. Resolver el primer interrogante es importante para saber nuestra identidad para definirnos y situarnos con seguridad en

medio del universo. Responder a la segunda pregunta es aún más importante, para ver el sentido del presente devenir histórico y, sobre todo, el sentido de nuestro futuro.

A estas preguntas han intentado e intentan responder diversas disciplinas, desde la filosofía a la geofísica, desde la mística a la mitología, desde la filosofía a la antropología, desde la teología a las teosofías. Unas desde una perspectiva racional, otras desde perspectivas religiosas.

El problema de los orígenes era afrontado antiguamente en los tratados clásicos “De Deo Creante et elevante”. Hoy se ocupa una parte de la Antropología teológica”, que comienza, precisamente, con la “Protología”, estudiando el origen del mundo y del hombre.

Las últimas realidades eran competencia del tratado “De novisimis”, que hoy ha sido reestructurado situándolo en un marco más amplio como “Escatología”, que se preocupa no sólo del “más allá”, sino también de un “más acá” intrahistórica, la escatología presente.

A partir de 1979, los “Convegni di S. Spirito di Firenze” van escogiendo con acierto temas de actualidad, intentando buscar respuestas nuevas a problemas perennes. En torno al tema de “Las cosas primeras y últimas” se reunieron en 1990 astrofísicos, poetas, místicos, filósofos, teólogos escrituristas..., fundamentalmente italianos, cuyas reflexiones nos ofrece la editorial Augustinus en este volumen.

Nacimiento y evolución del universo; revelación y creación; escatología mística; tiempo, existencia, salvación, escatología de Israel; conocimiento y misterio, el infierno... han sido los problemas afrontados.

Tratándose de un estudio interdisciplinar, realizado por especialistas de diversos campos, que ven el problema desde distintas perspectivas, el resultado conjunto es satisfactorio y muy estimulante.

El campo es inmenso, y las soluciones no son definitivas, pero estas reflexiones sirven de acicate hacia nuevas fronteras. Por ello no dudo en calificar como muy positivos, tanto el hecho de la celebración de los “Encuentros del S. Spiritu” de Florencia, así como la publicación de sus ponencias.– B. SIERRA DE LA CALLE.

DIEGO SANCHEZ, M., *El Comentario al Eclesiastés de Dídimo Alejandrino* (=Studia Theologica Teresianum 9), Teresianum, Roma 1991, 15'5 x 21, 308 p.

Como fácilmente se puede descubrir, estamos ante un estudio de carácter eminentemente investigador. Ello hace que su lectura sea un tanto difícil y pesada. No es por ello un inconveniente. Es una necesidad.

El autor divide su estudio en cuatro capítulos. En el primer sitúa la exégesis del Eclesiastés hasta la época en que lo hace Dídimo. Lo hace, como es normal, en el marco de la cultura exegética alejandrina, cuyas tendencias alegóricas en la interpretación bíblica son bien conocidas. El capítulo segundo tiene la misión “de examinar el Eclesiastés tal y como nos ha llegado desde el punto de vista formal: carácter literario, fuentes de inspiración e influjos latentes” (p. 9). Parte de este capítulo, y con un cierto carácter de novedad, está dedicado a la terminología exegética que usa Dídimo de Alejandría. Ello va a ayudar considerablemente a entender el contenido del libro y “los cambios e innovaciones que se van introduciendo a este nivel... Todo ello es indicativo de lo propio y peculiar de cada autor aún dentro de un mismo medio cultural” (p. 9). Los capítulos tercero y cuarto constituyen una colaboración al buen entendimiento del pensamiento espiritual de Dídimo.

Estamos ante una obra más adecuada a especialistas que al común de los lectores. Quien se decida a leer sus bien cubiertas páginas se encontrará siempre con un

gran arsenal de doctrina. Eso sí, deberá llevar a cabo un serio juicio de discernimiento para elegir aquello, y sólo aquello, que pueda ser útil a un mundo como el nuestro. Técnicas aparte, el libro del *Eclesiastés*, del predicador, es un libro único en el marco del Antiguo Testamento y su mensaje resulta en ocasiones extraño. Algo hay que agradecer a este autor: su gran dosis de sentido humano de la vida.— B. DOMÍNGUEZ.

PIRET, P., *La destinée de l'homme: La Cité de Dieu. Un commentaire du "De civitate Dei" d'Augustin*. Institut d'Études Théologiques, Bruxelles 1991, 14x22, 395 p.

Es sino de las obras maestras que continuamente se esté volviendo sobre ellas. El lector tiene siempre la sensación, no errada, de no llegar nunca al fondo de las mismas, de que siempre le queda algo nuevo por descubrir. De aquí la inmensa bibliografía que generan. Entre ellas destaca, sin lugar a duda, la agustiniana *La ciudad de Dios*, de que se ocupa el libro de P. Piret.

Éste se presenta como un comentario. A primera vista parece más bien una síntesis de la obra agustiniana. Pero la calificación de "comentario" no está fuera de lugar. No sólo por las abundantes notas en que suele presentar las interpretaciones y comentarios de los diversos autores sobre textos significativos; sino también, y sobre todo, porque el mismo elaborar la síntesis desde un específico hilo conductor implica ya un comentario. Hilo conductor que está ya señalado en el título: La ciudad de Dios como destino del hombre. En síntesis del autor: "La primera parte del *De civitate Dei* considera la situación humana al comienzo de la confrontación pagana y cristiana sobre la felicidad, y confiesa la presencia de Dios en el término de esta confrontación: Cristo, Mediador entre el hombre y Dios, posibilita, por su sacrificio de alabanza y misericordia, el acceso del hombre a Dios. La segunda parte invita a una inversión intelectual y espiritual: el hombre reconoce que Dios está en el origen de todas las cosas, y, progresivamente, se deja enseñar por Dios sobre su propio término, la ciudad de Dios" (p. 379).

El esquema que estructura la síntesis-comentario es simple: procede al hilo de sus libros que sigue uno a uno constituyendo los respectivos capítulos del libro. A su vez, cada libro aparece dividido, de forma sistemática y un tanto forzada, en cuatro secciones, aunque sin mayor incidencia en el desarrollo de la obra, puesto que en última instancia no hace sino seguir los capítulos con abundantes citas textuales o simple referencia en nota.

A pesar de su perfecta arquitectura, *La ciudad de Dios* no resulta fácil de leer. En este sentido, el libro de Piret puede convertirse en un instrumento sumamente útil para entrar en la obra, aunque sea por sólo una puerta, grande sin duda, de las muchas que permiten el acceso a ella. Una vez dentro de ella, ya es más fácil moverse y seguir rutas diversas.— P. DE LUIS.

PESCH, O.H., *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Herder, Barcelona 1992, 14 x 21'5, 546 p.

Afortunadamente, parecen haber pasado los tiempos en que las palabras "escolástica" o "tomismo" sonaban a desfase teológico y hasta podían servir de insulto. Esto se dio en los años anteriores y posteriores al Vaticano II, debido a la renovación conseguida, pero tan trabajada, frente a la resistencia "tomista". Los teólogos más renovadores, paradójicamente, eran grandes estudiosos de santo Tomás. El presente

libro es una introducción a la teología de Tomás de Aquino, escrito desde la serenidad y distanciamiento que ofrece una tradición neotomista ya extinguida. El autor, reconocido experto de la teología de Tomás, ha querido una obra al mismo tiempo seria y divulgativa, que explique la época, aciertos y límites de santo Tomás, y anime a leerlo directamente. Obra, pues, recomendable, que puede ayudar a rehabilitar a la normalidad teológica a la figura más importante e influyente, junto con san Agustín, de la teología cristiana.— T. MARCOS

GLÄSSER, A., *Verweigerte Partnerschaft? Anthropologische, konfessionelle und ökumenische Aspekte der Theologie Wolhart Pannenberg* (=Eichstätter Studien 31), Friedrich Pustet, Regensburg 1991, 15 x 23, 243 p.

Los estudios sobre ciertos autores que están marcando impronta en la teología actual, se están haciendo eco multitudinario en nuestros ambientes teológicos y como no podía ser por menos, Pannenberg es uno de ellos, a partir de sus reflexiones sobre sus estudios en torno a las implicaciones históricas del manifestarse Dios en Cristo en todas sus expresiones. El autor afronta este estudio con una seriedad nada común, recogiendo los principios en los cuales se fundamenta la reflexión de Pannenberg a partir de los fundamentos antropológicos, para pasar posteriormente a centrarlo en torno a los temas más netamente teológicos, como son el misterio trinitario y cristológico, concluyendo con su preocupación por encontrar acuerdos confesionales en torno a toda esta problemática. No es fácil su lectura por la gama de trasfondo filosófico que lleva consigo este desarrollo y las consecuencias para una reflexión crítica, que hunda sus raíces en un pensamiento que aflora constantemente en el ideario de Pannenberg. De todas formas hay que celebrar la llegada de obras de este calibre a la literatura teológica y que son instrumentos imprescindibles para las orientaciones actuales y en el diálogo interconfesional, que parece hoy estar un poco en declive. Debe servir para una mejor compenetración entre una teología que se siente deudora del pensamiento histórico y otra que intenta todavía permanecer anclada en perspectivas ajenas a todo influjo situacional en la reflexión sobre la fe.— C. MORAN

JOSUTTIS, M., *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, Kaiser, München 1991, 15 x 22,5, 327 p.

En la Iglesia de la Reforma surgen inquietudes una vez más por recuperar algo que había sido, si no olvidado, sí deteriorado en sus diversas expresiones, como es el culto litúrgico en sus distintas facetas. El autor de la Iglesia Reformada intenta en su obra de introducción a la Liturgia, recoger todos los elementos integrantes de la misma y que habría que recuperar para las distintas celebraciones, tanto de la Palabra como del Sacramento. Lo estudia desde orientaciones diferentes, llegando a la conclusión de que no se puede vivir el misterio cristiano e integrarlo en la vida, sin una experiencia profunda de la fe celebrada. Estudia todos los temas integrantes de lo litúrgico, haciendo alusiones constantes a la integración en la vida y desde la vida. En un diálogo ecuménico habría que ver también hasta qué punto muchos de los elementos analizados en dicha obra, pudieran ser integrados en otras confesiones cristianas, ya que parece pertenecer al común denominador de esas confesiones y de las celebraciones rituales en otras religiones, esto desde un diálogo interreligioso. También en esto insiste el autor, consciente de la preocupación que llega hoy a las iglesias

de la Reforma. Bienvenidas sean estas obras para la reflexión sobre el calendario litúrgico en sus diversas ramificaciones.- C. MORAN

AMENGUAL I BATLE, J., *Llengua i catecisme de Mallorca: entre la pastoral i la política*, Conselleria de Cultura, Educació i Sports, Mallorca 1991, 17 x 24, 269 p.

Se trata de un estudio muy bien documentado. En la delimitación del espacio, la característica insular de Mallorca ha permitido, acaso más que en otros lugares, identificar los elementos culturales propios, apreciarlos como tales y preservarlos de la desaparición; el recorrido por el tiempo es amplio, pero aun así ha estudiado todos los testimonios localizables desde el s. XVI hasta nuestros días. Es lástima que le falte un cuadro cronológico de los diversos obispos, clarificador para una más ágil lectura.

Establece un trinomio en extremo interesante: lengua - pueblo - catecismo. Si el pueblo es el ámbito de la ignorancia frente a las clases sociales superiores, se trata de luchar contra la ignorancia cultural y religiosa, viendo el catecismo como solución; de ahí que resulte válida la expresión de que para muchas personas el catecismo ha sido la única referencia que han tenido de ver impresa su propia lengua materna. Por otro lado, la lengua se convierte en el terreno más sensible para ejercitar mecanismos de poder absolutista, precisamente en aquellos lugares en que el predominio de otra lengua (el mallorquín en este caso) hace sentir un trato vejatorio, mientras que en el resto de los lugares se ejerce un poder absoluto sin ese particular elemento.

En la obra aparece que Trento se había decantado por el uso de la lengua popular, en una decisión pastoralmente válida; los respectivos sínodos mallorquines secundan esa línea, con la excepción de los obispos regalistas, deseosos de obsequiar al poderoso de turno, aunque sea a costa de que salga perdiendo la comprensión religiosa del pueblo. Junto a las decisiones sinodales, otro factor nada desdeñable es la progresiva implantación de la escuela, como factor de control desde el poder, que quiere continuar ejerciéndolo a través del catecismo, y de la lengua en que éste se presenta.

Aparece clara la predominancia que en Mallorca ha tenido el catecismo de Diego de Ledesma, directamente durante más de un siglo, con sucesivas y posteriores corruptelas, y más adelante a través del que en su día editó Bernardo Nadal, construido sobre aquél, hasta el punto de que se puede afirmar que ha sido el *catecismo diocesano* de hecho, traído y llevado, con arreglo a las disposiciones del momento.

Quiero destacar la importancia documental del capítulo VII, con la relación completa de los catecismos en uso en Mallorca, por lo que supone de enriquecimiento al conocimiento más exacto de la catequética. El capítulo más flojo (y más breve), a mi parecer, es el dedicado a la metodología, pero es claro que esta cuestión no estaba en el punto de mira del autor, quien, al centrarse en el uso y abuso de la lengua, ha estudiado este asunto con menos profundidad.

Aunque sea desde la perspectiva del empleo interesado de la lengua materna, estudios como el presente, sobre los catecismos que han estado en vigor en una zona concreta, ayudan a conocer con más certeza y exactitud lo realizado. Ojalá aparezcan trabajos similares en otros lugares.- L. RESINES

MANANZAN, M. J. (ed.), *Woman and Religion. A Collection of Essays, Personal Histories and Contextualized Liturgies*, Institute of Women's Studies, St. Scholastica's College, Manila 1992², 15 x 22, 217 p.

“Woman and Religión” es un compendio de artículos sobre la religión desde el punto de vista de la mujer. Habla de la religión como un sistema de pensamiento, una institución cultural y como un ritual.

El libro tiene tres partes: primera, la parte teórica; segunda, los testimonios sobre las influencias positivas y negativas de la religión en las vidas de mujeres procedentes de distintas capas sociales; y tercera, unos ritos litúrgicos desde la perspectiva de la mujer.

El primer artículo titulado “Mujer y Religión” introduce los diferentes aspectos del tema. Es un plan general que une la diversidad de materias. El segundo artículo trata de la imagen de la mujer en el Hinduismo, Budismo y Mahometismo. La parte cristiana presenta las imágenes y los papeles de la mujer en el AT y el NT. Después muestra cómo se puede hacer una exégesis Bíblica desde la perspectiva de la mujer y cómo tal interpretación puede ayudar a la mujer contemporánea en la búsqueda de la paz. A continuación se exploran los aspectos positivos y negativos de la influencia e importancia de María en la espiritualidad de la mujer filipina. El segundo capítulo documenta experiencias concretas y hasta íntimas de mujeres que buscan sentido en sus vidas. Varias religiosas relatan el proceso que las llevó a sus actuales luchas y compromisos, una mujer campesina habla de la ejecución injusta de su marido por parte de los militares. Todas ellas buscan su propia liberación. La sección última del libro es una colección de oraciones y ritos litúrgicos que inserta la teología en las luchas y las experiencias de la mujer.

La editora dice que el tema de la mujer y la religión es un aspecto importante en la lucha femenina y por lo tanto el libro intenta estimular la discusión sobre dicha materia. Ella afirma que cuando los sufrimientos de la gente les hace reorientar su fe, el cambio se percibe en el quehacer teológico y la mujer asiática también ha contribuido y sigue contribuyendo en esta transformación.– P. CASIÑO.

Moral-Derecho

ENDERLEIN, W., *Abwägung in Recht und Moral* (=Praktische Philosophie 42), Karl Alber, Freiburg-München 1992, 12,5 x 20,5, 395 pp.

Se interna en el corazón mismo de la eticidad reflexionada: el conflicto de deberes y de valores, terrenos en el que nos movemos con cierta frecuencia.

Con una lógica, científicamente muy exigente, comienza por cuestionarse el concepto de norma y su valor, más concretamente de la norma jurídica.

Continúa precisando la situación de conflicto que, a veces, se plantea y se detiene especialmente en el “conflicto de normas”. También merece su atención el “conflicto de intereses jurídicos” así como los principios orientadores en la situación conflictiva.

Una gran parte del volumen lo dedica el autor a la elaboración de los fundamentos de una teoría moral para las situación de conflicto.– Z. HERRERO

BLANDINO, G.-HÄRING, B.-MORRA, G.-VALORI, P., *Un discussion sur Le Ethica del Felicitate. Texto in interlingua con explicationes in français, english, italiano*, U.M.I, Roma Beekbergen 1991², 15'2 x 20'8, 118 p.

Leyendo esta obra te da la sensación de estar en Pentecostés o en Babel *antes* de la confusión de lenguas: *Interlingua* es la elaboración de una lengua internacional artificial para comunicarnos mejor en los campos científico, económico, industrial, turístico..., sin substituir a las *lenguas naturales*. Para ello, el vocabulario básico se funda en las 10.000 raíces comunes a las lenguas neolatinas y anglogermánicas. Así, antes de la discusión, la obra comienza con una presentación de *Interlingua* y un breve diccionario.

Giovanni BLANDINO, en una densa exposición, plantea una concepción de la Etica General, con sus principios generales de filosofía y teología y con su tesis central: nuestra felicidad y la de los otros se identifica con el amor. A partir de ahí surgen las réplicas y contrarréplicas. Gianfranco MORRA precisa la relación entre felicidad y virtud; Paolo VALORI sostiene que la felicidad es norma moral si se toma en sentido objetivo, personalista, transcendente y escatológico, no subjetivo, colectivista o immanentista; ahí es determinante la búsqueda de la «dignidad humana» (término que, para Blandino, también es ambiguo). Para Bernhard HÄRING, que concuerda en diversos aspectos con Blandino, el punto de vista de la felicidad es limitado para lograr una jerarquía de valores y el diálogo entre los humanos y también con Dios, aparte de que no queda claro cómo conocer la verdadera naturaleza de la felicidad y su carácter obligatorio.– J. V. GONZÁLEZ OLEA

LANGEWAND, A., *Moralische Verbindlichkeit oder Erziehung. Herbarts frühe Subjektivitätskritik un die Entstehung des ethisch-educativen Dilemmas* (=Praktische Philosophie 38), Alber, Freiburg/München 1991, 14 x 22, 332 p.

¿Es posible educar sin una moral? ¿Pero si la educación es simple adaptación a una moralidad no se convertirá en un amaestramiento sin futuro ni provecho? ¿No es toda educación humana un dilema imposible?: Si la educación es autónoma, huelga la moral, pero si la moral es preceptiva la educación se evapora. Herbart ha hecho una crítica muy dura a la teoría de la subjetividad en Schelling y Fichte tanto en el campo de la filosofía del yo, como en lo referente a la filosofía moral y la filosofía de la religión. De este modo se llega a una nueva relación entre educación y ética en la que ambas se complementan pero en un proceso que avanza siempre de forma paradójica, aunque mutuamente enriquecedora. La educación asume una ética pero también educa la conciencia, o mejor dicho, la educación en Herbart es el desarrollo pleno de la libertad que en su realidad más profunda lleva siempre una necesidad de autenticidad moral.– D. NATAL

LOPEZ, T.- SESÉ, J.- QUIROS, A.-..., *Doctrina Social de la Iglesia y realidad socioeconómica. En el Centenario de la «Rerum Novarum». XII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (=Teológica 78)

Un amplio volumen muy lógico en su concepción y realización con sus tres apartados fundamentales: 1) “De la Rerum Novarum a la coyuntura contemporánea”; 2) “La economía en el contexto de la ética y de la teología”; 3) “Trabajo, mercado,

empresa y valores humanos". Cada uno de los apartados es desarrollado por algunas ponencias y numerosas y también importantes comunicaciones.

Muchas han sido las aportaciones orientadas a dar cumplimiento al deseo de Juan Pablo II: que el año 1991 fuera "el año de la doctrina social de la Iglesia". La Universidad de Navarra nos sorprende gratamente con esta amplia y valiosísima contribución.

Valiosa por la amplitud de perspectivas desde las que es contemplado y sometido a examen tanto el hecho económico como la doctrina social de la Iglesia. Ya el mismo título del volumen es significativo: "Doctrina social de la Iglesia y realidad socioeconómica". Son realidades autónomas al tiempo que en mutua interrelación. Autonomía e interrelación que se salvaguardan cuidadosamente a lo largo de las numerosas ponencias y comunicaciones.

Por una parte el cristianismo siempre ha dispuesto de una doctrina social, en cuanto percepción del "misterio de la vida humana" (p. 19). Por otra parte es una doctrina social en constante evolución, al ritmo del hacerse de la vida social, con la misión específica de subrayar el misterio cristiano del hombre y en el hombre, mas sin disminuir la atención a la realidad, concreta y cambiante, en la que se mueve el hombre de cada época.

Predomina la actitud esperanzada que no solamente no teme el progreso continuado de las ciencias y de la tecnología, sino que se goza en él y estima que las "dificultades" y hasta los impactos negativos son debidos a la debilidad de la "propia fe" (p. 20).

Las ponencias del Simposio facilitan la comprensión de la encíclica Centesimus Annus pues giran en torno a los apartados fundamentales de la misma, desde la lectura comparada de las "cosas nuevas" en la época de la *Rerum Novarum* y las que se estan originando en nuestros días hasta el carácter profético de la Iglesia. Como era de esperar la persona humana ocupa un puesto central. Todo va mediatizado a la dignidad de la persona.

Interesante e instructivo, por referirme a alguna de las ponencias, es el contexto amplio presentado por Benardinelli. Subraya las relaciones de la *Rerum Novarum* tanto con los notables pensadores del liberalismo como del socialismo.

Conviene el recuerdo de las afirmaciones que George Bernanos pone en boca del sacerdote Torcy, dirigidas a un joven colega: "*Rerum Novarum*«»: vosotros hoy la leéis tranquilamente, con el rabillo del ojo, como una simple pastoral de cuaresma. Pero en aquel momento, jovencito, nos pareció que temblaba la tierra bajo nuestros pies. ¡Qué entusiasmo!... Esa idea tan simple de que el trabajo no es una mercancía, sometida a la ley de la oferta y la demanda, que no se puede especular con los salarios, con la vida de los hombres como con el grano, el azúcar o el café, removía las conciencias. ¿Crearás que por haberla explicado en el púlpito a mi buena gente fui tachado de socialista? (p. 74).

Quizás hoy pudiéramos aplicar tales palabras a la afirmación de que la propiedad solamente es legítima cuando proviene del trabajo y sirve al trabajo. Tesis que Juan Pablo II lanza en la «*Laborem Exercens*» y repite en la «*Centesimus Annus*» y que tal vez no se haya subrayado convenientemente.

Se cierra el volumen con un completo Índice Onomástico.— Z. HERRERO

ANGEL, H.-G., *Christliche Moral zwischen Vernunft und Offenbarung. Der hermesianische Entwurf des Trierer Moraltheologen Godehard Braun (1798-1861)* (=S. z. G. d. kath. Moraltheologie 30)

Tesis doctoral del autor sobre el pensamiento moral de Godehard Braun. Lo estudia con esmero y detallado conocimiento de su contexto, que es la corriente de Georg Hermes o hermesianismo.

Las relaciones fe-razón ocupan un puesto destacado, de forma que las normas no serán impuestas ni asumidas autoritariamente, sino a través del filtro de la razón. La obligación moral pasa así a ser objeto de la razón.

Se la valora como una importante aportación a la historia de la teología moral a través del estudio de un autor que no figura en el elenco de los grandes moralistas. Profundiza progresivamente en el pensamiento de G. Braun. En la primera parte presenta la figura biográfica y espiritual de G. Braun. La segunda, dividida en varios capítulos, se centra en la obra de G. Braun: aspectos formales de su pensamiento, fundamentos teóricos de su obra y juicio valorativo de la misma.

No descuida sino que también nos ofrece algunas incursiones en la historia de los elementos tradicionales de la ética cristiana.- Z. HERRERO.

Filosofía-Sociología

SANZ, S. V., *Historia de la Filosofía Moderna*, EUNSA, Pamplona 1991, 529 p.

Dentro de la colección "Libros de iniciación filosófica" que EUNSA nos ha ofrecido, y que poseemos en su mayor parte, nos encontramos con esta *Historia de la Filosofía moderna* que, con conocimiento de causa y como profesor de ella durante muchos cursos, he leído con especial interés. Y la verdad es que nos satisface plenamente desde la perspectiva de una iniciación filosófica. En este volumen se exponen los filósofos claves, diez en total, del período de espíritu cartesiano más el pensamiento de la Ilustración francesa, concluyendo con una amplia exposición del subjetivismo kantiano. Todos sabemos la importancia de esta etapa de la filosofía que, preparándose radicalmente en el Renacimiento, va desarrollando un racionalismo que se continuará con el idealismo alemán hegeliano. El autor justifica la no inclusión del Renacimiento ni del racionalismo idealista alemán en esta etapa de la filosofía, y no negamos sus razones, pero no se olvida de que el Renacimiento fue una especie de introducción a la Filosofía Moderna, y que la postura kantiana tenía que desembocar en el pensamiento idealista. La exposición del pensamiento de los filósofos se hace con absoluta fidelidad a sus obras, citadas con frecuencia textualmente. La obra es lo suficientemente amplia para llegar a conocer el pensamiento de tan importantes filósofos y de todo el influjo que ejercieron en la etapa posterior de la filosofía.- F. CASADO.

MOLINARO, A. - GUARNERI, E. - RIGAMONTI, G., *La verità: quali vie? Lineamenti di filosofia della conoscenza* (=Filosofia per problemi 2), Augustinus, Palermo 1991, 13 x 20, 263 p.

Si de algo se ha preocupado la filosofía, es de la búsqueda y encuentro con la verdad, y si de algo no puede vanagloriarse la filosofía pura es de haber llegado al encuentro con el ser o con la verdad. El ser se encuentra en los seres, pero ninguno de ellos es capaz de revelarlo en plenitud, por lo que aun el encuentro con las verda-

des siempre ha presentado sus dificultades, como lo atestigua la historia del pensamiento. De ahí que la filosofía sea eminentemente crítica. La colección *Filosofía per problemi* se ha propuesto enfrentarse con los problemas filosóficos, no en orden histórico-científico sino en el temático. Este volumen es el segundo de esta colección en lengua italiana. El tema es precisamente el encuentro con la verdad. Molinaro expone los fundamentos de una teoría "clásica" del conocimiento, de tinte aristotélico-tomista; Guardini presenta una serie de críticas y suscita de nuevo las líneas esenciales de la concepción marxista; finalmente Rigamonti intentará hacer un balance del empirismo lógico atendiendo a sus adquisiciones en relación con la filosofía contemporánea.... En una palabra, tres aportaciones interesantes en la búsqueda de la verdad.- F. CASADO.

MARTINEZ, J. J., *La fábula de la Caverna. Platón y Nietzsche* (Historia, Ciencia, Sociedad 226), Península, Barcelona 1991, 13x20, 205 p.

Se trata de un escrito en el que a partir del famoso mito de la caverna, se nos ilustra constantemente sobre la condición humana en nuestra engañosa situación actual. Como los esclavos de Platón también nosotros estamos atrapados por el mundo de las sombras transformado en ángel de luz de la imagen, las pantallas y los medios de comunicación social, muy seguros servidores de los intereses creados. El autor aprovecha para hacer una genealogía de la cultura actual en el sentido nietzscheano, para abrirnos los ojos y hacernos tomar conciencia de nuestra situación de ceguera e insensatez propiciada por lo que consideramos el mundo del conocimiento y de la ciencia. Tras este escrito hay también una profunda filosofía del lenguaje que debe ayudarnos a transitar por nuestro mundo lleno de signos e imágenes pero que, con frecuencia, carece de sentido y de esperanza. Una obra que, en definitiva, vale la pena leer y que debe abrirnos a la realidad auténtica.- D. NATAL

SEGURA, C., *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino* (=Filosófica 70), EUNSA, Pamplona 1991, 14'5 x 21'5, 215 p.

Ni una teoría de la simple adecuación de la inteligencia a la realidad objetiva, ni una pura reflexión subjetiva sobre la verdad, son, cada una de por sí, suficientes para una crítica completa del conocimiento. Sin duda hace falta una adecuación entre la inteligencia y la realidad, pero sin olvidar que el hombre es de hecho y con frecuencia un creador de la verdad. Es necesario, pues, en el primer caso, contar con las limitaciones de la inteligencia y con las dificultades de la realidad objetiva; en el segundo, hay que tener muy en cuenta lo que Bacon acertadamente llamó los ídolos del conocimiento. Hay que atender, en consecuencia, a uno y otro supuesto para no equivocarse en la valoración de la verdad. Sólo quien haya aceptado estas dos relaciones: inteligencia-realidad e inteligencia en función entenderá bien el dicho de santo Tomás: "Conoce la verdad el entendimiento que sobre sí mismo reflexiona" (De Ver. q. 1, a9c). De ahí la falsedad del puro racionalismo y el peligro a que se expone quien no conozca el auténtico funcionamiento del espíritu pensante. Quien de esto se dé cuenta podrá valorar convenientemente este libro escrito con conocimiento de lo que lleva consigo una teoría crítica del conocimiento. Enhorabuena a Carmen Segura.- F. CASADO.

FARTOS MARTINEZ, M., *Historia de la Filosofía y de la Ciencia. Del milagro griego al siglo del genio* (=Filosofía 4), Universidad de Valladolid, Valladolid 1992, 17 x 24, 401 p.

Se trata de una Historia de la Filosofía y de la Ciencia que se publica como un libro de texto para estudiantes universitarios. Por tanto la obra requiere un buen nivel de información pero también capacidad de síntesis y de discernimiento de las cosas importantes y de las que no lo son tanto. Como además nunca se estudia Filosofía sin más ni historia de la Ciencia sin más, la obra contiene una amplia información cultural en campos afines como el arte, la religión, la literatura, las cuestiones sociales y políticas, de modo que el estudiante pueda conocer el desarrollo de la Filosofía y de la Ciencia en su propia circunstancia. Algunos temas se desarrollan con más detalle y profundidad, otros, quedan lógicamente a un nivel más fácil para el estudiante, con un sentido pedagógico. Algo inevitable en un libro de texto, ya que, por otra parte, nadie puede ser especialista en todo, como resulta evidente. La obra se extiende desde el primer pensamiento griego a la obra filosófica y científica de Leibniz, y presenta los grandes momentos de la filosofía y de la ciencia en esta época. En efecto la etapa contemporánea requiere otro tratamiento y una obra, al menos del mismo calibre, que la que presentamos con todos los problemas del pensamiento y de la ciencia actual. En resumen, se trata de un escrito con un buen nivel científico y filosófico que será sin duda muy útil a los estudiantes y a cuantos quieran acercarse a la ciencia y a la filosofía de esta época.— D. NATAL.

MIRANDA, J. P., *La revolución de la razón. El mito de la ciencia empírica* (=Hermeneia 33), Sígueme, Salamanca 1991, 14 x 22, 382 p.

Hace ya más de una década que el profesor Ulises Moulines armaba un considerable revuelo en el mundo de la ciencia y la filosofía hispanoamericana con dos artículos memorables sobre el materialismo y la ciencia. Comenzaba así, a recibirse en el mundo de habla hispana, el problema de la desmitificación de la ciencia. El autor de la obra que presentamos avanza en la misma dirección pero de un modo mucho más pausado, problema por problema, sin dejar lugar a escapatoria, a partir de la física moderna, entrando en el problema de la causalidad y la ley física, la substancia y el sujeto, lo empírico y lo conceptual, el individuo y el universal, lo finito y lo infinito, la dialéctica y la vida, conductismo y libertad, el hombre y el estado, la ética y el mundo humano. J. P. Miranda parte de una sensibilidad hegeliana con una nueva interpretación del mismo Hegel, lo cual tiene también su mérito. Sin embargo puede que el punto de partida se apodere demasiado de la obra, con sus ventajas e inconvenientes, como ha ocurrido antes en la teoría de Fukuyama sobre la historia. En ese sentido quizá fuera deseable una mayor independencia de los propios apoyos. No obstante, la obra es muy interesante y vale la pena que un escrito así haya merecido la consideración de la editorial Sígueme para su publicación, pues resulta hoy de lectura obligatoria para los estudiosos de filosofía de la ciencia y para los que no lo son.— D. NATAL.

SCHEFFCZYK, L. (ed.), *Evolution. Probleme und neue Aspekte ihrer Theorie* (=Grenzfragen 18), Alber, Freiburg/München 1991, 14 x 22, 248 p.

El tema de la evolución ha llegado a una situación en la que se hace necesaria una reconsideración de su sentido y un nuevo análisis de su trayectoria. Por eso la

Görresgesellschaft para investigación interdisciplinar escogió este tema de la evolución para sus sesiones de final de verano del año 1989 con el fin de considerar de nuevo las dimensiones físicas, filosóficas y teológicas de esta teoría. Aquí se reúnen conferencias y discusiones sobre el status de la teoría de la evolución dentro de la teoría de la ciencia, sobre la evolución molecular, sobre teleonomía y teleología, sobre la teoría de la evolución en el mundo físico, sobre la compatibilidad entre la teoría de la evolución y la teología de la creación, y sobre el pensamiento evolutivo y la esperanza cristiana. Se trata de un conjunto de conferencias y discusiones entre grandes especialistas que nos ponen al día sobre los diversos niveles del problema.—
D. NATAL

LATOURE, B., *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*, Labor S.A., Barcelona 1992, 13,5 x 23,5, 278 p.

Aunque el autor es de habla francesa, el original de este libro fue escrito en inglés en 1983, con el título "Science in action". El Sr. Latour ha escrito otros trabajos sobre la misma temática, como "Nous n'avons jamais été modernes" y "Aramis ou l'amour des techniques".

Este estudio tiene una triple finalidad: aligerar el shock que sufren los científicos e ingenieros cuando pasan de la universidad al duro mundo de la ciencia; establecer un "campo integrado" que para la "ciencia, tecnología y sociedad", superando las limitaciones "según la disciplina y según el objeto", muestre las conexiones que existen entre la variedad de disciplinas y temas, desde la retórica a la metrología; y ofrecer una "introducción" a los científicos sociales sobre aspectos interesantes de la ciencia y la tecnología.

Aunque se ofrece al final de la obra un resumen de las reglas y principios de la metodología empleada (apéndices 1 y 2), la primera y principal norma de su investigación consiste en ir a la producción y no a los productos finales, esto es, en no analizar los productos finales (ordenador, teoría cosmológica, etc.) sino en seguir "la pista a los científicos en los momentos y lugares en que planifican" esos productos, antes de que cierren la "caja negra" (p. 21). "Para llevar a cabo un estudio de este tipo es absolutamente necesario no conceder nunca, a hecho o máquina alguna, la habilidad mágica de abandonar las estrechas redes en las que han sido producidos y, a través de las cuales, circulan" (p. 243).

Como confiesa el autor, las interpretaciones contradictorias que su obra ha suscitado, desde "una apelación maquiavélica a la fuerza bruta" a un "retorno positivista al realismo y al sentido común", muestran bien a las claras que no ha gustado ni a los positivistas, ni tampoco a los constructivistas sociales: "se alejan, asustados, de la mezcla turbulenta que la ciencia en acción revela, y prefieren el modelo ordenado del método y la racionalidad científicas" (p. 15).

Ciertamente nos encontramos con un trabajo diferente, de no fácil lectura, a la que no colabora una tipografía densa y pequeña.— F. RUBIO C.

VALADIER, P., *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo (=Filosofia 1)*, Augustinus, Palermo 1991, 15 x 21 554 p.

Ediciones Augustinus traduce al italiano la famosa obra de Paul Valadier sobre la crítica de Nietzsche al cristianismo. Se trata de un escrito realmente interesante pues revisa la interpretación de Nietzsche y su postura frente a la religión. Así tene-

mós una comprensión más exacta del autor, de su obra y de sus posiciones religiosas. En primer lugar se analiza la dura crítica de Nietzsche a Strauss, a su racionalismo, pretendidamente modernizador del cristianismo que se queda en un evangelio de la cervecería, como lo llamaba Nietzsche. Se trata de las críticas de Nietzsche a través de sus consideraciones intempestivas que denotan el enorme cinismo de la cultura alemana y de la mediocridad occidental reinante, carentes de entusiasmo y de interés por la verdad. Luego se estudia la influencia de Schopenhauer y su visión del mundo más allá de la versión oficial. Se entra también en la reforma luterana y en su revolución política, en su falta de autenticidad como memoria de Jesús y de la Palabra de la Verdad, como proclamaba Overbeck. Se hace un estudio también muy amplio sobre el sacerdote y su función de dominación y resentimiento. Este estudio era necesario porque el sacerdote, trata de tomar el lugar del filósofo auténtico, y, por ello, es objeto de gran violencia por parte de Nietzsche en el Anticristo y otras obras. También se estudia la invención del cristianismo y su trastorno por Pablo así como el sentido débil del mismo mensaje cristiano. Finalmente se estudia lo que llama Nietzsche la eutanasia del cristianismo y la propuesta de una nueva aurora, de Dionisos frente al Crucificado. Una obra que exige, sin duda, una profunda reflexión y que tiene aún mucho que decirnos a los cristianos de hoy.— D. NATAL

CATTEPOEL, J., *Dämonie und Gesellschaft. Soren Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker* (=Praktische Philosophie 41), Alber, Freiburg/München 1992, 14 x 22, 319 p.

Kierkegaard vuelve a estar de moda. No se trataba de un individuo aislado, su crítica social no es un apéndice mínimo de su obra. Su escrito sobre la enfermedad mortal, para poner ejemplo, bien puede compararse a la peste de Camus. El profeta siempre tiene un mensaje y se dirige siempre a un pueblo, por las buenas o por las malas, le guste o no le guste a la gente. El autor de esta obra se ha adentrado en la crítica social de Kierkegaard frente a la filosofía de Hegel, frente a la sociedad y sus políticas, sus don Juanes y sus modistas, frente a la Iglesia y frente al Estado. Así nos damos cuenta que la obra del individuo, como le gustaba a Kierkegaard que se le recordase, no es distinta de la obra social del profeta que siempre es un gran comunicador, se le escuche o se le entierre. El demonio de Kierkegaard, como en otro tiempo el de Sócrates, se nos acerca de nuevo con su denuncia de la maldad humana que siempre pretendemos considerar natural y obra de la naturaleza.— D. NATAL

CHAVEZ ALVAREZ, F., *Die brennende Vernunft. Studien zur Semantik der «rationalitas» bei Hildegard von Bingen* (=Christliche Mystik 8), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann - Holzboog, 1991, 17 x 25, 282 p.

La colección sobre mística en la historia y en la actualidad, editada por Margot Schmidt y H. Riedlinger, dedica este volumen a estudiar el concepto de racionalidad en Hildegarda de Bingen. Para ello se hace un recorrido sobre la idea de 'rationalitas' a lo largo de la historia. Se trata de hacer una arqueología cultural de la experiencia de la racionalidad en los momentos claves de la cultura occidental. Así se da cuenta de que la experiencia es muy variada pero que en muchos autores, en especial los de la tradición agustiniana, y más concretamente en san Bernardo tiene una relación muy profunda con la vida Trinitaria. De este modo, se comprende que la mística cristiana es profundamente humana y profundamente divina, como lo es el mismo

Cristo, está íntimamente unida a lo más íntimo de la humanidad y a lo más profundo de la divinidad, el abismo invoca al abismo, el fuego levanta la hoguera. Un estudio, por tanto, muy interesante y que nos ayuda a profundizar la experiencia humana y cristiana de la fe y a conocer un poco más la mística profunda de Hildegarda de Bingen y su época.- D. NATAL

POPPER, K. R. - KIESEWETTER, H., *Gegen den Zynismus in der Interpretation der Geschichte. - Karl Popper - ein Jünger von Sokrates* (=Eichstätter Materialien 14), Pustet, Regensburg 1992, 16 x24, 36 p.

Se reúnen aquí los discursos de la concesión del doctorado, Honoris causa, por la universidad católica de Eichstätt, al profesor Karl Popper. En el librito que presentamos se recogen los discursos del decano de la facultad de Historia y Sociología, Dr. H. W. Maull, del Dr. N. Lobkowitz, presidente de dicha Universidad, así como la laudatio del Dr. H. Kiese Wetter. En la contestación del profesor K. Popper destacan su amor a la verdad y su lucha contra el cinismo de los ídolos del dinero, del poder y de deseo, lo que le une fuertemente a la Universidad que le rinde homenaje. Del mismo modo sobresale hoy, en Popper, frente a la moda más celebrada en el siglo XX que es la crítica negativa, su visión optimista del mundo actual: La conciencia de la falibilidad humana ha hecho posible que siempre nos estemos perfeccionando y esa es la mejor garantía del futuro. Un escrito por tanto sugerente, por diversas razones, que no hace falta ensalzar.- D. NATAL

VAIARELLI, G.-GUARNERI, E.-PORTINARO, P. P., *Il potere in discussione. Lineamenti di filosofia della politica* (=Filosofia per problemi 7), Augustinus, Palermo 1992, 13 x 20, 229 p.

Este tomo hace el número siete de la Colección "Fisofia per problemi", con la que los autores desean afrontar los problemas de la filosofía política según un orden temático, como suele hacerse modernamente, y no en orden cronológico-histórico. Intentan presentar estos problemas desde una perspectiva típicamente italiana ("pensato in italiano") y con un método contrapuntístico: una exposición unitaria por parte de un autor, en nuestro caso Vaiarelli con el tema: "El pensamiento político: historia y problemas", y los contrapuntos de otros coautores que, desde diferentes ángulos, discuten lo tratado en la primera parte.

Estas son algunas de las preguntas a las que los tres autores desean responder: ¿qué significa la política?, ¿cuáles son las mejores formas de convivencia civil?, ¿cuál es la legitimidad, si existe, del poder?, ¿qué nexos existen entre el cristianismo, el marxismo y la política?

En relación con este último punto, Vaiarelli se declara, en sintonía post-conciliar, contrario a los proyectos de recristianización de la política, sin excluir "la legitimidad del compromiso político de los creyentes" (p. 84). Y es en el "espacio ético" donde el cristiano puede hacer su mejor contribución, pero sin olvidar que los valores éticos no son un monopolio del creyente, y que pueden ser investigados y comprendidos, como "valores humanos", fuera de un horizonte trascendente.

Enrico Guarneri trata de explicitar, en el primer contrapunto, y después de 1989, "los conceptos fundamentales de la concepción política del marxismo 'clásico'" (p. 96). Conceptúa la "revolución" como un término "en sí mismo indeterminado", que designa "solamente una transformación de la sociedad tanto históricamente necesi-

ria como radical” (p. 140). En su opinión, los clásicos del marxismo nos han ofrecido, más que doctrinas completas, elementos de reflexión para construirlas, lo que no significa que “deba partirse de cero”. Si “el método marxista requiere que se parta de los problemas de nuestro tiempo”, es obvio que “ni Marx, ni Engels, ni Lenin podían prever” (p. 142) los problemas de las generaciones siguientes.

En el segundo contrapunto, titulado “breviario de política”, Pier Paolo Portinaro expone un punto de vista distante tanto de la tradición cristiana cuanto de la perspectiva marxista, “el punto de vista de un laico radical...crítico frente a la escatología ‘secularizada’ no menos de cuanto lo sea frente al providencialismo cristiano” (p. 160).

En pocas páginas podemos, pues, encontrar una panorámica del debate político-cultural con puntos de vista contrarios y complementarios.— F. RUBIO C.

IRIBARREN, J., *Papeles y memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España (1936-1986)* (=Normal 518), BAC, Madrid 1992, 13 x 20, 431 p.

No cabe duda de que están de moda los libros de “memorias”, aunque éstas vayan tituladas, además, “papeles”, deseando significar que lo más importante no es el aspecto biográfico de Mons. Iribarren, sino lo otro, “aquello de lo que fue agente, paciente o testigo muy próximo, durante medio siglo crucial de vida española”, desde la Restauración, la II República, la dictadura, la II Guerra Mundial, el Vaticano II, hasta el ingreso en la Comunidad Económica. La caída del muro de Berlín y el nuevo “orden mundial” caen ya fuera de su lupa.

Su biografía personal, emocional y espiritual, el “rostro humano”, es trazado en el prólogo, a grandes rasgos, por el Obispo de Badajoz, Mons. Antonio Montero, que lo caracteriza como hombre que ha experimentado “con más fuerza la vocación de llanero solitario que la de tribuno de masa”, aunque haya hecho más de lo segundo; recio de temple y con estrella de líder, aunque desconocidos tenazmente por el gran público. Venció la tentación de escorarse en la banda exclusiva y excluyente de un reformismo social o un profetismo de pura denuncia: “Nada de guerrillero de salón, ni de hostigamiento por sistema (al Régimen) (...) pero sí para los cambios del Régimen”.

Mons. Iribarren ha estado buena parte de su dilatada vida, como cura atípico, periodista activo (semanario «Ecclesia», diario «Ya»), secretario mundial de Unión Católica Internacional de Prensa y secretario del Episcopado Español, cerca de los “centros de poder” de la Iglesia de su tiempo: Nunciatura, Sede Primada, Conferencia Episcopal, Acción Católica Nacional. Y por todo ello, está capacitado para proporcionar claves muy de fiar, “documentos incómodos”, para la justa interlección y valoración, por encima de prejuicios y banderías, de la historia, “llena de rápidos y remansos”, de las relaciones Iglesia-Estado, desde la perspectiva de un “hombre de Iglesia”, consciente de que deja “zonas muertas”. Desde la Oficina Estadística de la Iglesia, por otra parte, abrió el catolicismo español a los horizontes de la sociología religiosa y hacia nuevos y más europeos y conciliares enfoques pastorales.

Una de las principales tesis que defiende es que la Iglesia de España, en sus instancias más altas, “no se rindió ante el César”; tuvo voz libre en «Ecclesia» y, a distinto nivel, en «Mas» y en «Signo», a lo largo de un Régimen contradictorio en la protección y en el sometimiento de la Iglesia. “Los daltónicos, que no ven en la Iglesia sino el color de la colaboración con el franquismo y se saltan todos los semáforos, confundiendo siempre el rojo con la libertad, tienen precisamente en las huelgas de

1962 una página de historia de la Iglesia española que refuta todos sus prejuicios" (p. 216).

Y una constatación importante: se está cometiendo un "crimen cultural": la más descarada tergiversación de la historia de la Iglesia española por razones sectarias. Algunos neófitos políticos parecen presumir de que "la historia de los hechos pasados es la que están fabricando ellos en los periódicos actuales para que cristalicen en los libros futuros".- F. RUBIO C.

GUTIÉRREZ SANZ, A., *Aspectos de una sociedad en crisis* (=General 26), Colección TAU, Avila 1990, 14 x 21, 179 p.

El Sr. Gutiérrez Sanz es Profesor de Filosofía y Ética y, actualmente, Catedrático de Instituto. En este breve estudio hace "una reflexión espontánea" acerca de alguno de los principales problemas en los que se encuentra inmersa nuestra sociedad. Desde la movilidad social, pasando por la problemática de la juventud y la familia, hasta la relativización de los valores morales y la teología de la liberación, por citar solo algunos de los breves capítulos en que está dividido el libro.

Su primera constatación es la del "hombre unidimensional", tecnológicamente desarrollado y humanamente enano que, sintiéndose dueño absoluto de sí mismo y de su propio destino, ha convertido al progreso económico en el centro de las aspiraciones humanas, sin ser capaz de llenar el vacío existencial. "La técnica lo es todo; de ella depende todo, en ella se descansa tranquilo" (p. 13). Cuando la progresiva tecnificación desborda el curso progresivo de la culturización, ¿para qué sirve si no lleva aparejado un mayor humanismo?

La segunda constatación es la del cambio acelerado que, al relativizar los valores, las instituciones y las creencias, pierde la identidad, camina muy deprisa sin saber muy bien a donde va, y reniega del pasado. Está de moda el ser joven. El hombre ha de renunciar a toda seguridad, todo adquiere un valor de uso y está justificado en razón de una permisividad sin límites; la orientación en el mundo se hace "sin volver la vista atrás" y "de espaldas a lo inmutable y trascendente". La contracultura intenta ser la respuesta válida que se da desde la asepsia y la carencia de principios.

"Las dificultades con las que tiene que enfrentarse el hombre provienen del propio hombre" (p. 12). El hombre no ha logrado su completa liberación: nuevas cadenas han venido a sustituir a aquellas que le tenían esclavizado.

En resumen, un texto ágil, de fácil lectura, de carácter divulgativo, escrito por un laico en clave de humanismo trascendente ("católico de filas"), con ciertos ribetes de catastrofismo y que, "mutatis mutandis", y sin ser un estudio estrictamente sociológico, se enmarcaría dentro de la teoría de la decadencia de Occidente de Spengler.- F. RUBIO C.

Historia

SMET, J., *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen. III: Las reformas. Personas, literatura, arte (1563-1750)* (=Normal 517), Madrid 1991, 13 x 19,5, 492 p.

Nos encontramos ante el volumen III de la historia de los Carmelitas, preparada por el P. Joaquín Smet. La fuerza de audencia de una obra de este estilo, aparte su valor investigatorio, que queda fuera de toda duda, tiene un abanico bastante reduci-

do. Es, en primer lugar, una obra de historia particular. En segundo, tiene o alcanza un espacio reducido de tiempo: siglos XVI-XVIII. La obra consta de catorce capítulos con temáticas diversas. Parece que no existe uniformidad de contenido. Cada capítulo o pequeño grupo de capítulos marcha por su cuenta. Se nos habla de las monjas carmelitas, de la tercera Orden, de los estudios de la orden, del arte en la Orden. Todo esto, tras haber iniciado la obra con una reseña de la labor misionera de los Carmelitas en Suramérica. La dispersión de los temas no empobrece el valor de la obra. En la presentación, que hace la editorial BAC de la obra se dice lo siguiente: "A partir de *Los Carmelitas* de J. Smet, los historiadores podrán evitar los datos inseguros en los aspectos más importantes de la historia del Carmelo. Todavía quedarán muchos vacíos que rellenar, pero la obra de Smet representará siempre un hito fundamental. Este tercer volumen, continuación y complemento del segundo, y con sus mismas características, está dedicado a las figuras toda índole que surgieron en los años indicados en la portada del mismo, así como a un curioso repertorio de lo que resta de los antiguos conventos y sus tesoros artísticos". Con este juicio de valor por delante se puede abordar la lectura de este tercer tomo de la Historia de los Carmelitas en la seguridad que siempre se encontrará el lector con sorpresas agradables.— B. DOMÍNGUEZ.

ALONSO, C., *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), Arzobispo de Goa (1595-1617). Estudio Biográfico* (=Estudios de Historia Agustiniiana 4), Estudio Agustiniiano, Valladolid 1992, 17 x 24, 300 p.

Dentro de los Estudios de Historia Agustiniiana, que el P. Carlos ha realizado, casi me atrevo a afirmar que este Estudio Biográfico sobre el agustino portugués P. Alejo de Meneses, ocupa un sitio de preferencia entre los múltiples trabajos de investigación llevados a cabo por el P. Carlos.

Sin restar importancia a los primeros años y "currículum de vida religiosa del P. Meneses, a los que dedica el primero y gran parte del segundo capítulo, el resto de los 19 capítulos es una detallada y esmerada relación de la ingente obra realizada por nuestro hermano de hábito en la India y lugares adláteres.

Sin duda, el P. Carlos nos presenta al principal Evangelizador agustino; sólo comparable con la ya canonizada de san Francisco Javier, coincidiendo en geografías; y con la de santo Toribio de Megrovejo en las Indias Occidentales.

Era necesaria esta obra sobre el P. Alejo de Meneses, para añadir un canto a la Evangelización del nuevo Mundo al celebrarse los 500 años; porque el P. Alejo de Meneses llevó a cabo en la India lo que sus hermanos de Orden hicieron en el Nuevo mundo, convirtiendo a nuestra gloriosa Orden en pionera de la principal misión de la Iglesia.

Permítaseme en apretada síntesis resaltar algunos rasgos de los múltiples recogidos por el autor; y que a primera vista causa una sensación de inverosímiles, de no constatarlos con fuentes escrupulosamente rebuscadas. La obra traducida en proeza del P. Alejo de Meneses corresponde a un género semipintoresco, que el lector debe estar en alerta que son hechos, no cuentos, lo narrado allí. En medio de tantos peligros, tretas, intrigas por las que pasó el P. Alejo "pasó por en medio sin un rasguño", si bien interiormente expresó, hasta por escrito, su ansia de dar su sangre por la fe.

No conoció estamentos eclesiales. Su trato con franciscanos, jesuitas, dominicos nos habla a las claras de su alma eclesial; si bien es lógico exigiera más a los propios. Por eso los llevó a lugares de mayor avanzada: Bassein, Mascate, Ormuz, etc.

Nos presenta a un arzobispo agustino “devorado por un celo apostólico, que recordaba al Pablo de hacía dieciséis siglos.

Resumen del Contenido: Aclara la intrincada situación del arzobispo Mar Abraham, salpicado del fraude nestoriano. A toda costa quiso testificar el auténtico Evangelio de Cristo y salvar a aquella cristiandad de Santo Tomás de Kerala. El capítulo V describe el viaje de las Sierra de Malabar, y poder sancionar la plena unión a la Iglesia Católica de los cristianos de Santo Tomás; los fuertes peligros que corrió por la presencia del pirata Cunhalé, contra el que organizó una campaña en Cochín. Asimismo, aparece en Cochín la sombra del conflictivo arcediano, Jorge de la Cruz. En el capítulo VI se narra su visita a la diócesis de Angamala, y a otras diócesis; se enfrenta con el Patriarca de Babilonia, sufriendo pruebas tan duras que pensó “había llegado la hora”. Capítulo VII: Convocación del Sínodo de Diamper; prepara los decretos y los traduce al idioma nativo. Su objetivo era acabar con los viejos errores de Nestorio; corregir errores sobre los sacramentos; y despojarlos de todo tinte de aberración y simonía.- Nota: debe tenerse en cuenta que el autor tiene a la vista al gran cronista Gouvea, a quien restituye la fiabilidad restada por otros.- Capítulo VIII: Celebración del Sínodo: Resaltan las disposiciones sobre los Sacramentos de la Eucaristía, penitencia y sobre el celibato de los sacerdotes. Se destierra la simonía; se sanciona la recta doctrina sobre la Virgen María, y el rezo del santo oficio. Se respetó por prudencia la existencia de castas, presistencia de reyes; y se declaró el derecho a que heredaran las hijas, etc.... Los capítulos siguientes describen la aplicación de lo estipulado en el Sínodo de Diamper. Cabe notar que la actividad del arzobispo Meneses se vio siempre reforzada por su condición de contar con poder político; lo que le valió para hacerse respetar, si bien su hito era la predicación a los gentiles. A nadie excluyó de ella. Capítulo X. Describe el obligado retorno del P. Alejo Meneses a su sede de Goa, tras un año de ausencia; incidencias del regreso; las concesiones políticas, que otorgaba para provecho de la predicación. Gran aprecio de los cristianos de Cochín. Su tarea pastoral no conocía pausas, ni siquiera en su viaje frente a su diócesis de Goa. Por sus negociaciones políticas favoreció mucho a la libertad para la conversión de los gentiles, edificar Iglesias, e introducir el rito latino. El cronista Gouvea menciona anécdotas específicas; presenta al arzobispo Meneses bautizando, confirmando, pero también corrigiendo los abusos de los portugueses. De la veracidad de lo realizado por Meneses en Kerala se ofrecen fuentes muy diversas, pero convergentes. Léase las cartas el P. General de los jesuitas por el P. Andrés Boves. Todos indican a nuestro arzobispo como poseedor de “más santidad y zelo que nobleza”. En el mismo sentido abunda el P. Esteban de Brito S.J. quien insiste “en la mucha virtud, zelo y afecto del santo Prelado”. Los capítulos XI y XII describen el envío al Papa de las Actas del Sínodo, que fueron aprobadas por Clemente VIII, quien agradece y ensalza lo realizado por el Arzobispo Agustino.

El P. Meneses es obligado a quedarse en Goa. Es nombrado Obispo de Angamale el jesuita P. Francisco Ros, quien convoca a otro Sínodo, para corregir algunos puntos del de Diamper, aduciendo que allí se había obrado con prisas. No consta de acta alguna de dicho Sínodo, llegado a Roma. El Obispo Ros quiso trasladar la sede a Congramar, lo que suscitó una fuerte polémica entre él y el arcediano, y que el propio arzobispo Meneses tuvo que intervenir.

Nuevos proyectos apostólicos, y otras realizaciones llevó a cabo el arzobispo de Goa, una vez que volvió a su Sede: proyecto de una misión a la Isla de Socotora; otra misión en Persia adonde fueron enviados 12 agustinos. En el Golfo Pérsico se levantaron dos casas. La obra misionera en la India tuvo gran expansión, y duró casi un siglo (1602-1749). Asimismo, no podemos dejar de lado la obra del P. Meneses por los Mandeos de Bassora, y por los armenios de Ispahan a fin de convertirlos a la Igle-

sia de Roma. El P. Meneses se siente atado en Goa; y sufre al no poder correr al lado de quienes le reclaman. Sólo pudo ir al Malabar, quedándole el consuelo de poder mandar misioneros agustinos. Nota: la fundación de una misión entre los mandeos fue objeto del primer capítulo de la tesis del P. Carlos Alonso. Otras relaciones importantes del P. Meneses cabe destacar: El haber sido el Ordinario de la Costa Oriental de África. Su relación con el emperador de Etiopía. Llegó a Massana, donde estuvo dos meses. Proveyó de misioneros aquella parte de la Costa occidental de África, llamada hoy “Costa de Suahili”. Nunca faltaron misioneros, quienes fundaron un convento en Bombasa. El celo del P. Meneses no cabía ni en la India, ni en África; su espíritu estuvo presente en todas partes de su dilatada diócesis. No podemos pasar por alto las fundaciones femeninas: Una casa de acogida para doncellas huérfanas o hijas de madres poco recomendables; la Fundación del Monasterio de Santa Mónica para religiosas Agustinas, que llegó a albergar a más de 100 profesas; en 1608 inauguró una casa para mujeres arrepentidas, llamada de Sta. María Magdalena, culminando así su obra por la mujer, que a su llegada a la India vivía en una perdición increíble.

El año 1606 celebró un Sínodo Provincial, donde cabe destacar la petición de canonización de Francisco Javier. El arzobispo Meneses hizo la petición de canonización de Francisco Javier. El Arzobispo Meneses hizo su primera visita ad limina 10 años después de su llegada a Goa. La otra fue en 1615 en condición de Obispo de Praga tres años después de su llegada. Ambas visitas están consignadas en el Archivo del Vaticano, descollando la que hizo desde Goa, en que hace un inventario de algunas de sus innumerables obras: Cuenta con cuatro Órdenes religiosas, 10 conventos, un seminario, 3 hospitales; y fuera de los muros de Goa 53 iglesias, siendo la principal la catedral de Goa.

Las facultades ministeriales del arzobispo Meneses fueron objeto de un artículo del P. Carlos Alonso en Archivo Agustiniiano, si bien las incorpora como algo sustancial a la vida apostólica del P. Meneses.

Otra dimensión del P. Alejo de Meneses: Gobernador de la India. Alta participación en el gobierno de las tres repúblicas. Tres años haciendo las veces de virrey, “demostrando entereza y justicia”. Esta condición de virrey la ejerció en ausencia de los titulares, con quienes mantuvo una relación permanente, sobre todo con los virreyes Matías de Albuquerque y Francisco de Gama.

Muchas peticiones elevó el P. Alejo Meneses al Papa, y muchas fueron las respuestas favorables; es posible que ni el propio interesado llegara a saber tantas concesiones.

Los recursos obtenidos para tantas gentes necesitadas de la India llegaron gracias a la vinculación suya con el poder civil. Constan numerosos informes de los virreyes sobre el P. Alejo de Meneses enviados a Felipe II; todos fueron de elogio y ponderación, cualificándolo de verdadero misionero y esto, a pesar de la voz del P. Alejo denunciando atropellos de las autoridades.

Tomó posesión como gobernador de la India el 10 de febrero de 1606, y gobernó hasta el 27 de febrero de 1609. Su cargo fue más bien un instrumento de apostolado para la causa de la Evangelización. El P. Meneses también se distinguió como defensor de la fe, lo que se demuestra en la carta, que manda al Inquisidor general, donde le recomienda ponderación, gran respeto al ser humano, rechazando el pecado y amando al pecador.

Conclusión. La obra que nos presenta el P. Carlos Alonso sobre el P. Alejo de Meneses será traducida pronto al inglés y al idioma nativo del campo de apostolado del P. Alejo. Esperamos sea pronta realidad. Merece la pena. El P. Carlos ha logrado mostrar con fidelidad y rigor histórico a un agustino que tanto nos puede enseñar

sobre la finalidad principal de nuestra Provincia de Filipinas, y de la Iglesia entera: nuestra entrega incondicional a la labor misionera y apostólica.... como el P. Alejo de Meneses.- S. GONZÁLEZ MARTÍN.

AYAPE, E., *Biografía de la Madre Esperanza Ayerbe de la Cruz, misionera agustina recoleta*, Augustinus, Madrid 1991, 480 p.

Ofrece el autor en estas páginas la biografía de la M. Esperanza Ayerbe de la Cruz (1890-1967), la cual, habiendo sido primero profesa en el monasterio de la Encarnación de Madrid, de agustinas recoletas contemplativas, requerida por Mons. Javier Ochoa, obispo recoleto en China, dejó la clausura con otras dos religiosas de Granada, y se fue a misionar al vicariato apostólico de Kweiteh (China) con permiso temporal de la Congr. de Religiosos. Con el fin de poder continuar en la misma tarea, se afilió a la Congregación de las agustinas recoletas misioneras de Manila. Vuelta a España, funda en Monteagudo (Navarra) un noviciado para la misma Congregación y después otras casas en España y Colombia. Con estas casas y las de Brasil -de origen independiente- se creó en 1947 una nueva congregación de agustinas recoletas de vida activa distinta de la de Manila, de la que la M. Esperanza fue nombrada primera superiora general. Muere esta religiosa en Monteagudo -donde había nacido- el 28 de mayo de 1967.

Con vistas al proceso de beatificación de esta religiosa el P. Ayape, que la trató mucho por diversos motivos y que ha tenido a la vista la documentación del archivo de la Congregación, ha trazado esta amplia semblanza biográfica. Amplia en buena parte porque se han transcrito al pie de la letra docenas de documentos oficiales a lo largo de los 43 capítulos de que consta el libro.

El autor logra ilustrar bien la figura de la biografiada. A veces da la impresión de que acumula en exceso, junto a cosas pertinentes, otras que sólo muy remotamente atañen al tema.

Una cosa singular hemos visto en este libro. Hecho con ordenador, como se nota con claridad apenas se repasan las primeras páginas, se hubiera podido aprovechar mejor las infinitas posibilidades que ofrece este instrumento de trabajo. Creemos que se hubieran debido evitar esos subrayados tan feos (para un libro impreso) que usa cuando cita algún libro o revista. Igualmente son antiestéticas esas sangrías francesas tan exageradas que se ven en las notas, tan distintas de las que usan normalmente los tipógrafos. En algunas de ellas repite literalmente cosas dichas arriba en el texto correspondiente (por ejemplo, pp. 46-47; 172-173).

Pero no se trata de buscar el pelo en el huevo. La sustancia es que el libro consigue plenamente su fin: ilustrar la biografía de la fundadora de una Congregación moderna, la cual, como casi todas, desea que el nombre de la que le dio el ser como familia religiosa no quede sepultado en el olvido.- C. ALONSO

Espiritualidad

MÜLLER, G. L., *La celebración eucarística. Un camino con Cristo*, Herder, Barcelona 1991, 12 x 20, 244 p.

A simple vista puede parecer que mística y teología, fe y vida, hombre y Dios, van por caminos paralelos sin ninguna interrelación. La celebración eucarística manifiesta, expresa y celebra el misterio central del acontecimiento central "Cristo", y en él a cuantos se configuran con el mismo Cristo.

El autor “explica la misa” de una manera maravillosa ya que no sólo expresa contenidos teológicos aislados de la vida del creyente, o temas espirituales o de mística, sin soporte teológico, sino que conjuga exactamente los tres elementos.

Desde una profunda reflexión de la vida de Cristo sabiendo “dar razón de la esperanza”, motiva al lector para una mejor comprensión, vivencia y participación de la eucaristía, de forma que la misa ya no es algo desconectado de la vida –vívida como Cristo–, de la teología –centrada en Cristo– y de la mística –configurada con Cristo–.- E. GONZÁLEZ ESPINO.

GONZALEZ CUELLAS, T., *La Eucaristía. Orientaciones para el Pueblo de Dios*, Zamora 1992, 12 x 16'5, 277 p.

Con el vaticano II llegó la hora de la reforma en la Iglesia: la teología, la catequesis y la liturgia. El presente libro es fruto de una profunda y detallada reflexión sobre aquello que “se hace” cada semana o cada día: “ir a misa” (o celebrar la Eucaristía), pero que casi no se entiende, y si no se entiende ¿cómo se puede vivir?...

El P. Cuellas nos ofrece esta obra, de fácil lectura y gran contenido teológico, presentando una explicación clara y concisa de las partes de la celebración eucarística, tanto sus símbolos como su significado, iluminado todo ello con textos conciliares y patristicos; así como también unas “pistas para la reflexión personal” sobre la vivencia eucarística, para que conociendo se pueda amar, y amando se pueda vivir lo que es “el centro, la cumbre y la fuente de toda vida cristiana”.- E. GONZÁLEZ ESPINO.

SPITZLEI, Sabine B., *Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserrinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert* (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung I. Christliche Mystik, Band 9), Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 17x24, 201 p.

La obra estudia el trato con Dios y con los hombres que tiene lugar en el corazón, tal como lo transmiten dos escritos, de cuño litúrgico, que vieron su origen en la abadía cisterciense de Helfta, en el s. XIII, a saber: el *Legatus divinae pietatis* de Sta. Gertrudis la Grande, y el *Liber specialis gratiae* de Santa Matilde de Hackeborn.

Dos partes componen la obra. La primera se ocupa de los aspectos externos: la comunidad de Helfta, que aparece como cisterciense; la cultura monacal femenina en el s. XIII, y la Liturgia y la Biblia como fuentes fundamentales de su mística. Con otras palabras, inserta la mística del corazón de Helfta en las instituciones monásticas y litúrgicas del tiempo.

La segunda desarrolla la estructura interior de dicha mística como vínculo de amistad entre Cristo y la persona, así como sus consecuencias para la perfección ascético-espiritual. Consta de cuatro apartados. En el primero se detiene en el examen del corazón como lugar del encuentro de Dios y el hombre, demorándose en la definición de los conceptos. El segundo, se ocupa de la apertura del corazón, el tercero de la conformación del corazón con Jesucristo, y el cuarto de la conformación en el cada día ascético-monástico.

Del análisis de los diferentes estratos de significado de la palabra antropológicamente clave “cor humanum” deriva su significación general como concepto que abarca al hombre entero con vistas a su esencial ordenación -y respectivo cumplimiento- a Dios y al mundo, así como su concreción en la vida religioso-mística. Un concepto

fundamental es el de la conformación del corazón con Cristo, un movimiento que abarca enteramente al hombre: su pensamiento, sus sentimientos, su voluntad. Movimiento iniciado, sostenido y perfeccionado por Dios quien, en Jesucristo, se vuelve al hombre en amistad y amor, y que requiere del hombre la actitud de receptividad, de “corazón abierto”, de modo que Jesucristo pueda moverse en él para su salvación y la de la humanidad. El hombre así abierto se experimenta gratuitamente transformado, lleno de la presencia de Jesucristo, y se siente forzado a responder al esposo y amado como esposa y amante. Ya conforme a él, quiere fundirse en él.

Por otra parte, la satisfacción del ansia de conformación se ve impedida por los propios impulsos egocéntricos, que le apartan de su concentración en Jesucristo y el prójimo y le aprisionan en las propias concupiscencias, centradas en su yo. La vida del corazón humano, tal como lo presentan las dos místicas se deja sintetizar en esta doble línea: Mácúla del corazón y propia voluntad humana por una parte, apertura del corazón y conformación con la voluntad de Dios como don y gracia, por otra.

La liberación de tales concupiscencias y el fortalecimiento tiene lugar por medio de Cristo que llega a asirlas en la celebración litúrgico sacramental. En la realización litúrgica de los misterios de JESUCRISTO se incorpora su vida y pasión, lo que llega con el deseo de completar su obra salvadora. La comunión es para ellas el momento en que el hombre como corazón toca al amigo, esposo y amado, presente y a la vez oculto, y es tocado por él. Cristo lo abraza, lo coge y lo entrega al Padre.

La obra concluye con una abundante bibliografía y un índice de nombres de personas.— P. DE LUIS.

BALMA, H. de, *Sol de contemplativos. Teología mística* (=Ichthys 14). Edic. preparada por Teodoro Martín, Sígueme, Salamanca 1992, 13 x 19,5, 195 p.

Nos encontramos ante una obra de carácter místico. El resumen, que presenta la cubierta última, puede considerarse como la mejor presentación de esta obra. “Hugo de Balma declara en el prólogo su propósito de llevar las almas a la vida contemplativa y, para ello, traza el itinerario de la teología mística: la vía purgativa, vía iluminativa y vía unitiva, que son los efectos de la intensidad con que Dios actúa en los hombres. Y, por último, aborda la cuestión única (la unión con Dios por ardor de amor).

Esta obra es para la mística española del siglo XVI y parte del XVII así como el libro de *Las sentencias* de Pedro Lombardo o la Suma teológica del Doctor Angélico para la teología dogmática. (Melquíades Andrés)”.

Podemos preguntarnos ahora quién es este Hugo de Balma. Es un monje cartujo del siglo XIII. Fue dos veces prior por los años 1289 al 1304 en la cartuja de Meyrat, no lejos de Lyon, en Francia.

¿Cuál es la fuente principal que usa el autor para componer su obra? “Hugo de Balma compone la estructura de su obra sobre la “purificación, iluminación y perfección” que las luces de Dios operan en los ángeles, según describe Dionisio, el llamado Areopagita, en el capítulo décimo de la *Jerarquía celeste...* El autor cartujano menciona casi exclusivamente al Areopagita y la Biblia; alguna alusión a Tomás Gallus (Vercellensis), uno de los grandes comentaristas del Areopagita, a Ricardo de San Víctor y a San Agustín. En realidad está luchando por dar preferencia a la línea tradicional de san Agustín, san Gregorio, san Bernardo, Guillermo de St. Thierry y de san Buenaventura. Nada de extrañar que la *Teología mística* de Hugo de Balma se haya divulgado señalando por autor a san Buenaventura” (p. 13).

Con esto por delante, estamos ya en condiciones de saber delante de qué obra nos encontramos. Es una obra mística, pero es una obra de carácter preeminente-

mente neoplatónico. Ello va a conllevar las lagunas antropológicas que caracterizan a dicha corriente como alimentadora de un estilo cristiano de espiritualidad. Tanto la materia como el cuerpo serán elementos negativos en este estilo de espiritualidad. Habrá que tener en cuenta este dato, para poder ejercer un juicio valorativo de la misma. Su lectura contribuirá con toda seguridad a despertar esa pasión por el interior, tan característico de la corriente agustiniana.– B. DOMÍNGUEZ.

VERONICA GIULIANI, Santa, *Experiencia y doctrina mística. Relatos autobiográficos* (=Normal 516), ed. por L. Iriarte, BAC, MADRID 1991, 13 X 19,5, 408 P.

Los santos son siempre desconcertantes. Unos, más; otros, menos, Pero todos desconcertantes. Santa Verónica Giuliani, de la que el P. Iriarte presenta aquí parte de su *diario*, un diario que tiene la friolera de un manuscrito de 22.000 páginas, alcanza en el ámbito del desconcierto alturas insospechadas. En esta santa se da todo ese cúmulo de fenómenos místicos, cuyo nombre nos deja boquiabiertos. Extasis frecuentes, locuciones divinas, visiones... Incluso, estigmatización. En la presentación de la obra el Cardenal Pietro Palazzini escribe: “El P. Iriarte, después de condensar, en jugosa síntesis, la vida que podemos llamar externa de santa Verónica, ambientándola en el clima familiar y conventual –área cultural, confesores–, pasa a la vida interior, presentando la experiencia de Dios en esa gran alma según la terminología propia de la santa: humanidad y espíritu, corazón y alma, constitución y temperamento, modelos de imitación, lecturas; aplicación, recogimiento, arrobamientos, unión; comunicaciones y operaciones divinas, locuciones y visiones; los cuatro grandes desposorios” (p. XI-XII).

Después de todo esto uno no puede por menos de preguntarse: ¿qué eco puede tener una obra de este estilo para la gente de a pie? La BAC abraza la esperanza de que la obra encuentre gran eco en el público de habla española, como parece lo ha encontrado en el de habla italiana. Me temo que no va a ser así. A mí personalmente no me entusiasman estos modelos de santidad. Me entusiasma la santidad. Pero no estos modelos. Los veo prácticamente inasequibles. Si para ser santo se tuviera que andar el camino de Verónica Giuliani, tal andadura estaría reservada a muy pocas personas. Y se nos dice que todos los cristianos estamos llamados a ser santos. Lo cual no quiere decir que yo no aconseje la lectura de este libro. Al contrario. La vida de los santos presenta siempre abundantes puntos de imitación. No hay que olvidar que la santidad consiste en el amor. Los santos han tenido esto muy presente. Y santa Verónica Guiliani no es una excepción.– B. DOMÍNGUEZ.

RECONDO, J. M., *La oración en René Voillaume. (La vida contemplativa de las Fraternidades y la dimensión contemplativa de la vida cristiana)*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 1992, 17 x 24, 86 p.

Se trata del resumen de una tesis doctoral sobre la oración en René Voillaume. El tema no puede ser más interesante. Además es necesario. La oración es uno de los temas espirituales más importantes. Seguramente el que más influye en el desarrollo de la vida espiritual. De ahí que cualquier estudio sobre ella, aunque sea, como sucede aquí en un autor determinado, deba ser saludado con entusiasmo.

René Voillaume es bastante familiar para los lectores de lengua española. Muchas de sus obras están traducidas a esta lengua. Quien haya tenido la oportuni-

dad de leer alguna de ellas habrá notado fácilmente que René Voillaume es un hombre espiritual de amplios vuelos. Él ha tenido, y sigue teniendo, amplia influencia en multitud de personas, sobre todo religiosos y religiosas, que han debido en el rico caudal de su producción espiritual. Si quisiera referirme a alguna cualidad sobresaliente de la personalidad espiritual de René Voillaume no dudaría en hablar de la sencillez. René Voillaume respira sencillez. Por eso, llega tan íntimamente. Alcanza con facilidad las profundidades más lejanas del corazón del hombre.

No dudo que la lectura de este resumen de tesis contribuirá muy mucho a intensificar o, si es el caso, a despertar el interés por la oración. Este dato justifica por sí solo esta publicación.— B. DOMÍNGUEZ.

Relatos de un peregrino ruso (=Ichthys 8), Sígueme, Salamanca 1989, 13 x 20, 90 p.

“Camina, pueblo de Dios”, dice el texto de uno de nuestros cánticos litúrgicos. Todos y cada uno somos pueblo, y pueblo de Dios; por lo cual Dios es nuestro Señor; a él pertenecemos y con él tenemos que entablar el centro de nuestra existencia, ya que “en él tenemos que entablar el centro de nuestra existencia, ya que “en él vivimos, nos movemos y existimos”. Sabemos que la vida cristiana es un caminar, y un caminar de amantes y amigos: Él y nosotros, nosotros y Él. Por eso mismo “hemos de pasar largos ratos (toda nuestra vida) hablando (en íntima relación) con aquel que sabemos nos ama”.

Tenemos aquí una obra de espiritualidad, que por ser rusa, no deja de ser menos espiritual. Nos presenta unos verdaderos ejercicios espirituales o ejercitaciones en el espíritu y desde el Espíritu.

Es un estupendo ejemplo de configuración con Cristo, la del peregrino, para cuantos “caminamos hacia la casa del Padre, guiados por la fe”.— E. GONZÁLEZ ESPINO.

BESSIERE, G., *Préstame tus ojos. II. Diario de un peregrino maravillado entre abismos de sombra y de luz. 1984-1988* (=Pedal 196), Sígueme, Salamanca 1988, 12 x 18, 198 p.

Pausada, pero de una manera continua, el autor G. Bessièrre nos va relatando y a la vez transmitiendo sus “momentos”. Labor que a lo largo de cuatro años ha dado como fruto su “Diario de un peregrino maravillado entre abismos de sombra y de luz”. Siendo éste el subtítulo. Realmente, estas confidencias son fruto de las páginas del libro de la vida.

Estas pinceladas diarias son una verdadera joya para nuestras reflexiones. En fin, una auténtica luz en nuestro caminar.— M. LOZANO LUENGOS.

ECHAVARRIA, F., *El camino, el pozo, la fatiga. Claves bíblicas para una nueva evangelización* (Biblioteca de bolsillo 11), Paulinas, Madrid 1991, 11 x 18, 134 p.

A lo largo de la historia, Dios ha hablado de diversas maneras, ofreciendo siempre una palabra de salvación; por eso, esa historia se contempla como Historia de

Salvación. Son noticias buenas, Evangelio; y tan buenas son, que no le queda más remedio al creyente que proclamarlas: evangelizar.

El autor nos presenta una "nueva evangelización", no porque esté de moda ahora en la iglesia, o porque lo haya proclamado con todo entusiasmo Juan Pablo II, sino porque parte de aquella Buena Noticia, siempre antigua (porque ya fue) y siempre nueva (porque ya es, aunque no en plenitud). Es la reflexión cristiana la que, al nacer a la luz de la escritura y en respuesta (o "alternativa") de los nuevos problemas, se convierte en Buena Noticia de Salvación integral para el hombre, para "este" hombre.

Francisco Echevarría no se limita a hacer catequesis espiritualoide de los documentos revelados, sino que nos ofrece el fruto de la investigación en texto y contexto, logrando texto nuevo para contexto nuevo; vapulea el espíritu creyente lanzándolo hacia las actitudes propias del seguidor de Jesús, del Señor Jesús, de quien ha hecho propia la urgencia del Maestro "id y predicad el Evangelio"... ¡Vete y predica tú, siendo Buena Noticia!- E. GONZÁLEZ ESPINO.

D'ASARO, M^a. MARISCALCO, J. (ed.), *Mario Mariotti. Beati i ricchi. Società dell'accumulo o Dio della condivisione?* (=Questotempo 4), Augustinus, Palermo 1991, 11'7 x 17, 190 p.

Esta obra es una recopilación de diversos artículos de Mario Mariotti, quien no se anda con pamplinas a la hora de denunciar con un lenguaje directo, incisivo, profético y radical, nuestra instalación en el bienestar de países del Norte a costa de los del Sur, de los pobres y de los últimos de la tierra, a los que hemos logrado contaminar de tal modo con nuestros «valores» que hasta nos envidian.

Dejando bien sentado que Dios no es un dios faraónico, ajeno al sufrimiento humano, que el amor a El pasa a través del amor a los hermanos, y que pareciera que nuestra capacidad de malicia fuera más fuerte que su misericordia y su amor, plantea sin rodeos la exigencia de una difícil y necesaria opción que nos lleve al compromiso en favor de los marginados, considerándose uno a sí mismo en función de los otros y no al revés. Para ello hay que estar atentos a la educación y a la formación en los valores, porque la TV (padre-madre con quien no se puede dialogar), con sus violencias, homicidios, perversiones y crueldades más o menos gratuitas, lo que nos presenta es el disfrute del bienestar, del sueño americano; es decir, el «bienaventurados los ricos».

Pero es hora de espabilarse. Además del «¡Ay de vosotros, los ricos...!», hay que añadir el ¡Ay! para aquellos que con sus iniciativas, homilias y artes dialécticas los tranquilizan y los hacen sentirse incluso buenos. El acumular riquezas y el poder consiguiente son siempre separación, negación de fraternidad y omisión de solidaridad. Si de verdad queremos ayudar a los necesitados, tendremos que cambiar nuestro corazón y nuestras estructuras: es alucinante la insistencia sólo en el corazón y la ausencia de profecía estructural, que nos hace encontrarnos con largas colas de personas que van a comulgar con abrigos de visón. La cosa es seria, y no podemos seguir contentándonos con un sistema basado en la competitividad, individualismo e inmadurez social que favorece la insolidaridad.

Mario Mariotti, Mario D'Asaro y Jan Mariscalco pertenecen a los *Amigos de Raoul Follereau*, y destinan los beneficios de esta obra a los enfermos de lepra, una enfermedad curable, pero todavía no curada.- J. V. GONZALEZ OLEA

GARCIA MORENO, A., *Al filo de tu palabra, Señor. Oración del Domingo. Ciclo C*, Badajoz 1992, 16 x 24, 360 p.

Antonio García Moreno recopila y revisa en esta obra una serie de hojas sueltas publicadas dominicalmente en algunos periódicos. Su reflexión parte de algunos versículos elegidos de las lecturas y salmo correspondientes a cada dominica (no *dominica*, como aparece frecuentemente), teniendo presente que en la celebración eucarística el creyente escucha a Cristo y también le habla.

Las diferentes realidades de nuestra vida humana son iluminadas por la Palabra de Dios: el mundo, la Iglesia, la familia, los ancianos, la vocación sacerdotal y religiosa..., invitándonos a centrar nuestra vida en Dios y desde su punto de vista. A unos gustará más, a otros menos, porque, junto a reflexiones profundas, preciosas y «que conectan», las hay que te dejan un tanto perplejo. Como muestra, en el Domingo V de Cuaresma –la adúltera sorprendida «*in fraganti*»– se compara la actitud de los maestros de Israel ante la autoridad de Jesús con la de los sabios y teólogos ante el Papa; o la del Domingo XXII Ordinario –buscar los primeros puestos en el banquete–, que la aplica al banquete de las moradas eternas.– J. V. GONZALEZ OLEA

FOURNÉE, J., *Histoire de l'Angelus. Le message de l'Ange a Marie*, Téqui, Paris 1991, 11 x 18, 55 p.

Los orígenes del Angelus están ciertamente unidos a la difusión del Ave María como oración privada. El legendario marial y las oraciones de milagros, que conocieron un gran auge en los siglos XII y XIII, prueban cuanto se había difundido en las casas de los fieles la recitación del saludo angélico.

Se encuentran en san Lucas y en san Juan las dos referencias evangélicas del Angelus. Pero el misterio de la Anunciación y de la Encarnación del Verbo, así proclamados, se arraigan en las visiones proféticas del Antiguo Testamento. A la hora de poner fin a la espera, a la hora de cumplirse la promesa, acaban los textos bíblicos remontándose sobre la faz de la tierra y la luz mesiánica se proyecta sobre ellos.

Las palabras llaman al anuncio del profeta Sofonías a Israel: “Alégrate, Hija de Sión”. Mensaje mesiánico que encuentra eco y cumplimiento en las palabras del Ángel a María. Se sabe que cada domingo y día festivo, Juan Pablo II recita el Angelus con los romanos y los grupos de peregrinos sobre la plaza de San Pedro, y que es precedida esta recitación con una homilía mariana. Es la más antigua de todas las oraciones marianas. Cronológicamente anterior al Magnificat.– C. BOMBÍN GRANADO.

HUBER, G., *Arrière Satan! Le Diable aujourd'hui*, Pierre Téqui, Paris 1992, 11 x 18, 155 p.

El vocabulario sobre las fuerzas del mal, el diablo y Satán vuelve a estar de moda. Aparece, con cierta frecuencia, en los medios de comunicación. El autor recoge la situación actual al respecto. Nos trae los textos de los Papas de los últimos tiempos y nos recuerda la vida de los santos sobre el tema, sobre todo: san Benito, san Francisco, san Juan de la Cruz, san Vicente de Paúl, san Juan Bosco, el cura de Ars y otros. Un escrito que hará pensar, sin duda, al lector actual.– D. NATAL

Psicología-Pedagogía

ULICH, D., *Iniciación a la psicología*, (=Biblioteca de Psicología 170), Herder, Barcelona 1992, 14,1 x 21,6, 248 p.

El libro consigue la finalidad que su autor Dieter Ulich se propone, a saber, explicar lo que es la psicología, cuáles son los temas en los que se centra esta ciencia, y cómo llega a formular sus enunciados.

En el primer capítulo se presentan las características de la psicología general, precisando su objeto, temas, problemas y tareas que le son propios, e indicando también cuál es su carácter especial como ciencia. El capítulo segundo resume las corrientes principales de la psicología moderna. Se hace una exposición amplia del psicoanálisis, del conductismo, y del cognitivismo. También se hace una breve mención del desarrollo del pensamiento psicológico a lo largo de la historia. El capítulo tercero trata de la investigación psicológica cuyo objetivo es el desarrollo de las teorías que den una explicación a los problemas que se estudian. En el capítulo último el autor hace un repaso de las distintas especialidades: psicología general, diferencial, de la personalidad, del desarrollo, social y clínica.

Este libro contiene buena información preliminar al estudio de la psicología y a la vez es un buen complemento de los manuales especializados. Puede ser particularmente útil para universitarios que desean graduarse en psicología y también para quienes estudian otras ciencias humanas y se interesan por el campo psicológico.— M. MATEOS.

LIEURY, A., *Manual de psicología general*, (=Biblioteca de Psicología 169), Herder, Barcelona 1992, 14,1 x 21,6, 280 p.

Partiendo del hecho que en la actualidad la psicología es una disciplina científica muy popular, el autor piensa en la diversidad de estudiantes universitarios, de los cuales algunos desean prepararse para una profesión de psicólogo, otros se inclinan por carreras paramédicas o profesiones relacionadas con la educación, mientras que otros se interesan por la psicología simplemente para lograr una mejor comprensión de sí mismos.

Los conceptos básicos en todo manual de psicología general se hallan tratados por Alain Lieury desde una perspectiva moderna del conocimiento informático. Afirma el autor que la dicotomía fundamental del ordenador entre componentes electrónicos (*hardware*) y componentes lógicos o logicales (*software*) concuerda con la dualidad del funcionamiento psicológico que a la vez se basa en unos mecanismos biológicos y produce unos mecanismos lógicos de elaboración de los conocimientos que reciben el nombre de mecanismos cognoscitivos.

Este libro está concebido como un manual adaptado a los cursos iniciales de formación psicológica básica o general. Su objetivo es corresponder lo más exactamente posible a los programas propios de la asignatura llamada psicología general. La psicología general abarca los temas fundamentales que aparecen como títulos de los capítulos que componen la obra: percepción, aprendizaje, memoria, lenguaje e imagen, inteligencia, motivación, emoción y personalidad.— M. MATEOS.

RIOBÓ GONZÁLEZ, M., *Psicodinamismo evolutivo de la personalidad. Contribución a una antropología filosófica* (=Biblioteca de Filosofía 29), Herder, Barcelona 1991, 14,1 x 21,6, 216 p.

En el prólogo a este libro de Manuel Riobó González, Pedro Laín Entralgo intercala esta cita de Paul Ricoeur: "La filosofía se agota a sí misma cuando pierde el contacto con las ciencias...". El mismo Riobó presenta esta obra suya como una contribución a una antropología sintética y psicología evolutiva de la personalidad. Es consciente de que esa tarea implica un estudio interdisciplinar donde las ciencias biopsicológicas y sociales e incluso los principios teológicos han de intervenir junto con la filosofía. Si por desprecio a una metafísica sería vamos a incurrir en una falacia científica, sería mucho más honrado un discreto silencio, que siempre les faltó a aquellos que de un modo dogmático pretendieron eliminar al *Logos creador* anterior a todo el proceso cósmico, dice Riobó.

El interés particular del autor se centra en dos capítulos fundamentales: 1) La posición de la individuación "hominal" en la filogénesis. 2) Hacia una personalidad integrada a partir de la individuación como principio dinámico determinante. Para el doctor Riobó no existe proceso de personificación sin partir previamente de una individuación donde la gran complejidad bioneural pueda efectuar una auténtica transferencia de información neuronal que permita la adecuada actividad cerebral que hace posible toda experiencia típicamente humana. Concibe la persona como autorrealización plena del ser individual consciente integrándose en su propia existencia. En la última página del libro hace el autor esta reflexión: "Sólo una existencia lograda es capaz de edificar y reedificar, día a día, un amor constante intersubjetivo, de iluminar la vida y su peculiar destino desde la verdad, así como de afrontar el mundo desde una hondura espiritual" – M. MATEOS.

TONIN, N. J., *Con el corazón abierto. Psicología y espiritualidad*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991, 15 x 19, 163 p.

Neylor J. Tonin es un sacerdote franciscano, nacido en Brasil. Se formó en espiritualidad y psicología en la Universidad Católica de Washington y en la Universidad Gregoriana de Roma. Afirma que la vida es un regalo y se aprende a vivirla a un precio muy alto. Vamos aprendiendo con los percances, acertando unas veces y fallando otras, con el bien que nos cuesta y con el mal que nos tienta. La vida es no solamente un arte, sino también un misterio que exige ser debidamente tratado. La vida se convierte en bienaventurada sólo cuando se vive bien.

El autor intenta mostrar cómo el espíritu y el psiquismo se sobreponen parcialmente y se influyen mutuamente, como si se tratase de un diálogo enriquecedor y fecundo en las personas bien integradas. Los temas son presentados con sencillez y brevedad, agrupados en estos apartados: Cosas de la vida, cosas del psiquismo, cosas del corazón, cosas del maligno, cosas de Dios. A lo largo del libro se van presentando clara y resumidamente las verdades que subyacen en el fondo de las experiencias cotidianas de la vida, invitando al lector a una pausada reflexión desde su propia experiencia en busca de la felicidad. – M. MATEOS.

LUNDGREN, U. P., *Teoría del curriculum y escolarización* (=Pedagogía), Morata, Madrid 1992, 13,5 x 20,9, 127 p.

Se han dado numerosas definiciones del concepto de curriculum; así Dottens, Johnson, Kearney y Cook por citar algunos, hicieron sus aportaciones a la hora de

darle un significado propio a este concepto. Es indudable que cada cual le dio una interpretación diferente en función del contexto social de cada momento y del resto de condiciones políticas y económicas.

En la presente obra "Teoría del currículum y escolarización", Lundgren nos expone cómo se ha desarrollado el concepto de currículum, atendiendo para ello al conjunto de principios que determina cada código curricular. Dichos códigos curriculares marcan las diferentes etapas históricas e imponen en cada currículum unas señas de identidad propias.

Pretender entender el impacto de un currículum es sin duda interrelacionar en cada situación las condiciones materiales básicas, los contextos sociales y los modelos de pensamiento. Entender, a partir de aquí, el modelo curricular que la reforma de nuestro sistema educativo a través de la LOGSE nos plantea, es ahora, sin duda, nuestro reto.- M.^a D. SÁNCHEZ FUERTES

CAIRNEY, T. H., *Enseñanza de la comprensión lectora* (=Pedagogía. Educación infantil y primaria 26), Ministerio de Educación y Ciencia-Morata, Madrid 1992, 17 X 24, 148 P.

Trevor Cairney se enfrenta en este libro a los supuestos tradicionales respecto a la enseñanza de la comprensión lectora, poniendo en común estrategias que considere más coherentes con lo que se sabe acerca del proceso de lectura en la década de los noventa. Redefine también el rol del profesor en la clase de comprensión lectora. Uno de los objetivos más ambiciosos que se propone el autor es crear un sentido de comunidad lectora mediante la estructuración de un ambiente en el que se considere que la puesta en común de los textos es importante y entretenida. El libro presenta una nueva perspectiva de los procesos de enseñanza y aprendizaje de la comprensión lectora. Se subraya la importancia del apoyo y estímulo a niños y niñas como activos constructores de significados, la utilización de textos significativos producidos por los mismos escolares, el trabajo en grupo y la integración de la lectura con otras formas de construir significados, a saber, la escritura, la expresión plástica y la dramatización.

El autor abriga una firme esperanza de que su contribución ayude a que las aulas se conviertan en lugares más intrerentes para los alumnos: lugares en los que se valore la lectura y en los que la puesta en común de puntos de vista que de ella se extraigan se conviertan en aspectos importantes para el entusiasmo en la comunidad de alumnos.- M. MATEOS.

GUZMAN, M. de, *Para pensar mejor*, labor, Barcelona 1991, 15,5 x 23,5, 226 p.

La intención del autor en este libro es proporcionar una serie de orientaciones para hacer más eficaz el objetivo deseable de pensar mejor. Un prerequisite fundamental para el logro de ese objetivo es el convencimiento personal de que la tarea vale la pena y es posible.

Las observaciones y reflexiones que ofrece el libro se basan en la propia experiencia del autor y en el intercambio de ideas con sus alumnos de universidad y otros profesionales, sobre todo en el campo específico de la matemática. También en el estudio de las grandes obras de los clásicos en el arte de pensar, como Descartes, Bacon, Balmes... y en la abundante literatura que en los últimos años viene apareciendo sobre este tema.

Este libro pretende iluminar, motivar, animar y ayudar al lector a ejercitarse para la adquisición de una serie de actitudes y hábitos necesarios para el mayor rendimiento y eficacia de su actividad mental. Está dividido en cinco grandes partes, cada una distribuida en capítulos breves. La primera parte “bloqueos y desbloques” explica la actitud inicial sana y adecuada con la que uno debe situarse ante la tarea intelectual. Las partes segunda y tercera (“estrategias del pensamiento” y “estrategias del pensamiento matemático”) constituyen el núcleo fundamental de la obra. La cuarta parte lleva como título “el conocimiento del campo específico”. En la parte final se considera el tema de “la actividad subconsciente en la resolución de problemas”. La lectura de este libro puede ser de provecho para cualquier persona interesada en examinar y remodelar de forma sistemática sus propios modos de pensamiento a fin de eliminar obstáculos y llegar a establecer hábitos mentales eficaces en su propio campo de trabajo.– M. MATEOS.

HUBER, CH.-H. BARUTH, L. G., *Terapia familiar racional-emotiva. Perspectiva sistémica* (=Biblioteca de Psicología 167), Herder, Barcelona 1991, 14,1 x 21,6, 248 p.

A lo largo de las tres últimas décadas, la terapia racional-emotiva (TRE) se ha convertido en una de las formas de psicoterapia más influyentes. A diferencia de los planteamientos psicoterapéuticos tradicionales que buscan descubrir en el pasado del individuo el origen o las causas de su mal, el nuevo enfoque terapéutico se concentra en determinar la función de los efectos, y en vez de tratar al individuo aislado, lo sitúa en su contexto familiar.

Los autores ofrecen en este libro una sólida base teórica para la terapia familiar racional-emotiva. El libro está organizado en tres partes: 1) bases teóricas, 2) implicaciones terapéuticas, 3) aplicaciones clínicas. El capítulo primero contiene una visión general de la perspectiva de los sistemas familiares. El capítulo segundo considera los principales elementos del punto de vista racional-emotivo. El capítulo tercero presenta el concepto de “lo nuevo significativo” y la estrategia del Instituto de Investigaciones Mentales de Palo Alto. Los capítulos cuarto al sexto se centran en las implicaciones terapéuticas. Los tres capítulos restantes transcriben literalmente sesiones de terapia que pueden ser un punto de partida excelente para el aprendizaje de la terapia familiar racional-emotiva.

El enfoque de Huber y Baruth ayuda a los miembros de la familia a descubrir y cambiar las “reglas” familiares que están en el núcleo de las familias con disfunciones. La concentración en el cambio de actitudes y creencias de los miembros de la familia supone, indudablemente, un paso en la dirección correcta. Al terapeuta racional-emotivo le proporcionan también un enfoque filosóficamente coherente con sus técnicas terapéuticas individuales y de grupo.

Según Dominic J. DiMattia, los autores han logrado su objetivo de llenar el importante vacío de una presentación completa de la terapia racional-emotiva y la perspectiva de la terapia familiar sistemática, y muy bien podría convertirse en un volumen pionero para la década de los noventa.– M. MATEOS.

NISSEN, G., *Trastornos psíquicos en la infancia y juventud. Compendio de psiquiatría infantil y juvenil*, Herder, Barcelona 1991, 14,1 x 21,6, 338 p.

El autor de este libro, Gerhardt Nissen, es el psiquiatra alemán de “espíritu más ecléctico y de campo de proyección más amplio”, dice Francisco Alonso-

Fernández en su prólogo a la edición castellana. Nissen es catedrático y director de la clínica universitaria de Würzburg para psiquiatría infantil y juvenil. Ha escrito muchos libros y artículos sobre problemas neurológicos y psicoterapéuticos de los niños y jóvenes. Confía en los modelos terapéuticos con los que hoy cuenta la moderna psiquiatría para mejorar y hasta sanar auténticos trastornos psíquicos en niños y jóvenes.

El autor parte de la idea según la cual la realidad psíquica está ligada a un substrato somático, dependiendo de la existencia del sistema nervioso central y, por tanto, de las condiciones biológicas. Por otra parte, no olvida la enorme importancia del medio ambiente, y en especial la familia y la escuela, tan influyentes en el desarrollo psíquico de la persona. En principio cada síntoma psíquico puede ser psicógeno y estar condicionado por la genética hereditaria o la organización cerebral. Pero a menudo se trata de trastornos condicionados por una polietimología, lo cual hace que ningún método de diagnóstico esté por sí solo en condiciones de sacar conclusiones fiables sobre las causas que lo originan. Además del reconocimiento físico se necesita, regularmente, una comprobación a fondo de los datos psicodinámicos y psicopatológicos que permitan el tratamiento adecuado.

Este estudio-compendio tiene un objetivo limitado: comunicar al lector un conocimiento particular de los trastornos psíquicos más típicos y frecuentes entre niños y jóvenes. El autor tiene en cuenta las tres grandes corrientes en la psiquiatría hoy: la biológica, la psicológica y la social. Hace también algunos planteamientos nuevos que pueden ser germen de una psiquiatría infantil y juvenil polivalente y prometedora.—M. MATEOS.

OLBRICHT, I., *Lo psíquico y nuestra salud. La influencia psicosomática*, Herder, Barcelona 1991, 14,1 x 21,6, 280 p.

¿Qué puede aportar de nuevo esta obra, cuando hay ya tantísimos libros...?, se pregunta Ingrid Olbricht. Mi propósito, dice, es ofrecer una breve panorámica que sirva de introducción al vasto y complejo campo de la medicina psicosomática. El libro va dirigido tanto a los especialistas interesados en el tema y que buscan un acceso a ese campo, como a los mismos afectados y enfermos. Intenta también despertar el interés y ayudar a la comprensión de las relaciones psíquicas y psicosomáticas.

Esta introducción a la psicosomática trata de descubrir los componentes psíquicos de muchos trastornos corporales, como son alta y baja presión arterial, dolor de cabeza, migraña, enfermedades contagiosas, enfermedades de la piel, alergias, dolor de espalda, cáncer, psicosomática específica de la mujer, y la ecología como ecosistema en el que se desenvuelve la salud humana.

Hay una pregunta que preocupa particularmente a Olbricht: ¿Qué es lo que aporta sentido a la comprensión del todo y en definitiva a la curación y la vida, y qué es lo que contrarresta los fenómenos de disociación, que cruzan como una enorme grieta toda nuestra cultura? Para toda dolencia tenemos a punto una explicación razonable, pero fácilmente pasamos por alto que los trastornos corporales pueden ser también consecuencia de conflictos psíquicos y que sólo por vía psíquica se pueden superar con el fin de lograr una óptima salud. El ser humano es ambas cosas: cuerpo y espíritu. Y uno y otro se influyen mutuamente. De este hecho intenta dar cuenta la psicosomática. No hay molestia alguna psíquica, ni conflicto anímico alguno, que no tengan algún tipo de secuelas corporales; ni hay tampoco afecciones físicas que de algún modo no puedan percibirse en el plano psíquico. Bajo las enfermedades psicosomáticas subyacen siempre conflictos sin resolver, sentimientos de culpabilidad, per-

plejidad y falta de sentido, deseos insatisfechos y sentimientos que no se han vivido.- M. MATEOS.

GUSKI, R., *La percepción*, (=Biblioteca de Psicología 172), Herder, Barcelona 1992, 14,1 x 21,6, 232 p.

El doctor Rainer Guski, profesor de psicología general y de psicología del medio ambiente en la universidad de Ruhr, comienza su libro con estas dos preguntas: ¿Para que necesita el hombre de la percepción? Y ¿qué es lo que tiene que percibir el ser humano para vivir? Ante todo, dice, ha de orientarse en su entorno, descubrir a otros seres vivos u objetos en su campo de actuación, localizarlos y descubrir su importancia; tiene que poder moverse sobre la tierra en busca de un objetivo, etc. Sin embargo, en principio, no tiene por qué recoger toda la información disponible, sino únicamente aquella que es importante para su supervivencia dentro de su ecosistema.

El autor sigue haciéndose preguntas sobre el qué y el cómo de la percepción y organiza su libro en una serie de capítulos que se ofrecen como respuesta a esas mismas preguntas. Afirma que la vieja división de los cinco sentidos, que procede de Aristóteles, no es del todo satisfactoria, ya que de hecho existen sistemas de distinción mucho más diferenciados. Y aunque la distinción entre sensaciones y percepciones se mantiene todavía, a la psicología moderna le interesan más las percepciones, designando por éstas la acogida en el cerebro de una información preexistente.

Con lenguaje preciso y asequible, Rainer Guski nos introduce en el mundo de los órganos humanos de los sentidos. Empieza con una descripción del desarrollo filogenético de la vista y del oído, de su fisiología y capacidad de rendimiento en la primera infancia. Siguen otros capítulos que familiarizan al lector con las teorías y conocimientos psicológicos sobre la importancia que tiene para la persona la recogida de información que le llega a través de los sentidos y sobre las tácticas para elaborar dicha información.- M. MATEOS.

FRANKL, V.E., *Teoría y terapia de las neurosis. Iniciación a la logoterapia y al análisis existencial*, (=Biblioteca de Psicología 171), Herder, Barcelona 1992, 14,1 x 21,6, 296 p.

Viktor E. Frankl presenta en este libro una teoría de las neurosis. Distingue entre neurosis somatógenas, psicógenas y noógenas. Afirma que, en realidad, no hay neurosis de origen puramente somático, psíquico o noético, sino más bien casos mixtos. En última instancia todas provienen de una profunda falta de sentido. Y la logoterapia apunta directamente a esta raíz del mal. La persona no llega a su plenitud, dice Frankl, sino cuando se entrega a una tarea, cuando no hace caso de sí mismo o se olvida de sí mismo al ponerse al servicio de una causa o al entregarse al amor de otra persona. El ser humano no padece tanto por sentimientos de inferioridad cuanto por el sentimiento del absurdo. Y el sentimiento del absurdo suele ir acompañado de un sentimiento de vacío, del vacío existencial que analiza este célebre autor en casi todas sus obras.

El libro está estructurado en dos partes. El contenido de la primera parte está reflejado en los títulos de los nueve capítulos que la componen, a saber: definición y clasificación de las enfermedades neuróticas; psicosis endógenas; enfermedades psi-

cosomáticas; enfermedades funcionales; neurosis reactivas; neurosis iatrógenas; neurosis psicógenas; neurosis noógenas; neurosis colectivas. La segunda parte trata de la logoterapia y el análisis existencial y se desarrolla en los siguientes capítulos: la logoterapia como terapia específica de neurosis noógenas; la logoterapia como terapia inespecífica; intención paradójica y derreflexión; cura médica de almas; análisis existencial como antropología psicoterapéutica.- M. MATEOS.

WATZLAWICK, P., *La coleta del Barón de Münchhausen. Psicoterapia y realidad*, Herder, Barcelona 1992, 14,1 x 21,6, 224 p.

Así comienza una de las aventuras del barón de Münchhausen: “En otra ocasión me proponía saltar sobre una ciénaga que inicialmente no me pareció tan ancha como la encontré en cuanto me vi en medio del salto. Suspendido en el aire, di media vuelta y regresé al punto de partida, para tomar un mayor impulso. Pero también por segunda vez hice un salto demasiado corto y caí, no lejos de la orilla, hundiéndome en la ciénaga hasta el cuello. En este punto, habría muerto irremisiblemente, si la fuerza de mi brazo, asiendo mi propia coleta, no me hubiese sacado de allí, juntamente con el caballo, que yo apretaba firmemente entre mis rodillas”.

Una habilidad semejante se exige de los que ya no pueden orientarse en este mundo y por eso “pierden pie”. Esta viene a ser la tesis del libro de Paul Watzlawick quien ofrece una panorámica sobre el desarrollo del modelo de pensamiento que como miembro del Mental Research Institute en Palo Alto, California, ha conocido de cerca y expuesto en artículos y conferencias.

Watzlawick se ocupa de la realidad de “estilos de vida” que impiden que no sólo individuos sino también sistemas enteros de relaciones humanas puedan ver posibles alternativas. Muestra cómo, mediante reestructuraciones constructivas, se desvanecen imágenes anticuadas del mundo y surgen “realidades” nuevas.- M. MATEOS.

POURTOIS, J-P y DESMET, H., *Epistemología e instrumentación en ciencias humanas*, (=Biblioteca de Psicología 19), Herder, Barcelona 1992, 15,5 x 24,5, 248 p.

El contenido de este libro está bien reflejado en su mismo título: epistemología e instrumentación en ciencias humanas. Con la presentación de diferentes corrientes de pensamiento y de acción, los autores intentan ayudar al lector a confrontar sus propios juicios y prácticas con la reflexión actual en el ámbito de las ciencias en general y de las ciencias humanas en particular.

Frente al positivismo, a veces estricto, que se impuso en el seno de las ciencias humanas desde comienzos del siglo XX, durante el último decenio un número creciente de investigadores pondrán en entredicho la aproximación experimental clásica, insuficiente, según ellos, para explorar la compleja realidad educativa y social en constante evolución.

Basados en la evidencia de los datos que analizan, los autores afirman que hay un cambio manifiesto en la utilización de los instrumentos comparando las publicaciones de los años setenta con las de los años ochenta. La orientación de ese cambio es paralela a las nuevas concepciones en las ciencias de la educación.

El libro ofrece una vía media entre la metodología “objetivista”, “nomotética” y “cuantitativa” -propia de las ciencias físicas- y la metodología “subjetivista”, “hermenéutica” y “cualitativa” que sería más propia de las ciencias humanas. Proponen los autores una articulación o sinergia de ambas tendencias por medio de una coordina-

ción y sabia dosificación de experimentación, observación, interpretación y valoración que permita apreciar cada uno de los fenómenos humanos en toda su complejidad.- M. MATEOS.

CUSINATO, M., *Psicología de las relaciones familiares*, (=Biblioteca de Psicología 18), Herder, Barcelona 1992, 15,5 x 24,5, 576 p.

En esta obra, Mario Cusinato intenta un estudio unitario, orgánico y sistemático de la relación familiar. Se constata el carácter relacional o transaccional en la relación familiar: un matrimonio incluye siempre un marido y una esposa, términos ambos que carecen de sentido el uno sin el otro. Asimismo existe el proceso multidireccional entre adultos y jóvenes, ya que también estos actúan sobre los adultos haciéndoles modificar su comportamiento.

Piensa el autor que, hoy día, la familia en cuanto tal está consiguiendo características propias, de connotación de pequeño grupo, con una dimensión relativa de tiempo durable y de intimidad. El estudio se centra en el pequeño grupo familiar y no en cada una de las personas aisladas que lo constituyen. Se analizan especialmente tres núcleos de problemas familiares actuales: el conflicto conyugal, la comunicación familiar y la salud. En toda esta problemática se ha pasado de la terapia de enfoque individual a una terapia sistémica familiar, capaz de establecer o restablecer las relaciones de interacción mutua.

Se abren nuevas perspectivas en el horizonte de la prevención y de la terapia familiar.- M. MATEOS.

Literatura-Varios

BOLT, B.-HOBBS, D., *101 proyectos matemáticos*, Labor, S.A., Barcelona 1991, 24,5 x 19, 168 p.

Hoy está fuera de toda duda que la actividad matemática potencia la autonomía intelectual y favorece así la adquisición de una imagen equilibrada y aceptable de uno mismo. El aprendizaje matemático capacita a los escolares para comprender y desensolverse mejor en el mundo en que viven. Se hace, pues, necesario, partir de ese mundo real de los niños para que las matemáticas cobren sentido para ellos.

En este libro se recogen 101 proyectos matemáticos relacionados con el mundo real (música, deportes, arte, biología...) de los escolares, planteados de un modo creativo y original que sin duda motivarán al alumno en sus tareas matemáticas. Es precisamente el carácter de interdisciplinariedad lo que hace que estos proyectos se conviertan en excelentes incentivos tanto para el desarrollo de tareas individuales como colectivas. Además, este libro de recursos nos ofrece a los docentes una inestimable ayuda a la hora de planificar tanto las actividades del aula como los trabajos del curso, dentro del marco de la nueva reforma educativa.- M.^a D. SÁNCHEZ FUERTES.

ROJAS, C., *Yo, Goya* (=Memorias de la Historia 45), Planeta, Barcelona 1990, 12'5 x 21, 260 p.

La colección "Memoria de la Historia" se enriquece con la publicación del estu-
pendo ensayo de Carlos Rojas, sobre la vida y obra de Goya.

"Yo, Goya" es la biografía de un hombre, de un aragonés universal, con toda su grandeza y sus miserias, su gloria y sus humillaciones, su coherencia y sus contradic-

ciones. Es el drama de un hombre casado que vive una historia erótica extramatrimonial, con altas damas y no tal altolocadas, llena de tensiones y pasiones. Es el drama de un padre de familia que de los cinco hijos que engendra ve cómo se mueren, sobreviviéndole solamente uno. Es el “Saturno que devora a sus hijos” de sus pinturas. Es la historia de sus enfermedades, su sordera, su sífilis. Es la historia de su muerte en tierra extranjera. Es el sueño que el autor, Carlos Rojas, realiza haciendo levantarse a Goya de su tumba de San Antonio de la Florida y pasearse con su consuegro a orillas del Manzanares, reviviendo su vida, su historia, su arte y su época.

“Yo, Goya”, es la historia del artista; de uno de los más grandes y geniales pintores del arte español y del arte universal. Un artista obsesionado por medirse con el legado de Velázquez. Los óleos de Goya son releídos aquí en estrecho contacto con la vida. Los autorretratos, el Saturno, la Familia de Carlos IV, Josefa Bayeu, la Duquesa de Alba, las Majas, los Fusilamientos, Moratín, los grabados de la guerra, los retratos de Fernando VII, la Marquesa de Pantojos... y tantos otros, adquieren en este ensayo una nueva luz, fuerza y vitalidad. Son carne y sangre, amor, dolor y pasión hechos pintura.

“Yo, Goya” es la historia de la monarquía y de la nobleza española de una de las épocas más atormentadas de la historia española. Pintor de cámara, de cuatro reyes Borbones y primer pintor de cámara desde 1789, por delante de su caballete pasaron y posaron reyes e infantes, y desfilaron Godoy, las duquesas de Alba y Osuna, José Bonaparte y los dos bastardos que tendrá Godoy con la Reina María Luisa, y muchos otros. Unas veces, cómplice de ellos, otras crítico, su pintura les eternizará para la historia.

“Yo, Goya”, es la historia de una época humillante y gloriosa de la historia de España. La historia de los “afrancesados” y de la invasión de las tropas napoleónicas. Es la historia del estallido de una revolución, con una guerra de independencia sembrada de horrores y gestas heroicas.

“Yo, Goya” es un gran ensayo histórico artístico, una vida hecha novela que apasiona al lector desde la primera página. El autor, Carlos Rojas, con su mano magistral, nos va conduciendo a través de un largo laberinto, lleno de aventuras y de sorpresas, con una historia bien documentada y con una creatividad e imaginación que revalorizan la historia. Merece la pena. No se lo pierda.— B. SIERRA DE LA CALLE.

MUÑOZ MOLINA, A., *Córdoba de los Omeyas* (=Ciudades en la Historia), Planeta, Barcelona 1991, 17 x 21, 204 p.

Después de una bella y sugestiva introducción a la ciudad, Antonio Muñoz Molina narra para el lector la historia de la Córdoba musulmana, desde el año 711, en el que los invasores del Norte de África conquistan el lugar, hasta las guerras civiles que desintegran el califato, haciendo posible que en 1236 Fernando III de Castilla se apoderara de lo que fue capital de los califas. Entre las estampas que componen el libro destacan los capítulos dedicados al primer emir cordobés, Abd al-Rahman I, a la vida cotidiana de “la ciudad laberinto”, con interesantes detalles significativos sobre las costumbres, las casas y la mentalidad de la época, a la Córdoba de Abd al-Rahman II, Ziryah y el mártir cristiano san Eulogio, Abd al-Rahman III y la mezquita, el extraordinario personaje que es al-Mansur, etc. Con una prosa de gran escritor, todo este magnífico pasado cordobés revive admirablemente con una brillantez insólita que hace de esta evocación una verdadera obra maestra. La presentación es exquisita, con abundantes fotografías en color y blanco y negro.— M. LOZANO LUENGOS

CARRATALA, F. - MAYORGA, D., *David juega y aprende ortografía. 3: G/G(U). 4: RR/R*, Planeta, Barcelona 1991, 21 x 25, 28 p. c. u.

El objetivo de esta colección es facilitar a los niños de 6 y 7 años el aprendizaje de la ortografía fonética o natural. El método se basa en la búsqueda de personas, animales y cosas cuyos nombres poseen una determinada característica ortográfica, evitándose así el aburrimiento infantil.

Cada volumen consta de 150 palabras, seleccionadas por Fernando Carratalá, con las ilustraciones respectivas, de Dolores Mayorga, y una guía didáctica para maestros, padres y educadores, en la que se desarrollan los conceptos objetivos generales del aprendizaje, los procedimientos expresión oral, escrita, plástica y dinámica, las actitudes valores y la evaluación objetivos operativos.- J. V. GONZÁLEZ OLEA

Índice general

Volumen XXVII, 1992

ARTICULOS

CRESPO ZUMEL, A., <i>Nueva Evangelización y Parroquia</i>	365-419
DIEZ ARAGON, R. A., <i>La tríada paulina «Fe, Amor, esperanza» a la luz de 1ª Te- salonicenses. Historia de la investigación y estudio exegético</i>	273-323
HERRERO, Z., <i>Encíclica «Centesimus Annus». Presentación de la encíclica</i>	325-363
MARCOS MARTINEZ, T., <i>Laicos e Iglesia</i>	523-550
MENDOZA, M., <i>La “regula fidei” en la teología de S. Agustín</i>	3-32
NATAL, D., <i>La aventura postmoderna</i>	53-122
PÉREZ GORDO, A., <i>¿Dónde se escribió la carta a los Filipenses?</i>	483-522
RESINES, L., <i>La “Doctrina christiana” de Melchor Vargas, OSA</i>	33-51
RUBIO, F., <i>El mundo árabe y occidente. La guerra del Golfo</i>	123-188
SABUGAL, S., <i>Dios lo constituyó Juez de vivos y muertos!» (Act 10,34-43). Aná- lisis histórico-tradicional</i>	253-271
— <i>La transfiguración de Jesús: Adelanto de su Resurrección. (Mc 9,1-10 par.). Análisis histórico-tradicional</i>	453-482

TEXTOS Y GLOSAS

ALVAREZ FERNANDEZ, J., <i>Estudio Teológico Agustiano</i>	551-594
DOMINGUEZ, B., <i>Valor religioso y literario de Fr. Gerundio de Campazas</i>	595-588
GUTIÉRREZ, A.- PRADOS, B.-CHOZAS, E.- DELGADO, J. M., <i>En torno a Wittgenstein</i>	189-199

BIBLIOGRAFIA. RECENSIONES DE LIBROS

SAGRADA ESCRITURA

BOUTIER, M., <i>L'Épître de saint Paul aux Ephésiens</i>	206
BRETT, M. G., <i>Biblical Criticism in Crisis? The Impact of the canonical Approach on Old Testament Studies</i>	423
DAVIES, W. D. - ALLISON, D., <i>The Gospel according to Saint Matthew. II: 8-18</i> FREDRIKSEN, P., <i>De Jésus aux Christs. Les origines des représentations de Jésus dans le Nouveau Testament</i>	203
GABEL, H., <i>Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweitten Vatikanischen Konzils</i>	606
GNILKA, J., <i>Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte</i>	603
GOLKA, F. W., <i>Jona</i>	204
	201

GRELOT, P., <i>Homilias sobre la Escritura en la época apostólica</i>	423
GRIMM, W., <i>Die motive Jesu. Das Vaterunser. Kommentiert und ausgelegt</i>	607
HILDEBRANDT, D., <i>Saulo Pablo. Una doble vida</i>	423
IMBACH, J., <i>¿De quién es Jesús? Su significación para judíos, cristianos y musulmanes</i>	205
KERTELGE, K., <i>Grundthemen paulinischer Theologie</i>	207
LEMCIO, E. E., <i>The Past of Jesus in the Gospels</i>	421
LEON-DUFOUR, X., <i>Lectura del evangelio de Juan. II: Jn 5-12</i>	605
MEINHOLD, K., <i>Die Sprüche: Teil 1,1-15. Teil 2,16-31</i>	203
RIUS-CAMPS, J., <i>Comentari als Fets dels Apòstols. I. "Jerusalem": configuració de l'eglésia judeocreient (Act 1,1-5,42)</i>	204
SANDERS, E. P., <i>Jewish Law from Jesus to the Misnah. Five Studies</i>	205
SCHLATTER, A., <i>Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief</i>	208
SCHNACKENBURG, R., <i>¿Dios ha enviado a su Hijo? El misterio de Navidad.</i>	606
SCHWAGER, R., <i>Dem Netz des Jägers entronnen. Das Jesusdrama nacherzählt</i>	422
SCHWAGER, R., <i>Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre</i>	421
SEYBOLD, K., <i>Nahum, Habakuk, Zephanja</i>	202
STAMBAUGH, J. E. BALCH, D. L., <i>Das sociale Umfeld des Neuen Testaments</i>	607
STECK, O. H., <i>Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament</i>	201
THEIS, J., <i>Paulus als Weisheitslehrer. Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in 1 Kor 1-4</i>	208
WOUTERS, A., <i>«... wer den Willen meines Vaters tut». Eine Untersuchung zum Verständnis vom Handeln im Matthäusevangelium</i>	604

TEOLOGIA

AGUSTIN, S., <i>Obras completas. XIb. Cartas (3º) 188-270;</i>	1-29
AGUSTIN, SAN, <i>Obras completas. XXVII. Escritos bíblicos (3º)</i>	212
AMENGUAL I BATLE, J., <i>Llengua i catecisme de Mallorca: entre la pastoral i la política</i>	617
ARNOLD, F., <i>Befreiungstherapie Mystik. Gotteserfahrung in einer welt der «Gottesfinsternis»</i>	608
<i>Augustinus Minister et Magister. Homenaje al profesor Argimiro Turrado, O.S.A., con ocasión de su 65 aniversario. III</i>	428
BEINERT, W. (ed.), <i>Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge</i>	209
BERTOLA, F. - BOSCHI, B. G. - VANNINI, M. - MORAVIA, S. - ..., <i>Sulle cose prime e ultime</i>	613
BOFF, L., <i>La misión del teólogo en la Iglesia</i>	210
CHAUVET, L.-M., <i>Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana</i>	216
DI BERARDINO, A., OSA (ed.), <i>Diccionario patristico y de la Antigüedad Cristiana. I: AI. II: JZ 424</i>	424
DIANICH, S., <i>Iglesia extrovertida</i>	427
DIEGO SANCHEZ, M., <i>El Comentario al Eclesiastés de Dídimo Alejandrino</i> ..	614
DROBNER, R. H. - KLOCK, CH. (ed.), <i>Studien zu Gregor von Nyssa un der Christlichen Späntantike</i>	211
DURWELL, F.-X., <i>Nuestro Padre. Dios en su misterio</i>	425
ESPEJA, J., <i>Sacramentos y seguimiento de Jesús 427</i>	
FLORISTAN, C., <i>Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral</i>	428

FORTE, B., <i>La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve eclesiología</i>	613
GALINDO RODRIGO, J. A., <i>Compendio de la Gracia. La gracia, expresión de Dios en el hombre. Hacia otra visión de la antropología sobrenatural cristiana.</i>	610
GARCIA PAREDES, J. C. R., <i>Teología Fundamental de los sacramentos</i>	426
GARIJO-GUEMBE, M. M., <i>La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia</i>	218
GELABERT, M., <i>Valoración cristiana de la experiencia</i>	609
GLÄSSER, A., <i>Verweigerte Partnerschaft? Anthropologische, konfessionelle und ökumenische Aspekte der Theologie Wolhart Pannenberg's</i>	616
GRILLMEIER, A., <i>Le Christ dans la tradition chrétienne. Le Concile de Calcédonie (451): réception et opposition (451-513)</i>	213
GUTIÉRREZ, G., <i>El Dios de la vida</i>	425
IMBACH, J., <i>Breve Teología Fundamental</i>	608
JOSUTTIS, M., <i>Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage</i>	616
KLÖCKER, M., <i>Katholisch - von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall</i>	217
KRAUS, G. (ed.), <i>Schöpfungslehre III</i>	610
LAFONT, G., <i>Dios, el tiempo y el ser</i>	425
LAURENTIN, R., <i>La Iglesia del futuro más allá de sus crisis</i>	218
MANANZAN, M. J. (ed.), <i>Woman and Religion. A Collection of Essays, Personal Histories and Contextualized Liturgies</i> ,	618
MOLTMANN, J. <i>In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie</i>	612
MOLTMANN, J., <i>Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie</i>	612
ORBE, A., <i>Espiritualidad de san Ireneo</i>	210
PESCH, O. H., <i>Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval</i> ..	615
PIRET, P., <i>La destinée de l'homme: la Cité de Dieu. Un commentaire du "De Civitate Dei" d'Augustin</i>	615
PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, <i>Obras completas</i>	215
RADLBECK, R., <i>Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart - untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers</i> ...	426
RATZINGER, J., <i>La Iglesia. Una comunidad siempre en camino</i>	613
SAYES, J. A., <i>Antropología del hombre caído. El pecado original</i>	216
SCHMIDT-LAUBER, H.-Ch., <i>Die Zukunft des Gottes dienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie</i>	217
SPITZLEI, S. B., <i>Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert</i>	633
STUDER, B., <i>Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter</i>	611
TURNER, D., <i>Escape from God. The Use of Religion and Philosophy to Evade Responsibility</i>	609
VARIOS, « <i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum</i> » - « <i>De quantitate animae</i> » di Agostino d'Ipbona	213
WIEDENHOFER, S., <i>Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie</i>	612
ZIEGENAUS, A. (ed.), <i>Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie</i>	428

MORAL-DERECHO

ACEBAL LUJAN, J. L. - AZNAR GIL, F. R. (ed.), <i>Jurisprudencia matrimonial de los tribunales eclesiásticos españoles</i>	222
ANGEL, H.-G., <i>Christliche Moral zwischen Vernunft und Offenbarung. Derhermesianische Entwurf des Trierer Moraltheologen Godehard Braun (1798/1861)</i>	621
BLANDINO, G.- HÄRING, B.- MORRA, G.- VALORI, P., <i>Un discussion sur Le Ethica del Felicitate. Texto in interlingua con explicationes in français, english, italiano</i>	619
CALVEZ, J.-I., <i>La enseñanza social de la Iglesia. La economía. El hombre. La sociedad</i>	220
CASALTA CONTASTI, H., <i>El control punitivo de la conducta</i>	227
CHABOT, J. L., <i>La Doctrina Social de la Iglesia</i>	220
CHIOSSONE, T. <i>Miscelánea jurídica. Estudios y conceptos</i>	221
DELHAYE, PH., <i>La Ciencia del bien y del mal. Concilio, moral y metaconcilio</i>	218
ENDERLEIN, W., <i>Abwägung in Recht und Moral</i>	618
GARCIA FAILDE, J. M., <i>Manual de Psiquiatría forense canónica</i>	224
GARCIA Y GARCIA, A. (ed.), <i>Estudios jurídico-canónicos. Conmemorativos del Primer Cincuentenario de la Facultad de Derecho Canónico en Salamanca (1940-89)</i>	221
GUGGENBERGER, E., <i>Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmo-ral</i>	219
ÍÑIGUEZ HERRERO, J. A.- <i>El altar cristiano. II. De Carlomagno al Siglo XIII</i>	431
LEBACQZ, K., <i>Justicia en un mundo injusto. Bases para un proyecto cristiano</i> ..	220
LO CASTRO, G., <i>Las Prelaturas personales. Perfiles jurídicos</i>	226
LOPEZ ZARZUELO, F., <i>El proceso canónico de matrimonio rato y no consu- mado</i>	223
LOPEZ, T.- SESÉ, J. QUIROS, A.- ..., <i>Doctrina Social de la Iglesia y realidad so- cioeconómica. En el Centenario de la «Rerum Novarum». XII Simposio Interna- cional de Teología de la Universidad de Navarra</i>	619
MARTIN GONZALEZ, A., <i>Los matrimonios mixtos en Málaga (1958-1982)</i> ...	225
OLMO, R. DEL, <i>Segunda Ruptura criminológica</i>	227
OLMOS ORTEGA, M ^a . E., <i>La regulación del factor religioso en las Comunida- des Autónomas españolas</i>	225
PELAEZ, M. J. (ed.), <i>Historia de la Iglesia y de las Instituciones eclesiásticas. Tra- bajos en homenaje a Ferran Valls i Taberner. X</i>	431
RODRIGO, R., <i>Manual para instruir los procesos de canonización</i>	226
RODRIGUEZ VENTURA, C., <i>La competencia del Príncipe en el matrimonio de los infieles. (Estudio monográfico-histórico de la controversia del S. XIX)</i> ..	224
SCHNACKENBURG, R., <i>El mensaje moral del Nuevo testamento. II. Los pri- meros predicadores cristianos</i>	429
VALLS I TABERNER, F., <i>Diplomatari de Sant Ramon de Penyafort</i>	430
VALLS TABERNER, F., <i>Códices manuscritos de Ripoll. El inventario de 1823 de Próspero de Bofarull</i>	431

FILOSOFIA-SOCIOLOGIA

ALBA, V., <i>¿Ocio o placer? Suicidio de la burguesía y agonía del proletariado</i>	237
BENJAMIN, W., <i>Historias y relatos</i>	233
CATTEPOEL, J., <i>Dämonie und Gesellschaft. Soren Kierkegaard als Sozialkri- tiker und Kommunikationstheoretiker</i>	625

CHAVEZ ALVAREZ, F., <i>Die brennende Vernunft. Studien zur Semantik der «rationalitas» bei Hildegard von Bingen</i>	625
COLOMER, J. M. (ed.), <i>Benham. Antología</i>	231
EPICTETO, <i>Pláticas. Por Arriano. Libros I, II, II y IV</i> 432	432
FACULTADES DE TEOLOGIA DE VITORIA Y DEUSTO, <i>Pluralismo socio-cultural y Fe cristiana. Congreso de Teología. Bilbao-Vitoria, 12-16 de febrero de 1990</i>	234
FARTOS MARTINEZ, M., <i>Historia de la Filosofía y de la Ciencia. Del milagro griego al siglo del genio</i>	623
FERRAROTTI, F., <i>La historia y lo cotidiano</i>	236
FUKUYAMA, F., <i>El fin de la Historia y el último hombre</i>	433
GRUNDER, K. (ed.), <i>Philosophie in der Geschichte ihres Begriffs. Historisches Wörterbuch der Philosophie</i>	228
GUTIÉRREZ SANZ, A., <i>Aspectos de una sociedad en crisis</i>	628
HANDKE, P., <i>Historia del lápiz. Materiales sobre el presente</i>	248
HEGEL, G. W. F., <i>Estética. II</i>	232
HELLER, A., <i>Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?</i>	233
HOBBS, TH., <i>Libertad y necesidad. Y otros escritos</i>	231
ILLICH, I., <i>Du lisible au visible: La naissance du texte. Un commentaire du Didascalicon de Hugues de Saint-Victor</i>	230
INEICHEN, H., <i>Philosophische Hermeneutik</i>	228
IRIBARREN, J., <i>Papeles y memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España (1936-1986)</i>	627
KLUXEN-PYTA, D., <i>Nation und Ethos. Die Moral des Patriotismus</i>	233
KOHLBERGER, H., <i>Cuando el juego va en serio. Argumentos contra el dogmatismo</i>	433
LANGEWAND, A., <i>Moralische Verbindlichkeit oder Erziehung. Herbarts frühe Subjektivitätskritik un die Entstehung des ethisch-educativen Dilemmas</i>	619
LATOUR, B., <i>Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad</i>	624
MAISONNEUVE, J., <i>Ritos religiosos y civiles</i>	235
MARTINEZ, J. J., <i>La fábula de la Caverna. Platón y Nietzsche (Historia, Ciencia, Sociedad 226)</i>	622
MIRANDA, J. P., <i>La revolución de la razón. El mito de la ciencia empírica</i>	623
MOLINARO, A. - GUARNERI, E. - RIGAMONTI, G., <i>La verità: quali vie? Lineamenti di filosofia della conoscenza</i>	621
NAVARRO BROTONS, V., <i>Galileo. Antología</i>	231
NOOTEBOOM, C., <i>La desaparición del Muro. Crónicas alemanas</i>	434
PATOCKA, J., <i>Platón y Europa</i>	229
PICCOLOMINI, R., <i>La filosofía di S. Agostino. Antología</i>	432
POPPER, K. R. - KIESEWETTER, H., <i>Gegen den Zynismus in der Interpretation der Geschichte. - Karl Popper - ein Jünger von Sokrates</i>	626
RUSSELL, B., <i>Los problemas de la filosofía</i>	228
SAINT-VICTOR, H. DE, <i>L'Art de lire Didascalicon</i>	230
SANZ, S. V., <i>Historia de la Filosofía Moderna</i>	621
SCHEFFCZYK, L. (ed.), <i>Evolution. Probleme und neue Aspekte ihrer Theorie</i> .	623
SCHEIER, C.-A., <i>Wittgensteins Kristall. Ein Satzkommentar »Logisch-philosophischen Abhandlung«</i>	232
SEGURA, C., <i>La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino</i>	622

TROMBINO, M. - MACAUDA, A. - GUARNERI, E., <i>Pensare il bello. Lineamenti di estetica filosofica</i>	229
VAIARELLI, G.- GUARNERI, E.- PORTINARO, P. P., <i>Il potere in discussione. Lineamenti di filosofia della politica</i>	626
VALADIER, P., <i>Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo</i>	624
ZECCA, A. H., <i>Religión y Cultura sin contradicción. El Pensamiento de Ludwig Feuerbach</i>	234

HISTORIA

ALONSO, C., <i>Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), Arzobispo de Goa (1595-1617). Estudio Biográfico</i>	629
AREA, L. - NIESCHULZ DE STOCHAUSEN, E., <i>El Golfo de Venezuela. Documentación y cronología. II (1981-1989)</i>	240
AYAPE, E., <i>Biografía de la Madre Esperanza Ayerbe de la Cruz. Agustina Misionera Recoleta</i>	632
BORGES MORAN, P., <i>Quién era Bartolomé de las Casas</i>	435
DIAZ DE CERIO, F., <i>El fondo «Rescritti di Facoltà» del Archivo Vaticano (1821-1908). Noticias sobre España en el siglo XIX</i>	437
DIEZ MERINO, L., <i>La Pasión de Jesucristo y la de los Mártires Pasionistas de Daimiel, Nicéforo y XXV Compañeros</i>	241
GUTIERREZ VEGA, C., L.C., <i>Las primeras Juntas Eclesiásticas de México (1524-1555)</i>	434
HENKEL, W. (ed.), <i>Ecclesiae Memoria. Miscellanea in onore del R. P. Josef Mezler O.M.I., Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano</i>	434
HOBBSAWM, E. J., <i>La Era de la Revolución (1789 -1848)</i>	239
QUINTERO, J. H., <i>El arzobispo Felipe Rincón González</i>	240
RUBIO, L., <i>Beato Alonso de Orozco. I. Biografía</i>	436
SMET, J., <i>Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen. III: Las reformas. Personas, literatura, arte (1563-1750)</i>	628
TELLECHEA IDIGORAS, J. I., <i>Ignacio de Loyola. Solo y a pie</i>	435
TUÑÓN DE LARA, M. - VALDEON BARUQUE, J. - DOMINGUEZ ORTIZ, A., <i>Historia de España</i>	238
VIGUERIE, J. DE, <i>Cristianismo y Revolución. Cinco lecciones de historia de la Revolución Francesa</i>	437
VIUDA, I. de la, OSA, <i>Pedro Malón de Echaide</i>	436

ESPIRITUALIDAD

ARTOLA, A. M ^a ., <i>El morir de Cristo y su participación mística. Estudios sobre la espiritualidad de la Pasión</i>	241
BALMA, H. de, <i>Sol de contemplativos. Teología mística</i>	634
BARSOITI, D., <i>Méditations sur les apparitions du Ressuscité</i>	243
BESSIERE, G., <i>Préstame tus ojos. II. Diario de un peregrino maravillado entre abismos de sombra y de luz. 1984-1988</i>	636
CERIOTTI, G., <i>La pastorale delle vocazioni in S. Agostino</i>	439
CLERICI, A., <i>Ama e fà quello che vuoi. Carità e verità nella predicazione di Sant' Agostino</i>	439
COLOMBAS, G. M., <i>La Tradición Benedictina. Ensayo histórico. III: Los siglos VIII-XI</i>	440

CREMONA, C., <i>Agustín de Hipona. La razón y la fe</i>	439
D'ASARO, M ^a . - MARISCALCO, J. (ed.), <i>Mario Mariotti. Beati i ricchi. Società dell'accumulo o Dio della condivisione?</i>	637
ECHEVARRIA, F., <i>El camino, el pozo, la fatiga. Claves bíblicas para una nueva evangelización</i>	636
FOURNÉE, J., <i>Histoire de l'Angelus. Le message de l'Ange a Marie</i>	638
FROSSARD, A., <i>Preguntas sobre Dios</i>	442
GARCIA MORENO, A., <i>Al filo de tu palabra, Señor. Oración del Domingo. Ciclo C</i>	638
GIOIA, M. (ed.) <i>La Teologia Spirituale. Temi e problemi</i>	438
GONZALEZ CUELLAS, T., <i>La Eucaristía. Orientaciones para el Pueblo de Dios</i>	633
HUBER, G., <i>Arrière Satan! Le Diable aujourd'hui</i>	638
JAVIERRE, J. M., <i>Juan de la Cruz, un caso límite</i>	442
JUAN DE LA CRUZ, S., <i>Obras completas</i>	441
MONJE DE LA IGLESIA DE ORIENTE, Un, <i>Jesús. Sencillas miradas del Salvador</i>	244
MOYA CORREDOR, J., <i>Imitar a María. Novena a la Inmaculada</i>	243
MÜLLER, G. L., <i>La celebración eucarística. Un camino con Cristo</i>	632
RECONDO, J. M., <i>La oración en René Voillaume. (La vida contemplativa de las Fraternidades y la dimensión contemplativa de la vida cristiana)</i>	635
<i>Relatos de un peregrino ruso</i>	636
RUBIO MORAN, L., <i>La formación de los sacerdotes en la situación actual. Síno-do 90</i>	442
RUBIO, P., <i>A modo de refranero agustiniano</i>	440
STEINER, J., <i>Teresa Neumann. La estigmatizada de Konnersreuth</i>	244
TONNA-BARTHET, A. (ed.), <i>San Agustín. Nos hiciste, Señor, para Ti. Kempis agustiniano</i>	241
VERONICA GIULIANI, Snta., <i>Experiencia y doctrina mística. Relatos autobiográficos</i>	635

PSICOLOGIA-PEDAGOGIA

BAZALGETTE, C., <i>Los medios audiovisuales en la educación primaria</i>	446
CAIRNEY, T. H., <i>Enseñanza de la comprensión lectora</i>	641
CUSINATO, M., <i>Psicología de las relaciones familiares</i>	646
DOMINGUEZ MORANO, C., <i>El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico</i>	246
EGAN, K., <i>La comprensión de la realidad en la educación infantil y primaria</i>	246
FRANKL, V. E., <i>Teorías y terapia de las neurosis. Iniciación a la logoterapia y al análisis existencial</i>	644
GARCIA HOZ, V. (ed.), <i>Tratado de educación Personalizada. 26: Enseñanza de la Filosofía en la educación secundaria</i>	445
GARCIA HOZ, V. (ed.), <i>Tratado de educación Personalizada. 4: Personalización educativa. Génesis y estado actual</i>	444
GARCIA HOZ, V. (ed.), <i>Tratado de educación Personalizada. 8: Ambiente, organización y diseño educativo</i>	445
GRUNDY, S., <i>Producto o praxis del curriculum</i>	245
GUSKI, R., <i>La percepción. Diseño psicológico de la información humana</i>	644
GUZMAN, M. de, <i>Para pensar mejor</i>	641
HARGREAVES, <i>Infancia y educación artística</i>	246

HUBER, CH. H.- BARUTH, L. G., <i>Terapia familiar racional-emo- tiva sistémica</i>	642
JACKSON, Ph. W., <i>La vida en las aulas</i>	244
KOHNSTAMM, R., <i>Psicología práctica del niño. I: Los siete primeros años. II: Edad escolar</i>	443
LAFORREST, J., <i>Introducción a la gerontología. El arte de envejecer</i>	246
LANCASTER, J., <i>Las artes en la educación primaria</i>	447
LIEURY, A., <i>Manual de psicología general</i>	639
LUNDGREN, U. P., <i>Teoría del curriculum y escolarización</i>	640
LUTTE, G., <i>Liberar la adolescencia. La psicología de los jóvenes de hoy</i>	444
NEWMAN, D. - GRIFFIN, P. - COLE, M., <i>La zona de construcción del cono- cimiento: trabajando por un cambio cognitivo en educación</i>	446
NISSSEN, G., <i>Trastornos psíquicos en la infancia y juventud. Compendio de psiquiatría infantil y juvenil</i>	642
OLBRICHT, I., <i>Lo psíquico y nuestra salud. La influencia psicósomática</i>	643
POURTOIS, J. P.- DESMET, H., <i>Epistemología e instrumentación en ciencias hu- manas</i>	645
RIOBO GONZALEZ, M., <i>Psicodinamismo evolutivo de la personalidad. Contri- bución a una antropología filosófica</i>	640
TONIN, N. J., <i>Con el corazón abierto. Psicología y espiritualidad</i>	640
TYLER, W., <i>Organización escolar: Una perspectiva sociológica</i>	245
ULICH, D., <i>Iniciación a la psicología</i>	639
WATZLAWICK, P., <i>La coleta del barón de Münchhausen. Psicoterapia y reali- dad</i>	645

LITERATURA-VARIOS

AGUILAR PIÑAL, F., <i>Impresos del XVI: Poesía (Adiciones)</i>	448
ALDEA VAQUERO, Q., <i>España y Europa en el Siglo XVII. Corresponden- cia de Saavedra Fajardo. II: La tragedia del Imperio: Wallenstein 1634</i>	451
ANGLÉS, H. (ed.), <i>La Música en la Corte de los Reyes Católicos. I: Polifonía Religiosa</i>	449
BOLT, B.- HOBBS, D., <i>101 proyectos matemáticos</i>	646
CARRATALA, F. - MAYORGA, D., <i>David juega y aprende ortografía. 3: G/G(U). 4: RR/R</i> ,	648
CARRATALA, F. - MAYORGA, D., <i>David juega y aprende ortografía. 1: C/Q. 2: Z/C</i>	250
DELCLAUX, F., <i>Antología de poemas a la Virgen</i>	248
DICKSON, L. - BROWN, M. - GIBSON, O., <i>El aprendizaje de las matemáticas</i>	249
EURIPIDES, <i>Tragedias. I: Alceste - Andrómaca. Las Bacantes - Hécuba</i>	447
FERRATER MORA, J., <i>Las palabras y los hombres</i>	247
HANDKE, P., <i>Historia del lápiz. Materiales sobre el presente</i>	248
HUMBOLDT, W. VON, <i>Escritos sobre el lenguaje</i>	247
MERTENS, P., <i>Los deslumbramientos</i>	249
MUÑOZ MOLINA, A., <i>Córdoba de los Omeyas</i>	647
OVIDIO, <i>Obra amorosa I: Amores</i>	448
QUEROL GAVALDA, M. (ed.), <i>Cancionero Musical de Góngora</i>	450
QUEROL GAVALDA, M. (ed.), <i>Cancionero Musical de Lope de Vega. III: Poe- sías cantadas en las comedias</i>	450
QUEROL GAVALDA, M. (ed.), <i>I: Madrigales españoles inéditos del siglo XVI.</i>	

<i>II: Cancionero de la Casanatense</i>	449
QUEROL GAVALDA, M. (ed.), <i>Música Barroca Española. V: Cantatas y canciones para voz solista e instrumentos</i>	451
ROJAS, C., <i>Yo, Goya</i>	646
SANCHEZ VIDAL, A., <i>Miguel Hernández, desamordazado y regresado</i>	452
SIMON DIAZ, J., <i>Impresos del Siglo XVII. Bibliografía selectiva por materias de 3.500 ediciones príncipes en lengua castellana</i>	448

RODRIGUEZ, R., Isacio - ALVAREZ FRDEZ. Jesús

*Labor científico-literaria
de los agustinos españoles*

Vol. I (1913-1964).

Vol. II: 1965-1990).

18 x 25, I: 575 p.; II: 577-1.198 p., 5.000 pts. cada uno

Diccionario Biográfico Agustiniiano

Vol. I (1525-1588).

Vol. II: 1590-1600).

Estudio Agustiniiano, Valladolid 1992,

18 x 25, I: 577 p.; II: 540 p., 5.000 pts. cada uno

ALONSO, Carlos

*Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617),
Arzobispo de Goa (1595-1617).*

Estudio Biográfico

Estudio Agustiniiano, Valladolid 1992,

17 x 24, 299 p., 2.500 pts.

GONZALEZ CUELLAS, Tomás

*La Eucaristía. Orientaciones para el
Pueblo de Dios*

Valladolid 1992,
12 x 16,5, 282 p., 1.200 pts.

* * *

GONZALEZ CUELLAS, Tomás

*Una institución coyantina.
Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*

Valladolid 1992,
17 x 24, 288 p., 2.000 pts.

* * *

APARICIO LOPEZ, Teófilo

*Juan Antonio Vallejo-Nágera,
Naguib Mahfuz y otros ensayos*

Estudio Agustiniano, Valladolid 1992,
15 x 21, 405 p., 2.800 pts.

He aquí un nuevo libro de ensayos de Teófilo Aparicio López, con el que sin duda viene a enriquecer su colección sobre esta temática tan interesante y atractiva.

El estudio que hace sobre el profesor e insigne psiquiatra Vallejo-Nágera ocupa una buena parte del libro, pues en él analiza detenidamente tanto la persona y personalidad de esta indiscutible figura en el campo de la psiquiatría y de las letras, como prácticamente toda su obra literaria.

Lo mismo podemos afirmar del premio Nóbel caiota Naguib Mahfuz y de su extensa obra narrativa, en la que estudia sobre todo la sociedad, las costumbres y el estado actual de Egipto y del mundo africano.

Los demás autores estudiados, como *Wole Soyinka*, el africano que estudia el problema acuciante y grave de *la negritud*, *Amin Maalouf*, reportero entre la historia y la leyenda, *Juan Goytisolo*, o la destrucción de la España tradicional, y el poeta checo *Jaroslav Seifert*, con la problemática sangrante de este sufrido pueblo, hacen de este libro de ensayos y de crítica literaria una novedad y un acierto, puesto que su autor se fija de modo especial en el aspecto moral, social y costumbrista que se refleja en los escritores y obras estudiadas.

PUBLICACIONES «DE ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*, Valladolid 1978.
—*Los apócrifos del Sacromonte*, Valladolid 1979.
—*La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.
—*Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.
—*Los agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.
—*Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- ANDRÉS PUENTE, H., *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*, Valladolid 1965.
—*Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*, Valladolid 1968.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*, Valladolid 1975.
—*La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*, Valladolid 1977.
—*20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1979.
—*El «boom americano». Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.
—*Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.
—*Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maura*, Valladolid 1983.
—*Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.
—*Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1895.
—*Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
—*Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
—*Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.
—*Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.
- APARICIO LÓPEZ, T. (ed.), *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*, Valladolid 1978.
—*Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
—*Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- BURÓN ÁLVAREZ, C., *Vida del Bto. Alonso de Orozco por un agustino anónimo del siglo XVII*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M. M^a., *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
—*Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
—*Agustín de Tagaste. Un hombre en camino*, Valladolid 1990².
- CASADO PARAMIO, J.M., *China. Mitos, dioses y demonios. Exposición de pinturas chinas del Museo Oriental de Valladolid*, Valladolid-Zamora 1989.
- CASADO PARAMIO, J.M.-SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo Oriental de Valladolid. Orígenes, presente y obras maestras*, Valladolid 1988.
- CILLERUELO, L., *El monacato de san Agustín*, Valladolid 1966².
—*Teología Espiritual. I. Ordo amoris*, Valladolid 1976.
—*El Caballero de la Estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.

- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
- *Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- *P. Juan Manuel Tombo. Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
- *Misioneros Agustinos defensores de las Islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- *Trío familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- *Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)*, Valladolid 1989.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica*, Valladolid 1971-1973.
- *La pastoral de la confesión en las Conciones de Sto. Tomás de Villanueva*, Valladolid 1976.
- *El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patrística*, Valladolid 1983.
- Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- MATEOS ÁLVAREZ, C., *Doctrina immaculista de Tomás de Estrasburgo, OSA*, Valladolid 1975.
- *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús. Orientación teológico-pastoral*, Valladolid 1975.
- MORÁN, J., *La teoría del conocimiento en san Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valladolid 1961.
- *El hombre frente a Dios. El proceso humano de la ascensión a Dios según san Agustín*, Valladolid 1963.
- *El equilibrio, ideal monástico de san Agustín*, Valladolid 1966.
- *Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al Decreto «Perfectae Charitatis» del C. V. II*, Valladolid 1967.
- NATAL, D., *La libertad en Paul Ricoeur*, Valladolid 1984.
- *Ortega y la Religión. Nueva lectura. I-V*, Valladolid 1988-1989.
- *La aventura postmoderna*, Valladolid 1992.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia-Estado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Crítica y humanismo*, Madrid 1966.
- *Humanismo. Inquisición. I*, Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniense del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-IV: Bibliografía. VII-XX: Monumenta*, Manila-Valladolid 1965-1988.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I.-ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- *Diccionario Biográfico Agustiniense. Provincia de Filipinas. I. (1565-1588)*, Valladolid 1992.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- *Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- *La vocación Agustiniense. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.