

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXVIII



Fasc. 3

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE  
1993

---

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

SABUGAL, S., <i>La tradición histórica del sepulcro vacío</i> .....	417
DOMINGUEZ, B., <i>Visión bíblico-ecuménica del Papado</i> .....	451
NATAL, A., <i>La participación en Gabriel Marcel (continuación)</i> .....	503
LUIS, P. DE, <i>Carácter autobiográfico de la carta 132 de S. Agustín</i> .....	553
LIBROS .....	583

---

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXVIII



Fasc. 3

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE  
1993

## S U M A R I O

### ARTÍCULOS

SABUGAL, S., <i>La tradición histórica del sepulcro vacío</i> .....	417
DOMINGUEZ, B., <i>Visión bíblico-ecuménica del Papado</i> .....	451
NATAI, A., <i>La participación en Gabriel Marcel (continuación)</i> .....	503
LUIS, P. DE, <i>Carácter autobiográfico de la carta 132 de S. Agustín</i> .....	553
LIBROS .....	583

**DIRECTOR: Pío de Luis**  
**SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Tomás Marcos Martínez**  
**ADMINISTRADOR: José Vidal González Olea**

**CONSEJO DE REDACCIÓN: Pío de Luis Vizcaíno**  
**Tomás Marcos Martínez**  
**Jesús Álvarez Fernández**  
**Mariano García Ruano**  
**Luis Resines Llorente**

**ADMINISTRACIÓN**  
Estudio Agustiniano  
Paseo de Filipinos, 7  
Telfs. 30 68 00 y 30 69 00  
47007 VALLADOLID (España)

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

**CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA**

Depósito Legal: VA 423-1966  
ISSN 0425-430 X

Imprime: Ediciones Montecasino  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. (988) 53 16 07  
49080 Zamora, 1993

# La tradición histórica del sepulcro vacío

(Mc 16,1-8 par; Lc 24,12; Jn 20,1-10)

El estudio sobre la *Tradición histórica* de los cuatro relatos evangélicos acerca de la resurrección de Jesús <sup>1</sup> ha sido reiteradamente abordado <sup>2</sup>. Pero de modo parcial y con desigual resultado. Falta un análisis de conjunto. El cual se impone ineludiblemente al exégeta, que intente detectar la *tradición* pre-redaccional de aquellos relatos anastasiológicos y, con objetivos datos literarios, se interrogue por el *subsuelo histórico* de la misma. ¿Un intento posible? Digamos de inmediato, que los cuatro Evangelistas *concluyeron y culminaron* los respectivos evangelios con sus *interpretados* relatos anastasiológicos <sup>3</sup>. Es, pues claro, que todos ellos valoraron la Resurrección de Jesús como piramidal *cima* de su ministerio mesiánico. Con éste *enlazan*

---

1. Mc 16,1-20; Mt 28,1-20; Lc 24,1-49; Jn 20,1-29; 21,1-14.

2. Cf. W. NAUCK, *Die Bedeutung des leeres Grabes für den Glauben an der Auferstandenen*: ZNW 47 (1956) 243-67; H. von CAMPENHAUSEN, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg <sup>2</sup>1958, 20-54; C. M. MARTINI, *Il problema storico della Risurrezione negli studi recenti*, Roma 1959, 114-45; P. BENOIT, *Marie-Madeleine et les Disciples au Tombeau de Jésus* (BZNW 26), Fs. J. JEREMIAS (Hrsg. v. W. Eltester), Berlín 1960, 141-62; ID., *Passion et Résurrection*, Paris 1966, 277-353; P. BENOIT, *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris 1963, 277-344; G. KOCH, *Die Auferstehung Jesu Christi* (BHT 27), Tübingen <sup>2</sup>1965, 157-207; E. GUTTENBERGER, *Zur Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu*: ZKTh 88 (1986) 257-72; E. RUCKSTUHL-J. PFAMMATTER, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Luzern-München 1968, 43-55.91-104; J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1971, 285-95 (trad. españ., 347-59); X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1971, 121-71 (trad. españ. 135-185); B. RIGAU, *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1973, 278-307: 295ss; E. DHANIS, *La résurrection de Jésus et l'histoire*: "Resurrexit" (ed. E. Dhanis), Città del Vaticano 1974, 557-641: 597-610; R. PESCH, *Markus II 529-36.548-55*; G. GNILKA, *Markus II 345-47; Matthäus II 496-97.500-1.511s*; J. SCHMITT, *Résurrection de Jésus*: DBS X 487-582: 532-50; J. CABA, *Resucitó Cristo, mi esperanza*, Madrid 1986, 286-337 (más bibliografía en las páginas siguientes).

3. Cf. PH. SEIDENSTICKER, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten* (SBS 26), Stuttgart 1967, 59-144; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 173-241 (trad. españ., 187-260); B. RIGAU, *o.c.*, 171-277; J. KREMER, *Die Osterevangelien*, Stuttgart 1981; J. CABA, *o.c.*, 117-281; S. SABUGAL, *Credo. La fe de la Iglesia*, Zamora 1986, 601-28 (bibliografía general y sobre cada evangelista).

efectivamente aquellos relatos pascuales: No sólo por los reiterados vaticinios autoanastasiológicos <sup>4</sup>; también por la mención de “las mujeres” <sup>5</sup>, de “sus discípulos y Pedro” <sup>6</sup> o de “Pedro y el discípulo amado” <sup>7</sup> así como por los mismos nombres del Resucitado, identificado con el histórico “Jesús” <sup>8</sup> o “el crucificado Jesús” <sup>9</sup> con “Jesús de Nazaret” o “el crucificado Jesús el Nazareno” <sup>10</sup> y el “Maestro” <sup>11</sup>. Esto muestra ya, que los cuatro relatos evangélicos no pueden ser valorados “a priori” como creaciones literarias de los evangelistas: Éstos debieron redactarlos sobre una *tradición* previa, enraizada en el subsuelo de eventos tan *históricos* como los personajes mencionados. Es lo que confirmará el siguiente análisis histórico-tradicional de los cuatro relatos evangélicos sobre el sepulcro vacío de Jesús <sup>12</sup>: Tras esforzarnos por delimitar la respectiva *tradición* evangélica, intentaremos detectar la *raíz histórica* de aquel evento pascual, oralmente transmitido y luego literariamente redactado por los cuatro Evangelistas. ¡Un estudio no superfluo!

4. Mc 16,7=14,28; Mt 28,7=26,32; Lc 24,6=9,22.

5. Mc 16,1=15,47; Mt 28,1=27,61; Lc 24,1=23,55s.

6. Mc 16,7par=14,26-52.66.72par.

7. Jn 20,2-10=13,23-24; 18,15-16.

8. Mc 16,9; Mt 28,9.16.18; Lc 24,15; Jn 20,12.14.16.17; 21,4.5.7.10.12.13.14.

9. Mt 28,5.

10. Lc 24,19; Mt 16,6.

11. Jn 20,16.

12. Cf. CH. MASSON, *Le tombeau vide. Essai sur la formation d'une tradition*: RThPh 32 (1944) 161-74; J. SCHMITT, *Jésus dans la prédication apostolique*, Paris 1949, 128-30; ID., *a.c.*, 532-37; E. STAUFFER, *Der Auferstehungsglaube und das leere Grab*: ZRGG 6 (1954) 146-48; W. NAUCK, *a.c.*, 245-58.260-65; H. von CAMPENHAUSEN, *o.c.*, 20-42; C. M. MARTINI, *o.c.*, 114-25; P. BENOIT, *e.c.*, 148-52; ID., *o.c.*, 279-84; X. LÉON-DUFOUR, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 445s (trad. españ., 390s); ID., 149-71 (trad. españ., 163-85); G. KOCH, *o.c.*, 157-71; E. GUTWENGER, *a.c.*, 262-65; E. RUCKSTUHL, *o.c.*, 43-55; L. SCHENKE, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung von Mk 16,1-8* (SBS 33), Stuttgart <sup>2</sup>1969,30-103; J. DELORME, *Résurrection et tombeau de Jésus. Mc 16,1-8 dans la tradition évangélique*: “La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne” (LD 50), Paris 1969,105-51: 113ss; F. MUSSNER, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969, 128-33; E. L. BODE, *The first Easter morning. The Gospel accounts of the women's visit to the tomb of Jesus* (AB 43), Roma 1970, 35-175: 151ss; J. JEREMIAS, *o.c.*, 289s (trad. españ., 351-53); B. RIGAUX, *o.c.*, 299-301; W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 148-51 (trad. españ., 154-57); E. DHANIS, *e.c.*, 598-601; R. MAHONEY, *Two Disciples at the Tomb. The background and message of John 20,1-10*, Bern-Frankfurt 1974, 171-227: 224-26; J. KREMER, *Zur Diskussion über das leere Grab*: “Resurrexit” (ed. E. Dahnis), Città del Vaticano 1974, 137-59: 151s; ID., *o.c.*, 45-49.73-76.107-9.178-80; Ch. H. DODD, *El fundador del Cristianismo*, Barcelona 1975, 192-96; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III 358-71 (trad. españ., 374-88); R. PESCH, *Markus II 529-36*; ID., *El “sepulcro vacío” y la fe en la resurrección de Jesús*: Com 4 (1982) 724-40; G. GNILKA, *MARKUS II 345-47; Matthäus II 496*; J. DE GOITIA, *La resurrección, misterio de fe*: “Resurrección de Cristo y de los muertos” (ed. J. L. Dorella), Bilbao 1979, 11-124:13-68; F. NEIRYNCK, *Marc 16,1-8. Tradition et rédaction*: EThL 56 (1980) 56-88 (jinstructiva y brillante exposición de la crítica literaria de Mc 16,1-8!); J. CABA, *o.c.*, 286-310.

Pues, por lo demás, desde finales de la decimonónica centuria hasta nuestros días la autenticidad histórica de los relatos evangélicos sobre el “sepulcro vacío” de Jesús (Mc 16,1-8 par) es “manzana de discordia” entre los exégetas: los múltiples *opositores* de aquélla dan al “sepulcro vacío” una *explicación natural*, lo valoran como *apologética leyenda* de la Comunidad primitiva o una subjetiva interpretación anastasiológica de la experiencia postpascual de los discípulos<sup>13</sup>; a ellos se contraponen los decididos *defensores* de la *historicidad sustancial* de aquellos relatos, estimando la realidad del “sepulcro vacío” *no* una *prueba* de la Resurrección sino, por el contrario, su *signo* confirmante u orientativo<sup>14</sup>. Sin adherirnos de antemano a una u otra opinión, interroguemos más bien a los mismos textos evangélicos: ¿Reflejan esos relatos algunos *objetivos* indicios literarios de no pertenecer a la redacción evangélica y sí ser previos a ésta o *tradición* pre-redaccional? En caso afirmativo, ¿es esa tradición un producto de la Comunidad post-pascual o envuelve aún *objetivos* indicios literarios de enraizarse en *eventos históricos*? Una respuesta imparcial a esos interrogantes pretenden dar los siguientes análisis histórico-tradicionales.

## I. LA VISITA DE LAS MUJERES AL SEPULCRO DE JESUS

(Mc 16,1-8 par; Jn 20,1-2)

La redacción evangélica sobre “el sepulcro vacío” inicia con los relatos acerca de la visita de algunas mujeres a la tumba del crucificado, y su inesperado “encuentro” con el mensajero del Resucitado. La siguiente *sinopsis textual* mostrará los datos comunes y diferenciables de los cuatro relatos evangélicos:

13. Así Reimarus, H. F. Gottlob Paulus, C. Baldensberger, R. Bultmann, W. Marxen, P. Althaus, H. Gras y otros (cf. A. L. BODE, *o.c.*, 151-55; J. CABA, *o.c.*, 287s); más recientemente dos reconocidos exégetas (cf. L. SCHENKE, *o.c.*, 56-92; R. PESCH, *o.c.*, II 536; *a.c.*, 738), de modo que “el ataque contra la autenticidad del hecho permanece vivo”: B. RIGAU, *o.c.*, 299. El carácter tradicional de sólo algunos versículos (vv. 5-7 y parte del v. 8) ha sido negado por algunos autores de la crítica moderna: cf. F. NEIRYNCK, *a.c.*, 56-75.

14. Así J. Schmitt, W. Nauck, H. von Campenhausen, C. M. Martini, G. Koch, E. Gutwenger, E. Ruckstuhl, F. Musnner, J. Delorme, E. L. Bode, B. Rigaux, E. Dhanis, J. Kremer, J. Gnülka, J. Caba y otros autores citados por: E. L. BODE, *o.c.*, 155-59; J. CABA, *o.c.*, 289s. Defienden también la historicidad sustancial del “sepulcro vacío”: P. ALTHAUS, *Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens*, Gütersloh 1940, 25; W. KÜNNETH, *Theologie der Auferstehung*, München 1951, 79-85; ID., *Entscheidung heute. Jesusauferstehung-Brennpunkt der theologischen Diskussion*, Hamburg 1966, 60-66; K. H. RENGSTORF, *Die Auferstehung Jesu*, Witten <sup>5</sup>1967, 60-62; W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh <sup>3</sup>1969, 97-103 (trad. españ., 124-32).

Mc 16,1-8	Mt 28,1-8	Lc 24,1-11	Jn 20,1-2
<p>“Y transcurrido el sábado, María la Magdalena y María la de Santiago y Salomé compraron perfumes, para ir a ungirlo (v. 1).</p>	<p>“Pero pasado el sábado</p>		
<p>Y muy de madrugada, el primer [día] de la semana,</p>	<p>a la hora en que clareaba el primer [día] de la semana, fueron María la Magdalena y la otra María a contemplar la Tumba (v. 1).</p>	<p>“Pero el primer [día] de la semana, antes de amanecer,</p>	<p>“Pero el primer [día] de la semana, María la Magdalena muy de madrugada, estando aun oscuro, llega al sepulcro,</p>
<p>llegaron a la sepultura salido ya el sol (v. 2)</p>		<p>llegaron a la sepultura, llevando los perfumes, que habían preparado (v. 1).</p>	
<p>y se decían : ¿Quién nos correrá la piedra de la entrada del sepulcro? (v. 3).</p>			
	<p>De pronto hubo un gran terremoto; pues un ángel del Señor, bajando del cielo y acercándose,</p>		
<p>Pero al mirar, observan que la <i>piedra</i>, que era muy grande, estaba <i>corrida</i> a un lado (v. 4).</p>	<p>removió la <i>piedra</i> y</p>	<p>Mas encontraron la <i>piedra corrida</i> fuera del <i>sepulcro</i> (v. 2). Pero <i>entrando</i>, no encontraron el cuerpo del Señor Jesús (v. 3).</p>	<p>y vio la <i>piedra retirada del sepulcro</i> (v. 1). [... se inclinó al sepulcro (v. 11b)</p>
<p>Y cuando entraron en el sepulcro,</p>		<p>Y sucedió que, estando perplejas a cerca de esto, pronto se les presentaron <i>dos</i> hombres</p>	<p>y <i>contempla</i> a <i>dos</i> ángeles <i>sentados</i>, de <i>blanco</i>... (v.12).</p>
<p>vieron a un joven <i>sentado</i> a la derecha</p>	<p><i>se sentó</i> encima de ella (v. 2).</p>	<p>con toga relampagueante (v.4),</p>	
<p>vestido con una túnica <i>blanca</i>,</p>	<p>Su aspecto era como un relámpago y su vestido blanco como la nieve (v. 3). De miedo ante él, los centinelas temblaron y quedaron como muertos (v.4).</p>	<p>Al <i>asustarse</i> ellas e inclinando los rostros hacia el suelo,</p>	
<p>y se <i>sorprendieron</i> (v.5).</p>		<p>les <i>dijeron</i>:</p>	
<p>Mas él les <i>dijo</i>:</p>	<p>Mas respondiendo el <i>ángel</i>, dijo a las mujeres:</p>		

Mc 16,1-8	Mt 28,1-8	Lc 24,1-11	Jn 20,1-2
<i>¡No os sorprendáis!</i>	<i>¡No temáis vosotras!</i>		
<i>Buscáis</i>	<i>buscáis</i>	<i>¿por qué buscáis al</i>	
<i>a JESUS EL NAZARENO, EL CRUCIFICADO: FUE RESUCITADO!</i>	<i>a JESUS, EL CRUCIFICADO (v.5): ¡NO ESTA AQUI, PUES FUE RESUCITADO COMO DIJO!</i>	<i>VIVIENTE ENTRE LOS MUERTOS? (v.5). ¡NO ESTA AQUI, sino FUE RESUCITADO!</i>	
<i>¡NO ESTA AQUI!</i>	<i>¡Venid a ver el lugar, donde yacía!</i>		
<i>¡Mirad el lugar donde lo pusieron! (v. 6).</i>	<i>(v.6).</i>		
<i>Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro:</i>	<i>Y marchad aprisa a decir a sus discípulos: ¡FUE RESUCITADO DE ENTRE LOS MUERTOS Y OS PRECEDE EN GALILEA, DONDE LE VEREIS!</i>	<i>recordad cómo os habló, cuando aún estaba</i>	
<i>¡OS PRECEDE EN GALILEA! ¡ALLI LE VEREIS, COMO OS DIJO! (v. 7).</i>	<i>He aquí que os lo dije (v.7).</i>	<i>en Galilea (v.6), diciendo que el Hijo del hombre tenía que ser entregado a manos de pecadores y ser crucificado y RESUCITAR AL TERCER DIA (v.7). Y recordaron sus palabras (v.8).</i>	
<i>Al salir huyeron del sepulcro, pues el temor y el asombro se habían apoderado de ellas; y no dijeron nada a nadie” (v. 8).</i>	<i>y marchando aprisa del sepulcro, con temor</i>	<i>Y volviendo del sepulcro,</i>	
	<i>y gozo grande, corrieron a anunciárselo a sus discípulos” (v.8).</i>	<i>anunciaron todo esto a los once y a todos los demás (v.9). Eran la Magdalena [María], Juana, y María la de Santiago</i>	<i>Conque marcha corriendo a donde Simón Pedro y el otro discípulo, al que amaba Jesús, y les dice: ¡Se llevaron del sepulcro al Señor, y no sabemos dónde lo pusieron!” (v.2).</i>
		<i>y las demás que iban con ellas: decían a los apóstoles esto (v.10); pero sus palabras les parecieron delirio, y no las creyeron (v.11).</i>	

La misma sinopsis refleja ya la objetiva relación entre los cuatro relatos anastasiológicos: Mt + Lc –en parte Jn– *reproducen* casi literalmente los datos *sustanciales* de Mc, con variantes debidos a sus respectivas redacciones literarias. Datos *comunes* a los tres primeros Evangelistas: “María la Magda-

lena (=Jn) y otras mujeres, el primer día de la semana (=Jn) llegan (Mt: fueron) a la sepultura” o “tumba” (Mt) y “sepulcro” (Jn) de Jesús con una determinada intención, y encuentran “corrida la piedra del sepulcro” (=Jn). Pero “ven a uno” o “dos”<sup>1</sup> mensajero(s) celeste(s), “sentado(s)” (=Jn) y “vestido de blanco” (=Jn), ante quien(es) “se sorprendieron” (Mc) o “asustaron” (Lc); “pero les dijo: ¡No os sorprendáis! (Mt: temáis) ¡Buscáis a JESUS EL CRUCIFICADO! ¡FUE RESUCITADO! ¡NO ESTA AQUI! ¡Mirad el lugar donde lo pusieron!”<sup>2</sup>. ¡Pero id a decir a sus discípulos (Mc + Mt): ¡OS PRECEDE EN GALILEA! ¡ALLÍ LE VERÉIS!” (Mc + Mt). Y huyeron (marcharon: Mt + Jn) del sepulcro con temor (Mc + Mt), y corrieron (Mt + Jn) a anunciarlo a sus discípulos” (Mt) o “a los Once y a todos los demás” (Lc). Es evidente, que Mt y Lc redactaron sus relatos sobre su fuente Mc. En el relato de éste se centra pues ahora nuestro análisis histórico-tradicional: Marginando sus características literarias<sup>3</sup>, para 1) detectar la tradición por él usada y 2) valorar objetivamente su posible raíz histórica.

## 1. LA PASCUAL TRADICIÓN EVANGÉLICA

Digamos de inmediato, que el anastasiológico relato marcano sobre la visita de las mujeres al sepulcro no es una creación del Evangelista. Lo muestra ya el hecho de que varias de sus *centrales* concepciones teológicas –“el evangelio” y “el reino o reinado de Dios”– y *característicos* títulos cristológicos –“el Hijo de Dios” y “el Hijo del hombre”– están del todo *ausentes* en el relato pascual. Por lo demás, si éste acusa el sello literario de Mc, muchos datos *escapan* a su cuño personal. Así lo evidenciará un detenido análisis a) general y b) particular de su texto.

### 1. *En general*

El relato marcano trasluce por doquier el sello de su redacción literaria. Pues si característicos del *vocabulario* de Mc son el uso de los verbos “aterrorizarse” (vv. 5.6)<sup>4</sup> y “decían” (v.3)<sup>5</sup> así como “decir” + dativo (v.6)<sup>6</sup>, pro-

1. Así Lc + Jn.

2. Mt: “yacía”.

3. Cf. J. C. HOSKYNYS, *Horae Synopticae*, Oxford 1969 (reprod. 1968, 10-15.34-35.114-53; M. J. LAGRANGE, *Marc LXVII-CVI*; M. ZERWICK, *Untersuchungen zum Markus-Stil*, Roma 1937; V. TAYLOR, *Mark*<sup>3</sup>, 44-46 (trad. españ. 67-88); E. J. PRYKE, *Redactional style in the marcan Gospel* (SNTS MS 33), Cambridge 1978; M. REISER, *Syntax und Stil des Markusevangeliums* (WUNT 11), Tübingen 1984.

4. *Exbambéomai*: Mc 16,5c.6b (= Mc 4, Mt 0, Lc 0 + Act 0): Cf. J. C. HOSKYNYS, *o.c.*, 12; M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, LXVIII.

5. *Élegon*: Mc 16,3a (=Mc 50, Mt 10, Lc 23 + Act 11): Cf. J. C. HOSKYNYS, *o.c.*, 12.

6. Mc 16,6a (= *légei autáis*): M. ZERWICK, *o.c.*, 36-38.

pios del *estilo* marcano son: El uso frecuente del copulativo “y” (=kai) o de la posiblemente semítica construcción paratáctica de la frase <sup>7</sup> así como el empleo del presente histórico “viene” “ven” y “dice” (vv.2.4.6) <sup>8</sup>; el uso del probablemente semítico “que” (=hóti) recitativo (vv.4.7) <sup>9</sup> y de muchos participios <sup>10</sup>, de los pleonasmos “muy de madrugada” o “muy grande” (vv.2.4) <sup>11</sup> así como el empleo de doble negación “nada a nadie dijeron” (v.8) <sup>12</sup>. Redacción marcana es sin duda la adición de “Pedro” (v.7) o de quien “figura de un modo preeminente en (el Evangelio de) Marcos” <sup>12a</sup>. Todos esos datos redaccionales no pertenecen a la tradición evangélica. Por lo demás:

## 2. En particular

Marcos redactó el v. 1 con el inicial “y” así como el participio “pasado” <sup>13</sup>, remontándose a su tradición los nombres de las mujeres <sup>14</sup> así como su inten-

7. Mc 16,1.2.3.4.5bis.7.8bis (cf. J. C. HOSKYN, *o.c.*, 150-52; M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, LXIX; M. ZERWICK, *o.c.*, 1-21; V. TAYLOR, *o.c.*, 48s (trad. españ., 71s). Esa “característica *más clara* del griego” marcano es probablemente un semitismo: Cf. M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, LXXXIX; M. BLACK, *An aramaic approach to the Gospels and Acts*, Oxford <sup>3</sup>1967, 61-69:63. Sobre los semitismos de Mc, cf.: M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, LXXXIV-CVI; V. TAYLOR, *o.c.*, 55-56 (trad. españ., 77-88).

8. Mc 16,2 (érchontai).6 (légei): Cf. J. C. HOSKYN, *o.c.*, 143-48; M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, LXIXs; M. ZERWICK, *o.c.*, 49-57; V. TAYLOR, *o.c.*, 46s (trad. españ., 69). El uso de *érchetai* es característico de Mc: Cf. J. C. HOSKYN, *o.c.*, 12.34; M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, LXVIII.

9. Cf. M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, CI; M. ZERWICK, *o.c.*, 39-48. Un posible semitismo: Cf. M.-J. LAGRANGE, *l.c.*; M. BLACK, *o.c.*, 70-76.

10. Mc 16,1bis.2.4.5bis 6.8: Cf. M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, LXIX; V. TAYLOR, *o.c.*, 46 (trad. españ., 68s).

11. Mc 16,2 (*lian prof*).6 (*mégas sphódra*): Cf. M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, LXXII-LXXV; V. TAYLOR, *o.c.*, 50-52 (trad. españ., 73s). El adv. *proí* es característico marcano (Mc 6, Mt 2, Lc 0 + Act 1, Jn 2): Cf. J. C. HOSKYN, *o.c.*, 13.

12. Cf. M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, LXXIII; V. TAYLOR, *o.c.*, 46 (trad. españ., 69). Ese *silencio absoluto* refleja de algún modo el “*secreto mesiánico*” característico de Marcos (G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangéle de Mc* [LD 47], Paris 1968, 264s; T. A. BURKILL, *Mysterious revelation. An examination of the philosophy of St. Mark's Gospel*, Ithaca (N.Y.) 1963, 249-251; J. KREMER, *e.c.*, 151; ID., 46; J. GNILKA, *Markus* II 344; otros autores citados por F. N. NEIRYNCK, *a.c.*, 69, n. 374); en general, además de las dos primeras obras citadas, cf. M. ZERWICK, *o.c.*, 255; V. TAYLOR, *o.c.*, 122-24 (trad. españ., 137-38).

12a. R. E. BROWN - K. P. DONFRIED - J. REUMAN, *Pedro en el Nuevo Testamento*, Santander 1976, 61-75: 62; Cf. M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, CXs; O. CULLMANN, *Pétros*: THWNT VI 99-112: 101; ID., *Zürich-Stuttgart* <sup>2</sup>1960, 25s. R. PESCH, *Pétros*: EWNT III 193-201: 196.

13. Ambos son característicos del *estilo* marcano (cf. *supra*, nn. 7.10). Sin embargo, el inicial “y” puede ser un semitismo (cf. *supra*, n.7) como lo es el uso no marcano del verbo *diagí-nesthai* (= pasar, transcurrir): Mc 1, Mt 0, Lc 0 = Act 2.

14. De otro modo Marcos las habría identificado con las poco ha (Mc 15,47) mencionadas (así con L. SCHENKE, *o.c.*, 28; J. KREMER, *o.c.*, 152; ID., *o.c.* 45). Por lo demás, la diversidad del número y nombres de “las mujeres” en los cuatro evangelistas “muestra que *la tradición* no se

ción de “ungir” con “perfumes” el cadáver de Jesús <sup>15</sup>: “y pasado el sábado, María la Magdalena y María la de Santiago y Salomé compraron perfumes para ungirlo”. Mc redactó el v. 2 añadiendo el pleonasma “muy [de madrugada]” y el presente histórico “llegan” <sup>16</sup> así como la expresión “salido ya el sol” <sup>17</sup>, siendo tradición premarcana: “y el primer día de la semana <sup>18</sup> vinieron a observar la sepultura” <sup>19</sup>. En el v. 3, añadió Mc “remover de la puerta del

---

ocupó de ser precisa sobre este particular” (X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 153 [trad. españ., 167]). La sola mención de “María la Magdalena” (Jn 20,1) es probablemente *redaccional*: Difícilmente “cuando todavía *está oscuro*” iría una mujer “al sepulcro” y, por lo demás, el relato joanneo no excluye la presencia de otras mujeres - “no sabemos” (v. 2). Aunque *ese* plural puede ser un *araméismo* joanneo: Jn 3,2.11; 9,31; 14,5; cf. G. DALMAN, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig <sup>2</sup>1905, 265s), siendo finalmente “predilección” joannea “resaltar personas individuales”: R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, III 358 (trad. españ., 376); contra: J. LEAL, *San Mateo y la aparición de Cristo a la Magdalena (Mt 28,1.5-10)*: EstB 7 (1948) 5-28: 8-11 (con otros autores antiguos y modernos incurre el autor en el *error* de explicar a Mt por Jn, “con el fin loable [?] de facilitar la *concordia* entre los evangelistas”: 5); P. BENOIT, *o.c.*, 148-50; ID., *o.c.*, 248; J. JEREMIAS, *o.c.*, 289 (trad. españ., 352s); R. E. BROWN, *John III 999*: trad. españ., 1310 (aunque, con R. Schnackenburg, atribuye a la redacción joannea la reducción de las mujeres a María Magdalena).

15. Aunque la “*unción*” *embalsamática* (silenciada por Mc 15,46 par) ya se había efectuado (cf. Jn 19,39-40) antes del sepelio (cf. BLINLER, *Der Prozess Jesu*, Regensburg <sup>4</sup>1969, 396-99; STR-BILL., II 52-53.833), esa *piadosa* y *amable* “*unción*” postbalsamática no contradecía el uso de la época y sí es históricamente posible (cf. ID., *o.c.*, 399s; contra: L. SCHENKE, *o.c.*, 31-37; J. KREMER, *o.c.*, 152; ID., *o.c.*, 46). No es pues *objetivo* atribuir todo el v. 1 a la redacción de Mc: contra J. SCHMITT, *o.c.*, 533.

16. Cf. *supra*, nn. 8.11. En el pleonasma marcano *lian proí* (= “muy de madrugada”: *supra*, n. 11), *único* en el NT, sólo *lian* es redacción del evangelista (= Mc 4, Mt 4, Lc 1 + Act 0, Jn 0, ep. paul. 1), mientras que *proí* (= Mc 6, Mt 3, Lc 0 + Act 1, Jn 2, ep. paul. 0) yacía probablemente en la *pascual tradición* premarcana (Mc 16,2.9; Jn 20,1): Contra L. SCHENKE, *o.c.*, 54.59; I. BROER, *Zur heutigen Diskussion der Grabesgeschichten*: BiLe 9 (1968) 50-52: 46, n. 33; D. DORMEYER, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodel* (NA 11) Münster 1974, 222; R. PESCH, *Markus II 530*; J. GNILKA, *Markus II 338*.

17. Para sus diversas interpretaciones, cf. F. NEIRYNCK, *Anateilantos tou heliou (Mc 16,2)*: ETHL 54 (1978) 70-103. Esa expresión redaccional de Mc (¿la tomó de la tradición mateana?: cf. Mt 13,6; 5,45) es una de sus *características* expresiones dobles, de las que la 2<sup>a</sup> precisa la 1<sup>a</sup> (Mc 1,32.35; 13,24; 14,1.12; 15,42; 16,2: cf. J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen <sup>4</sup>1967, 11-12 (trad. españ., 16-17; le siguen L. SCHENKE, *o.c.*, 59 y D. DORMEYER: cf. F. NEIRYNCK, *a.c.*, 87s): “muy de madrugada” = el tiempo *tras* la salida del sol: J. JEREMIAS, *o.c.*, 11s (trad. españ., 16). No todo el v. 2 es pues redacción de Mc: contra J. SCHMITT, *a.c.*, 534.

18. *Hebraísmo* (cf. STR.-BILL., 1052s; E. LOHSE, *Sabbaton* ThWNT VII 1-35: 6-7.20) no marcano (cf. Mc 8,31 + 9,31 + 10,34: “después de tres días”) sino de la *Comunidad primitiva* (Act 20,7; 1Cor 16,2; Mt 24,1; Lc 24,1; Jn 20,1.19), posteriormente designado “el día del Señor” (Apoc 1,10; Did 14,1) o Domingo, en el que se celebraba la eucarística “Fracción del Pan” (Act 20,7; Did 14,1) eucarístico (cf. E. LOHSE, *a.c.*, 31s). La *tradicional* expresión cronológica “el primer día de la semana” no tiene pues “una coloración litúrgica”: X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 152 (trad. españ. 166).

19. *To mnéma* (= sepultura: S<sup>x</sup>C<sup>x</sup>W O 565) es preferible a *to mnemíon* (=S<sup>c</sup>ABC<sup>c</sup>D etc), por ser éste marcano (Mc 5,2; 6,29; 15,46a.b; 16,3.5.8) y susceptible de asimilación al contexto (Mc 15,46+16,3.5.8), siendo aquí la preferible *lectio difficilior* de los críticos textuales.

sepulcro”<sup>20</sup>, remontándose por tanto a su tradición: “Interrogándose sobre la piedra”<sup>21</sup>. Del v. 4 son redacción de Mc el verbo “mirando” y el “hóti” recitativo así como el pleonasma “muy grande”<sup>22</sup>; es pues tradición premarcana: “y vieron la piedra corrida”<sup>23</sup>. Mc redactó el v. 5 formulando participialmente el verbo “entrar”<sup>24</sup> y añadiendo tanto las dos conjunciones copulativas “y”<sup>25</sup> como el verbo “se aterrizaron”<sup>26</sup>; tradición premarcana: “Entraron en el sepulcro”<sup>27</sup> y vieron a un joven sentado a la derecha<sup>28</sup>, vestido con una túnica blanca”<sup>29</sup>. Del kerigmático v. 6 son redacción marcana el presente histórico “légei” así como la contracción “légei” + dativo<sup>30</sup>,

20. Casi literalmente tomado de Mc 15,46c.

21. Si la frase *légein pros eautás* no es frecuente en Mc (1,27; 4,41; 10,26; 12,7; 15,31; 16,3), la construcción *pros* + acus. *no es marcana* sino lucana (cf. H. J. CADBURY, *The style and literary method of Luke*, Cambridge 1920, 202s), como *tampoco lo es* el uso de la preposición *pros* (Mc 63, Mt 41, Lc 165 + Act 134); finalmente, “la piedra” (Mc 16,3) no es ya “una piedra” (Mc 15,46c): *No es* pues *objetivo* atribuir todo el v.3 a la redacción marcana. Contra: L. SCHENKE, *o.c.*, 39-42; J. KREMER, *e.c.*, 153; ID., *o.c.*, 46; J. SCHMITT, *a.c.*, 533s.

22. Si es marcana tanto el verbo *anablépo* (Mc 6, Mt 2, Lc 7 + Act 5) como el participio *anablépsas* (Mc 6,41; 7,34; 8,34. Mc prefiere los participios: cf. *supra*, n. 10), también lo es el uso de *hóti* recitativo y del pleonasma (cf. *supra*, nn. 9.11). Añadamos que la explicación “pues la piedra era muy grande” (v. 4b) es redacción de Mc, quien usa frecuentemente *paréntesis explicativos* (= “*gar*”) y, por cierto, *al final* de la frase o evento narrado (Mc 1,16; 3,21; 5,28.42; 6,1.31; 10,32; 11,13; 14,2; 16,4.8c): cf. M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, LXXI.

23. Si el presente histórico *theoousin* es marcano (cf. *supra*, n. 8) no lo es el uso del verbo *theorein* (Mc 7, Mt 2, Lc 7 + Act 14). Es pues *erróneo* atribuir todo el v. 4 a la redacción de Mc: Contra L. SCHENKE, *o.c.*, 37-43; J. KREMER, *e.c.*, 153; ID., *o.c.*, 46; J. SCHMITT, *a.c.*, 533s.

24. Cf. *supra*, n. 10.

25. Cf. *supra*, n. 7.

26. Marcano (= Mc 4, Mt 0, Lc 0 + Act 0, ep. paul. 0). No todo el v. 5 es pues pre-redaccional: Contra J. KREMER, *o.c.*, 46; J. SCHMITT, 534.

27. No es característico de Mc el verbo *eisérchomai* (= Mc 30, Mt 36, Lc 50 + Act 32) ni el sustantivo *mneméion* (= Mc 6, Mt 7, Lc 7 + Act 1); el intercambio de éste con el sinónimo *mnéma* (Mc 16,2) es también lucano (Lc 23,53.55 + Act 13,29) y frecuente en Fl. Josefo (cf. W. BAUER, *Wörterbuch* 1037s). No es pues redacción de Mc: Contra L. SCHENKE, *o.c.*, 42.

28. No es característico de Mc es sustantivo *neanískos* (joven = Mc 2, Mt 2, Lc 1 + Act 4); puesto que el evangelista conoce el sustantivo “ángel” (= Mc 6, Mt 20, Lc 25 + Act 21), usado aquí por su par. Mateo (Mt 28,2.5), esa “descripción del mensajero (celeste) es del todo *inusual* para Marcos” (J. KREMER, *o.c.*, 46) y sí es *tradicional* para designar a un mensajero (2 Mac 3,26.33; FL. JOSEFO, *Ant. Jud.* V 277): Cf. V. TAYLOR, *o.c.*, 606 (trad. españ. 735). No es marcana la expresión “sentado a la derecha”: a la *diversa* formulación de Mc 14,62 se añade la *no preferencia* marcana por el empleo de *káthemai* (= Mc 11, Mt 19, Lc 13 + Act 6) y *déxios* (= Mc 7, Mt 12, Lc 6 + Act 7).

29. No es característico del vocabulario marcano el verbo *peribállo* (= Mc 2, Mt 5, Lc 2 + Act 1); tampoco lo es el sustantivo *stolén* (= Mc 2, Mt 0, Lc 2 + Act 0) y el adjetivo *leukós* (= Mc 2, Mt 3, Lc + Act 1): la *diversa* formulación de Mc 9,3 (*himatía... leuká*) y 16,5 (*stolé leuké*) muestra que “túnica blanca” no es redaccional. ¡Mc interpretó la Transfiguración a la luz de la resurrección, no viceversa! (Cf. *supra*, 000). No todo el v. 5 es pues creación literaria de Mc: contra J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, Berlin 1909, 136; E. HIRSCH, *Die Aufers-nehmungsgeschichte und der christliche Glaube*, Tübingen 1940, 31; ID., *Frügeschichte des Evangeliums*, I, Tübingen 1941, 178. Tampoco es marcano el v. 5b: Contra A. VÖGTLE, *Werden und Wesen des Evangelium*: “Diskussion über der Bibel” (ed. L. Klein, Mainz 1963, 47-84: 73s.

30. Son características de Mc tanto el presente histórico (cf. *supra*, n.8) como la construcción *légei* + dativo (cf. M. ZERWICK, *o.c.*, 34-35) la cual *no es* pues tradición marcana: Contra L. SCHENKE, *o.c.*, 55.

la negación “no os sorprendáis” –en vez de “no temáis”– y el gentilicio “el Nazareno” así como “lo pusieron”<sup>31</sup>; ésta debió ser pues la tradición premarcana: “Pero él dijo: ¿BUSCAÍS A JESÚS, EL CRUCIFICADO?<sup>32</sup> ¿FUE RESUCITADO!<sup>33</sup> ¿NO ESTÁ AQUÍ!<sup>34</sup> ¿VED EL LUGAR, DONDE YACÍA”<sup>35</sup>. El v. 7 fue profundamente redactado por Mc a la luz del también redaccional autovaticinio (Mc 14,28 par) anastasiológico de Jesús<sup>36</sup>:

Mc 14,28: “Pero, después que yo resucite, os precederé en (= “eis”) la Galilea”  
 Mc 16,7: “Pero os precede en (= “eis”) la Galilea...”

El paralelismo literario es evidente. No sólo eso. Redacción marcana son el adversativo “pero” y el verbo “id”<sup>37</sup>, la mención de “Pedro” y el “que”

31. La expresión “no temáis” (Mt 28,5) es frecuente *en labios de Jesús* (Mc 6,50par; Mt 10,26,28 = Lc 12,8; Mt 17,7; cf. Mc 5,36; Lc 5,10; 12,7.32), siendo además *semitica* (cf. *infra*, n.116) y probablemente tradicional. Son marcanos y por tanto *no tradicionales* tanto el verbo “aterrorizar” (cf. *supra*, n.26) como el gentilicio “el Nazareno” (= Mc 4, Mt 0, Lc 2 + Act 0, ep. paul. 0: así con J. DELORME, *e.c.*, 120) y la expresión “lo pusieron” (= ¡asimilación a Mc 15,46.47!): El uso del verbo *tithemi* (= Mc 12, Mt 5, Lc 16 + Act 23, ep. paul. 16) es relacionado, en el NT, con el sepulcro de Jesús sólo por Mc 15,46 [Mt 27,60].47 y, por tanto, *no es tradición* suya (contra J. DELORME, *e.c.*, 123). Ninguno de esos vocablos o expresiones se remontan pues a la tradición de Mc.: Contra L. SCHENKE, *o.c.*, 55; J. SCHMITT, *a.c.*, 534.

32. Si el interrogante “buscáis” (= *zeteite*), atestiguado por los otros tres evangelistas (Mt 28,5; Lc 24,5; cf. Jn 20,17), es *único* en Mc y, por tanto, se remonta a la *tradición pre-marcana*, el nombre “Jesús el crucificado” es asimismo *único* en Mc (Mc 1, Mt 1, Lc 0 + Act 0, ep. paul. 3), remontándose a la *tradición paulina* (1Cor 1,23; 2,2; Gal 1,1; cf. 1Cor 1,13; 2,8; 2Cor 13,14; Gal 5,24) y kerigmática (cf. Act 2,36; 4,10): Así con J. DELORME, *e.c.*, 120s; cf. L. SCHENKE, *o.c.*, 55.

33. El uso del verbo *égerthe*, referido a la resurrección de Jesús, *no es* marcana (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,34) y sí *es tradición cristiana* (Rm 4,25; 6,4; Lc 24,34, etc: cf. n. 64). Así con: L. SCHENKE, *o.c.*, 55; J. DELORME, *o.c.*, 120; J. KREMER, *o.c.*, 46; J. SCHMITT, *a.c.*, 534.

34. Mc 16,6d par (Mt + Lc). Expresión *única* en el NT y, ciertamente, no acuñada por Mc. No lo es el adverbio “aquí” (= Mc 10, Mt 17, Lc 16 + Act 2, ep. paul. 2) ni la infrecuente negación “no está” (Mc 6,4; 10,40; 12,31; cf. 1,7; 6,36; 14,56).

35. Si el uso del sustantivo “lugar” (*tópos* = Mc 10, Mt 10, Lc 19 + Act 18, ep. paul. 9) es *único* en el NT para designar el sepulcro de Jesús (Mc 16,6 par. Mt), también es *única* la expresión “ved el lugar” (Mc 16,6 par. Mt). Si “lo pusieron” es redacción marcana (cf. *supra*, n. 31), el verbo “yacía” (Mt 28,26) no es redacción mateana (cf. 27,60: “pusieron”) y sí puede ser tradicional (= Mc 0, Mt 3, Lc 6 + Act 0, ep. paul. 5). Contra: L. SCHENKE, *o.c.*, 55; J. DELORME, *e.c.*, 123. *No todo* el v. 6 es, pues, redacción de Mc (contra E. HIRSCH, *Auferstehung* 31; *Frügeschichte* I 178; A. VÖGTLE, *e.c.*, 74) *ni todo él* es tradición pre-redaccional: Contra L. SCHENKE, *o.c.*, 55; J. KREMER, *o.c.*, 46; J. SCHMITT, *a.c.*, 534.

36. La redacción marcana de *todo* el v. 7 (a la luz de Mc 14,28) es sostenida por muchos autores: E. MEYER, R. BULTMANN, E. LOHMEYER, J. CREED, V. TAYLOR, Mark<sup>2</sup> 608 (trad. español, 737 + autores ahí citados); L. SCHENKE, *o.c.*, 43-46: 45s; J. DELORME, *e.c.*, 116; J. KREMER, *e.c.*, 151s; ÍD., *o.c.*, 46; y otros autores: cf. F. NEIRYNCK, *a.c.*, 63-64.68-72.76.

37. A la cierta preferencia de Mc por el adverbio “allá” (= Mc 43, Mt 37, Lc 35 + Act 30) y el verbo *hypágein* (= Mc 15, Mt 19, Lc 5 + Act 0) se suma la construcción marcana “pero id” (Mc 1,44 [= Mt 8,4]; 5,19; 16,7): cf. L. SCHENKE, *o.c.*, 43.

[hóti] recitativo <sup>38</sup>, los asertos “os precede en la Galilea” <sup>39</sup> y “como os dijo” <sup>40</sup>; la tradición premarcana debió pues ser ésta: ¡Decidlo a sus discípulos <sup>41</sup>: ¡LE VERÁN! <sup>42</sup>, Mc redactó finalmente el v. 8 añadiendo que aquéllas “sa-liendo huyeron” <sup>43</sup>, pues se había apoderado de ellas el asombro <sup>44</sup>; y no dijeron nada a nadie pues tenían miedo” <sup>45</sup>; tradición premarcana: “y salieron del sepulcro, pues se apoderó de ellas el temblor” <sup>46</sup>. Ésta sería, pues, la tradición pre-re-daccional sobre la visita de las mujeres al sepulcro de Jesús:

38. Cf. *supra*, nn. 9.13.

39. Son marcanos *proágein* + pronombre acusativo (cf. Mc 6,45; 10,32; 14,28; 16,7: cf. L. SCHENKE, *o.c.*, 44s), “la Galilea” (Mc 1,9.14.16.28.39; 3,7; 6,21; 7,31; 9,30; 15,41; 16,7) y “en [= *eis*] la Galilea” (Mc 1,14; 14,28; 16,7): cf. L. SCHENKE, *o.c.*, 44.

40. Evidente referencia redaccional (cf. Mc 14,16) a Mc 14,28: cf. L. SCHENKE, *o.c.*, 44.

41. Si el vocablo “discípulo” no es marcano (= Mc 46, Mt 73, Lc 37 + Act 78), tampoco lo es la orden “decid a sus discípulos” en labios de otro que no sea Jesús (Mc 9,18; 16,7).

42. No es marcano el uso del verbo “ver” (*oráo* = Mc 7, Mt 13, Lc 14 + Act 16, Jn 31) ni su futuro “veréis” (*ópsesithe*: Mc 3, Mt 5, Lc 3), cuyos textos paralelos (Mc 13,26 par.; 14,62 par.) se refieren a la venida parusíaca del “Hijo del hombre”, no al Resucitado. No es pues redacción marcana: Contra L. SCHENKE, *o.c.*, 44-45.47. Por lo demás, el *unánime* testimonio de los otros tres evangelistas sobre el anuncio del mensaje pascual “a los discípulos” por las mujeres (Mt 28,7; Lc 24,9; Jn 20,17s) es un *objetivo* indicio de ser *tradición* segura (cf. SH. E. JOHNSON, *The Gospel acc. to St. Mark*, London <sup>2</sup>1972, 264). *No todo* el v. 7 es pues redacción de Mc; contra: J. WELLHAUSEN, *o.c.*, 136; E. HIRSCH, *Auferstehung* 31; *Frügeschichte* I 178; A. VÖGTLE, *o.c.*, 74s; y los otros autores citados por F. NEIRYNCK, *a.c.*, 63s.

43. Es redacción marcana el participio “saliendo” (cf. *supra*, n. 10; pero no el verbo “salir”: *exérchomai*; cf. *infra*, n. 46) y el verbo “huyeron” (*éphygon*: Mc 5,14; 14,50.52; 16,8); Mc acusa una cierta predilección por el verbo “huir” = *pheúgo* (Mc 5, Mt 7, Lc 3 + Act 2).

44. Si la expresión “apoderarse de” es usada por el griego clásico y septuagintista (cf. M.-J. LAGRANGE, *Marc* 447; H. HANSE, *ThWNT* II 817), “temor” y “asombro” expresan la *característica* reacción de los personajes marcanos ante la epifanía de lo divino (Mc 4,41; 5,15.33.42). Así con L. SCHENKE, *o.c.*, 48 (= autores); J. KREMER, *e.c.*, 151; *Id.*, 46; cf. R. PESCH, *Markus* II 536; F. NEIRYNCK, *a.c.*, 70-72 (= autores); J. GNILKA, *Markus* II 344.

45. Así con E. GUIWENGER, *a.c.*, 275. en efecto, marcano es el ahí latente tema del “secreto mesiánico” (cf. *supra*, n.12) y la doble negación (cf. *supra*, n.12), así como la expresión “pues tenían miedo” (*ephobouínto gar*: Mc 11,18.32; 9,32; 10,32; cf. 4,41; 5,15.33. Así con: L. SCHENKE, *o.c.*, 47-49 [= autores citados: 47, n.100]; J. KREMER, *e.c.*, 151; *Id.*, 46; R. PESCH, *Markus*, II 536; J. GNILKA, *Markus*, II 345): el uso de *paréntesis explicativos*, al final de la frase o del hecho es *frecuente* en Marcos (Mc 1,16; 3,21; 5,28.42; 6,11.31; 10, 22; 11,13; 14,2; 16,4.8c): cf. M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, LXXXI-LXXXII. El v. 8c es pues redacción de Mc; contra: H. J. HOLTZMANN, *Die Synoptiker*, Tübingen <sup>3</sup>1901, 182; E. HIRSCH, *Auferstehung* 31; *Frügeschichte* I 179.

46. Si no es marcano el verbo “salir” (*exérchomai* = Mc 39, Mt 43, Lc 44 + Act 29) ni la construcción “del (*apó*) sepulcro” (cf. Mc 5,2: *ex*), tampoco lo es el uso del vocablo “temblor” (*trómos*: Mc 1, Mt 0, Lc 0 + Act ), ep. paul. 4), característico de la *tradición* paulina (1Cor 2,3; 2Cor 7,15; Ef 6,5; Fil 2,12). Por lo demás, la expresión “pues se apoderó de ellas” no es marcana: No lo es la partícula explicativa “pues” (= *gar*) en vez de “y” (= *kai*) marcano (cf. *supra*, n.7); tampoco lo es “se apoderó de ellas” (= *eíchen autás*), expresión *única* en el NT, pero “clásica” o usada por “los mejores escritores griegos desde Homero y Hesíodo hasta Plutarco” (M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, 447s; V. TAYLOR, *o.c.*, 609: trad. españ. 737): Cf. W. BAUER, *Wörterbuch* 656 I. do. *No todo* el v. 8 es adición apologética de Mc; contra: J. WELLHAUSEN, *o.c.*, 136 y otros muchos autores (W. Bousset, M. Dibelius, R. Bultmann, J. M. Creed, B. W. Bacon, V. Taylor, H. Grass, G. Bornkam... (citados por F. NEIRYNCK, *a.c.*, 65s). Sobre la *diversa* valoración crítica del v. 8 por los autores, cf. F. NEIRYNCK, *a.c.*, 56-59.62-64.68-75.78-80.

“Pasado el sábado. María la Magdalena y María la de Santiago y Salomé compraron perfumes, para ungirlo (v. 1). Y el primer día de la semana vinieron a observar la sepultura (v. 2), interrogándose sobre la piedra (v. 3); y vieron la piedra corrida (v. 4). Entraron en el sepulcro y vieron a un joven sentado a la derecha, vestido con una túnica blanca (v. 5). Pero él dijo: ¡No temáis! ¿BUSCÁIS A JESÚS, EL CRUCIFICADO? ¡FUE RESUCITADO! ¡NO ESTÁ AQUÍ! ¡VED EL LUGAR, DONDE YACÍA! (v. 6). decílo a sus discípulos: ¡LE VERÁN! (v. 7). Y salieron del sepulcro, pues se apoderó de ellas el temblor” (v. 8).

Esa tradición evangélica asegura que, transcurrida la fiesta sabática, algunas de las mismas mujeres, que previamente presenciaron el sepelio de Jesús <sup>47</sup>, decidieron “ungir” su cadáver y, a este propósito, “el primer día de la semana vinieron a observar la sepultura”: ¿Podrían realizar su deseo? La “piedra”, puesta “a la puerta del sepulcro” por “José de Arimatea” y por “Nicodemo” <sup>48</sup>, ¡no era fácilmente removible por mujeres! Pero ellas encuentran aquélla ya “removida” y, con ello, soslayado el obstáculo para “entrar en el sepulcro”. Donde, sorprendentemente, “vieron a un joven” sentado a la derecha “del sepulcro y” vestido con “una túnica blanca”. Éste les recordó la inutilidad de “buscar a Jesús, el crucificado” en “el lugar” donde “yacía” muerto y sepultado. Y seguidamente les anunció la causa: “¡FUE RESUCITADO! ¡NO ESTÁ AQUÍ!”. Anuncio completado por el mandato de comunicarlo “a los discípulos”, asegurando que “¡LE VERÁN” RESUCITADO!. Un encargo que aquéllas se apresuraron a cumplir, –“y salieron del sepulcro”–, ciertamente con “temblor”. Es pues clara la *identidad sustancial* del “Resucitado” *corporalmente* por Dios con el “Jesús” previamente “crucificado” y sepultado.

c) ¿*Qué mensaje anastasiológico* envuelve esa tradición evangélica? Digamos de inmediato que toda ella tiene lugar “el primer día de la semana” (v. 2): Precisamente el día, en que las primitivas Comunidades cristianas celebraban culturalmente el memorial de la Resurrección del Señor <sup>49</sup> durante la eucaristía “Fracción del Pan” <sup>50</sup>. Con ello hemos delimitado la “*situación vital*” de esa anastasiológica tradición evangélica. Una eucarística celebración pascual, por lo demás, probablemente realizada en “*el sepulcro*” de Jesús. Así lo insinúa la triple mención “movida” de aquél: Las tres mujeres o

47. Cf. Mc 15,47 = Mt 27,61.

48. Mc 15,47 = Mt 27,40; Jn 19,38-42.

49. Mt 28,1; Mc 16,1-9; Lc 24,1.13.30; Jn 20,1.19.

50. Act 20,7; 1Cor 16,2; cf. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* <sup>7</sup>559s; G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* II 285s; R. PESCH, *Die Apostelgeschichte* II 190s; H. D. WENDAL, *Die Briefe an die Korinther* (NDT 7), Göttingen 1968, 164; H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther* (Meyers KNT 5), Göttingen 1969, 354; CH. WOLFF, *Die erste Brief des Paulus an die Korinther*, II (ThHandkNT VII.2), Berlin <sup>2</sup>1982, 219s; A. STROBEL, *Der erste Brief an die Korinther* (ZBK VO.1), Zürich 1989, 266.

representantes de la Comunidad cristiana <sup>51</sup> “vinieron al sepulcro” y, encontrando “la piedra corrida” o la puerta abierta, “entraron en” él, donde del “joven” mensajero escucharon la Palabra del anuncio pascual y, fieles al comunicador encargo de aquél. “salieron del sepulcro con temblor”. Llegada, ingreso demorante o prolongado, salida: ¡La impresión de una *visita cultural* al “sepulcro” por la primitiva Comunidad jerosolimitana es irresistible! Pues otros indicios objetivos parecen corroborarlo. Del “joven” mensajero se afirma que “estaba sentado a la derecha” y “vestido con una túnica blanca” (v. 5): Si la neotestamentaria expresión “estar sentado a la derecha” o sinónimas formula casi con exclusividad la celeste exaltación plenipotenciaria del Resucitado <sup>51a</sup>, el color “blanco” simboliza también la resurrección y, por tanto, tienen “vestidos blancos” el Jesús transfigurado o el anticipadamente Resucitado así como quienes celestemente participan ya de su resurrección <sup>52</sup>. Es pues, claro: “El joven” mensajero, “sentado a la derecha” y “vestido con una túnica blanca” *representa* a Jesús *resucitado* como “ángel” (Mt + Jn) o mensajero de su resurrección operada por Dios <sup>53</sup>. Por lo demás, en el mencionado contexto cúllico de una pascual celebración eucarística por la primitiva comunidad cristiana, ese “joven” representante del Resucitado, “sentado a la derecha” o en el lugar de honor <sup>53a</sup> y “vestido con una blanca túnica” sacerdotal <sup>54</sup>, se identifica probablemente con el –jentonces no rara vez!– “joven” gobernante de la Comunidad cristiana y presidente de sus

51. Mt 18,20; cf. Mc 5,37 par; 9,2 par; 14,33 par.

51a. Ef 1,20; Col 3,1; Hebr 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2; Mc 16,9; cf. Act 2,34; 7,35; Rm 8,34; 1Pe 3,22; cf. W. GRUNDMANN, *Déxios*: ThWNT II 37-39: 38s; P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Déxios*: EWNT I 685-87: 686 (bibliogr.); J. DUPONT, “*assis a la droite de Dieu*”. *L’interprétation du Ps 110,1 dans le NT*: “Nouvelles études sur les Actes des Apôtres” (LD 118), Paris 1984, 210-95: 259-78.

52. Mc 9,3 par; Apoc 3,4.5; 7,9.13; 19,14; W. MICHAELIS, *Leukós*: ThWNT II 274-56:251.253-54.255s; J.- A. BÜHNER, *Leukós*: EWNT II 865-67: 866s; U. VANNI, *L’Apokalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988, 51s. De ahí que el Resucitado tiene “cabellos blancos” y cabalga “un caballo blanco” (Apoc 1,14.18; 19,11), además de -como eterno *Sumo Sacerdote*- revestir “una larga túnica” sacerdotal (Apoc 1,13 = Ex 28,4.27; Eccl 50,11; Sab 18,24); cf. los comentarios (Apoc 1,13) de W. BOUSSET, A. WIKENHAUSER, G. B. CAIRD, E. LOHSE, E. LOHMEYER y H. KRAFT: ad hoc.

53. Así con J. SCHMITT, *Résurrection* (DBS, X) 534. En el contexto de la “angeleología”, “en relación con Dios los ángeles... le sirven tanto en el anuncio como en la realización de su designio salvífico...”: S. SABUGAL, *Credo. La fe de la Iglesia*, Zamora 1986, 252 (= fuentes).

53a. Cf. W. GRUNDMANN, *a.c.*, 37; W. BAUER, *Wörterbuch* 347,2.B.

54. Cf. *supra*, n.52.

55. Es conocida la “juventud” del obispo Timoteo (1Tim 4,12; cf. 2Tim 1,5; 2,22a; 5,1-2) y la “juvenil condición” del “obispo” de Magnesia (S. IGNACIO A., *Magn.* 3,1): cf. C. SPICO, *Les épîtres pastorales*, Paris 1947, 146s; P. DORNIER, *Les Épîtres Pastorales*, Paris 1969, 81; J. ROLOFF, *Der erste Brief an Timothäus* (EKK, XV), Neukirchen-Vluyn 1988, 251s. Por lo demás la *presidencia* de la Eucaristía por “el obispo o por quien de él tenga autorización” (S. IGNACIO A., *Esm.* 8,1) reverbera sin duda una *tradición apostólica* o muy antigua: cf. Act 20,28 (“iglesia”

asambleas litúrgicas: *El obispo* <sup>55</sup>. Él comunica a la asamblea cristiana el anuncio pascual, parafraseando *homiléticamente* sin duda el central mensaje anastasiológico: “¡JESÚS, EL CRUCIFICADO, FUE RESUCITADO POR DIOS! ¡NO ESTÁ AQUÍ! ¡VED EL LUGAR, DONDE YACÍA!” (v. 6). La homilía pascual mencionada ante todo al sujeto pasivo de la resurrección: “Jesús, el *Crucificado*”. En evidente sintonía con el primitivo kérigma y catequesis de Pablo y sus colaboradores a los fieles de Corinto y Galacia: “¡Nosotros predicamos a Cristo *crucificado*” y por cierto expiatoriamente o “*crucificado* por vosotros!” <sup>56</sup>. Luego el anuncio homilético giraba en torno a la medular tradición pascual: “¡*Fue resucitado por Dios*” (=egérthe)! Con este verbo (=egeíro) y en esa forma verbal (=pas. aor. ingr.) se predicaba y catequizaba frecuentemente, en las primitivas comunidades cristianas, la resurrección del Señor, valorada ésta como *la gesta anastásica de Dios* en Jesús o en el mesiánico “crucificado” <sup>57</sup>. Por lo demás, con el “*¡no está aquí!*” muy probablemente subrayaba el predicador la realidad de la Resurrección *corporal* y del sepulcro *vacío*: Es el *mismo* “Jesús el Nazareno”, previamente “crucificado” quien “fue resucitado” por Dios y, *por ello*, “no está en” el sepulcro o en “el lugar donde lo pusieron” (v. 6), sino que “sus discípulos” *mismos* “*verán*” resucitado (v. 7) al antes “crucificado” y sepultado o a Quien algunas mujeres “*miraban* dónde lo ponían” (Mc 15,47 par.). Así subraya esa pascual tradición evangélica la *corporalidad* de la Resurrección de “Jesús el Nazareno” o la *mismidad* fundamental del “Resucitado” por Dios y del previamente “Crucificado” por los hombres. En sintonía total, una vez más, con el primitivo kérigma apostólico y catequesis cristiana: “A Jesús el Nazareno, ... le mataron... en la cruz”, pero “Dios lo resucitó” del sepulcro y “*ni* fue abandonado en el hades *ni* su carne vio la corrupción” sepulcral <sup>58</sup>: “*¡No está aquí!*”; quien efectivamente fue crucificado y luego puesto “en el sepulcro...”, Dios le resucitó de entre los muertos” y “no vio la corrupción” sepulcral <sup>59</sup>: “*¡No está aquí!*”; lo que, por lo demás, equivale a decir que “la muerte ya no domina sobre Cristo, una vez resucitado (=egerthéis) de entre los muertos” <sup>60</sup>: ¡Entre éstos “*no está*” ya el que “murió al pecado una vez para siempre y” ahora “vive para Dios”! <sup>61</sup>; pues quien “murió por nuestros pecados y fue sepultado, y” del sepulcro “fue resucitado por Dios al tercer

o “asamblea de Dios”) = 1Cor 11,17-27: vv. 18 (“iglesia” o “asamblea”). 22 (“iglesias” o “asambleas de Dios”).

56. 1Cor 1,13.18; Gal 3,1; cf. 1Cor 2,2.

57. Así con J. SCHMITT, *a.c.*, 543, y otros autores.

58. Act 2,22-24.31b.

59. Act 13,29-30.37.

60. Rm 6,9.

61. Rm 6,10; cf. 1Pe 3,18.

día...”<sup>62</sup>: ¡Ya “no está” en “el lugar donde yacía”! Con sorprendente énfasis resaltaba pues el “joven” predicador la corporalidad del Resucitado e, implícitamente, su vaciado Sepulcro; sin duda, por valorar aquélla y éste como el *confirmante signo* de la Resurrección<sup>62a</sup>. Por lo demás, la imperiosa orden de *transmitir* esa anastasiológica Victoria de “Jesús el crucificado” “a sus discípulos”, es decir, a quienes ciertamente “*Le verán*” resucitado (v. 7), suena como una final y urgente parénesis o exhortación: Que la asamblea de los oyentes *no privatice* y *sí trasmita* el recibido anuncio pascual a los que, aunque “discípulos” de Jesús o ya fieles, aún no han tenido un encuentro personal con el Resucitado y, para creer adultamente en Él, necesitan experimentar su Resurrección o “verle” victorioso de toda muerte en los “sepulcrales” eventos de la propia historia: ¡En éstos “Le verán”!

*Resumiendo* estos análisis: La anastasiológica tradición evangélica sobre “la visita de las mujeres al sepulcro de Jesús” fue transmitida por la primitiva Comunidad jerosolimitana en la situación vital de su dominical culto eucarístico en “el sepulcro”, presidido aquél por su “joven” obispo. Cuya homilía giraba en torno al anuncio pascual sobre la gesta anastásica de Dios: ¡Él “resucitó” *coporalmente* a “Jesús” o al mesiánico “Crucificado” del sepulcral “lugar, donde yacía” un tiempo muerto y sepultado! Un homilético anuncio que, de cuantos lo recibieron, exige ser trasmitido a los que aún necesitan “ver” al Resucitado o, en sus existenciales eventos de “sepulcro”, encontrarse personalmente con el Señor de la muerte.

## B. UNA TRADICIÓN HISTÓRICA

Añadamos seguidamente que esa pascual tradición evangélica no es creación literaria de la Comunidad cristiana, reverberando por el contrario en ella varios objetivos indicios y criterios a favor de su historicidad sustancial<sup>63</sup>.

62. 1Cor 15,3-4. Tanto el kérigma paulino (1Cor 15,3-11) como la prístina confesión anastasiológica (1Cor 15,3b-5), por él usada, *implican* la realidad del sepulcro vacío: cf. S. SABUGAL, *Cristo “fue resucitado al tercer día...”* (1Cor 15,4-8): EstAg 25 (1990) 487-503: 495s.

62a. Así con muchos autores: cf. *supra*, n. 3.

63. Cf. W. NAUCK, *a.c.*, 249-50; H. von CAMPENHAUSEN, *o.c.*, 21-28.35-42; X. LÉON-DUFOUR, *Les Évangiles*, 446 (trad. españ., 391); E. GUTWENGER, *a.c.*, 262-65; E. RUCKSTUHL, *o.c.*, 47-52; H. SCHLIER, *o.c.*, 28; J. DELORME, *e.c.*, 140s; E. L. BODE, *o.c.*, 159-73; J. JEREMIAS, *o.c.*, 289 (trad. españ., 352s); B. RIGAU, *o.c.*, 300-1; J. KREMER, *e.c.*, 155-59; E. DHANIS, *e.c.*, 599-601; W. KASPER, *o.c.*, 150 (trad. españ., 156); Ch. H. DODD, *El Fundador* 195s; J. GNILKA, *Markus II* 345-47; y otros autores: cf. *supra*, n. 3.

a) Aquella tradición, en efecto, gira en torno al “sepulcro” de Jesús: A donde “llegaron” algunas mujeres y de donde “salieron” tras haber “entrado en” él y constatar *vacío* aquel “lugar donde yacía” su cadáver.

Ahora bien, esa tradición sobre “el sepulcro vacío” es atestiguada por el *múltiple testimonio explícito* de los cuatro Evangelistas <sup>64</sup> e, *implícitamente*, tanto por un kérigma de Pedro <sup>65</sup> y dos de Pablo <sup>66</sup> como una de las más prístinas confesiones de la Comunidad cristiana <sup>67</sup>: Esos cuatro testimonios explícitos y otros tantos implícitos son criterio seguro de su historicidad sustancial.

b) A esto se suma el *marcado contraste* de esa pascual tradición evangélica con muchos datos característicos de las prístinas tradiciones anastasiológicas de la Comunidad primitiva: a la *ausencia* de argumentos bíblicos <sup>68</sup>, así como de títulos y confesiones cristológicas <sup>69</sup>, se suma la *falta de reflexión teológica* sobre la eficacia soteriológica, bautismal y escatológica de la Resurrección <sup>70</sup>, así como sobre la modalidad corporal del Resucitado <sup>71</sup>. Es pues, claro: ¡La primitiva Comunidad cristiana no puede crear una tradición pascual *polidisonante* con su propia anastasiología! ¡Los orígenes de aquella tradición son otros!

c) ¿Se enraíza quizá en el judaísmo antiguo? Pero la *disonancia* entre el núcleo de aquella tradición evangélica y las respectivas concepciones judaicas es *total*. Así lo refleja ya el *silencio* o el *modo negativo* como casi todos los autores hebreos, que escribieron sobre Jesús, se expresan a cerca de su resurrección <sup>72</sup>. Por lo demás, la resurrección del Mesías es una concepción

64. Mc 16,1-8 par; Jn 20,1-10.

65. Act 2,24-32: cf. S. SABUGAL, “¡Dios lo hizo Señor y Mesías!” (Act 2,14-41): EstAg 25 (1990) 199-213: 212.

66. 1Cor, 1-11: v.4 (cf. *supra*, n. 62); Act 13,29-30.34-37: cf. S. SABUGAL, “¡Dios cumplió la promesa” patriarcal, “resucitando a Jesús!” (Act 13,16-41): EstAg 24 (1989) 549-83: 571-72.576s.

67. 1Cor 15,3b-5 (v.4).

68. Cf. 1Cor 15,4; Act 2,24-32; 13,32-37, etc.

69. Cf. 1Cor 15,3-5; Rm 1,3-4; 4,24-25; 10,9; 1Tes 1,10.

70. Cf. Rm 4,25b; 6,4.10-11 (= Ef 2,6; Col 2,12), 1Tes 4,14 (= Rm 8,11; 1Cor 15,20-25).

71. Cf. 1Cor 15,44-45 (= Fil 3,21; Col 3,4). Análogo contraste refleja la presencia en el sepulcro de *mujeres*, no de hombres (= 1Cor 15,5-8). Así con: E. RUCKSTUHL, *o.c.*, 51; J. DELORME, *e.c.*, 142; E. L. BODE, *o.c.*, 160s; B. RIGAU, *o.c.*, 300; J. KREMER, *e.c.*, 157; J. GNILKA, *Markus II* 346. Sobre este múltiple contraste de la tradición evangélica acerca del “sepulcro vacío” con la anastasiológica tradición cristiana, cf. W. NAUCK, *a.c.*, 249s; B. RIGAU, *o.c.*, 300.

72. Al silencio de algunos (cf. p.e.: C. BRUNER, *Under Christos oder das Wesen eines Genies*, Berlin 1921; S. SANDMEL, *We Jews and Jesus*, London 1965; ID., *A Jewish understanding of the New Testament*, New York 1974; ID., *Judaism and Christian Beginnings*, New York 1978; J. ISAAC, *Jésus et Israël*, Paris 1959; SCH. BEN. CHORIN, *Bruder Jesus. Der Nazarener in Jüdischer Sicht*, München 1967; ID., *Jesus in Judentum*, Wuppertal 1970; ID., *Theologia Judaica*, Tübingen 1982, 1-71; D. FLUSSER, *Jesus*, Hamburg 1968; ID., *Jesus: EncJud X* 10-14; G. VERMES, *Jesus the Jew*, London 1973; P. LAPIDE, *Ist das nicht Joseph's Sohn? Jesus in heutigen Judentum*, Stutt-

*del todo ajena* a la mesianología del ortodoxo judaísmo antiguo <sup>73</sup>, para quien aquél es sólo “un hombre de excepcionales cualidades” y como tal mortal <sup>74</sup>; de ahí la decidida *oposición* de las autoridades judaicas al anuncio apostólico sobre la resurrección del Mesías Jesús y la por aquéllas inventada “*leyenda sobre el robo*” de su cadáver por los “discípulos” <sup>75</sup>; ¡Había que desenraizar o sofocar esa *judaica herejía* mesianológica y anastasiológica! No menos *antijudaica* es la misión confiada por el “joven” mensajero celeste a “María la Magdalena” y las otras mujeres de *atestiguar* –“¡decidlo!”– a “sus discípulos” la resurrección del Maestro (v. 7): En el contexto de la antigua concepción judaica sobre las mujeres <sup>76</sup>, ésta era considerada “*incapaz de dar testimonio*” creíble o válido <sup>77</sup>. Se comprende, pues, que “las palabras” o el anuncio pascual de aquéllas “les pareció” a los *judíos discípulos* de Jesús “un *delirio femenino*” y, por ello, “no les creían” <sup>78</sup>; esto muestra que, a pesar de los reiterados vaticinios autoanastasiológicos del *mesiánico* Maestro <sup>79</sup>, tal noticia sobre su resurrección fue para sus judíos discípulos tan *inesperada* como lo fue para las mismas mujeres o a quienes el anuncio pascual los “*sorprendió*”

---

gart 1976; ID., *Er predigte in ihren Synagogen. Jüdische Evangelienauslegung*, Gütersloh <sup>1985</sup>; E. LAVINE, *Un judío lee el Nuevo Testamento*, Madrid 1980; se suma la valoración negativa de otros: cf. J. SALVADOR, *Jesus-Christ et sa doctrine*, II, Paris <sup>1865</sup>, 215-19; 216s; J. KLAUSNER, *Jesus von Nazareth*, Jerusalem (1922) <sup>1952</sup>, 494-99 (trad. españ., Buenos Aires 1971, 356-59); C. G. MONTEFIORE, *The synoptic Gospels*, I (1927), New York <sup>1968</sup>, 397-411; SCH. BEN. CHORIN, *Bruder Jesus: “Theologia Judaica”*, Tübingen 1982, 6-10. Una *valiente* excepción: P. LAPIDE, *Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis*, Stuttgart-München <sup>1986</sup>, 52s (el autor ofrece algunos *testimonios positivos* de ilustres rabbis: cf. *o.c.*, 84s); cf. también S. SANDMEL, *A Jewish understanding*, 283s.

73. Cf. S. SABUGAL, *Christós*, Barcelona 1972, 26-65 (fuentes + bibliogr.).

74. Así explícitamente *IV Esdr* 7,29; cf. S. SABUGAL, *o.c.*, 30, n.31.

75. Cf. Act 4,1-3.18; 5,17; Mt 28,11-15. Tras la *redacción* mateana de este texto late una “*tradición*” pre-redaccional (J. GNILKA, *Matthäus* II 489) de *substancial historicidad* indiscutible; cf. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen <sup>1958</sup>, 410s; B. RIGAU, *Témoignage de l'évangile de Matthieu* (Pour une histoire de Jésus 2), Bruges 1967, 149s; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon S. Matthieu*, Paris <sup>1927</sup>, 542; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg <sup>1965</sup>, 382s (trad. españ., 548-50); W. GRUNDMANN, *das Evangelium nach Matthäus* (ThHKNT 1), Berlin 1968, 517s.

76. Cf. A. OEPKE, *Guné*: ThWNT I 776-90: 781-84; J. LEIPOLDT, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Leipzig-Gütersloh 1954, 69-114; J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen <sup>1962</sup>, 395-413 (trad. españ., 371-87); W. GRUNDMANN, *Los judíos en Palestina: “El mundo del NT”* (ed. J. Leipoldt-W. Grundmann), I, Madrid 1973, 159-304: 189-97; S. SABUGAL, *Liberación y secularización*, Barcelona 1978, 165s.

77. M. *Sheb.* IV 1; TtB.Q.88; Sifreé Dt 190 (= Dt 19,17); FL. JOSEFO, *Ant. Jud.* IV 219; cf. STR. BILL, III 217.251.259; E. OEPKE, *a.c.*, 782; J. JEREMIAS, *o.c.*, 412 (trad. españ., 386); S. SABUGAL, *o.c.*, 165. Lo subraya recientemente un *autor hebreo*, en referencia al mencionado texto evangélico: cf. P. LAPIDE, *Auferstehung* 54s.

78. Lc 24,11; cf. 24,22s; Mc 16,9-11.

79. Mc 8,31 par; 9,31 par; 10,34 par; Jn 2,19.

y “atemorizó”: ¡*No lo esperaban* aquéllos ni éstas! Que todo ello, sin embargo, no lo hubiesen hundido en el silencio y sí fuese comunicado, primero por una *judeo-cristiana tradición oral* (Cf. *infra*) y luego por *cuatro* (i) relatos, “eleva la *fidedignidad “histórica”* “de los centrales asertos evangélicos” sobre la visita de las mujeres al sepulcro <sup>80</sup> y, más aún, la de su detectada *tradición* prístina: ¡Se remonta a la judeo-cristiana comunidad de Jerusalén!

d) En efecto, el *colorido palestinese* y, más exactamente, el matiz *jerosolimitano* de esa tradición es indiscutible:

Lo es ya “*EL SEPULCRO*” DE JESÚS, en torno a cuya mención gira toda la detectada tradición evangélica. En “el lugar llamado Gólgota”, sito “afuera de” Jerusalén pero “cerca de la ciudad” <sup>81</sup>, fue ciertamente crucificado <sup>82</sup> y sepultado <sup>83</sup> Jesús: En “un sepulcro escavado en la roca” y cuya “puerta” fue tapada con “la piedra” <sup>84</sup>, de cuya “*autenticidad*” e identificación con el tradicional “Santo Sepulcro” jerosolimitano “apenas se puede dudar” <sup>85</sup>. Es, pues, *sólidamente histórica* la tradición evangélica sobre “*el sepulcro*” de Jesús o “*el lugar*” geográfico “donde yacía” su cadáver, antes de que “fuese resucitado por Dios” de allí: ¡“*El lugar*” geográfico donde “cayó en tierra” el sagrado “grano de trigo” y, hundido en el surco del “Sepulcro”, fue fecundado por la anastazante “potencia salvífica del Padre”, para “dar mucho fruto” o resucitar como “Espíritu vivificante” de cuantos viven y mueren “en comunión con” Él! <sup>86</sup>. ¡“*El lugar*” geográfico, donde, el mesiánico Jesús “fue sepul-

80. Así se expresa un *autor hebreo* de nuestro tiempo: P. LAPIDE, *o.c.*, 55 (lo cursivado es nuestro); cf. también P. BENOIT, *Passion et résurrection*, 295.

81. Mc 15,22 par; Jn 19,17.20; Hebr 13,12. “La *autenticidad* del calvario no es dudosa” (M.-J. LAGRANGE, *Marc* 426), y “la mayor parte de los arqueólogos aceptan que ese lugar se encuentra en interior de la Iglesia del Santo Sepulcro” (J. BLINDER, *o.c.*, 363: bibliografía): cf. G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh <sup>4</sup>1924 (repr. Darmstadt 1967), 365-76; F. M. ABEL, *Syrie-Palestine*, Palestine 1932, 575; H. VINCENT, *L'autenticité des Lieux Saints*, Paris 1932, 54-92; H. LESETRE, *Calvaire*: DB II 77-87; A. E. MADER, *Kalvaria*: LThK V 759s; O. EISSFELDT, *Golgotha*: RGG<sup>2</sup> II 1306; J. JEREMIAS, *Wo lag Golgotha und das Heilige Grab?*: Angelos 1 (1925) 161-73; ID., *Golgotha und der heilige Fels*: Ib. 2 (1926) 74-128; C. KOPP, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg <sup>2</sup>1964, 422-36; J. FINEGAN, *The Archeology of the New Testament*, Princeton (N.Y.) 1978, 163-64.166-68.

82. Mc 15,22-23 par; Jn 19,17-24.

83. Mc 15,42-47 par; Jn 19,38-42.

84. Mc 15, 46 par; Jn 19,41. Tal era la praxis del antiguo judaísmo palestinese: cf. *infra*, n. 96 (bibliogr.).

85. C. KOP, *o.c.*, 436-44: 444; J. BLINZER, *o.c.*, 400-15: 402. A este respecto, cf. A. LEGENDRE, *Sepulcre (saint)*: DB V 1651-65: 1660ss (bibliogr.); G. DALMAN, *o.c.*, 376-402; H. L. VINCENT-F. M. ABEL, *Jérusalem*, Paris 1914, 89-300; C. KOPP, *Heiliges Grab*: LThK V 120-22 (bibliogr.); J. FINEGAN, *o.c.*, 164-69; P. TESTINI, *L'Anastasis alla luce delle recenti indagini*, Oriens Antiquus 3 (1964) 263-92; R. H. SMITH, *The Tomb of Jesus*: BA 30 (1967) 74-90.

86. Jn 12,24; Rm 6,4; 1Cor 15,45; Jn 11.25-26 (= 1Tes 4,14; 1Cor 15,24; Rm 6,3-11; Col 3,1-4).

tado”, tras expiatoria y vicariamente “morir por nuestros pecados según las Escrituras”<sup>87</sup>. ¡“*El lugar*” geográfico, de donde “por nuestra justificación” Cristo “fue resucitado por Dios” y, ciertamente, “al tercer día según las Escrituras”!<sup>88</sup>. ¡“*El lugar*” geográfico donde, con su real muerte expiatoria y su resurrección justificante, “Cristo Jesús destruyó la muerte” y venció al sheól e “hizo irradiar la vida” de la resurrección universal!<sup>89</sup>. ¡“*El lugar*” geográfico donde, con su real muerte expiatoria, el encarnado “Hijo” de Dios “aniquiló al” diabólico “señor de la muerte” y, mediante su justificante resurrección, “liberó a cuantos, por el miedo a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud”!<sup>90</sup>. ¡“*El lugar*” geográfico, donde fue sepultado quien realmente “murió” y de donde “resucitó, para ser Señor de muertos y vivos”!<sup>91</sup>. ¡“*El lugar*” geográfico, donde “el Hijo del hombre” mesiánico “estuvo muerto” y de allí resucitado, “ahora vive” para siempre como Dominador de “la muerte y del hades”!<sup>92</sup>. ¡“*El lugar*” geográfico, donde el Padre, mediante el vivificador Espíritu Santo, dijo sí al sacrificio redentor de su Hijo amado y selló el valor universalmente expiatorio de la pasión y muerte, sufridos por su filial siervo mesiánico! ¡“*El lugar*” geográfico iluminado por la fulgurante luz de la Resurrección, que devino y es el fundamento de la “fe” cristiana!<sup>93</sup>. ¡“*El lugar*” geográfico, donde alboreó la aurora de la esperanza humana en la Vida eterna! ¡“*El lugar*” geográfico, donde, con la anastazante revivificación del Resucitado, se encendió la chispa del “fuego” traído por Jesús “a la tierra”<sup>94</sup> o aquella caridad devoradora, que desde hace dos mil años enamoró con Cristo a millones de personas y es la fuerza motriz tanto de la evangelización como de la multiforme acción pastoral de la Iglesia! ¡“*El lugar*” geográfico, donde “renació” la imperecedera y vivificante vida Cristo o la cabeza de su Cuerpo eclesial y, por tanto, también el “seno” terrenal de la Iglesia o la cuna del cristianismo! ¡“*El sepulcro vacío*” de Jesús resucitado es “el lugar” geográfico, donde, por primera y única vez en la historia del hombre, la resurrección venció a la tumba y la vida triunfó sobre la muerte! ¡“*El sepulcro*” vacío del Señor resucitado es “el lugar” geográfico, donde Dios realizó la mayor y culminante gesta salvífica de toda la historia de la salvación! ¡“*El sepulcro*” vacío del Resucitado es, pues, “el lugar” geográfi-

---

87. 1Cor 15,3b-4a; cf. Rm 4,25a.

88. Rm 4,25b; 1Cor 15,4b.

89. 2Tim 1,10; cf. 1Cor 15,22.

90. Hebr 2,14-15.

91. Rm 14,9; cf. Act 10,42.

92. Apoc 1,13.18; cf. Jn 5,21.25-26.

93. Cf. 1Cor 15,14.17; Rm 4,24.25b.

94. Lc 12,49.

*co incomparablemente más importante y, ciertamente, el más sagrado así como el de mayor significado ecuménico de todo el universo!*

Análogo colorido palestinese tiene “LA PIEDRA” encontrada “corrida” –¡Dios la corrió!– por las mujeres (v. 4), tras haber sido cubierta con ella “la puerta del sepulcro” de Jesús<sup>95</sup>. Tal era la *praxis* funeraria del antiguo judaísmo palestinese<sup>96</sup>. La anastásica gesta salvífica de Dios en “Jesús” comenzó, pues, con “correr la piedra”, que cerraba el ingreso al “sepulcro” del “Crucificado”. Y puesto que las apariciones “corporales” del Resucitado (Cf. *infra*) contradicen la posibilidad de que su cadáver haya sido robado, el significado de “la piedra corrida” por Dios no es apologético sino anastasiológico: Expresa la posibilidad de la Resurrección y, a la vez, el inicio de esta salvífica gesta anastásica o la epifánica demostración de la victoria divina sobre el sepulcro y el “sheol”<sup>97</sup>, ambos estrechamente relacionados en la thanatología veterotestamentaria y judeo-palestinese<sup>98</sup>. Lo que significa: En el triunfo divino sobre “el sepulcro” de Jesús, el Dios que “puede resucitar del sepulcro a los muertos” así como “librarlos del sheól y de la muerte”<sup>99</sup>, por “tener en sus manos la llave de los sepulcros”<sup>100</sup> o ser el Señor de la muerte, inauguró su total “victoria” escatológica sobre “la muerte” corporal<sup>101</sup> o sobre el sepulcro de los muertos. ¡La tumba no será la definitiva morada del hombre!

Judeopalestineses son asimismo los *NOMBRES DE LAS MUJERES*, que visitaron “el sepulcro” de Jesús y, tras escuchar el anuncio pascual, fueron encargadas de comunicarlo a los “discípulos” del Resucitado: “María” o la “Miryam” veterotestamentaria y judaica<sup>102</sup>, “María la Magdalena”<sup>103</sup> y “Salomé”<sup>104</sup>. Ellas fueron pues las primeras personas que constataron vacío “el sepulcro” de Jesús, escucharon el anuncio de su Resurrección y fueron encar-

95. Mc 15,46 = Mt 27,60.

96. Cf. STR.-BILL., I 1051; G. DALMAN, *o.c.*, 391s; M.-J. LAGRANGE, *Mc* 443; C. KOPP, *o.c.*, 437; J. BLINZER, *o.c.*, 400. J. FINEGAN, *o.c.*, 167s. Sobre la *praxis del sepelio* en el judaísmo antiguo, cf.: S. KRAUSS, *Talmudische Archäologie*, II, Leipzig 1911, 54-82; STR.-BILL., I 1047-51; G. DALMAN, *o.c.*, 287-402; J. BLINZER, *o.c.*, 385-404 (*passim*); J. GNILKA, *Markus* II 334-36 (trad. españ., 392s).

97. Así con X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection* 155s (trad. españ., 169).

98. Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, 94s; S. SABUGAL, *Credo* 127, n. 53; O. MICHAEL, *Mnéma*: ThWNT IV 683.

99. Así lo confesó la ortodoxa fe anastasiológica del antiguo judaísmo palestinese: cf. S. SABUGAL, *La fe del Judaísmo antiguo en la resurrección de los muertos*: RevAg 30 (1989) 143-54: 149ss.

100. *TgPIGén* 30,32; cf. Apoc 1,18.

101. Cf. 1Cor 15,51-57.

102. Cf. *supra*, 000, n.24 (fuentes + bibliografía).

103. Así designada por ser natural de “Magdala” o la ciudad sita en la orilla occidental del lago de Genesaret: cf. G. DALMAN, *o.c.*, 134-36; C. KOPP, *o.c.*, 246-51: 246s; M. MEINERTZ, *María*

gadas de trasmitirlo a los cobardes discípulos del Maestro resucitado: ¡Así devinieron aquéllas no sólo las *primera oyentes* del anuncio pascual, sino también las *primeras evangelizadoras* “del mayor Acontecimiento de la historia humana” o “de la más sensacional Noticia” escuchada por “el hombre”!<sup>105</sup>

También el veterotestamentario y judaico nombre “JESÚS” (=Yeshúa), abreviación de la nominal forma plena “Yehoshúa” =Jahveh es salvación o Dios salva<sup>106</sup>, era muy frecuentemente usado por el antiguo judaísmo palestinese como designación de personajes *históricos* de aquel tiempo<sup>107</sup>. Con la persona *histórica* del “salvador” mesiánico “Jesús”<sup>108</sup> se *identifica* fundamentalmente, por tanto, el “Jesús... resucitado” por Dios y por Él “exaltado” plenipotenciariamente a la dignidad de único “Salvador” universal tanto de los “pecados” como de su “salario” o de “la muerte”<sup>109</sup>.

Un indiscutible trasfondo judeopalestinense reflejan finalmente los numerosos *SEMITISMOS* de la mencionada tradición evangélica: Ya la frecuente construcción paratáctica<sup>110</sup> así como las expresiones cronológicas “pasado el sábado”<sup>111</sup> y “el primer día de la semana”<sup>112</sup>; también el pasivo divino “fue resucitado”<sup>113</sup>, el cual además expresa la concepción anastasiológica del Antiguo judaísmo palestinese sobre Dios como exclusivo agente de la resurrección<sup>114</sup>, sintonizando asimismo aquella forma verbal con la respec-

*Madalena*: RevCB 3 (1959) 26-38; E. P. BLAIR, *Maria of Magdala*: IDB III 288s; B. KIPPER, *María Magdalena*: EncBibl IV 1315-18 (bibliogr.).

104. Homónimo nombre *judaico* de la hija de Heródías y Herodes Filipo (cf. FL. JOSEFO, *Ant. Jud.* XVIII 130.133.137) así como de la hermana del rab. Gamaliel: cf. E. SCHÜRER, *Geschichte* II 445, n.139.

105. S. SABUGAL, *Liberación y secularización*, Barcelona 1978, 185. Subrayado recientemente por el más alto Magisterio de la Iglesia: cf. JUAN PABLO II, *Epist. apost.* MD, V 16: AAS 80 (1988) 1653-1729: 1690s.

106. Cf. STR.-BILL., I, 63s; M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen in Rahmen der gemeinsamen Namengebung*, Stuttgart 1928, 106s; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, Garden City (N.Y.) 1979, 131 (trad. españ., Madrid 1982, 129).

107. Cf. W. FOERSTER, *Jesoûs*: ThWNT III 284-94: 285s; S. SABUGAL, *Credo* 317 (bibliogr.). Sobre su uso por el judaísmo postcristiano, cf. STR.-BILL., I 64; W. FOERSTER, *o.c.*, 286s; M. JASTRON, *Dictionary* 600 (ad voc.).

108. Act 13,23; Mt 1,21; Lc 1,31b + 2,11; Jn 4,42.

109. Act 4,32; 5,31; 1Jn 4,14; Rm 6,23.

110. Cf. M. BLACK, *An aramaic approach to the Gospels and Acts*, Oxford<sup>3</sup>1967, 61-69.

111. Reproduce probablemente la respectiva expresión *aramaica* del judaísmo rabínico (= *motzaé shabbát*: cf. STR.-BILL., I 1052) o *targúmico* (= *batár shabbatáh*: *TgPIL* 23,16 etc). Así con: E. RUCKSTUHL, *o.c.*, 49s; J. KREMER, *e.c.*, (“Über das leere Grab”), 152; y otros autores.

112. *Hebraísmo* usado con frecuencia por la antigua literatura judeo-palestinense (*Str.-Bill.*, I 1052s; E. LOHSE, *Sabbaton*: ThWNT VII 1-35: 6-7.20) y, ciertamente, no creado por la antigua Comunidad judeo-cristiana, cuya expresión respectiva fue “al tercer día” (1Cor 15,4b). Así con: E. RUCKSTUHL, *o.c.*, 49s; E. L. BODE, *o.c.*, 160-62; J. KREMER, *e.c.*, 157.

113. El uso del verbo en su forma pasiva, para evitar el nombre de Dios (= “pasivo divino”), es un *semitismo* (cf. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Leipzig<sup>2</sup>1930, 184; STR.-BILL., I 443; J.

tiva de dos prístinas confesiones cristológicas de la palestinese Comunidad judeo-cristiana <sup>115</sup>; semítica es finalmente la exhortación tranquilizante “no temáis” <sup>116</sup>.

*Resumiendo* los precedentes desarrollos, podemos decir: Varios indicios objetivos de la evangélica *tradicón* anastasiológica sobre la visita de las mujeres al sepulcro de Jesús muestran que se trata de *una tradición muy antigua* y, dado su neto colorido palestinese, proveniente con toda probabilidad de la *prístina Comunidad jerosolimitana*; pero *no creada* por ésta, sino en marcado *contraste* con varias de sus concepciones anastasiológicas. La *historicidad sustancial* de aquella tradición sobre “el sepulcro” vacío de “Jesús” o el *corporalmente* “Resucitado” por Dios y su *identidad* suatancial con “el Crucificado” es, pues, un dato literariamente seguro y cinetíficamente válido. Esta conclusión, en la que desemboca nuestro previo análisis histórico-tradicional del relato evangélico, arropa transcendentales implicaciones teológicas. Muestra, ante todo, la *dimensión histórica* del Cristianismo y de la fe cristiana, enraizados en el evento histórico-salvífico de la Resurrección <sup>117</sup>: Aquél no es una religión de la idea ni un código moral ni una filosofía de principios, sino *la religión de la historia salvífica*, iniciada por Dios con la vocación de Abraham y por Él culminada en la resurrección de Jesús. Con cuyo histórico-salvífico Evento anastásico, por lo demás, alcanza el *optimismo cristiano* su insuperable cima: Anclado en la super-bondad de todos los seres creados por Dios <sup>118</sup>, prolongado tanto en la vocación y universal pro-

---

JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1067, 194s; traduc. españ., 220s), siendo “frecuente en” el antiguo Targum Palestinese al Pentateuco (= Neophyti I): A. DIEZ MACHO, *Neophyti I. IV. Números*, Madrid 1974, 54\*.

114. Cf. S. SABUGAL, *a.c.*, (*supra*, n. 99), 149-151.

115. 1Cor 15,3b-5: v. 4b (= *egérgetai*); así con J. JEREMIAS, *o.c.*, 96-98 [trad. españ., 107-9] y otros varios autores, citados por S. VIDAL, *La Resurrección de Jesús en las cartas de San Pablo*, Salamanca 1982, 182, n. 76); Rm 4,25 (= *egérthe*); así con J. JEREMIAS, *País Theoù*: ThWNT V 200; *Theologie NT* 281 (trad. españ., 343), y otros autores: citados por S. VIDAL, *o.c.*, 199, nn. 33-34. Por lo demás, análogo pasivo divino (= *egerthésontai*) fue usado ya por la anastasiología veterotestamentaria (Is 26,19: LXX). ¿Es también semítico el aserto “no está aquí” (v. 6)?: Único en el NT (Mc 16,6 par), reproduce quizá el correspondiente *hebraico o aramaico* “en *poh*”: cf. 1 Re 22,7 (= 2 Cron 18,7): 2 re 3,11; 10,23.

116. Reproduce, sin duda, la correspondiente aramaica “*oiðhalún* (= hebraica: *al tíraú*): Usada por Dios o un representante suyo en el contexto de “oráculos de salvación” y de *relatos teofánicos*, en éstos para *preservar el miedo* ante el *encuentro con lo divino* (cf. TgPIGén 15,1; 21,17; 26,24; 46,3; TgPSEx 14,13; 20,20; TgPIDt 1,20 etc.). Sobre el significado de la fórmula hebraica, cf. S. FLATH, *Furcht Gottes*, Stuttgart 1963, 13-22: 17ss; J. BECKER, *Gottesfurcht im AT* (AB 23), Roma 1965, 50-55; G. WANKE, *Phobéo*: ThWNT IX 119; B. COSTACURTA, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica* (AB 119), Roma 1988, 257-61.

117. Cf. 1Cor 15,1-20.

mesa salvífica de los Patriarcas como en la liberación de Israel, con la encarnación salvífica del Hijo de Dios y su expiatoria muerte inicia la escalada de esa cima, cuya insuperable cumbre es la resurrección corporal de “Cristo como primicia” garantizadora de que “todos revivirán en” Él o como “el Primogénito de” los futuros resucitados “de entre los muertos”<sup>119</sup>.

¡El histórico sepulcro vacío de Jesús resucitado es el granítico signo orientador hacia el sólido fundamento de la fe cristiana (=la Resurrección) y, a la vez, el deslumbrante faro que ilumina “la Piedra bovedal” (=el Resucitado) de la esperanza y del optimismo cristiano! Aquélla y éste son realmente posibles a todo el que escuche la vivificante Palabra anastasiológica y crea en el salvador Anuncio pascual que, desde hace dos milenios, con la claridad y fuerza de una trompeta grita: *¡¡¡RESUCITÓ!!!*

## II. LA VISITA DE LOS DOS DISCÍPULOS AL SEPULCRO DE JESÚS

(Lc 24,12.24; Jn 20,3-10)

La tradición evangélica sobre la visita de las mujeres al sepulcro de Jesús no es única. A ella se suma el informe paralelo sobre la inspección de dos discípulos al mencionado sepulcro en el contexto anastasiológico de Lucas y Juan \*, más amplio el de éste que el de aquél:

### Lc 24,12.24

“Levantándose sin embargo *Pedro*, corrió al sepulcro

### Jn 20,3-10

“Así pues, salió *Pedro* y el otro discípulo, y se fueron al sepulcro (v.3). Corrían los dos juntos, pero el otro discípulo corrió más veloz-

118. Cf. Gén 1,31; Eclo 39,33; 1Tim 4,4; Sal 104, 24; Eclés 3,11.

119. 1Cor 15,21-23; Col 1,18.

\* Cf.: J. SCHNIEWIND, *Die Parallelerikopen bei Lukas und Johannes* (1914), Heildesheim 1958, 88s; J. SCHMITT, *a.c.*, (Rev.SR 1951: *supra*, 000), 219-28; P. BENOIT, *e.c.* 142-49; ID., *o.c.*, 283-90; Ch. H. DODD, *Historical tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 140-42 (trad. españ., 147-50); J.A. BAILEY, *The traditions common to the Gospels of Luke and John* (Suppl. NT 7), Leiden 1963, 90-92; Ph. SEIDENSTICKER, *o.c.*, 119s; R.E. BROWN, *John II 1000-2* (trad. españ., 1311-13; I.H. MARSHALL, *Luke* 888s; G. GHIIBERTI, *o.c.*, 97-99; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 162-64.224-28 (Trad. españ. 176-77.240-44); R. MAHONEY, *Two at the Tomb. The background and message of Jn 20,1-10*, Frankfurt 1974; R. SCHNACKENBURG, *Johannes III,359-60.365-67* (trad. españ., 377-78.383-88); J.M. GUILLAUME, *o.c.*, 53-66; J. KREMER, *o.c.*, 105s; J. CABA, *o.co.*, 178-80.305s.

## Lc 24,12.24

e, *inclinándose, vio sólo los lienzos;*

y *regresó a su casa, admirando lo acaecido*” (v.12)

“También algunos de los que están con nosotros fueron al sepulcro y encontraron como también las mujeres dijeron, pero a El no le vieron” (v.24).

## Jn 20,3-10

mente que Pedro y llegó primero al sepulcro (v.4) e, *inclinándose, vio los lienzos* yacientes, sin embargo no entró (v.5); llegó pues también Simón *Pedro* siguiéndolo, y entró en el sepulcro y observó atentamente los lienzos yacientes (v.6) y el sudario, que había estado sobre su cabeza, no yacente con los lienzos sino separadamente plegado en un lugar (v.7); así que entonces entró también el otro discípulo –que había llegado primero al sepulcro–, y vio y creyó (v.8); pues aún ignoraban del todo la Escritura: Es preciso que El resucite de entre los muertos (v.9). regresaron pues nuevamente *a su casa los discípulos* (v.10).

Ya hemos detectado la interpretación anastasiológica de esos relatos lucano y joanneo, en el contexto de su respectiva *redacción* evangélica<sup>1</sup>. ¿Son aquéllos mera creación literaria de ésta o, más bien, se remontan a una *tradición* pre-redaccional? Y, en caso afirmativo, ¿puede asegurarse la *historicidad* sustancial de esa tradición?

### 1. La pascual tradición evangélica

La misma sinopsis muestra, que el paralelismo literario y temático entre dos textos evangélicos es indiscutible: tanto Lucas como Juan afirman que “Pedro corrió al sepulcro” de Jesús y, más exactamente, que aquél con “el otro discípulo” (Jn) o uno “de los que estaban con nosotros” (Lc) “fueron al sepulcro” (Lc + Jn) del Maestro<sup>2</sup>.

1. Cf. S. SABUGAL, *La resurrección de Jesús en el evangelio de Lucas (Lc 24,1-49)*: RevAg 33 (1992) 463-94: 472-74.488; ID., *La resurrección de Jesús en el cuarto evangelio (Jn 20,1-29; 21,1-14)*: Salesianum 53 (1991) 649-67: 654-56.

2. Lc 24,12.24; Jn 20,2-3. La *autenticidad* de Lc 24,12 (omit. D, it, syr<sup>msl</sup>, Marc, Diat, Euc + ed. críticas de T, S, A, K, L, W, H, N, A = Synop.), asegurada por la mejor *tradición manuscrita* (p<sup>75</sup> B, S, A, K, L, W, X, D, Ø etc), es defendida con razón por muchas ed. críticas (S, V, L, M, B, N, A, GNT, O) así como por muchos *comentaristas* (Lagrange, Grundmann, Leaney, Morris, Marshall, Fitzmeyer: *ad hoc.*) y otros autores: J. SCHMITT, *a.c.*, 228; K. ALAND (NTS 1965-66, 205s); X. LÉON-DUFOUR, *Les Évangiles* 446 (trad. españ., 391); J. JEREMIAS, *Theologie NT* 290 (trad.-

1) Por lo demás, el texto de Lc (v. 12) refleja contactos literarios con el de Jn<sup>3</sup> y, a la vez, datos característicos de su autor<sup>4</sup>: “El estilo es lucano”<sup>5</sup>; como también el v. 24 refleja el estilo de Lucas<sup>6</sup>. Orilladas las características –vocablos y fraseología– de la literaria redacción lucana, podemos reconstruir la probable *tradición* usada por Lucas:

“Se levantó Pedro y corrió al sepulcro; se inclinó y ve sólo los lienzos, y regresó” (v.12)... fueron dos discípulos al sepulcro, y encontraron tal como las mujeres dijeron; y no vieron a Jesús” (v. 24).

La tradición lucana menciona, pues, la visita al “sepulcro” de Jesús, realizada por “Pedro” y otro anónimo “discípulo”. Una tradición *vetusta* ciertamente: Lo muestra ya el hecho de que “Pedro” no cree ni siquiera se admira, tras visitar exteriormente –¡sólo “se inclinó”!– el “sepulcro” y ver “los lienzos” de Jesús; el Apóstol, en efecto, no entró en aquél –¡a diferencia de “las mujeres”!– y sí “regresó” como *mero inspector* suyo, *sin aún* ocupar por tanto el puesto central, que las *prístinas* confesiones anastasiológicas le asignan<sup>7</sup>; por lo demás, el anonimato del otro “discípulo” *precede* temporalmente sin duda, a la explícita mención *antigua* de quienes vieron al Resucitado<sup>8</sup>; finalmente, los dos “discípulos” constataron sólo la veracidad del informe anastasiológico dado por “las mujeres”, sin que esa tradición acuse aún la *prístina* tendencia a subrayar el papel de *solos* los discípulos y silenciar el de las mujeres<sup>9</sup>.

---

españ., 353); G. GIBERTI, *o.c.*, 98; J. MUDDIMAN, *A note on reading Lk 24,12*: ETL 48 (1972); J. M. GUILLAUME, *o.c.*, 53-57; J. KREMER, *o.c.*, 105s. Contra J. SCHNIEWIND, *o.c.*, 88s; R. MAHONEY, *o.c.*, 41-69.

3. “Inclinarse” (= Jn 20,5.11), “ver los lienzos” (= Jn 20,5), “los lienzos” (= Jn 20,5.6.7a.b), “regresar a su casa” (= cf. Jn 20,10). A este respecto, cf. F. NEIRYNCK, *Un inconnu historique présent in Lc 24,12*: ETL 48 (1972) 548-53; ID., *Parakysas blépei* (Lc 24,12 et 20,5): Ib. 53 (1977) 113-52; ID., *Apélthen pros héauton* (Lc 24,12 et 20,5): ib. 54 (1978) 104-18:115s.

4. Cf. los estudios de J. C. HOSKINS, H. J. CADBURY, M.-J. LAGRANGE y otros autores (*supra*, n. 3): “Sin embargo” (= *de*: H. J. CADBURY 142s), “Pedro” (Mc 19, Mt 23, Lc 18 + Act 56), aor. “levantándose” (cf. J. C. HAWKINS 16.35, H. J. CADBURY 158s), los part. “levantándose” + “admirando” + “lo acaecido” (Mc 1, Mt 0, Lc 5 + Act 3: cf. J. C. HAWKINS 17.36), *pros* + *acusat.* (H. J. CADBURY 202s; M.-J. LAGRANGE CVII), “admirar” (Mc 4, Mt 7, Lc 12).

5. M.-J. LAGRANGE, *Luc* 602; I. H. MARSHALL, *Luke* 888.

6. Característicos suyos son: la frase “algunos de los que estaban con nosotros” (cf. v. 33; Lucas *generaliza y omite detalles*, p. e. de personas y números: cf. H. J. CADBURY 128s), “también” (*kai* en apódosis: cf. C. HAWKINS 19.41), “pero a Él” (= *autón*): cf. H. J. CADBURY 193; M.-J. LAGRANGE CXV.

7. 1Cor 15,5; Lc 24,34.

8. 1Cor 15,5-8: Si “Cefas” es nombrado en *primer* lugar, el “otro Discípulo” formaba parte sin duda de “los Doce” (v. 5).

9. 1Cor 15,5-8; Lc 24,34; cf. Mc 16,11.

A todo ello se suma el probable colorido *semítico* de la tradición lucana: eso refleja su frecuente *construcción paratáctica* de la frase<sup>10</sup> y el reiterado uso de “y” (=kai) para *introducir* la frase secundaria (=“se levantó Pedro y corrió...; se inclinó y ve...”<sup>11</sup>). No hay, pues, duda sobre la vetustez *remota* de la tradición usada por Lucas: enraizada con probabilidad en la palestinese Comunidad judeocristiana y, por cierto, “aún más antigua que el hallazgo de la Tumba vacía” relatado por “los Sinópticos”<sup>12</sup>.

b) ¿Se puede afirmar otro tanto del mencionado texto joanneo? Digamos de inmediato, que el relato acusa por doquier la impronta redaccional del Evangelista<sup>13</sup>. Prescindiendo de detalles lexicográficos y estilísticos, a su redacción se debe ciertamente la *identificación* del “otro discípulo” (vv. 3.4.8), que acompañó a Pedro, *con* “el discípulo al que quería Jesús” (v. 2)<sup>14</sup>; subrayando asimismo Juan, en este contexto eclesiológico, la carismática “*primacía del amor*” (=el otro discípulo) sobre el carismático primado de la institución (=Pedro), pues aquél “corre más velozmente que éste y, antes que él, “creyó” en la Resurrección<sup>15</sup>; redacción joannea es asimismo la *intencionalidad apologética* por “excluir la hipótesis sobre el rapto del cadáver” de Jesús y “contrapesar” –mediante la visita y fe de los dos discípulos– el testimonio anastasiológico “de las mujeres”<sup>16</sup>. Pero, añadámoslo seguidamente, aquel relato trasluce a la vez varios datos no joanneos e indicios objetivos de la *tradición* elaborada por Juan: además de algunas anomalías textuales (vv. 2-3) e incoherencia doctrinal (vv. 8-9)<sup>17</sup>, a la tradición pre-redaccional se remonta sin duda tanto el uso *general* de “la Escritura” (v. 9a)<sup>18</sup>

10. Cf. M. BLACK, *An aramaic approach* 61-69.

11. Cf. K. BEYER, *Semitische Syntax im NT* (StUNT 1), Göttingen 1968, 66-72.

12. P. BENOIT, *o.c.*, 290; cf. ID., *e.c.*, 148.

13. Cf. R. E. BROWN, II 984-88 (trad. españ., 1292-97); X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 224-28 (trad. españ., 240-44); R. SCHNACKENBURG, III 359-60. 364-71 (trad. españ., 377-78.382-88); J. KREMER, *o.c.*, 166-69; J. CABA, *o.c.*, 338-41. Una *no muy acusada* huella, pues en este relato *faltan* los vocablos *más característicos* de Jn: cf. Cf. M.-J. LAGRANGE, *Jean XCVII*; E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangelium*, Freiburg 1951, 203-5; R. E. BROWN, I 497-98 (trad. españ., II 1467-69); C. K. BARRETT, *The Gospel acc. to St. John*, London 1978, 5-7.

14. Así R. SCHNACKENBURG, III 364 (trad. españ., 243); cf. también P. BENOIT, *o.c.*, 148s; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 227 (trad. españ., 243); R. E. BROWN, *o.c.*, II 1001 (trad. españ., 1312). Es *redacción joannea* la determinación con el artículo (= *ho*) del “otro Discípulo” (Jn 18,15.16; 20,2.3.4.8; cf. 21,7-9) y su caracterización como “el Discípulo que amaba Jesús” (Jn 13,23; 19,26; 20,2; 21,20).

15. Cf. *supra*, 000

16. X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 163 (trad. españ. 177); cf. R. SCHNACKENBURG, III 367 (trad. españ. 384s).

17. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 224 (trad. españ. 240s).

18. Juan aduce “casi siempre citas *concretas*” (R. SCHNACKENBURG, III 370; trad. españ. 387), de modo que la generalizante alusión a “la Escritura” (Jn 20,9) es “*no joannea*” y “*provie-*

como el aserto anastasiológico –único en Jn– “es preciso (=dei) que resucite (=anasténai) El” (v. 9b) <sup>19</sup>; y si la supuesta ignorancia de los dos discípulos sobre “la Escritura” o testimonio del AT acerca de la resurrección de Jesús (v. 9) *contradice* al previo aserto del Evangelista (Jn 2,22), la presunta fe de aquéllos (vv. 8-9) *desintoniza* con su tranquilo “regreso a casa” (v. 10): ¿Podría quedar en silencio esa fe anastásica? ¿No habría tenido, más bien, el efecto de una *explosión pascual* o una *incontenida confesión anastasiológica* entre los demás discípulos o seguidores del Maestro resucitado? Es claro que “creyó” (v. 8b) se debe a la redacción joannea <sup>20</sup>. Eliminados pues, éstos y otros datos redaccionales, ésta sería la *tradición* usada por el Evangelista <sup>21</sup>:

“Salió Pedro y otro discípulo y se fueron al sepulcro (v. 3)... y entraron en el sepulcro y observaron atentamente los lienzos yacentes (v. 6b) y el sudario, que había estado sobre Su cabeza, separadamente plegado en un lugar (v. 7);... vieron y [se asombraron] (v. 8b). Pues aún no conocían la Escritura: es preciso que El resucite de entre los muertos (v. 9). Regresaron nuevamente a su casa los discípulos” (v. 10).

Una tradición, precisémoslo, tan *vetusta* como la lucana (Cf. *supra*): los dos discípulos, *simples observadores* del sepulcro y *sólo* admiradores de los “visto” allí pero *no* creyentes en la Resurrección, *aún no* tienen el puesto de rango asignádoles por la *prístina* tradición kerygmática <sup>22</sup> así como por la *vetusta* confesión anastasiológica y *primitiva* institución eclesial <sup>23</sup>; por lo demás, el *generalizante* testimonio anastasiológico de “la Escritura” (v. 9b) coincide con el de la *prístina* confesión cristológica <sup>24</sup>, siendo asimismo *muy antiguo* el aserto pascual “es preciso que El resucite” (v. 9b) <sup>25</sup>. A esos indicios sobre la vetustez de la tradición joannea se añade el probable carácter

---

*ne de la tradición*” usada por Jn: G. REIM, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums* (SocNTS MS 22), Cambridge 1974, 11.49. Sobre las citas del AT en Jn. Cf. también E. D. FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (Suppl. NT 11), Leiden 1965.

19. Un aserto *no* joanneo (Jn usa siempre el verbo *egéiro*: 2,19.20.22; 21,14) y proveniente de la *tradición* kerygmática (cf. Act 17,3) sobre los autovaticinios anastasiológicos de Jesús (Mc 8,31; 9,31; 10,34): Así con R. SCHNACKENBURG, III 370 (trad. españ., 387); cf. R. E. BROWN, II 1002 (trad. españ. 1313).

21. Nuestra reconstrucción *diffiere* algo de la propuesta (¡sin un previo análisis histórico-tradicional!) por X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 225 (trad. españ., 241).

22. Cf. Act 3,1-11; 4,1-20.

23. Cf. 1Cor 15,5; Act 8,14-17 + Gal 2,9.

24. 1Cor 15,4; cf. Rm 1,2-4. Sobre el carácter *tradicional* de este testimonio veterotestamentario, cf. *supra*, n. 18.

25. Cf. *supra*, n. 19.

*semítico* de la misma: eso traslucen su reiterada construcción paratáctica de la frase <sup>26</sup> así como el repetido uso del *asíndeton* <sup>27</sup> y el “hóti” epexético (v. 9) <sup>28</sup>.

c) Las dos tradiciones evangélicas –lucana y joannea– sobre la visita de Pedro y otro discípulo al sepulcro de Jesús son, pues, muy antiguas y de colorido semítico. Ambas, por lo demás, coinciden en lo esencial: Pedro con otro discípulo “fueron al sepulcro” y, tras ver y observar “los lienzos” de Jesús, sin creer en la Resurrección “regresaron a su casa”. La breve tradición lucana precisa que, en su inspección, “encontraron tal como las mujeres dijeron”. Mucho *más amplia* es la tradición joannea: los dos discípulos observan no sólo “los lienzos”, que por cierto están “yacentes”, sino también “el sudario que había estado sobre la cabeza de Jesús” y ahora yace “separadamente plegado en un lugar”; por lo demás, aquéllos “ignoraban aún la Escritura” o el testimonio veterotestamentario sobre el designio divino (=“es preciso”) acerca de la Resurrección. A los *sustanciales* datos comunes entre ambas tradiciones se suman, pues, sus *accidentales* divergencias. ¿El *origen* de aquéllas y éstas? Las mencionadas afinidades estrechas postulan ciertamente la existencia de una *prístina tradición común* sobre dicho evento <sup>29</sup>. ¿*Ampliada* la tradición de Lucas por la joannea? Muy difícilmente una tradición antigua –como la de Jn– habría oscurecido tanto la figura de “Pedro”, realizada por las prístinas confesiones anastasiológicas <sup>30</sup>. Algo mayor relieve tiene aquél en la tradición lucana: es, pues, muy probable que ésta *abreviase* la tradición joannea <sup>31</sup>, para realzar en lo posible a quien –Pedro– fue considerado por las

26. Cf. *supra*, n. 10. Juan emplea *kai* menos que los otros evangelistas: Mc 400, Mt 250, Lc 380, Jn 100.

27. “Contrarios al espíritu de la lengua griega” pero “altamente *característico* del arameo” (M. BLACK, *o.c.*, 55s; M.-J. LAGRANGE, *Jean CIV*), esa construcción asíndetica late en la *tradición* joannea (vv. 7-8b.9-10), ya que el “pues” (= *oûn*) del texto joanneo es característico de Jn (ca. 190 veces): C. K. BARRETT, *John* <sup>2</sup> 7.

28. Claro arameísmo: cf. M. BLACK, *o.c.*, 70-76; M.-J. LAGRANGE, *Jean CIX*; C. K. BARRETT, *John* <sup>2</sup> 9. Los mencionados datos *arcaicos* y colorido *semítico* de esa tradición joannea es indicio claro, de que en ella “aparece algo tan próximo a un testimonio de primera mano, como hubiéramos podido desear”: Ch. H. DODD, *El fundador* 192.

29. Así con X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 225 (trad. españ., 241); A. R. C. LEANEY, *a.c.*, (NTS 1955-56), 111-13; J. A. BAILEY, 91-95. E. L. BODE, *o.c.*, 70; J. CABA, *o.c.*, 179. Las mencionadas afinidades literarias y doctrinales *desaconsejan* caracterizar los textos de Lc y Jn como “una tradición independiente”: J. SCHNIEWIND, *o.c.*, 89.

30. Cf. *supra*, n. 7.

30. Cf. *supra*, n. 7.

31. Así con: P. BENOIT, *o.c.*, 143s; ID., *o.c.*, 289; Ch. H. DODD, *o.c.*, 141 (trad. españ., 149); R. E. BROWN, II 1000-2 (trad. españ., 1311-13); G. GHIBERTI, *o.c.*, 98; R. SCHNACKENBURG, III 370 (trad. españ., 387). *Contra* quienes postulan que la tradición joannea *amplió* la lucana: J. SCHMITT, *a.c.*, 88s; J. KREMER, *Die Osterbotschaft der vier Evangelien*, Stuttgart 1968, 57; J. A. BAILEY, *o.c.*, 91s; J. M. GUILLAUME, *o.c.*, 59-62.

primitivas confesiones anastasiológicas como el primer discípulo en ver al Resucitado <sup>32</sup>.

d) Un polícromo y denso *mensaje anastasiológico* envuelve esa tradición evangélica. Ante todo asegura que la constatación del sepulcro *vacío del cadáver* de Jesús es un *dato cierto* y objetivamente indiscutible: Fue realizada por “Pedro y otro discípulo” y, por tanto, avalada por el *fidedigno* testimonio de “dos o tres testigos” <sup>33</sup>. Por lo demás, ese testimonio se basa en la “visión” y “observación atenta” de “los lienzos yacentes” así como del “sudario... separadamente plegado en un lugar”. Lo que significa: El cadáver de Jesús *no fue robado* del sepulcro; pues el autor de tal hurto no se habría detenido a despojarle de “los lienzos” y, menos aún, habría perdido tiempo tanto en “plegar el sudario” como en colocarlo “separadamente en un lugar”. ¡Así no proceden normalmente los ladrones! ¡Tanto menos tratándose de un *cuilificante* hurto como era para los discípulos el cadáver del Maestro! La *antigua* tradición judaica sobre el nocturno hurto de aquél por “sus discípulos”, cuyo “rumor” –según ¿Mateo– seguía circulando “*hasta el día de hoy*” <sup>34</sup> o mientras el Evangelista redactaba su evangelio (ca. 80 d.C.), es sólo una *leyenda* ingenua y *maliciosamente* inventada. El *fidedigno* testimonio de los dos mencionados discípulos (Cf. *supra*) basta para calificarla jurídicamente inválida y moralmente injusta. Por otra parte, la *sola constatación* del cadáver de Jesús –realmente ausente del sepulcro, pero no robado de allí– *no produce la fe anastasiológica* en quienes –los discípulos– deberían ser los cualificados testigos del Resucitado: Aquella constatación genera sólo el “*asombro*” *propedéutico* de la fe pascual, siendo por tanto “*el signo* que orienta hacia el reconocimiento del” Maestro resucitado <sup>35</sup>, mediante la “visión” o encuentro *personal* con el Vencedor de la muerte.

Sólo ese personal encuentro pascual o experiencia anastasiológica *abre* a los discípulos la *inteligencia* de “la Escritura” o del testimonio veterotestamentario sobre el “designio divino”, acerca de la Resurrección; un dato atestiguado por los prístinos kerygmas pascales, según los cuales *sólo tras* devenir testigos personales del Resucitado *entendieron* los discípulos el reiterado

32. Cf. *supra*, n.7.

33. Dt 19, 15; cf. 17,16; Num 35,30. El *judáismo antiguo* no ignoró ese elemental principio jurídico del AT (cf. STR.-BILL., I 790s), que tanto *Jesús* como las *primitivas comunidades cristianas* evocaron reiteradamente (Mt 18,16; Jn 8,17; 2Cor 13,1; 1Tim 5,19; hebr 10,28); cf. H. STRATHMANN, *Martyrs*: ThWNT IV 493; J. BEUTLER, *Martyria* (FThSt 10), Frankfurt 1972, 192; ID., *Mártus*: EWNT II 969-73: 971 (bibliogr.); ampliamente H. VAN VLIET, *No single testimony*, Utrecht 1958.

34. Mt 28,11-15.

35. X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 226 (trad. españ., 242). Así también, con respecto al relato sobre la visita de las mujeres al sepulcro (Mc 16,1-8 par), otros *muchos* autores: cf. *supra*, n. 3.

vaticinio anastasiológico del AT <sup>36</sup>: ¡*La fe pascual conduce a la inteligencia de los veterotestamentarios preanuncios pascales!*

e) Este último dato muestra ya la siempre vigente *actualidad* de aquel mensaje anastasiológico. Pues al exégeta y al teólogo así como a todo “maestro y pastor” (Ef 4,11) de la Iglesia hodierna enseña, que el Misterio Pascual es la clave hermenéutica del AT, cuya oscuridad o “velo” en efecto ha sido “descorrido” por Dios y “desaparece sólo en Cristo” resucitado <sup>37</sup>: Quien prescindiera de aquel Evento Pascual o realmente no crea en el Resucitado *se cierra* a la inteligencia del AT y, en general, de la Historia salvífica, piramidalmente orientada toda ella –desde su comienzo– hacia la *cima* de la Resurrección <sup>38</sup>. Por lo demás, a la fe en ésta *no se llega* mediante la constatación del sepulcro vacío o por los datos seguros que, sobre aquel suceso, pueda ofrecer la hodierna investigación exegética, arqueológica y sindonológica <sup>39</sup>. Los resultados de dicha investigación –necesaria y ciertamente útil– no pueden ser –¡y ya es mucho!– más que una *propedéutica* anastasiológica o científica *confirmación del signo* orientador hacia la fe pascual: la chispa de esta luz –donde Dios <sup>40</sup>– se enciende sólo mediante el mencionado encuentro personal con el Resucitado, a raíz del convincente “testimonio” existencial de un “testigo” Suyo o “escuchando” el kerygmático anuncio de esa “Buena Noticia” pascual <sup>41</sup>. ¡No el *mero* exégeta y teólogo, arqueólogo y sindonólogo sino el “testigo” y el “predicador” del Resucitado son los verdaderos *protagonistas* de la urgente “evangelización” y “nueva evangelización”, requerida y estimulada por el hodierno Magisterio de la Iglesia! <sup>42</sup>.

## 2. Una tradición histórica

La delimitada tradición evangélica sobre la visita de “Pedro” y “otro discípulo” al sepulcro de Jesús, añadámoslo, *no es* un producto de la fe pascual

36. Cf. Act 2,24-32; 3,13.15.25-26; 4,10-12; 10,41-43; 13,32-37; 1Cor 15,4-8.

37. 2Cor 3,14-15; cf. Ef. 2,14-15; Rm 10,4; Jn 5,39.46.

38. Cf. *supra*, 1; Act 13,17-37.

39. Sobre la reciente discusión en torno a “la Santa Sábana de Turín”, cf. G. GIBERTI, *La sepultura di Gesù*, Roma 1982 (Bibliogr.: 18 [n. 5].35, n. 41); L. COPPINI- F. CAVAZZUTI (dir.), *La Sindone. Scienza e fede*, Bologna 1983; G. RIGGI, *Rapporto Sindone (1978-1987)*, Milano 1988; O. PETROSILLO-E. MARINELLI, *La Sindone. Un enigma alla prova della scienza*, Milano 1990; P. L. BAIMA BOLLONE, *Sindone o no*, Torino 1990.

40. Cf. Ef. 2,10; Fil 1,5-6.29; Jn 6,44; Mt 16,17.

41. Cf. Lc 24,46-48 + Act 1,8; Rm 10,14-17.

42. Cf. CONC. VAT. II, *Const. LG II 17; Decr. AA I,2; II 6-7; Decr. AG I 5-7; II 10-12; IV 23-24; PABLO VI, Exh. apost. EN I 13-16; V 49-VI 73; JUAN PABLO II, Exh. apost. ChL. Intr. 4; III 34.35.44.*

o creación literaria de la primitiva Comunidad cristiana. Una detenida reflexión sobre los precedentes análisis de aquellos textos detecta, por el contrario, indicios objetivos de su historicidad sustancial.

1) Así lo insinúa ya el precisado *carácter arcaico y semítico* de aquella tradición, cuyo origen judeo-cristiano-palestinense <sup>43</sup> *precede* por cierto a la *más antigua* predicación apostólica y a las *prístinas* confesiones anastasiológicas de las *postpascuales* comunidades cristianas <sup>44</sup>. ¡Estamos aún *en contacto* con el Evento pascual o, más exactamente, *con los dos* testigos del sepulcro vacío! ¿A quién, sino al testimonio oral de aquéllos se debe el *origen histórico* de aquella tradición? Esta no es, pues, creación de la Comunidad postpascual.

2) Es lo que, por lo demás, refleja la total *ausencia* de *títulos* cristológicos y *confesiones* anastasiológicas, característicos aquéllos y éstas –se sabe– de la postpascual tradición cristiana. El mismo *nombre* de “Jesús” es usado *una* sola vez por la tradición lucana y totalmente *silenciado* en la tradición joannea: ¡Un parco uso y omisión ciertamente *no propios* de la Comunidad cristiana! <sup>45</sup>. Ambos datos, sin embargo, son del todo comprensibles, a la luz del estado anímico de los dos discípulos: su inicial *curiosidad* e *incertidumbre* por constatar el no creíble testimonio anastasiológico de las mujeres –el judaísmo las consideró incapaces de dar testimonio válido–<sup>46</sup>, se tradujo en el “*asombro*” y *desilusión* propios de quienes “no vieron a Jesús”. La omisión o el parco uso de este nombre es, pues, *históricamente* fidedigno.

3) No es creación de la Comunidad el generalizante *testimonio* de “la Escritura” sobre el “designio divino” (= *dei*) a cerca de que Jesús “resucitase” (= *anasténai*). La postpascual tradición anastasiológica, en efecto, usó *preferentemente* el verbo “egeíro” <sup>47</sup> y, por lo demás, la tradición de aquel aserto se enraiza en los *históricos* autovaticinios anastasiológicos de Jesús en presencia de sus discípulos <sup>48</sup>: Al testimonio ocular de dos de éstos –“Pedro” y el “otro discípulo”– se debe probablemente el *origen histórico* de aquel testimonio veterotestamentario sobre la resurrección del Maestro.

4) La Comunidad postpascual, finalmente, no pudo inventar o crear una tradición, en la que la reacción de “Pedro” y del “otro discípulo” tras la inspección del sepulcro –“asombro” e “incredulidad”– *desintoniza* realmente

43. Cf. *supra*.

44. Cf. *supra*.

45. Cf. 1Tes 1,10; 4,14; Gal 1,1; 2Cor 4,14; 10,9; Fil 2,11; 2Tim 2,8; 1Pe 1,3; 3,21 etc.

46. Cf. *supra*, n. 77.

47. Cf. *supra*, n. 32.

48. Cf. *supra*, n. 79.

con el *puesto de relieve* o papel central, que sin duda le atribuyeron tanto las prístinas confesiones anastasiológicas<sup>49</sup> como la tradición kerygmática e institucional de la Iglesia primitiva<sup>50</sup>. ¡No, así no pudo describir la Comunidad a sus dos primeros testigos del Resucitado, a sus dos primeros predicadores, a dos de sus “columnas” eclesiales! Si, a pesar de esto, la primitiva Iglesia judeo-cristiana de Palestina *trasmitió* aquel evento, fue debido a que *sucedió* históricamente: ¡Se conservó fielmente en la *tradicción*, porque sustancialmente aconteció en la *historia*!

*Resumiendo* estos análisis: Los dos *relatos* evangélicos –lucano y joanneo– sobre la visita de “Pedro” y “otro discípulo” al sepulcro de Jesús se remontan a una *tradicción común* sobre dicho evento, abreviando Lucas a que posteriormente amplió Juan. Una tradición, por lo demás, *muy antigua* y de *semítico* aspecto, *proveniente* de la judeo-cristiana Comunidad palestinese. Aquella tradición, sin embargo, “no es una invención” de ésta<sup>51</sup> o creación suya: Se enraíza, más bien, en el testimonio ocular de sus dos protagonistas sobre un evento, de cuya *historicidad* sustancial<sup>52</sup> no se puede científicamente dudar. Este resultado de nuestro análisis histórico-tradicional puede parecer magro. Y, sin embargo, no lo es. Pues la indiscutible historicidad del sepulcro vacío, como *orientador signo* del “Resucitado” *corporalmente* por Dios y fundamentalmente *idéntico* al “Crucificado” es no sólo indicio del *carácter histórico* propio de la fe cristiana y del cristianismo así como la garantía del *optimismo* y *esperanza* característicos del cristiano<sup>53</sup>. Aquel evento histórico muestra también, que la fe en el Resucitado *no se enciende* con la sola constatación científica de las sepulcrales huellas dejadas

49. Cf. 1Cor 15,3-5 (v. 5); Lc 24,32.

50. Cf. Act 1,15-22; 2,14-40; 3,1-11.13-26; 4,1-22; 5,17-33; 10,1-11,17; Gal 1,18; 2,9 etc.

51. CH. H. DODD, *o.c.*, 142 (trad. españ., 149).

52. R. E. BROWN, II 1001 (trad. españ., II 1312); ASI TAMBIÉN: P. BENOIT, *e.c.*, 150; ID., *o.c.*, 289s; J. A. BAILEY, *o.c.*, 96s; J. CABA, *o.c.*, 305s. Análoga valoración emiten otros *muchos* autores sobre el relato acerca de la visita de las mujeres al Sepulcro (cf. *supra*, n. 3) y, en general, sobre “el Sepulcro vacío”, cuya tradición “es probablemente *histórica*” (H. VON CAMPENHAUSEN, *o.c.*, n. 42) o “se remonta a un suceso *histórico*”: W. NAUCK, *a.c.*, 263. Idéntica valoración ofrece X. LÉON-DUFOUR, *Les Évangiles* 446 (trad. españ., 391); cf. también: G. KOCH, *Aufsertehung* 158-65; W. PANNEBERG, *Gründzuge der Christologie*, Gütersloh<sup>3</sup>1969, 97-103 (trad. españ., Salamanca 1974, 124-32); B. RIGAUX, *o.c.*, 300s; R. E. BROWN, *St. John* II 997s (trad. españ., 1284s); J. CABA, 302-7. Y otros autores: cf. *supra*, n. 3.

53. Cf. *supra*. La antigua y semítica tradición evangélica sobre “el descubrimiento del sepulcro vacío” refleja “un *hecho sólido y antiguo*, un *dato primitivo* que, junto con las apariciones subsiguientes, puede justificar y fundamentar la fe cristiana en la resurrección de Jesús”: P. BENOIT, *Passion et résurrection* 295 (lo cursivado es nuestro). Análogamente se expresan otros autores: cf. *supra*, n. 3.

por el Sepultado. *La llama de la fe pascual es, más bien, fruto de un encuentro personal con el Vencedor de la muerte; obtenido aquél, ante todo, mediante la audición del Anuncio pascual –“¡la fe viene de la predicación!”–, proclamado por quienes fueron los primeros en “verle” y, en calidad de sus “testigos” inmediatos, con la inmediatez y fuerza de su “testimonio” personal nos asegura: ¡¡¡ RESUCITO EL SEÑOR!!!*

SANTOS SABUGAL, OSA.  
*Instituto Patrístico “Augustinianum”*  
Roma.



## Visión bíblico-ecuménica del papado

El ministerio del Papa, el Papado, es un ministerio de trascendental importancia en la vida de la iglesia católica. Los ojos de quienes forman esta iglesia, sobre todo de quienes tratan de vivir coherentemente con sus creencias, están puestos en el Papa. Del Papa se espera siempre una palabra iluminadora. Sus mensajes son recibidos con un respeto que bien puede calificarse de *sacral*. Sin este ministerio la iglesia católica no sería lo que es <sup>1</sup>.

Todos estos datos inciden muy directamente en el ámbito ecuménico. Lo que a los católicos parece normal, incluso está acuñado dogmáticamente, no resulta lo mismo para otras iglesias cristianas, en especial para las que pertenecen al grupo ortodoxo. Hasta el extremo que un ministerio, concebido y presentado como servicio a la unidad, se alza como un obstáculo grave en la consecución de la misma unidad. “¿Cuál es el obstáculo más fuerte en el camino de las iglesias hacia su entendimiento ecuménico? Todas las dificultades se concentran en la idea que se tiene de la iglesia. Pero, si nos atenemos a la noción general de la iglesia como comunidad de creyentes, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y creación del Espíritu, e incluso a algunos rasgos fundamentales de la organización eclesiástica, aparecen cada vez menos diferencias que puedan separar a las iglesias. El mismo problema de la sucesión apostólica, el más agudo, ha permitido un razonable diálogo ecuménico, como lo demuestra el número de *Concilium* dedicado al ecumenismo el año 1968.

¿Cuál es entonces la dificultad más fuerte que nos sale al paso? El inventario de la *época post-ecuménica*, que aparecía en el número dedicado al ecumenismo en 1970, daba un resultado inequívoco: *la mayor dificultad está en el papado* <sup>2</sup>.

Así de claro y tajante habla del tema un teólogo tan incisivo y directo como es Hans Küng. Sus palabras indican claramente lo delicado del tema y la crudeza del tema. Otro teólogo, Tillard, se refiere al mismo tema en términos menos crudos, pero no por ello menos reales: “El problema teológico del papado sigue siendo hoy uno de los capítulos más complejos de la eclesiología. Los hilos de la madeja se han enmarañado de tal forma que es urgente

---

1 Conf. Vaticano II. LG. 18 b.

2 KÜNG. H., *¿Una primacía papal? Presentación. Concilium* 64 (1971) 5.

tratar este tema con serenidad y lucidez. La situación eclesial lo exige porque, efectivamente, el problema se plantea con nueva agudeza, tanto a nivel de la vida interna de la iglesia católica (que por la particular naturaleza de su relación con la sede romana es llamada 'iglesia católica romana' por las demás iglesias) como a nivel ecuménico”<sup>2b</sup>.

Este artículo quiere proyectar un poco de luz en un tema que, con frecuencia, está oscurecido por la pasión y la falta de rigor teológico. Lo hace desde una actitud esencialmente ecuménica. Por tanto, recogiendo el eco de aquellas iglesias que quieren ser iglesias de Jesucristo, que quieren permanecer fieles al mensaje de su Maestro. Me parece, en obsequio a la verdad, que ellas tienen derecho a decir algo, mucho, en el tema que me ocupa. Que no es bueno despreciar sin más sus voces y sus visiones teológicas. Y que estas visiones pueden ayudar mucho *en la corrección de deformaciones* que, indudablemente, existen en la presentación católica del Papado.

Puesto que es la iglesia católico-romana la que queda como única interlocutora válida con las demás iglesias en el caso concreto del ministerio de Pedro y de su prolongación en el obispo de Roma, se necesita, como primera medida, conocer su enseñanza acerca del tema. La síntesis de su doctrina al respecto puede ser ésta: defiende, y trata de apoyar su doctrina y su postura en la Escritura, que Pedro tuvo un lugar de excepción dentro del colegio apostólico y que es necesario que su ministerio, en lo que tiene de transmisible, perezca presente en la iglesia a lo largo de los siglos. Esto último se consigue aceptando, como voluntad de Cristo, que *el obispo de Roma es el sucesor de Pedro*.

Los términos concretos de esta enseñanza se encuentran, en forma privilegiada, en el Vaticano I. “Enseñamos, pues, y declaramos que, según los testimonios del Evangelio, el primado de jurisdicción sobre la Iglesia universal de Dios fue prometido y conferido inmediata y directamente al bienaventurado Pedro por Cristo nuestro Señor...”<sup>3</sup>.

“Lo que Cristo Señor, príncipe de los pastores y gran pastor de las ovejas, instituyó en el bienaventurado Apóstol Pedro..., menester es dure perpetuamente por obra del mismo Señor en la Iglesia que, fundada sobre la piedra, tiene que permanecer firme hasta la consumación de los siglos. A nadie a la verdad es dudoso, a todos los siglos es notorio que el santo y beatísimo Pedro, príncipe y cabeza de los apóstoles, columna de la fe y fundamento de la Iglesia católica, recibió las llaves del reino de manos de nuestro

---

<sup>2b</sup> TILLARD, J.M.R., *El obispo de Roma*. Sal Terrae. Santander, 1986, 15.

<sup>3</sup> Dz., Herder, Barcelona, 1963, n. 1822.

Señor Jesucristo, Salvador y Redentor del género humano y, hasta el tiempo presente y siempre, sigue viviendo y preside y ejerce el juicio en sus sucesores, los obispos de la santa sede romana, por él fundada y por su sangre consagrada. De donde se sigue que quienquiera sucede a Pedro en esta cátedra, ése, según la constitución de Cristo mismo, obtiene el primado de Pedro sobre la Iglesia universal”<sup>4</sup>.

“Así pues, si alguno dijere que el Romano Pontífice tiene sólo deber de inspección y dirección, pero no plena y suprema potestad de jurisdicción sobre la Iglesia universal, no sólo en materias que pertenecen a la fe y a las costumbres, sino también en las de régimen y disciplina de la Iglesia difundida por todo el orbe, o que tiene la parte principal, pero no toda la plenitud de esta suprema potestad; o que esta potestad suya no es ordinaria e inmediata, tanto sobre todas y cada una de las iglesias, como sobre todos y cada uno de los pastores y fieles, sea anatema”<sup>5</sup>.

Tal es la enseñanza y el lenguaje del Vaticano I. Una enseñanza *fundamentalista* con una aplicación de los textos bíblicos hoy insostenible. Un lenguaje *duro, pesado y jurista*. Por este camino el diálogo ecuménico no puede dar un paso.

El Vaticano II, que se propuso como uno de los fines principales “promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos”<sup>6</sup>, que se mueve además en otro contexto eclesiológico, no se interesa directamente por el tema del papado. Sin embargo, tampoco puede sentirse completamente ajeno a él. Sin abordar una verdadera reinterpretación de la doctrina del Vaticano I sobre el papado, que se necesitaba y sigue necesitándose, da algunas pinceladas maestras que lo sitúan, al menos, en una nueva luz. “Para que el episcopado fuera uno e indiviso, estableció al frente de los demás apóstoles al bienaventurado Pedro, y puso en él el principio y el fundamento, perpetuo y visible, de la unidad de fe y comunión. Esta doctrina de la institución, perpetuidad, fuerza, y razón de ser del sacro primado del Romano Pontífice y de su magisterio infalible, el santo concilio la propone nuevamente como objeto firme de fe a todos los fieles y, prosiguiendo dentro de la misma línea, se propone ante la faz de todos, profesar y declarar la doctrina acerca de los obispos, sucesores de los apóstoles, los cuales, junto con el sucesor de Pedro, Vicario de Cristo y cabeza visible de toda la Iglesia, rigen la casa del Dios vivo”<sup>7</sup>.

---

4 Dz., n° 1824.

5 Dz., n° 1831.

6 UR., 1a.

7 LG., 18b.

Nos encontramos aquí, evidentemente, con otras perspectivas y con otro lenguaje. Un lenguaje más pastoral, al menos en parte, y menos jurídico. La razón del primado se afinca, ante todo, en la necesidad de mantener la unidad dentro del episcopado. En Pedro está el principio y el fundamento, perpetuo y visible, de la unidad de la fe y de la comunión. Ello constituye el motivo primario y fundamental del primado romano. Ni Pedro ni su primado se aíslan del conjunto. Son vistos dentro del colegio apostólico y dentro del conjunto de los obispos. Se parte de un principio fundamental como es la colegialidad.

Las matizaciones son importantes. Por ello, son valoradas positivamente por teólogos de otras confesiones cristianas. Oigamos el juicio de Jean Bocs: “Que existe en la Iglesia un ministerio pastoral y episcopal, al cual incumbe el oficio de la predicación de la palabra y de la administración de los sacramentos, de la conducta del rebaño y de la edificación de la casa de Dios, y que a ese ministerio se le ha dado la autoridad de la palabra, que dispensa, eso es innegable, y es preciso admirar la profundidad con la cual los textos del Vaticano II han puesto de relieve esta realidad”<sup>8</sup>.

A pesar de todo, y esto hay que decirlo con dolor, aún después del Vaticano II el papado sigue siendo el principal obstáculo en el camino lento y pesado hacia la unidad. Precisamente el papado y precisamente después de las matizaciones eclesiológicas realizadas por el Vaticano II. ¿Por qué sucede esto? ¿Existen o no *razones teológicas* válidas que expliquen una situación que, por lo menos, debe ser calificada de anómala y extraña, sino ya de escandalosa?

A estas preguntas tiene que dar una respuesta teológicamente válida y adecuada la iglesia que mantiene el papado y que ha elaborado además una doctrina sobre él. Esta iglesia es la iglesia católica-romana. Todas las iglesias, al menos con cierto peso específico, están de acuerdo en no poder aceptar el papado como reflejo del ministerio de Pedro. Seguramente que los motivos eclesiológicos no son los mismos. El hecho concreto en sí lo es. Todas rechazan frontalmente el modelo de papado que presenta la iglesia católico-romana. Y ello, por la fuerza misma de los hechos, reviste un carácter grave. Y debe ser, de suyo, un motivo más que suficiente para que la iglesia católico-romana inicie sobre el particular un serio examen de conciencia. Ante una situación *de facto*, con repercusiones tan graves y negativas para la unidad de los cristianos, la iglesia católico-romana no puede seguir manteniendo una postura de evasión. Si la iglesia católico-romana presenta la estructura papal

---

<sup>8</sup> Bocs, J., *Puntos de vista de los teólogos protestantes sobre el Vaticano II*, Studium, Madrid, 1969, 32.

como elemento constitutivo de la Iglesia de Cristo, de tal manera que se pueda seguir manteniendo, aunque matizándole, el pensamiento de la Bula “*Unam Sanctam*” de Bonifacio VIII, “someterse al Romano Pontífice, lo declaramos lo definimos y pronunciamos como de toda necesidad de salvación para toda humana creatura”<sup>9</sup>, ella tiene la obligación teológica de mostrar, al menos, y, si se quiere, demostrar que su pretensión se basa en el dato revelado. Y, si no es capaz de hacerlo, entonces no queda más camino que el del arrepentimiento y de la retractación, para que su postura no siga sirviendo de piedra de escándalo a las demás iglesias hermanas. Ver hasta qué punto esto es posible y en qué medida el papado puede y debe ser principio y fundamento de unidad es la finalidad de este artículo. Para proceder ordenadamente, trataré los siguientes puntos:

- I. *¿Hay un servicio específico de Pedro en el Nuevo Testamento?*
- II. *¿Debe haber o no una sucesión en el servicio específico de Pedro?*
- III. *¿Cómo ven el papado los documentos ecuménicos?*

#### I. ¿HAY UN SERVICIO ESPECIFICO DE PEDRO EN EL NT?

Para responder adecuadamente a esta pregunta, superando prejuicios confesionales, es preciso recoger y aceptar una serie de datos que, por su convergencia, alcanza una fuerza de convicción difícilmente soslayable. En casos como éste es necesario superar una serie de tecnicismos que, de ordinario, no conduce más que a un callejón sin salida. Tecnicismos, por otra parte, que están superados por las mismas confesiones cristianas, ya que hay puntos, y éste es uno de ellos, en los que existe una convergencia incuestionable.

Pues bien, vamos ya con la respuesta al interrogante planteado. Se parte, de entrada, de un hecho que no admite dudas serias. Simón es uno de los *Doce*, grupo éste prepascual sin género de duda. Simón juega un papel importante en la misma vida terrena de Jesús. Papel que sube de tono después de la Resurrección. Por tanto, en los comienzos de la Iglesia. “El pescador galileo Simón, el hijo de Jonás, perteneció al círculo más íntimo de discípulos de Jesús, al círculo de los doce, que puede ser considerado prepascual, a pesar de la oposición de la crítica”<sup>10</sup>. Todos los datos apuntan a esto, de forma que sería casi irracional negarlo.

Si el apostolado, ministerio postpascual, constituye el ministerio clave del Nuevo Testamento, indiscutiblemente Pedro es uno de los apóstoles, jugando

<sup>9</sup> Dz. n° 469

<sup>10</sup> KASPER, W., *Lo permanente y lo mutable en el papado. Concilium* 108 (1975), 166.

en el ámbito del apostolado un papel de importancia primordial. Pablo, (Gal. 2,9), reconoce a Pedro un lugar de excepción y le considera como una de las columnas de la Iglesia. Si la cosa se mira desde el punto de vista de ser testigo de la Resurrección, condición indispensable para ser apóstol, no cabe duda que Pablo concede a Pedro un lugar de primera categoría. (Cf. 1 Cor. 15,5). Pedro es el primero en recibir la aparición del Resucitado. La fe de la Iglesia encuentra en el testimonio de Pedro una base firme, conforme al testimonio de Lucas 24, 34. El papel importante, que juega Pedro en el Nuevo Testamento, hace avanzar, sin miedo, un paso adelante y plantear ya la pregunta: ¿se puede hablar también, siempre en el contexto del Nuevo Testamento, de un *ministerio* o *servicio* específico de Pedro? En la respuesta a esta complicada pregunta hay que buscar sólo el hecho, prescindiendo, de momento, del cómo. De este modo el horizonte de visión es más amplio y no se prejuzgan, de ante mano, posturas concretas de algunas confesiones cristianas.

Intentemos, pues, la respuesta. De hecho el lector del Nuevo Testamento se encuentra, de entrada, con una serie de textos, referentes *exclusivamente* a Pedro, que llaman profundamente la atención. Textos que no sólo avalan y confirman la impresión general de que nos encontramos ante un hecho peculiar sin más, sino ante un hecho *único, singular, específico*. Textos como Mt. 16, 13-20; Lc. 22, 31-32; Jn. 21, 15-17, tan directos y tan personales, difícilmente pueden sustraerse a la impresión de que nos encontramos ante un hecho del todo *singular*. Se les violentaría en su significado inmediato, si no se acepta tal impresión. A ninguno de los discípulos de Jesús se han dirigido tales palabras. Tales pasajes inducen, a cualquier mirada desinteresada, a ver lo que realmente hay en ellos: *un servicio especial de Pedro*. El hecho parece indiscutible. Se podrá discutir el modo de tal servicio especial. Pero parece indiscutible el hecho: la realidad de ese servicio especial. Y esto aun en el supuesto de que se ponga en tela de juicio, si esos textos fueron o no pronunciados por Jesús. Una Iglesia, que elabora el canon de los libros inspirados, tiene que ser consciente de lo que dicho canon lleva consigo. Y, en consecuencia, aceptar tales libros tal y como están redactados en el momento de hacer el canon. Por tanto, la fe de la Iglesia, que toma el canon del Nuevo Testamento como norma suprema de esa misma fe, atestigua, aceptando esos textos, que Pedro ha recibido *un ministerio específico*. “En los relatos de los orígenes de la Iglesia se le reconoce a él (a Pedro), entre los demás compañeros de Jesús, el primer puesto. Él fundamenta la Iglesia, confirma a sus hermanos, apacienta a las ovejas de Cristo. Estas son, según los Evangelios, sus atribuciones...”

Por lo cual, aunque somos sensibles al peligro de atribuir a la Iglesia contemporánea del Nuevo Testamento un estilo moderno, o de sacar de ahí un modelo de universalidad, *hemos descubierto que está justificado* el hablar

de una “fundación de Pedro”, empleando esta palabra para describir *una forma particular de ministerio ejercida por una persona, titular o iglesia local, con referencia a la Iglesia tomada como un todo*”<sup>11</sup>.

El texto no puede ser más revelador. Reconoce una función de Pedro. Pero además reconoce la justificación de que esa función petrina se prolongue a lo largo de la historia de la Iglesia. Lo importante, por el momento, es lo primero. Lo segundo queda en suspenso hasta que se hable de la sucesión en el ministerio petriano.

La constatación de un ministerio específico de Pedro, como dato suficientemente atestiguado por el Nuevo Testamento, no puede conducir a una especie de estrangulamiento dentro del colegio apostólico. Este ministerio específico no aísla a Pedro del resto de sus compañeros. Pedro no se presenta como una especie de super-apóstol, que queda por encima de los demás apóstoles o, simplemente, se enfrenta a ellos. Pedro permanece dentro del colegio apostólico y su acción es siempre solidaria, como lo atestiguan hasta la saciedad los Hechos de los apóstoles, con la de los otros apóstoles. La especificidad del ministerio de Pedro se engrana así con la colaboración de quienes comparten con él la misión evangélica. Frases como “Pedro jefe de los apóstoles” u otras del mismo cuño, tan empleadas con frecuencia, no hacen más que crear equívocos y conducir a una falsa idea y configuración del servicio específico de Pedro. Con ellas colocamos a Pedro y a su servicio específico en un plano muy distinto al que le coloca el Nuevo Testamento, que no es otro que el plano del servicio y no el del dominio. Pedro, a causa de su ministerio, es el primer servidor humilde (y decir el primero es considerarlo sin más el eslabón primero de una cadena de servidores y unirlo indefectiblemente a los que vienen detrás de él) de toda la comunidad que se reúne en el nombre de Jesús.

Se ha hablado de un ministerio específico de Pedro. Lo cual quiere decir que se trata de un ministerio que afecta a Pedro personalmente, aunque sin perder de vista que ello acontece siempre en la Iglesia y para la Iglesia. Y ahora surge la pregunta: ¿en qué consiste dicho ministerio específico? O, si se quiere, mejor: ¿cuáles son los contenidos específicos de dicho ministerio?

Para dar una respuesta adecuada a este interrogante, comencemos por examinar los textos evangélicos que dan pie para hablar de un ministerio específico de Pedro. Según Mt. 16, 18s, Jesús dice a Pedro de una forma extremadamente solemne: “Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, y sobre

---

11 GRUPO TEOLÓGICO LUTERANO-CATÓLICO DE ESTADOS UNIDOS, *El primado del papa*. Seminarios 57-58. Sígueme, Salamanca, 1975, n. 4, 491.

esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella. A ti te daré las llaves del Reino de los Cielos; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos”.

Conforme al mensaje de este texto, Pedro será, como consecuencia de su confesión solemne, la piedra rocosa sobre la que se levantará el edificio de la Iglesia. “Pedro es el comienzo de la Iglesia que será edificada sobre la fe que él fue el primero en confesar. En la función apostólica de fundamento, él está calificado por su fe como primer cimiento rocoso”<sup>12</sup>. Esta función le incumbe a él personalmente. A nadie se le ha dicho cosa semejante. Y ella es perfectamente compatible con esta otra de 1 Cor. 3, 11: “cada uno mire cómo edifica, que en cuanto al fundamento nadie puede poner otro sino el que está puesto, que es Jesucristo”. Y también con Ef. 2, 20: “ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús”. Entre la función de Cristo, única y personalísima, es piedra angular, y la función de los apóstoles y de los profetas, fundamento de la Iglesia, se coloca con un carácter peculiar la función de Pedro. Sin llegar a ser piedra angular, realidad que le corresponde sólo a Cristo, Pedro, como testigo primero de la fe en Jesús, se coloca como cimiento rocoso de aquella Iglesia que tiene precisamente su fundamento en la fe. En el concierto total de la confesión apostólica, Pedro es el primero (*prótos*), no sólo porque se nombra el primero, es decir, por su carácter ordinal, sino porque, dentro del grupo de los doce, está adornado de una primacía cualitativa que lo distingue, sin separarlo, de los demás. Aunque todo el grupo es el portavoz de la tradición apostólica, Pedro es, dentro del grupo, el máximo garante. Todos los ojos de la pequeña comunidad eclesial, representada por los *once*, convergen en él, cuando se trata de recibir y aceptar un testimonio cualificado de la resurrección del Señor: “El Señor en verdad ha resucitado y se ha aparecido a Simón” (Lc. 24, 34).

La función de ser piedra, sobre la cual Jesús edificará su Iglesia, le incumbe a Pedro personalmente. A nadie se le ha dicho cosa semejante. Y esta verdad no pierde nada de su fuerza aún en el supuesto de que se discuta o se ponga, incluso, en duda que tales palabras fueron pronunciadas por el mismo Jesús. Ellas reflejan, en todo caso, la convicción de la Iglesia, que hace el canon, de que su realidad como comunidad cristiana se funda en la fe

---

<sup>12</sup> CONGAR, Y. M., *Las propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1973, 589.

de Jesús como Hijo de Dios, que Pedro expresa en su confesión. “Los apóstoles podrán ser llamados ‘fundamento de la Iglesia’ (cf. Ef. 2, 20; Ap. 2, 26); Pedro es designado, en razón de su fe, como el suelo rocoso sobre el que reposan los mismos cimientos”<sup>13</sup>.

Prosigamos desentrañando el mensaje del texto mateano. Esta labor nos seguirá descubriendo que estamos ante un caso eminentemente singular. “Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será desatado en los cielos”. (Mt. 16, 19). Las llaves es una imagen eminentemente bíblica. Y ella nos pone en contacto directo con un famoso texto del profeta Isaías. “Te depondré de tu cargo, dice Yahvé a Sobna, y te arrancaré de tu lugar.

Y aquel día llamaré yo a mi siervo Eliaquim, Hijo de Elcías..., y pondré en sus manos tu poder... Y pondré sobre su hombro la llave de la casa de David; y abrirá y nadie cerrará; cerrará, y nadie abrirá” (22, 18-21). Las expresiones del profeta son extraordinariamente gráficas. Ellas indican cuál es la misión de Eliaquim y las consecuencias que tiene para el interesado. Tiene el poder de abrir o de cerrar. Como consecuencia, tiene el poder de autorizar o impedir la entrada de una persona al palacio.

Si trasladamos la imagen a Pedro, traslado totalmente legítimo, el apóstol se convierte, al recibir las llaves, en el superintendente o mayordomo de la nueva casa de Dios. Y, si la imagen se mira desde el punto de vista de un territorio, se puede decir que Pedro es el primer ministro o visir del territorio. “Las llaves significan la autoridad de administración de una casa o de un territorio. Si se trata de una casa, será la función de mayordomo o de intendente; si se trata de un reino, la de primer ministro o visir... Las llaves designan, pues, el poder que recibe un lugarteniente de su señor para administrar su posesión en su nombre y en su lugar”<sup>14</sup>.

El final del episodio mateano, que se refiere al poder de *atar* y *desatar* en la tierra con resonancia similar en los cielos, y que Jesús otorga a Pedro, no ofrece mayor dificultad. El poder de atar y desatar, cuyo contenido real no resulta difícil de concretar dada su conexión rabínica<sup>15</sup>, parece estar en dependencia, por lo que a su peculiaridad respecta, del poder de las llaves. A partir de esta dependencia se puede hablar de algo que afecta a Pedro de modo particular.

Muchos exegetas católicos, y prácticamente todos los exegetas protestantes, coinciden en la apreciación de encontrarnos ante un pasaje que está fuera de su lugar. Tanto este pasaje, en el que Jesús concede a Pedro en par-

<sup>13</sup> CONGAR, Y. M., *Las propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1973, 588.

<sup>14</sup> CONGAR, Y. M., *Ib.* 588.

<sup>15</sup> CONGAR, Y. M., *Cf. Ib.* 589.

ticular el poder de atar y desatar, como el de Mt. 18, 18, en el que dicho poder se concede a todos los discípulos, hay que situarlos en un contexto postpascual y en relación directa con Jn. 20, 23. Con todo, este dato no afecta para nada al problema aquí planteado y al que se trata de buscar una solución en conformidad con el mensaje del Nuevo Testamento, que es averiguar los contenidos del servicio específico de Pedro. El poder de *atar y desatar* constituye parte de los contenidos del servicio específico de Pedro. Esta especificidad no está en el contenido como tal, ya que ese mismo poder se concede en Mt. 18, 18 a todos los demás discípulos, cuanto en la forma en que Pedro posee dicho poder. Este matiz se desprende con relativa facilidad de la conexión que existe entre el poder de atar y desatar y el poder de las llaves. “Separado de la entrega de las llaves, el texto no conferiría directamente ningún privilegio a Pedro; éste, establecido por las llaves intendente de la casa de Dios, poseería, sin embargo, las llaves de una forma superior y privilegiada”<sup>16</sup>.

El mismo Congar resume muy bien las conclusiones que se pueden sacar de una lectura inmediata de Mt. 16, 13-19. “Las conclusiones inmediatas de nuestro breve estudio de Mt. 16, 13-19, tal como parecen a una simple lectura del texto, pueden formularse así: 1) Pedro es el comienzo de la Iglesia que será edificada sobre la fe que él fue el primero en confesar. En la función apostólica de fundamento, él está calificado por su fe como primer cimiento rocoso. 2) Pedro es el intendente de la casa de Dios y ejerce un ministerio tal que abre o cierra el acceso al reino de Dios. 3) Pedro tiene lo que tendrían los discípulos: la autoridad espiritual, y tal vez recibida al mismo tiempo que ellos. Sin embargo, por ser el primero en el apostolado y el intendente que abre o cierra el acceso al reino, posee esta autoridad de forma principal”<sup>17</sup>.

Pienso que estas conclusiones no sufren mengua alguna, aún en el supuesto, prácticamente aceptado hoy de forma universal por los exegetas, de que Mt. 16, 13-19, tal y como está redactado, no ha tenido lugar en los tiempos del Jesús terreno<sup>18</sup>. En Mt. 16, 17-19 nosotros nos encontramos con una presentación típicamente mateana. Se puede afirmar, sin género de duda, que Pedro es para eso que pone en su evangelio. “*La interpretación de Mateo* puede resumirse así: en la Iglesia sirio-fenicia del tiempo de Mateo nadie se había hecho cargo del ‘ministerio de Pedro’ como sucesor suyo.

<sup>16</sup> CONGAR, Y. M., *Las propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1973, 589.

<sup>17</sup> CONGAR, Y. M., *Ib.*, 589.

<sup>18</sup> Cf. PESCH, R., *Lugar de Pedro en la Iglesia del NT.*, *Concilium* 64 (1971) 23. Sobre todo nota 10.

Pedro es más bien el que garantiza inicialmente la tradición mateana de las palabras del Señor (la interpretación que da Jesús de la voluntad de Dios promulgada en la ley) y es también la autoridad que interpreta de modo autoritativo y vinculante esas palabras (con proyección escatológica). Mateo hace una excelente interpretación de Mt. 16, 18s en el sentido de una autoridad magisterial de Pedro (pues puede tener vigencia incluso después de su muerte), ya que 'durante el período de la Iglesia a que se refiere Mateo, Pedro pudo ser considerado como autoridad no ya en su propia persona, como podría exigirlo las decisiones disciplinares, pero sí en cuanto garante y administrador de la doctrina de Jesús' ”<sup>19</sup>.

Mateo, como es lógico, no escribe su evangelio para solaz de su persona ni tampoco en desconexión con la Iglesia en cuyo entorno lo escribe. Lo cual quiere decir que su evangelio, tiene, de entrada, una proyección eclesial, aunque, en este momento concreto, sea simplemente una proyección local. Según esto, su interpretación del pasaje en cuestión es o bien reflejo de lo que dicha Iglesia pensaba de Pedro o bien es aceptado por ella una vez que recibe su evangelio. El resultado, como se ve fácilmente, es el mismo. La situación se transpone a un nivel universalista en el momento en que la gran Iglesia introduce en el canon de los libros inspirados el evangelio de Mateo. La interpretación, que Mateo hace de Mt 16, 18s, pasa de este modo a constituirse en interpretación de la iglesia universal. Lo que Pedro es para Mateo y para la Iglesia en que se escribió su evangelio pasa ahora a ser para la Iglesia universal. O, si se quiere, en otros términos: lo que Pedro es para la fe de Mateo, como reflejo de la fe de la Iglesia en que escribe su evangelio, eso mismo es para la fe de la Iglesia universal. Mateo y su Iglesia creen no traicionar el mensaje del Señor al poner en sus labios unas palabras dirigidas exclusivamente a Pedro. La gran Iglesia acepta y canoniza esta situación desde el momento que pone en el canon de los libros sagrados el evangelio de Mateo. Por tanto, la gran Iglesia está en la convicción de no separarse del mensaje del Señor que habla a Pedro en los términos en que se refiere Mateo. Si la indefectibilidad de la Iglesia está comprometida en la formación del canon, también está comprometida en los contenidos que los escritos canónicos expresan. Piénsese que, en este asunto, la Iglesia se está jugando algo vital. Ella no puede descansar en sí misma ni ella puede crear la fe en Jesús, como Hijo de Dios. Ello supondría llevar a cabo la mayor patraña de la historia. Ella tiene que descansar sobre el testimonio de aquellos que, de una u otra forma, recibieron el mensaje de Jesús. Entre ellos descuella, como

---

19 PESCH, R., *Lugar de Pedro en la Iglesia del NT*. *Concilium* 64(1971), 26. En nota: G. Bornkamm, *Die Binde und Lösegewalt*; cf. anteriormente, 103.

lo reconoce Mateo y, con él, toda la Iglesia, Pedro como testigo cualificado. Sin los apóstoles y, en primer lugar, sin Pedro como el primero de ellos, resultaría imposible establecer conexión entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia. Aunque en el período pospascual haya una comprensión especial de los hechos y dichos de Jesús, incluso de su misma persona, ello no quiere decir que tal comprensión carezca de un sustento real en Jesús de Nazaret. “Los apóstoles ciertamente después de la Ascensión del Señor predicaron a sus oyentes lo que Él había dicho y obrado, con aquella crecida inteligencia de que ellos gozaban, amaestrados por los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la luz del Espíritu de verdad. Los autores sagrados escribieron los cuatro evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se transmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras, o explicándolas atendiendo a la condición de las iglesias, reteniendo por fin la forma de proclamación, de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús”<sup>20</sup>. Por tanto, Mt. 16, 17-19, leído en un contexto eclesial, autoriza sobradamente para hablar de un servicio específico de Pedro o, si se prefiere, de un papel especial de Pedro. Este papel, por las características que reviste, bien puede considerarse, conforme a la imagen mateana, como el papel de la roca sobre la que se asienta firmemente el edificio de la Iglesia.

El texto lucano, Lc. 22, 31-32, es también sumamente revelador a la hora de detectar un ministerio específico de Pedro. A Pedro, y a él sólo, se le encomienda una misión, que trasciende la simple esfera personal y se proyecta, a través de los otros discípulos, a toda la Iglesia. ¿Qué habría sucedido, si Satanás, que ha pedido cribar a los discípulos, hubiera triunfado en sus apetencias? La Iglesia habría quedado sofocada en sus mismos principios. Los poderes del maligno, es decir las puertas del infierno, habrían prevalecido contra ella. Hay, pues, un parentesco fácilmente detectable entre Mt. 16, 18 y Lc. 22, 31. El destino de la Iglesia está, por tanto, vinculado de forma particular al destino de un hombre. Jesús ora para que Pedro no desfallezca en su fe. Sobre esa fe descansa o se asienta la Iglesia. Jesús encomienda a Pedro la misión de confirmar, una vez convertido, a todos los hermanos, es decir, a toda la Iglesia.

El tono particular, que toma Lc. 22, 31-32, no admite evasivas de ninguna clase. A Pedro, y sólo a él, Jesús encomienda la misión de confirmar en la fe a sus hermanos. “Es verdad que Jesús rogó por los demás apóstoles e incluso por todos los fieles que habían de creer en su palabra. (cf. Jn. 17,9s. 20). Aquí, pues, encontramos una estructura semejante a los otros pasajes: una cosa que

---

20 VATICANO II, DV. 19

es dada a todos se da particularmente a Pedro, sea el poder de atar y desatar (Mt. 16, 19; 18, 18), a la condición de fundamento (Mt. 16, 17; Ef. 2, 20; Ap. 21, 14), o la de pastor (Jn. 21, 15s; 1 P. 5, 2 y Hech. 20, 28); en todos estos casos una cosa es participada de Jesús primero por uno solo y después por todos, según la ley constante de comunicación jerarquizada. Esto no significa que los demás lo reciban de Pedro; también ellos lo reciben del Señor, pero Pedro, en medio de ellos, recibe el primero y de una forma singular”<sup>21</sup>.

Pero hay más todavía en el texto y en contexto lucanos. Existe una convicción eclesial de que las cosas son así y de que Pedro desempeña un papel especial en la vida de la Iglesia. Ejemplo paradigmático de esta convicción es el texto de Lucas 24, 39. Los discípulos de Emaús, que han descubierto al Señor resucitado en la fracción del pan, se vuelven alborozados a Jerusalén. Quieren participar su gozo y su experiencia a los demás discípulos. Llegan al lugar de la reunión. Lo lógico en esta situación era iniciar y proseguir el relato y, a través de él, concentrar la atención de todos en lo que estos dos discípulos van a narrar. Sin embargo, no sucede así. El evangelista, que ha narrado con una viveza impresionante la aparición del Señor a los dos discípulos, desplaza su atención de este episodio, para fijarla de forma extraña en la figura de Simón y en su testimonio. Encontraron, nos dice, “reunidos a los once y a sus compañeros, que les dijeron: ‘El Señor, en verdad, ha resucitado y se ha aparecido a Simón’ ”. (Lc. 24, 33-34). La atención del evangelista se fija de forma privilegiada en el testimonio de Simón. Existe, por tanto, un convencimiento real, no imaginario, que el testimonio de Pedro o Simón tiene una cualificación especial. De este modo, Simón aparece a los ojos de los demás discípulos, que es lo mismo que decir a los ojos de la Iglesia, como el testigo más cualificado de la resurrección del Señor. Simón se constituye así en el hombre que confirma la fe de los hermanos precisamente en aquel hecho, la resurrección del Señor, que funda la Iglesia y hace de ella algo distinto de cualquier fenómeno religioso o asociación religiosa. “Refirámonos al relato de los acontecimientos de Pascua en Lc. Los apóstoles habían considerado habladurías lo que las mujeres les habían referido (24, 11) y estaban completamente desanimados (v. 21). Pero, cuando los dos viajeros de Emaús volvieron, encontraron al grupo absolutamente tranquilo y seguro, diciendo: ‘es verdad. El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón’ (vv 34s). Pedro había confirmado a sus hermanos”<sup>22</sup>.

---

21 CONGAR, Y. M., *Las propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1973, 590-591.

22 CONGAR, Y. M., *Las propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1973, 591.

Prosiguiendo este caminar evangélico en busca de los contenidos de un servicio específico de Pedro, llegamos al capítulo 21 de Juan. Un capítulo, a primera vista, extraño, como fuera de lugar, si se tiene en cuenta el final de Jn. 20, 30-31. Con todo, hoy se puede afirmar que toda la crítica está a favor de su autenticidad.

A partir del v. 15 el evangelista nos narra un emocionante diálogo entre el Maestro resucitado y el discípulo fiel y convertido. Jesús pregunta: ¿me amas más que éstos? Y Simón responde: Señor, tú sabes que te amo. La pregunta, repetida por tres veces, es respondida invariablemente de la misma forma. Y, tras las respuestas, el encargo de Jesús: apacienta mis corderillos (*ta arnía*) y mis ovejitas (*ta probátia*) (cf. Jn. 21, 15s). Jesús, el buen pastor, el pastor por excelencia, que acaba de dar su vida por las ovejas, y cuyos anhelos están proyectados a que no haya más que un solo rebaño bajo el cayado de un solo pastor (cf. Jn. 10, 16), encomienda, en un momento solemne de su vida pospascual, a Simón Pedro el cuidado de su rebaño. Difícilmente, por no decir imposiblemente, se puede uno sustraer a un sentimiento de delegación universal. Lo que Jesús es por condición de su misma misión, se lo confía a Pedro para que lo ejerza en su nombre. La relación de universalidad entre Jesús y su rebaño, Jesús es sin más *el* y el *único pastor*, pasa, por voluntad del mismo Señor, a Simón Pedro. Habrá ciertamente en la Iglesia de Cristo otros pastores (cf. Hech. 20, 28; Ef. 4, 11; 1 Petr. 5, 2). Por lo cual este servicio de pastoreo no será exclusivo de Pedro. Pero, teniendo ante los ojos las palabras del evangelio de Juan, tenemos que reconocer que el pastoreo de Pedro reviste una universalidad que no tienen los otros pastores. Pedro será pastor de pastores. Jesús es el pastor soberano (cf. 1 P. 5, 4). Análogamente, y por delegación y a semejanza de Cristo, Pedro será también *el pastor soberano*. Lo que a Cristo le compete por su misma condición, a Pedro le adviene *como don*.

Para no desorbitar las cosas ante todo lo dicho, es necesario tener cuidado con la interpretación de los hechos. No se trata de una interpretación técnica, que es la que se ha intentado hacer, sino de una interpretación espiritual, que sirve siempre de telón de fondo. Cristo, a pesar de llamarse pastor del rebaño, no ejerció nunca un pastoreo de dominio. Lo que ejerció siempre fue un pastoreo de servicio, Cristo es pastor, ante todo y sobre todo, porque dio la vida por su rebaño. “El buen pastor da la vida por sus ovejas” (Jn. 10, 11). Así entendió también el discípulo la misión que le encomendaba su maestro. “Cuando eras joven, tú te ceñías e ibas a donde querías; cuando envejecas, extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará a donde tú no quieras. Esto lo dijo indicando con qué muerte había de glorificar a Dios”. (Jn. 21, 18-19). Estas palabras escritas, como todo lo anterior, después de la

muerte de Pedro, son un claro ejemplo de cómo entendió el apóstol la misión que Cristo le encomendó. Hasta en esto se da una analogía perfecta entre la imagen del pastor por excelencia, Cristo Jesús, y la del pastor por misión, Simón Pedro. “El texto, dice Congar, habla por sí mismo. Se trata del oficio pastoral, es decir de la carga (mandato y poderes correspondientes), de una solicitud eficaz ejercida con autoridad. El término ‘apacentar’ tenía en el AT un sentido muy rico. Yahvé mismo era el primero y verdadero pastor de su pueblo; pero su enviado Jesús, hijo de David, debía serlo a su vez (Miq. 5, 1-5; Mt. 2,6). Y lo había sido en efecto, (cf. Jn. 10; Mt. 26, 3) y lo seguirá siendo siempre (1 P. 2, 25; 5,4). Pero en este momento Jesús instituía a otros para apacentar visiblemente su rebaño durante el tiempo de su ausencia corporal. Es verdad que en la Iglesia habría numerosos pastores (Ef. 4, 11, Hech. 20, 28), pero Jesús separaba e instituía a uno de ellos cuyo oficio pastoral sería universal, extendiéndose a todo lo que pertenecía, corderos y ovejas, al rebaño del Señor...

Queda, pues, que lo que se concede a Pedro es un vicario de Cristo-pastor. Una vez más, Pedro recibe personalmente, de manera singular y con una especie de amplitud ilimitada, lo mismo que será dado a otros. Los diferentes textos petrinus tienen ese ritmo y esa misma estructura; la convergencia tiene también como tal su valor, que se añade al valor intrínseco de cada uno de los textos”<sup>23</sup>.

No estaría de más resaltar también aquí el aspecto o carácter eclesiológico del texto. En efecto, la función petrina de pastoreo de todo el rebaño de Cristo ni se entiende, ni se puede entender, sin una referencia inmediata a la iglesia como totalidad. Simón Pedro recibe el encargo de apacentar el rebaño de Cristo no en beneficio propio, sino en bien de toda la iglesia. De esta Iglesia que Cristo ha comprado con su sangre. (cf. Hch. 20, 28). Aunque lo incluya, la intención primaria del texto no es hablarnos propiamente de un *derecho* de Simón Pedro, sino de *una misión* de Simón Pedro. Toda la singularidad petrina queda desde ahora como improntada de una dimensión eclesial, hasta tal punto que la persona de Pedro se difumina *en y para* la misión. De este modo se pone de relieve el carácter funcional del servicio petrino, en concreto, y del servicio en la Iglesia, en general. La fidelidad a la misión será siempre al piedra de toque para valorar la autenticidad de un servicio. Si este dato no se hubiera perdido nunca de vista, se habrían evitado inconvenientes muy graves a la hora de teologizar sobre el ministerio y los ministros de la Iglesia. Entre otros, la absolutización tan frecuente del ministro. Ello ha sido una tentación frecuente y se ha convertido en realidad en ocasiones sobre todo en el

---

23 CONGAR, Y.M., *Las propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1973, 591-592.

campo católico. Refiriéndose a la elección del papa dice H. M. Legrand: “Dando mucha más importancia a la forma de escoger la persona del papa, ¿no se cae en la tentación, típicamente católica, de colocar la persona del ministro por encima del objeto de su ministerio? Más que la misma persona del papa, lo que debería contar es el funcionamiento del ministerio de Pedro”<sup>24</sup>.

Los textos examinados muestran, con una claridad más que suficiente, tanto la existencia de un servicio de Pedro como los contenidos de su servicio. Su convergencia llama profundamente la atención. Todos ellos además, aunque con modelos de expresión distintos, apuntan a una misma finalidad: poner de relieve el universalismo de dicho servicio. Desde la imagen del mayordomo, dibujada en la entrega de las llaves, pasando por el encargo de confirmar a sus hermanos en la fe, es decir, a la Iglesia de entonces, hasta llegar a la imagen del pastor a quien el Señor encomienda la tarea de apacentar su rebaño nos están hablando de un ministerio universal.

Los Hechos de los Apóstoles, que narran los primeros pasos de la comunidad cristiana, confirman plenamente lo que los evangelios dicen de Simón Pedro. Es otra cosa que llama profundamente la atención, ya que ello da al problema del servicio de Pedro un alto nivel de certeza en virtud del argumento de *convergencia*. La figura dibujada por los Hechos equivale a la figura presentada por los evangelios. Difícilmente, por no decir imposible, se puede uno explicar el desarrollo de la primitiva comunidad cristiana, si se prescinde de la actividad de Pedro. Los momentos más importantes de la comunidad están bajo el liderazgo de Pedro. Antes aún de la venida del Espíritu Santo, Pedro toma la iniciativa para llevar a cabo un acto tan significativo como es la elección de Matías y su anexión al colegio apostólico. Lucas pone en boca de Pedro su concepción o visión teológica del apostolado. El apóstol deberá ser testigo ocular de los hechos y dichos del Señor, para lo cual es condición indispensable que haya acompañado al Señor Jesús desde el bautismo de Juan hasta el día de su ascensión, (cf. Hech. 1, 22).

Después de la venida del Espíritu Santo, Pedro es hasta su desaparición de Jerusalén, el portavoz autorizado de los *doce*. En su boca pone siempre Lucas los discursos que presentan la salvación ofrecida por Dios a los hombres en la obra de Jesús de Nazareth. Tras ellos aparece siempre el fenómeno de la conversión de quienes estaban destinados para la vida eterna. (cf. Hech. 2, 47). Como consecuencia, la comunidad va engrosando y robusteciéndose. Si alguno de sus miembros se hace infiel a sus compromisos, libremente adquiridos, caso de Ananías y Safira (cf. Hech. 5, 1ss), Pedro es el encargado de ponerle, en el nombre de Dios, el castigo correspondiente.

---

24 LEGRAND, H. M., *Ministerio romano y universal del papa*. Concilium 108 (1975), 193.

Pedro juega también un papel decisivo en el tema de la vocación de los gentiles (cf. Hech. 10). La importancia de este paso, para el futuro de la Iglesia, es fácilmente valorable. Si la Iglesia no hubiera dado entrada a los gentiles en su seno, no hubiera pasado de ser una secta dentro del judaísmo. El haber hecho efectivo el convencimiento de que la salvación, ofrecida por Dios en Jesús de Nazareth, no admite fronteras de ninguna clase y se da a todos, ya que Dios no tiene acepción de personas, supone un cambio revolucionario aún dentro de la primitiva comunidad de Jerusalén. Confirmación de esto es la reacción que provoca en Jerusalén la actuación de Pedro. "Tú has entrado a los incircuncisos y comido con ellos" (Hech. 11, 3). Tan sólo después de explicarles Pedro los motivos de su conducta pudieron volver las aguas a su cauce y serenarse los ánimos.

Decisiva es también la actuación de Pedro en el llamado concilio de Jerusalén. El problema, planteado en él, no era fácil de resolver, ya que muchos de los convertidos y, desde luego, la parte más significativa de ellos, defendían ser necesario que los convertidos se circuncidaran y guardaran la ley de Moisés. Como se ve, permanecía aún sobre la primitiva comunidad la tentación y el peligro de atarse a las exigencias de la ley de Moisés, con lo cual se jugaba su propia razón de ser. Con seguridad que es el momento más dramático de su vida, por ser el momento constitutivo o, mejor, declarativo de su especificidad. En este momento clave, Pedro juega un papel excepcional. Gracias a su intervención, que va en la línea seguida ya por la misión apostólica de Pablo y Bernabé, la asamblea se convence de que la salvación viene al hombre sólo por la gracia del Señor Jesucristo. "Por la gracia del Señor Jesucristo, creemos ser salvos nosotros, lo mismo que ellos". (Hech. 15, 11). Con lo cual la Iglesia se desprende del judaísmo y adquiere personalidad propia. Las pequeñas concesiones, que en aras de la concordia, se hacen a las propuestas de Santiago, no afectarán para nada al núcleo del problema tal y como lo ha planteado y solucionado Pedro. Serán simples concesiones de orden práctico, que desaparecerán poco a poco en lo que tienen típicamente de prohibición mosaica.

La situación particular de Pedro o, si se quiere, el papel peculiar que Pedro juega en la iglesia primitiva encuentra eco profundo en algunos escritos paulinos. A lo largo de ellos aparece con claridad que Pedro presenta un relieve particular. Pablo va a Jerusalén, transcurridos tres años desde su conversión, para conocer a Pedro y pasa a su lado unos quince días (cf. Gal. 1, 18). Las expresiones usadas por Pablo manifiestan un interés particular por Cefas. El mismo Pablo confiesa que no vio a ningún otro apóstol, fuera de Santiago, el hermano del Señor. (Ib. v.19). Cuando a los demás se les nombra de un modo general y como formando un grupo, Pedro es nombrado siempre por el

nombre de Cefas, es decir, su nombre propio en arameo (cf. 1 Cor. 9, 6; 15, 5). El último texto, que se refiere a las apariciones del Resucitado, es grandemente significativo. Pedro es presentado como el primer testigo de la resurrección. Por tratarse de un asunto de importancia capital para el cristianismo, la constatación de una aparición del resucitado a Pedro, acaecida antes que a ninguno otro, le da a Pedro un lugar privilegiado entre los testigos de la resurrección de Cristo. Teniendo en cuenta que Pablo está reflejando aquí una tradición recibida de las comunidades jerosolimitanas, es necesario concluir que las palabras de Pablo son eco de una realidad que sobrepasa su mera apreciación personal. En sus palabras se puede descubrir con facilidad la realidad eclesial que ve en Pedro al primer testigo de la resurrección. Al transmitir dicha tradición, Pablo se hace no sólo su portavoz, sino también su partícipe. Pablo considera a Pedro como el primer testigo de la resurrección.

Otro texto, que produce el mismo resultado, es 1 Cor. 1, 12. En él nos habla Pablo de las divisiones que se dan en el interior de la iglesia de Corinto. Unos toman como bandera a Pablo. Otros, a Cefas. Otros, a Apolo. Otros, finalmente, a Cristo. Aunque el hecho sea lo suficientemente absurdo en sí mismo, se comprende hasta cierto punto que haya partidarios de Pablo, de Apolo y naturalmente de Cristo. Pablo había sido el fundador de la comunidad y él mismo se consideraba como su padre (cf. 1 Cor. 4, 15). Apolo había realizado dentro de la comunidad una labor digna de encomio, de forma que el mismo apóstol la consideraba como complementaria de la suya. (cf. 1 Cor. 3, 6). Y nada extraña, por la misma condición de la predicación del evangelio, que Cristo tuviera sus partidarios, pues era el Señor de todos. Lo que sí resulta verdaderamente extraño es que Cefas tuviera partidarios en Corinto. No hay ninguna razón para ello, si prescindimos de ese lugar peculiar que Cefas tenía en la vida de la iglesia primitiva. De lo cual se hacen eco las palabras de Pablo en este pasaje. Cefas no fue fundador de la iglesia de Corinto. Cefas nunca estuvo en Corinto. Y, sin embargo, nos encontramos con un partido petrino en Corinto.

Conforme a los datos aportados, las informaciones paulinas sobre Cefas y su posición particular en la vida de la iglesia primitiva están totalmente de acuerdo con los datos que nos dan otros escritos del Nuevo Testamento. Algunos quieren ver en el capítulo segundo de la carta a los Gálatas una especie de ataque a este lugar privilegiado que Pedro presenta en los escritos del Nuevo Testamento. E incluso hasta una negación. Ponderadas bien las cosas, dicho capítulo no sólo no es una negación de la posición peculiar de Pedro, sino que es una confirmación. Pablo había defendido, con apasionamiento incluso, la legitimidad de su evangelio. Un evangelio que él había recibido por revelación divina (cf. Gal. 1,1). No necesitaba ninguna otra

garantía. A pesar de todo, los múltiples ataques de sus enemigos producen en el ánimo de Pablo una profunda crisis. Para salir de ella, Pablo siente la necesidad de ponerse en camino de Jerusalén, para explicar a los notables de la iglesia cuál es el evangelio que predica entre los gentiles, con el fin de averiguar “si corría o había corrido en vano” (Gál. 2,2). Pablo atribuye esta subida a Jerusalén a una revelación, hecho que no hace más que confirmar la gravedad de lo que se estaba jugando en todo ese asunto. El drama termina de una forma feliz. Quienes pasan por ser las columnas de la iglesia –Santiago, Cefas y Juan– reconocen la gracia dada a Pablo. Y, en señal de comunión, tienden la mano a Pablo y a Bernabé (cf. Gál. 2, 9). Antes Pablo se había hecho eco de ese lugar peculiar de Pedro, Cefas como dice él, en la primitiva iglesia. Nos dice: “el que obró en Pedro para el apostolado de la circuncisión, obró también en mí para el de los gentiles” (Gál. 2, 8). Pablo y Cefas quedan así plasmados como los dos corifeos (*koryfaioi*) del movimiento misionero cristiano. Con lo cual no se hace más que confirmar el papel de excepción que Pedro realizaba en la primitiva iglesia.

Se sacarían las cosas de quicio, si se quisiera ver en todo este asunto algo que pudiera traducirse en términos de primado. Esto sería un anacronismo imperdonable. Pablo no se considera nunca sometido a Pedro. Tan sólo se hace eco de los diferentes carismas de uno y de otro en el interior del apostolado. Mientras el carisma apostólico de Pablo le lleva a trabajar con los gentiles, Pedro, fruto de su carisma, trabaja con los judíos.

“¿Qué podemos concluir, se pregunta el P. Congar, del conjunto de los textos rápidamente estudiados? 1) En primer lugar, que el cuerpo o colegio apostólico de los *Doce* está estructurado<sup>25</sup>. 2) Es el primero no sólo en las

25 En nota 134, Congar cita a Eusebio, *Hist. Eccles.*, II, 14: ‘el poderoso y grande entre los apóstoles, aquél que por su virtud es el portavoz de todos los demás’; Efrén (cf. cita en Benedicto XV, *Enc. Principi Apostolorum*, 5-X-1920, AAS 475s); Cirilo de Jerusalén, *Cat.* II, 19: ‘el corifeo y el primero de los apóstoles’, PG. 33, 408; XI, 3: ‘Pedro, el primero de los apóstoles y el heraldo-corifeo de la iglesia’; XVII, 27; Epifanio, *Haer.* LI, 17: *archegos*; LIX, 7: *Koryphaiôtatos*; Gregorio Nacianceno, de Seipso, 222: Pedro, cima de los discípulos, Crisóstomo, In Jo. hom. 88, 1: ‘sé el jefe de tus hermanos’; PG. 59, 478; In Act. Apost. hom. 3,1: ‘Pedro se levantó en medio de los hermanos y dijo como ferviente, como aquél a quien Cristo ha confiado el rebaño y como el primero del coro’ (PG. 60, 33); *In illud hoc scitote*, 4: ‘Pedro, corifeo del coro, boca de todos los apóstoles, cabeza de esa fraternidad, príncipe de toda la *oikumene*... más textos en P. Batiffol, *Cathedra Petri*, París, 1938, 185 (nota 24) y sobre todo en A. Rimaldi, *L’apostolo San Pietro, fondamento della Chiesa, principe degli Apostoli ed ostiario celeste, nella Chiesa primitiva dalle origini al Concilio de Calcedonia*: AG. 96, Roma, 1958, nota 113, 307ss; Nicéforo de Constantinopla, *Apol. pro S. Imag.*, c. 25 y 36. Los papas han empleado a veces el término ‘corifeo’; por ejemplo, Gregorio II en la carta al emperador de Constantinopla (cf. F. Dvornik, citado infra, nota 136, 83. Para otros títulos aún más fuertes dados a Pedro, por ejemplo *príncipe*, etc., cf. A. Rimaldi, op. cit., (nota 113) 301-309. *Las propiedades de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1973, 596.

prerrogativas intransmisibles de los apóstoles, como la de ser testigo de la resurrección, sino también en la autoridad, que convierte a los apóstoles en jefes de la Iglesia: poder de atar y desatar, testimonio o enseñanza sobre Cristo, oficio pastoral; por tanto, en todo aquello para lo cual Cristo está con los apóstoles hasta el final de los tiempos (Mt. 28, 20). Por otra parte no hay que separar demasiado, aunque haya que distinguirlo, lo transmisible y lo intransmisible en la persona apostólica de Pedro. Lo importante, para nuestro tema, es que, en el colegio de los Doce, Pedro fue colocado por el Señor en posición de cabeza”<sup>26</sup>. “También se habla en Jn. del ‘ministerio’. Se manifiesta en la persona y función de Pedro. También él aparece ser en primer lugar uno de los discípulos o de los Doce, aunque a la vez es su portavoz (6, 68), tal como lo conoce la tradición. Pero para Juan es, sin duda, algo más. Jesús le da desde el principio el nombre de Cefas, que en la tradición significa concretamente el fundamento de la futura Iglesia (1, 42)”<sup>27</sup>.

## II. ¿DEBE HABER O NO UNA SUCESION EN EL SERVICIO ESPECIFICO DE PEDRO?

La pregunta, ¿existe un servicio específico de Pedro?, ha recibido, en las líneas anteriores, una respuesta afirmativa. Después de examinar los textos neotestamentarios, que se refieren a Pedro, y de ponderar los datos, que la revelación nos da acerca del pescador de Galilea, se ha llegado a una respuesta afirmativa. A esta respuesta se arriba con naturalidad, sin traumatismos de ninguna clase. El consenso, por lo demás, de todas las iglesias sobre el particular es universal. Existirán valoraciones distintas del hecho. Pero no existe discrepancia fundamental sobre la existencia del mismo.

Se da ahora un paso más en la cuestión. Surge la pregunta: ¿El servicio de Pedro es o no estrictamente personal, de tal forma que deba morir o no con su persona? Dicho en otros términos; ¿este servicio específico de Pedro debe continuar a lo largo de la historia de la Iglesia? ¿Hay o no una sucesión en el servicio específico de Pedro?

La respuesta a estos interrogantes no es fácil. Existe, ante todo, el peligro del reduccionismo, que, al simplificar las cosas por medio de un estricto argumento deductivo, las hace, con frecuencia, repugnantes y rechazables. En tal reduccionismo se cae, cuando, sin matizar, se hace una especie de

<sup>26</sup> CONGAR, Y. M. *Las propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis*, IV/1. Ed. Cristiandad, Madrid, 1973, pg. 596.

<sup>27</sup> SCHLIER, H. *Eclesiología del Nuevo Testamento*, en *Mysterium Salutis*. IV/1. Ed. Cristiandad, Madrid, 1973, 150.

trasvase puro del servicio de Pedro al servicio del papado. El papa sería, sin más, el nuevo Pedro, al que se podrían y deberían aplicar las palabras de Cristo: Tú eres Pedro... (cf. Mt. 16, 18). Las cosas no son así. Para dar solución acertada a un problema hay que partir de una correcta concreción de las cosas, de tal forma que la respuesta o solución que reciba responda siempre a la objetividad de los hechos y no lleve consigo hipótesis convencionales. Un problema, como el que aquí se plantea, exige un examen a fondo, para alcanzar aquella respuesta que sea objetiva y válida. Para conseguirla, hay que empezar por delimitar primero y situar después el problema. Sólo así se pueden superar posiciones a todas luces defectuosas, como son, en el fondo, la católico-romana y la protestante. La primera, por exceso. La segunda, por defecto. Dentro del campo católico se ha abusado bastante de una exégesis simplista en virtud de la cual se ha llegado a una equiparación entre el servicio de Pedro y el ministerio papal. El papa era y es un nuevo Pedro químicamente puro. De ahí la frase que corona la basílica de S. Pedro en Roma: "Tú eres Pedro" aplicada al Romano Pontífice. Por parte protestante, la deficiencia se acusa, como sucede en general en todo lo que mira al ministerio en la Iglesia, en la minusvaloración del carácter cristológico del ministerio. Al realizar excesivamente la pneumatología, el ministerio queda como algo secundario en la Iglesia, sin casi entidad propia. Con lo cual no sólo no tienen en cuenta suficientemente el valor de la Encarnación, sino que, incluso, dan la impresión de olvidar que el Espíritu, que actúa en la Iglesia y la mueve, es el Espíritu de Jesús, que no tiene otra misión que llevar a los discípulos a la plenitud de la verdad (cf. Jn. 16, 13s). Entre la obra de Jesús y al obra de su Espíritu no puede haber ruptura. Tiene que haber necesariamente continuidad y complementaridad. Es verdad que estas dos posturas, un tanto encontradas sobre todo en el pasado, se han ido limando hasta llegar a convergencias muy sustanciosas. "Durante los últimos años, dice el P. Congar, se ha realizado un progreso considerable en el sentido de un amplio acuerdo entre católicos y protestantes en el terreno exegetico pero subsiste una diferencia de alcance general: mientras los católicos tienden a leer en los dichos del Señor una intención institucional, los protestantes no ven apenas en los mismos pasajes otra cosa que un episodio del alcance simplemente histórico y personal"<sup>28</sup>.

Se ha hablado *de delimitar el problema*. Efectivamente, este hecho nos ha de llevar a tomar clara conciencia de que en el apostolado, en general, y en el caso concreto de Pedro, en particular, hay elementos que tienen carác-

---

<sup>28</sup> CONGAR, Y. M., *Las propiedades de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis* IV/1. Ed. Cristiandad, Madrid, 1973, 597.

ter de intransmisibles. El ser testigos de la resurrección del Señor y agentes de revelación es algo que no puede pasar a los que toman el relevo de los apóstoles. Y, si se trata del caso concreto de Pedro, otro tanto hay que decir de la función de *roca*. Quien tome el relevo de Pedro en la Iglesia no puede ser roca sobre la cual se asiente la Iglesia. Todo aquello, pues, que tenga carácter de *ephapax*, tanto en lo apostólico como en el ministerio de Pedro, es intransmisible. Sólo a partir de aquí, que no por conocido deja de tener su valor, se puede emprender la tarea de situar el servicio de Pedro en el contexto adecuado. Si este contexto se pierde de vista, la razón del ser del servicio de Pedro en la Iglesia quedará velada, profundamente velada, de forma que resultará muy difícil, por no decir imposible, ver su razón de ser. Creo que hemos de huir en esto, como en otras tantas cosas, del recurso de acudir a la voluntad de Jesús. Es un recurso fácil. Pero es un recurso sumamente peligroso por la facilidad que presenta de manipulación. Además, en este caso concreto, es un recurso que adquiere la categoría de pseudorecurso. Hay que hacer muchos silogismos alambicados para poder convencer a alguien de que es voluntad de Cristo, así directa y químicamente pura, de que el servicio de Pedro se prolongue en la Iglesia y que además, como es lógico, esa prolongación se haga a través del papado. En este contexto me parecen oportunas las siguientes palabras de Stirnimaan: “Cuando yo, por una parte, hablo del papado, comprendo en él o tras él un fenómeno históricamente descriptible. Con el servicio de Pedro, por otra, yo designo tanto una imagen de liderazgo cuanto un encargo permanente para la Iglesia. Es verdad que el servicio de Pedro y el papado se hallan en una relación mutua. Ello se basa en la misma naturaleza de la cuestión”<sup>29</sup>.

Para situar el problema del servicio de Pedro en la Iglesia adecuadamente hay que tener en cuenta una serie de presupuestos necesarios. Presupuestos que, además, aparecen claros en lo que el Nuevo Testamento nos dice acerca de su servicio específico. Sin esa perspectiva concreta la figura de Pedro pierde su significado para la Iglesia del futuro. El presupuesto fundamental es situar a Pedro dentro o el interior del colegio apostólico. Desde esta perspectiva, se comprende perfectamente que su servicio se realiza siempre en absoluta conexión con el servicio de los demás apóstoles. Sin esta conexión el servicio de Pedro es ininteligible. De los apóstoles y de su servicio se ha dicho: “en cuanto los apóstoles son testigos y mensajeros inmediatos del Señor mismo resucitado, no pueden tener sucesores... No hay repetición ni continuación del apostolado como testificación y misión inmediata. Lo que permanece es tarea y

---

<sup>29</sup> STIRNIMANN, H., *Papsttum und Petrus-dienst*, Verlag OTTO Lembeck, Frankfurt am Main, 1975, 13.

mandato. El mandato apostólico no se ha extinguido; dura hasta la consumación de los tiempos... Los apóstoles murieron; no hay nuevos apóstoles, pero *la misión apostólica permanece*"<sup>30</sup>. De la función de Pedro, como apóstol, hay que decir lo mismo. Si Pedro es apóstol podrá tan sólo tener *sucesores* según el sentido antes reseñado por H. Küng. Pero, si, además, ejerce un servicio especial dentro del colegio apostólico, será preciso, al hablar de su continuidad en la Iglesia, distinguir entre lo que puede ser algo personal que, por su misma condición, es intransmisible y aquello otro que, por su relación directa a la Iglesia, deba permanecer para bien de la misma Iglesia.

Hay algo tan peculiar en el servicio de Pedro, por ejemplo ser piedra sobre la que Jesús edificará su Iglesia, que ello no puede pasar a nadie. Ningún sucesor de Pedro, si existe, puede ser piedra en el sentido que usa esta imagen Mt. 16, 10. El ser piedra, sobre la que Cristo edificará su Iglesia, le pertenece exclusivamente a Pedro, como pertenece a los demás apóstoles ser fundamento de la Iglesia (cf. Ef. 2, 20). El fundamento se asienta de una vez por todas. Es un auténtico *ephapax*.

Como sucede en el ministerio apostólico, también hay en el servicio específico de Pedro funciones o misiones que desbordan el ámbito personal. De esas funciones hablan los distintos textos que el Nuevo Testamento dedica particularmente a Pedro. Según Mt. 16, 19, Pedro recibirá las llaves del reino de los cielos, que en este caso concreto es sinónimo de la Iglesia, y el poder de atar y desatar en la tierra con lo efectos consiguientes en el cielo. Teniendo en cuenta lo que se esconde tras estas imágenes, fácilmente detectable por lo que tienen de antecedentes bíblicos y rabínicos, es preciso admitir que sus funciones trascienden el marco simplemente personal. "Las llaves significan la autoridad de administración de una casa o de un territorio... Las palabras de 'atar y desatar' no expresan sólo una idea de totalidad, sino, según numerosos paralelos rabínicos, la de una autoridad sobre dos puntos:

1) por sus determinaciones magisteriales, los rabinos podían declarar una cosa lícita o prohibida, y de esa forma ligar o desligar la conciencia;

2) los rabinos podían condenar o absolver y, por tanto, excluir de la comunidad o reintegrar en ella. Así, en nuestro texto (y los de Mt. 18, 18; Jn. 20, 23), 'el poder de atar y desatar' indica el perdón de los pecados, pero no puede limitarse a él: designa toda una actividad de decisión y de la legislación, tanto en la doctrina como en la conducta práctica, que no es otra cosa que la administración espiritual de la Iglesia en general"<sup>31</sup>.

30 KÜNG, H., *La Iglesia*, Herder, Barcelona, 1960, 423

31 CONGAR, Y. M., *Las propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis*, IV/1. Edic. Cristiandad, Madrid, 1973, 588-589.

Es claro que todas estas funciones están plasmadas teniendo en cuenta la situación del hombre peregrino, del hombre que marcha en busca de una ciudad permanente, de la que no disfruta más que en esperanza. Dicho en otros términos: estas funciones petrinas miran a la Iglesia en su condición terrena. No se ve que puedan tener otra aplicación posible. En la Iglesia del cielo todo esto no tiene sentido alguno. Por su misma condición desbordan al ámbito meramente personal de Pedro. Piden, por tanto, una continuación en la vida de la Iglesia. Continuación que, además, está perfectamente insinuada y expresada en los mismos textos, ¿Qué sentido puede tener, de no ser así las cosas, hablar de unas funciones de Pedro, cuando el apóstol había muerto? Ciertamente que no existe sentido alguno. Y ello vale también en el supuesto que se diga que el evangelio está reproduciendo aquí tradiciones que tuvieron lugar durante la vida de Pedro. Este hecho no quita en absoluto fuerza al argumento. De no proseguir las funciones petrinas que por su misma condición no son intransmisibles, no hay razón que explique hablar de ellas después de muerto el apóstol. Las funciones, pues, significadas por las llaves y por el poder de atar y desatar, deben ser ejercidas por Pedro a lo largo y a lo ancho de la vida de la Iglesia. Como esto desborda el ámbito puramente personal, he ahí por qué se ve la necesidad de que alguien continúe, a semejanza de Pedro, tales funciones.

Un análisis similar se puede hacer tanto de Lc. 22, 31-33 como de Jn. 21,15s. Según Lucas, Jesús, poco antes de consumir la obra que el Padre le había encomendado, da a Pedro el encargo especial de confirmar en la fe a sus hermanos. Más adelante, Lc. 24, 34, parece claro en qué sentido o de qué forma Pedro llevará a cabo la tarea encomendada por el Maestro. En efecto, Pedro, como testigo cualificado de la resurrección, se va a constituir en un motivo de alivio para aquellos hermanos suyos que habían sufrido el tremendo golpe de la muerte desconcertante de Jesús. Como testigo de la resurrección de Jesús, Pedro infundirá ánimo a sus hermanos y éstos alcanzarán a ver las obras y las palabras de Jesús en una nueva luz. La Iglesia, representada en aquellos hermanos, saldrá así fortalecida en su fe en Jesús...

De alguna forma se deja vislumbrar el contexto eclesial en que se mueve todo esto. Los hermanos, y en su medio también Pedro, son la Iglesia en germen. La función de confirmar tiene carácter eclesial, en virtud del cual trasciende el marco de aquel pequeño grupo, para situarse en una perspectiva de Iglesia universal en el tiempo y en el espacio. Pedro tendrá que confirmar a sus hermanos en la fe, es decir, a toda la Iglesia. Y esto es imposible, si se constriñe este mensaje o este encargo a una labor simplemente personal del Pedro. De alguna forma, y quede esta fórmula como modélica, la función petrina de la confirmación en la fe debe prolongarse

en la historia, pues la Iglesia está destinada a existir hasta la consumación de los siglos.

Según Jn. 21, 15s., Cristo resucitado, Señor de la vida y de la muerte, encomienda a Pedro el pastoreo de todo el rebaño. La escena es emotiva por demás. Tras una triple confesión de fidelidad en el amor, Jesús termina siempre con casi idénticas palabras. En un caso dirá: apacienta mis corderillos (*tá arnía*). En los otros, apacienta mis ovejillas (*tá probátíá*). Como fácilmente se detecta, el texto y su contenido están cargados de una realidad netamente eclesial. Recibe la misión, el encargo de parte de Jesús, de apacientar su un rebaño. Y sabemos que este rebaño, la Iglesia, está destinada a vivir hasta el final de los tiempos. El mismo Jesús confesó en cierta ocasión que “tiene otras ovejas que no son de este aprisco, y es preciso que yo las traiga, y oirán mi voz, y habrá un solo rebaño y un solo pastor” (Jn. 10, 16). Queda, pues, una tarea misional que cumplir, que desborda no sólo el tiempo de Jesús, sino también el tiempo de sus inmediatos seguidores, que son los apóstoles. Y, mientras se lleva a cabo esa tarea, a Pedro se le encomienda pastorear el rebaño. Restringir esto a un aspecto meramente personal, supone una verdadera contradicción, hasta tal punto que tenemos que afirmar que Cristo no sabe lo que se trae entre manos. Pedro, desde esta perspectiva, está incapacitado para llevar a cabo la misión que le encomienda el Señor. Si se quiere dar contenido real al encargo de Cristo, hay que convenir que Pedro debe prolongar su misión más allá del ámbito personal. Lo cual es imposible, si se excluye la posibilidad de tener *sucesores*, *continuadores*, el nombre interesa relativamente poco, de su misión. Como hay necesidad de continuar la tarea de los apóstoles<sup>32</sup>, también hay necesidad de proseguir el servicio específico de Pedro. Esta conclusión se impone, a pesar de los grandes problemas exegeticos que pueden plantear los textos. Hacia ella van convergiendo en una especie de *consenso moral*, tanto las confesiones cristianas como los exegetas. Este consenso nace, no sólo del mensaje de los textos, sino también del concepto englobante de *sucesión apostólica*. STIRNIMANN dice al respecto: “de los textos antes mencionados se deduce *con claridad* (subrayo estas palabras por su fuerza particular), que el servicio de Pedro tiene su lugar y su situación *dentro* (*innerhalb*) del encargo a los apóstoles. por consiguiente no se puede aislar a Pedro como si fuera una magnitud aparte del contexto del encargo apostólico”<sup>33</sup>.

El punto de vista para situar al servicio de Pedro, expresado aquí por STIRNIMANN, es el mismo que yo había tomado como punto de partida al tra-

<sup>32</sup> cf. KÜNG, H., *La Iglesia*. Herder, Barcelona, 1968, 423.

<sup>33</sup> STIRNIMANN, H., *Papstum und Pedrus-dienst*, Verlag OTTO Lembeck, Frankfurt am Main, 1975, 25.

tar este tema.. Es el único legítimo, porque es el único que evita los inconvenientes y peligros de hacer de Pedro un super-apóstol, desligado del conjunto de los demás apóstoles. Entonces sí que la figura de Pedro resultaría totalmente incomprensible. Y eclesialmente, carente de sentido. Por el contrario, cuando se sitúa en su justo medio, la figura de Pedro y su misión contribuyen de forma definitiva a que la Iglesia se presente adornada ante el mundo de la propiedad de la *unidad*. Si es cierto que todo servicio en la Iglesia tiene que estar en función de la unidad, también es verdad que el servicio de Pedro, por el carácter peculiar de universalidad que le adorna, está preferentemente ordenado a hacer patente la unidad de la Iglesia y, por tanto, a servirla de manera especial. “La ‘función petrina’ del ministerio sirve para promover o para preservar la unidad de la Iglesia, simbolizando la unidad y facilitando la comunicación, la asistencia mutua o la corrección y la colaboración en la Iglesia”<sup>34</sup>.

Según todos los indicios, de los que son reflejo cualificado los números 9-13 sobre el primado del papa del Grupo teológico luterano-católico de Estados Unidos, hoy se está adquiriendo una conciencia universal sobre la significación de Pedro y su servicio para la Iglesia. Se han superado ya las duras controversias en que se enzarzaron católicos y protestantes durante el tiempo de la Reforma y en los siglos posteriores. Esta conciencia de universalidad, basada suficientemente en los datos del Nuevo Testamento y en el primitivo desarrollo de la Iglesia,<sup>35</sup> tiende irremisiblemente a alcanzar un consenso en el hecho (el *Dass*, en terminología alemana). No es poco ciertamente. Es significativo, al respecto, que las iglesias, las iglesias de Oriente, que más se han opuesto al primado romano y que, en principio, su separación de Roma se debió principalmente a dicho primado, confiesen, sin más, que ellas no se oponen al primado como tal, sino al tipo de primado que teológicamente propone la iglesia católico-romana. Existe, pues, coincidencia en el hecho, y de ello son eco profundo estas palabras de un teólogo ortodoxo: “si los teólogos de Occidente han forzado el sentido de los textos que nosotros acabamos de citar deduciendo un primado exclusivo y absoluto de Pedro, el Oriente, por su parte, no ha excluido nunca una cierta superioridad de Pedro, pero no ha admitido jamás que este primado sea de carácter institucional y universal en la Iglesia. Se trata de un primado de honor, de una preeminencia jerárquica, de tal suerte que, cada vez que Pedro se presenta el

---

34 GRUPO TEOLOGICO LUTERANO-CATOLICO DE ESTADOS UNIDOS, *El primado del papa*, nº XX. 4c. Seminarios 57-58, Sígueme, Salamanca, 1975, 491.

35 Cf. KASPER, W., *Lo permanente y lo mudable en el primado*. Concilium 108 (1975), 165-168.

primero, lo hace *en el contexto de la colegialidad*, del honor recíproco entre hermanos iguales que trabajan en conjunto por la misma causa común. Esto no excluye una diversidad constante en la igualdad”<sup>36</sup>.

La diferencia, por tanto, se encuentra en el *cómo*. (El *Wie*, según el pensamiento alemán). Un ‘cómo’ que afecta, por lógica interna, no sólo a la forma de ejercer el primado, sino también y fundamentalmente a la presentación teológica del mismo. Ambos aspectos están íntimamente relacionados. La praxis depende lógicamente de la teoría.

Entrando de lleno ya en el problema, hay que decir o hay que recordar que la única iglesia, que ha reivindicado de forma taxativa el primado de Pedro, es la iglesia católico-romana. El obispo de Roma se presenta ante sus demás hermanos en el episcopado, según la enseñanza teológica de esta iglesia, como sucesor de Pedro. Ejerce, como consecuencia de esa misma doctrina, una jurisdicción primaria y directa sobre pastores y fieles y goza, en ocasiones muy concretas, del carisma de un magisterio infalible. Tal es el núcleo de la doctrina del Vaticano I sobre el papado. STIRNIMANN hace sobre el particular una reflexión interesante: “la dificultad primera e inmediata para la comprensión del servicio de Pedro se encuentra en las afirmaciones vaticanas sobre el primado universal de jurisdicción en la Iglesia. El vocabulario, que aquí se ha empleado, es duro: ‘el poder total, supremo de jurisdicción sobre toda la Iglesia, no sólo en las cosas de fe y de costumbres, sino también en aquéllas que pertenecen a la disciplina y a la dirección de la Iglesia..., sobre todas y cada una de las iglesias así como sobre todos y cada uno de los pastores y fieles’”<sup>37</sup>.

Indiscutiblemente la presentación, que hace del primado el Vaticano I, se sitúa en la base del rechazo por parte de las iglesias cristianas de una función de Pedro que sólo se ve a través de dicha presentación. Si el diálogo ecuménico quiere avanzar en este terreno concreto hacia la conquista de la unidad, es necesario que la iglesia católico-romana tome conciencia de este problema. Que salga de sus formulaciones meramente dogmáticas y que tome en consideración lo que las otras iglesias, que también tratan de acercarse con sinceridad a la Palabra de Dios, piensan sobre el servicio de Pedro y su permanencia en la Iglesia de todos los tiempos.

La iglesia católico-romana tiene contraída, desde tiempos atrás y sobre todo desde el Vaticano I, una deuda con las iglesias hermanas por lo que res-

---

36 TIMIADIS, E., *Saint Pierre dans l'exégèse orthodoxe*. Istina 24(1978), 63-64.

37 STIRNIMANN, H. *Pasptum und Petrus-dienst*. Verlag OTTO Lembeck, Frankfurt am Main, 1975, 28.

pecta al tema del ministerio de Pedro continuado en el obispo de Rom. Esta deuda no ha sido saldada ni siquiera por el Vaticano II, que confesó ser uno de sus fines principales “promover al restauración de la unidad entre todos los cristianos”<sup>38</sup>. Hay que reconocer, en obsequio a la verdad, que el Vaticano II parte de presupuestos eclesiológicos muy distintos de los que se movieron en el Vaticano I. Indiscutiblemente sitúa la cuestión del papado en otro contexto, por cierto legítimo, como es la colegialidad, y se puede decir que matiza, al menos indirectamente, la dureza del lenguaje usado por el Vaticano I. El Vaticano II se mueve en un campo más pastoral que dogmático. Más aún: se puede afirmar que se mueve en un campo exclusivamente pastoral. Ello le lleva a huir de las fórmulas estrictamente dogmáticas, que tan difícilmente se acercan a la vida. Un ejemplo claro de este nuevo estilo lo constituyen precisamente las palabras en que se reflejan la misión de Pedro. “Para que el episcopado mismo fuese uno solo e indiviso, estableció al frente de los demás apóstoles al bienaventurado Pedro, y puso en él el principio y fundamento, perpetuo y visible, de la unidad de fe y de comunión”<sup>39</sup>. Es verdad que estas palabras, al menos en parte, están tomadas del Vaticano I. Lo cual podría llevarnos a la convicción de que también el Vaticano I tuvo conciencia del auténtico significado del servicio de Pedro en la historia de la Iglesia. No vamos a negar esta posibilidad. Pero lo cierto es que el Vaticano I, con su doctrina sobre el papado, no sólo no ha hecho posible esta impresión, sino que, por el contrario, fue y sigue siendo un obstáculo insuperable para alcanzar la unidad de los cristianos. La interpretación, que hace del servicio de Pedro prolongado en el obispo de Roma, es a todas luces desafortunada desde la perspectiva ecuménica. El ecumenismo está pidiendo a gritos que se haga una reinterpretación de las formulaciones del Vaticano I sobre el tema. De no hacerlo así, todo lo que la iglesia católico-romana diga sobre la urgencia de la unidad entre los cristianos no pasará la línea de ser una dulce utopía.

El Vaticano II pudo y debió hacer esta interpretación. Algo hizo, si se tiene en cuenta tanto la visión de la Iglesia como pueblo de Dios como la colegialidad en que se mueve el ministerio eclesial. Ambos puntos son fundamentales y están cargados de un contenido tan denso que bastarían por sí solos para dar una nueva imagen del ministerio. Pero el Concilio debía haber abordado, sin tapujos, la tarea de reinterpretar al doctrina del Vaticano I sobre el papado. Sin meterme a las razones que hubo para que esta tarea no se hiciera, el hecho es que no se hizo y el Concilio soslayó el problema con estas extrañas palabras: “Esta doctrina de la institución, perpetuidad, fuerza,

---

38 VATICANO II, UR. 1a.

39 VATICANO II, LG. 18b.

y razón de ser del sacro primado del Romano Pontífice y de su magisterio infalible, el santo Concilio la propone nuevamente como objeto firme de fe a todos los fieles y, prosiguiendo dentro de la misma línea, se propone ante la faz de todos, profesar y declarar la doctrina acerca de los obispos, sucesores de los apóstoles, los cuales, junto con el sucesor de Pedro, Vicario de Cristo y cabeza visible de toda la Iglesia, rigen la casa del Dios vivo”<sup>40</sup>. Al esquivar este compromiso, el Concilio no ha estado a la altura del momento ecuménico en que se movía y al que deseaba servir sinceramente. Dar carpetazo limpio a un problema tan sustancial para la unidad, con una frase como la que acabamos de recoger líneas atrás, no parece una postura en consonancia con una de las principales finalidades que se había propuesto el Concilio: *trabajar por la unidad de los cristianos*<sup>41</sup>.

Las impresiones, al respecto, no pueden por menos de ser ambivalentes. Se despierta una cierta simpatía hacia la doctrina del Vaticano II sobre el ministerio episcopal, en general, y sobre el servicio de Pedro continuado en el papado, en particular, como consecuencia de ese enfoque nuevo que el Concilio da a este problema. Pero, al mismo tiempo, se advierte una insuficiencia muy importante en dicha doctrina. Por eso, las cosas siguen estancadas cara al ecumenismo. De esa ambivalencia son testigo cualificado estas palabras de STIRNIMANN: “puedo decir en pocas palabras lo que afecta al Vaticano II. No faltan, en verdad, precisamente por lo que respecta al servicio de Pedro, interpelaciones críticas, incluso reservas que permanecen en pie. Sin embargo, los textos encontraron acogida en su mayoría positiva por parte de los representantes del diálogo ecuménico. Se reconoció que el Vaticano II se esforzó por cubrir un vacío sensible de parte del Vaticano I por medio de una enseñanza complementaria sobre el episcopado, especialmente sobre la necesidad de la acción colegial, aún cuando se refirió frecuentemente –demasiado frecuentemente– a la fórmula: ‘*con y bajo* el obispo de Roma’. Contra el ‘con’ (*Mit*) no hay que objetar ciertamente nada. El ‘debajo’ (*Unter*) exige una explicación. ¿Se quiere pensar con ello en el ordenamiento existente en la cristiandad romano-católica? O ¿se trata más bien de afirmaciones relevantes para la fe? Y, cuando se hace referencia a esto último, ¿cómo hay que delimitar entonces su sentido exacto?”<sup>42</sup>.

Con suma delicadeza se hace también eco de una cierta ambivalencia en la doctrina del Vaticano II sobre el ministerio papal el teólogo reformado

40 VATICANO II, LG. 18b.

41 Cf. VATICANO II, UR. Proemio.

42 STIRNIMANN, H., *Papsttum un Petrus-dienst*. Verlag OTTO Lembeck, Frankfurt am Main, 1975, 31.

Jean BOCS. Dice: “que existe en la Iglesia un ministerio pastoral o episcopal al cual incumbe el oficio de la predicación de la palabra y de la administración de los sacramentos, de la conducción del rebaño y de la edificación de la casa de Dios, y que a ese ministerio se le ha dado la autoridad de la palabra que dispensa, eso es innegable. Y es preciso admirar la profundidad con la cual los textos del Vaticano II han puesto de relieve esta realidad...

La cuestión está en saber en qué medida un primado definido en términos tan rigurosos no contiene en germen la negación del ejercicio de la colegialidad; si el Papa tiene verdaderamente en la Iglesia el poder pleno, supremo y universal, que puede ejercer siempre libremente, ¿no será posible, por lo menos en principio, poner en duda la autoridad del concilio?, tanto más cuanto que el concilio habla del Papa como de la cabeza visible de la Iglesia o como de la cabeza de la Iglesia visible. Pero, ¿no es colegial toda la estructura de la Iglesia precisamente porque la comunidad cristiana no podría tener más cabeza que a Jesucristo mismo presente y operante allí donde dos o tres se reúnen en su nombre? Es importante darse cuenta perfecta de que *no es el primado* lo que se pone en discusión en la doctrina de los reformados...

La dialéctica de los poderes del Papa y del concilio, tal como aparece en el texto de la constitución, es una dialéctica en ruptura de equilibrio y va en detrimento, a los ojos de la Reforma, de un dato eclesiológico fundamental”<sup>43</sup>.

Como se ve con claridad, Bocs se hace eco de los aspectos positivos que tiene la enseñanza del Vaticano II sobre el ministerio y también de las sombras que proyectan sus enseñanzas incompletas, en ocasiones, incoherentes, en otras. Todo ello me lleva a resaltar la conclusión siguiente: el Vaticano II se ha quedado corto en su enseñanza sobre el papado. Aceptó globalmente la enseñanza del Vaticano I, cuando su labor, en este campo, debiera haber sido elaborar una reinterpretación a fondo. Al no hacerlo; el camino hacia la unidad queda prácticamente obstruido desde esta perspectiva. La Iglesia católico-romana queda con la responsabilidad de llevar a cabo la re-interpretación de la doctrina que presenta del papado como encarnación del servicio de Pedro, si quiere sinceramente colaborar a la unión de los cristianos. El servicio de Pedro, que es, antes que nada, un servicio *de* unidad y *para* la unidad, no puede seguir sirviendo como piedra de escándalo para la desunión. Esto sería y es la descomposición más radical del mismo. Desgraciadamente es así. De ahí la urgencia de la tarea. Lo cual no quiere decir que la unidad haya que conseguirla a costa de todo. Incluso, a costa de la verdad.

---

<sup>43</sup> Bocs, J., *Puntos de vista de los teólogos protestantes sobre el Vaticano II*. Studium, Madrid, 1969, 30, 31, 32.

No. Pero es obligación de los católico-romanos hacer una presentación del papado que responda a los datos de la revelación y que encarne, sin escándalos ni susceptibilidades, el auténtico servicio de Pedro.

Para alcanzar esta meta, se necesitan dos cosas: a) crear un lenguaje nuevo, que pierda el sabor jurista que envuelve la enseñanza sobre el ministerio, en general, y sobre el papado, en particular. b) Profundizar en los datos de la revelación y en la praxis de la iglesia primitiva para encontrar las categorías teológicas adecuadas.

Respecto a la primera de estas cosas, es interesante recoger aquí el pensamiento matizado del grupo teológico luterano-católico de Estados Unidos. “En nuestros diálogos hemos llegado, a través de una serie de investigaciones fundamentales históricas, que la diferenciación tradicional entre derecho humano y derecho divino no suministra ninguna categoría utilizable para la discusión actual sobre el papado”<sup>44</sup>.

En el campo concreto del lenguaje hay que superar todo lo que suene a suprema potestad, a dominio, a autoridad entendida mundanamente, a supremacía, a derechos... El tema del papado, como encarnación del servicio de Pedro, y, en general, el tema del ministerio hay que enmarcarlo en el contexto que Jesús enseña. “En la comunidad de Jesús –que prefigura y determina lo que debe ser la iglesia– se exige una actitud fundamental: el servicio. Concretamente el servicio a los demás. La afirmación de Jesús en este sentido es tajante:

‘Sabéis que los jefes de las naciones las tiranizan y que lo grandes las oprimen. No será así entre vosotros. Al contrario, el que quiera subir, sea servidor vuestro; y el que quiera ser primero, sea esclavo vuestro. Igual que este hombre no ha venido a que le sirvan, sino a a servir y dar su vida en rescate por todos’ (Mt. 20, 25-28 par)...

En contraste con lo que pasaba en la sociedad ambiente, y en contraste también con lo que sigue pasando en nuestros días, Jesús no tolera que nadie se imponga a nadie en la comunidad. Todo lo contrario, en el Reino que Jesús predica es condición básica ponerse el último...

El acto más importante de la comunidad cristiana, la eucaristía, tiene que ir necesariamente unido a la puesta en práctica del servicio mutuo. La celebración eucarística no tiene sentido, si los participantes no están efectivamente al servicio los unos de los otros.

---

<sup>44</sup> GRUPO TEOLOGICO LUTERANO-CATOLICO, Parte IIª de la obra *Papsttum und Petrusdienst*. Verlag OTTO Lembeck, Frankfurt am Main, 1975, 123.

Por consiguiente, en la comunidad cristiana no puede haber ni ambición, ni deseo de poder o dominación. Aunque se trate de un poder religioso y de una dominación que se justifica por los más altos motivos teológicos”<sup>45</sup>.

Teóricamente nadie duda de esto. Pero el lenguaje, que se ha usado y sigue usando, en ocasiones, cuando se habla del ministerio, emplea una terminología que está muy lejos de recoger el espíritu evangélico y en el que las palabras empleadas suenan más a concepciones mundanas de poder que a mensaje evangélico de servicio.

Es necesario también profundizar en los datos de la revelación y en la praxis de la iglesia primitiva. Desde esta perspectiva es reduccionismo imperdonable pensar que el papado es sin más el detector del servicio de Pedro. Y lo es todavía más afirmar que el papado es el portador de dicho servicio *por voluntad de Cristo*. En la configuración del papado han entrado factores históricos, que no tienen carácter alguno teológico. Responden simplemente a hechos históricos, cuyo valor nunca es absoluto. “En el período que siguió al Nuevo Testamento dos líneas paralelas de evolución han contribuido a fomentar el papel del obispo de Roma entre las iglesias de aquella época. La una fue la evolución continua de numerosas imágenes de Pedro que provenían de las comunidades apostólicas, y la otra se deducía de la importancia de Roma como centro político, cultural y religioso”<sup>46</sup>.

La debilidad teológica de muchos argumentos en favor del papado es manifiesta. Se ha abusado de la exégesis facilona de los textos petrinos del Nuevo Testamento y, sobre todo, se ha hecho un trasvase casi rectilíneo del servicio de Pedro al papado. El papa ha sido, y sigue siendo para la iglesia católico-romana, el Pedro viviente en la historia de la Iglesia. Lógicamente un Pedro a quien se mira desde atrás y al que uno se acerca a través de unas categorías teológicas totalmente desapropiadas para entender la imagen de Pedro del Nuevo Testamento.

Para ir logrando la empresa de encontrar una óptica apropiada en la visión del servicio de Pedro prolongado en el ministerio del papa, es necesario acercarse a la teología ortodoxa. Todos sabemos que el tema del papado es especialmente sensible para las iglesias de la Ortodoxia. Este punto merece una especial atención, ya que esas iglesias se distinguen por un gran respeto a la tradición. Por ello, parecen conectar muy bien con la idiosincrasia y sensibilidad de la iglesia primitiva. Todo ello sin olvidar que una absolutización de la tradición, en la que caen con frecuencia, les hace perder con fre-

---

45 CASTILLO, J.M., *La alternativa cristiana*. Sígueme, Salamanca, 1978, 47, 48, 49.

46 GRUPO TEOLOGICO LUTERANO-CATOLICO DE ESTADOS UNIDOS. *El Primado del Papa*. Seminarios 57-58. Sígueme, Salamanca, 1975, n° 15a, 495.

cuencia el verdadero sentido histórico de las cosas. Siguiendo, pues, con el tema, resulta interesante recoger su pensamiento sobre un servicio de Pedro en la Iglesia, ya que, en principio, no se oponen a tal servicio, es decir, a la existencia de un primado. “La pregunta sobre el ministerio de Pedro en la Iglesia se le plantea al teólogo ortodoxo bajo una doble dimensión: por una parte, como problema del juicio teológico que merece la idea de primado; por otra, como problema del juicio teológico acerca del *primado romano*. La *idea de un primado* no representa un dato desconocido para el pensamiento teológico ortodoxo, y aún hoy no resulta extraño. Por el contrario, la respuesta a la segunda pregunta fue y continúa siendo todavía hoy un obstáculo en el camino hacia la unidad. Pues en el lenguaje teológico interconfesional, bajo la denominación de ‘primado romano’ se entiende no una preeminencia de la Iglesia de Roma dentro de la Iglesia universal, preeminencia que debe luego ser definida con mayor exactitud, sino de una manera clara y unívoca se entiende el primado del obispo de Roma tal y como hoy se presenta ante nosotros en su plena evolución y con un contenido de jurisdicción e infalibilidad exactamente delimitado según el Vaticano I...

Los investigadores ortodoxos no han discutido jamás *la existencia* de un *primado de la Iglesia de Roma* en el seno de la cristiandad universal, pero constatan igualmente que la *fundamentación* y la *realización* de este primado en la concepción romana ha dado siempre ocasión a violentas polémicas, no sólo entre el Oriente y el Occidente, sino también dentro de la cristiandad occidental.

En estas graves controversias la teología oriental descubre la expresión de un error eclesiológico fundamental, cuya verdadera dimensión ha quedado patente después del Vaticano I...

Todas las iglesias particulares están en comunión mutua por medio de la *successio apostolica*, de la que participan todos los obispos. Pero, cuando el papa basa su potestad *en la sucesión de Pedro* y no en la sucesión episcopal, universal y apostólica, se aísla a sí mismo no sólo de la comunidad de los obispos, sino también de la totalidad de la Iglesia. Consideradas así las cosas, es muy lógico que el Vaticano I pudiese definir que las decisiones *ex cathedra* del papa son irreformables *ex sese, no ex consensu Ecclesiae*. Era de esperar que tampoco el Vaticano II pudiese cambiar nada de esta situación”<sup>47</sup>.

P. Evdokimov, representante cualificado de la ortodoxia rusa, abunda en los mismos puntos de vista de Harkianakis, aunque existen matizaciones más o menos relevantes. El enfoque del problema y el contenido fundamen-

---

47 HARKIANAKIS, S. *¿Tiene sentido en la Iglesia el ministerio de Pedro? Respuesta de la ortodoxia griega*. Concilium 64 (1971), 104, 105, 108.

tal son los mismos. “La eclesiología ortodoxa se construye sobre el dogma trinitario. El tercer canon apostólico define al estructura de la Iglesia a imagen de la Trinidad. El ministerio petrino adquiere todo su sentido a este nivel, armonizándose con el ministerio paulino y joánico. La encíclica de los patriarcas orientales de 1848 declara que ‘el guardián de la fe es todo el pueblo de la Iglesia; incluido el episcopado.

En la vida divina el Padre asegura la unidad sin romper la perfecta igualdad de los tres, lo que excluye toda sumisión, y muestra magníficamente en el Padre *a aquel que preside en el amor trinitario*. Según esta imagen, dentro de la comunión de las iglesias, en la que cada una es ‘Iglesia de Dios’, en función de la plenitud de la eucaristía episcopal, hay una que preside en el amor. Este es el carisma particular de la autoridad de honor, cuyo fin es *tener solitud* por la unidad de todos: carisma de amor, a imagen del Padre celestial y despojado, justamente por eso, de todo poder jurisdiccional sobre los demás. El ‘primado’ ejerce su ministerio petrino como obispo de su diócesis, pero como *primus inter pares* este ministerio petrino deja visiblemente su lugar al *ministerio joánico*”<sup>48</sup>

Incidentalmente y como de pasada Evdokimov se ha referido al concepto de iglesia local, concepto pleno y que se deriva de la plenitud eucarística episcopal. Con ello se está haciendo mención de otro de los pilares fundamentales de la eclesiología ortodoxa. El contenido base de la eclesiología eucarística es el siguiente: allí en donde se celebre una eucaristía por el pueblo de Dios y presidida por el obispo, allí se encuentra en su totalidad la Iglesia de Dios. Es la Iglesia de Dios que está en Corinto, en Tesalónica..., para recordar un lenguaje paulino. La comunión de las iglesias no nace desde fuera y como por añadidura. Viene desde dentro y por identidad de contenido. La universalidad nace de la comunión entre las iglesias y no de la comunión de una de las iglesias, en este caso la de Roma, con todas las demás o mejor, en sentido inverso, de la comunión del resto de las iglesias con una, que vendría a ser no sólo centro sino también condición indispensable de la unidad. “El error eclesiológico de Roma consiste *no tanto* en la afirmación de su primado, *sino* o *cuanto* en el hecho de identificar este primado con *el poder supremo*, haciendo del obispo de Roma un *principio, una raíz y un origen* de la unidad de la Iglesia”<sup>49</sup>

48 EVDOKIMOV, P. *¿Tiene sentido en la Iglesia el ministerio de Pedro? Respuesta ruso-ortodoxa*. Concilium 64 (1971), 111, 112.

49 SCHEMEMANN, A., *La notion de Primauté, en Primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*. Delachaux-Niestlé, 1960, 141.

El principal portavoz y el teólogo más representativo de la eclesiología eucarística es el arcipreste Nicolás Afanassief. Una síntesis apretada de su pensamiento al respecto lo constituyen estas palabras suyas: “vosotros sois el cuerpo de Cristo (1 Cor. 12, 27). Cuando el apóstol Pablo escribía a los corintios que ellos eran el cuerpo de Cristo, el no podía, sin duda, menos de pensar en la fórmula litúrgica: ‘esto es mi cuerpo’, que él cita en la misma epístola. Hasta el presente los sabios no están de acuerdo sobre el sentido de cuerpo (*soma*) en Pablo, y este concepto paulino permanece difícil y discutible. Sin embargo, el estudio comparado de estas dos fórmulas nos da la clave de la eclesiología paulina. ‘Esto es mi cuerpo’: tal es la fórmula eucarística que Pablo ha recibido de la iglesia de Jerusalén, ya que ha sido pronunciada cada vez que la ‘cena del Señor’ ha sido celebrada... Durante la celebración de la eucaristía el pan llega a ser el cuerpo de Cristo y por el pan los participantes llegan a ser el cuerpo de Cristo... El lazo estrecho entre el pan y el cuerpo de Cristo aparece aquí con claridad. Es difícil admitir que el ‘cuerpo’ en la expresión de Pablo ‘vosotros sois el cuerpo de Cristo’ (1 Cor. 12, 27), quiera decir otra cosa que en 1 Cor. 10, 16-17. La iglesia local (‘muchos’ y ‘vosotros’ de los textos citados) es el cuerpo de Cristo en sus aspectos eucarísticos”<sup>50</sup>.

Es claro que, en una tal visión eclesiológica, no encaja un primado tal y como lo presenta la iglesia católico-romana. Un primado con poder directo, inmediato sobre pastores y fieles, episcopal, supone un *super-obispo*, cuya figura resulta, a todas luces, desadaptada en una eclesiología eucarística o trinitaria. De existir un primado, tal y como lo propone la iglesia católico-romana, las iglesias locales carecerían de algo sustancial para ser plenamente iglesias. Y sólo en la medida en que se integraran como partes de la iglesia universal, presidida por el papa, conservarían su condición de iglesias plenas. De este modo habrá una superestructura eclesial que vendría a llenar el vacío de la iglesia local. Lo cual es totalmente incoherente con la eclesiología eucarística que aboga por una identidad entre el cuerpo eucarístico y el cuerpo eclesial. Si en la eucaristía está íntegramente el cuerpo de Cristo, también tiene que estarlo en su comunidad local, en una comunidad que celebra su eucaristía presidida por su obispo.

Aparte de los datos indiscutiblemente valiosos, que aportan las eclesiologías trinitaria y eucarística, lo importante, para este estudio, es recoger y resaltar la idea, el pensamiento de que las iglesias de la Ortodoxia no se oponen a un primado en la Iglesia. Primado que puede muy bien ser la continua-

---

50 AFANASSIEF, N., *L' Eglise qui préside dans l'amour, en Primauté de Pierre dans l' Eglise orthodoxe*. Delachaux-Niestlé, 1960, 27s.

ción del ministerio petrino. Lo cual confirma lo que he dicho líneas atrás: hay consenso *en el hecho*. No es poco, en verdad. La discrepancia se encuentra *en el modo*. Desde esta perspectiva, se ha dicho también, la iglesia católico-romana presenta un primado que es rechazado por todas las otras confesiones cristianas. Lo cual no puede tomarse a la ligera, como si sólo la iglesia católico-romana tuviera la verdad simple y escuetamente y todas las demás iglesias estuvieran, sin más, en el error. La iglesia católico-romana, en un alarde de respeto al diálogo, tiene que escuchar las voces de sus otras iglesias hermanas, para ver si se ha excedido o no en la presentación del primado. Caso afirmativo, según los indicios, no queda otro camino que optar por una re-interpretación de un contenido válido de la revelación, pero deformado o desfigurado por unas adherencias muy ajenas al espíritu evangélico. Hans Küng retrata en los siguientes términos la situación: “Al rechazar una iglesia unitaria de tipo monárquico, absolutista y centralista tal y como se había desarrollado en Occidente, el oriente *estaba respaldado* por la concepción neotestamentaria de la Iglesia. La idea oriental (y africana) de la Iglesia no partía de un obispo universal, sino de la comunión de los creyentes, de las iglesias locales y sus obispos y no tenía tanta orientación jurídica, cuanto sacramental, litúrgica y simbólica. Era una comunión federativa de iglesias colegialmente ordenadas. Pero esta constitución más antigua de la Iglesia iba encontrando cada vez menos comprensión a medida que pasaba el tiempo en una Roma en que, con todos los medios y remedios del derecho, de la política y de la teología, se iba construyendo el edificio del primado romano y del sistema centralista: motivo capital, como vimos, de la escisión de la Iglesia de oriente y de occidente”<sup>51</sup>.

H. HÄRING se atreve a tematizar la labor que pesa sobre la iglesia católico-romana en su andadura por el camino hacia la unidad en los siguientes términos: “para realizar actualmente esta misión tendrá que hacer el papado una serie de sacrificios que es lícito esperar de él. Para edificar no hay más remedio que derribar.

–Hay que derribar la idea de infalibilidad aislada y, por tanto, anticlerical, que, además, supone un concepto de verdad sumamente estrecho.

–Hay que derribar el modo jurídico y sacral de entender la función directora del papa sobre los bautizados.

–Hay que derribar una comprensión históricamente estrecha de la apostolicidad, así como la pretensión de un carisma oficial a cuyo lado los muchos carismas de los bautizados se ejercitan muy difícilmente.

---

51 KÜNG, H., *La Iglesia*. Herder, Barcelona, 1970, 528.

–Habría que derribar también la acumulación exclusiva de cargos disciplinares, legislativos, doctrinales, de predicación, de censura teológica, de soberanía estatal, con todo el aparato diplomático.

–El ministerio de Pedro, más que cualquier otro oficio eclesial, ha de ser desempeñado por un cristiano que sea un verdadero hombre de fe, con auténtica voluntad de servicio e innegable poder de persuasión. En nuestra situación concreta podemos decir que no serán las reflexiones teóricas ni las consideraciones teológicas las que provoquen una apertura fundamental al ministerio ecuménico de Pedro. Esta apertura tendría que realizarla un ‘Pedro’ con auténticas cualidades de guía religioso, con amplia comprensión de los problemas de la Iglesia universal y de las necesidades de los hombres”<sup>52</sup>.

Desde perspectivas similares y, desde luego, bajo la presión de inquietudes iguales, el documento ‘El Evangelio y la Iglesia’ contiene unas enseñanzas preciosas sobre el primado del papa. “Por su doctrina de la colegialidad episcopal el Concilio Vaticano II ha situado el primado en una nueva perspectiva y con esto ha eliminado la concepción muy extendida de un primado aislado y unilateral. El primado de jurisdicción debe ser entendido como existiendo al servicio de la comunidad y como vínculo de la unidad de la Iglesia. Este servicio de la unidad es, ante todo, un servicio de la unidad en la fe. La función papal incluye también el cuidado de las legítimas particularidades de la Iglesia local. *Las formas concretas de este oficio pueden ser muy variables en función de las condiciones históricas de cada época.*

Del lado luterano se reconoce que ninguna Iglesia local –como manifestación de la iglesia universal– puede ser aislada. En este sentido se reconoce la importancia de un ministerio de la comunión (*Gemeinschaft*) de las Iglesias y se evoca el problema que supone para los luteranos la falta, según ellos, de un ministerio de la unidad (*Dienst*). Por esta razón, la función papal como signo visible de la unidad de las Iglesias, no ha sido excluida con tal que, *por una interpretación teológica y una re-estructuración práctica*, se viera sometida a la primacía del Evangelio”<sup>53</sup>.

He subrayado las palabras que mejor expresan todo lo que, a lo largo de este trabajo sobre el servicio de Pedro y el papado, se ha tratado de mostrar y de mostrar como más adecuado y fiel al Evangelio y a la función que asigna a dicho servicio. Esta responsabilidad pesa sobre la iglesia católico-romana de forma particular, por ser ella la que mantiene el papado como conti-

<sup>52</sup> HÄRING, H., *¿Tiene sentido en la Iglesia el ministerio de Pedro? Intento de respuesta católica*. Concilium 64 (1971), 123.

<sup>53</sup> COMISION EVANGELICO/LUTERANA-CATOLICO-ROMANA, *El Evangelio y la Iglesia. Seminarios 57-58*. Sígueme, Salamanca, 1975, nº 66a y b, 520.

nuación de un servicio de Pedro que, según todos los indicios del Nuevo Testamento, debe estar presente en la historia de la Iglesia. Porque, a pesar del hecho válido y, según todas mis impresiones, aceptando prácticamente por todas las iglesias, la distinta valoración del mismo y, en particular, la doctrina católico-romana se alzan como muros insalvables que impiden llegar a la meta de la unidad. Sobre los intereses, bajos intereses que impiden llegar a la meta de la unidad. Sobre los intereses, bajos intereses por cierto, que existen por parte de las iglesias en este asunto particular, la voz del Espíritu está alcanzando hoy niveles muy altos y convoca a las iglesias a un examen serio de conciencia para que, depuestos tales intereses y dejándose interpelar y juzgar por el Evangelio, superen los muros de separación y, de este modo, logren darse el abrazo fraterno en la comunión y en la unidad.

### III. ¿COMO VEN EL PAPADO LOS DOCUMENTOS ECUMENICOS?

Un hecho digno de constatar. Lo espinoso del tema y las muchas adherencias que envuelven al ministerio del papado han sido el motivo principal de que este asunto haya quedado relegado casi al olvido en los documentos del diálogo ecuménico. Da la impresión de que nos encontramos ante un obstáculo insalvable. Lo cual no deja de ser penoso como consecuencia de una pérdida de esperanza tan propia de una Iglesia que está bajo la acción del Espíritu tan ajeno a la instalación y al inmovilismo.

Sobre el tema del papado sólo tenemos dos documentos de carácter ecuménico. Uno procede del Grupo teológico luterano-católico de Estados Unidos y otro de la Comisión internacional anglicano-católico-romana. El primero tiene por título: "El primado del papa" <sup>54</sup>. El segundo habla sobre "la autoridad en la Iglesia" <sup>55</sup>.

El documento del Grupo teológico luterano-católico de Estados Unidos constata primero y supera después la vieja controversia entre protestantes y católicos durante el siglo XVI, controversia que sustancialmente se mantuvo hasta hace muy poco tiempo. De común acuerdo confiesa que, por medio del diálogo ecuménico, *se han hecho* "considerables progresos que nos permiten ver más claro en estos puntos controvertidos" <sup>56</sup>.

<sup>54</sup> GRUPO TEOLÓGICO LUTERANO-CATOLICO DE ESTADOS UNIDOS, El primado del papa. *Seminarios 57-58. Sígueme, Salamanca, 1975, 489-501.*

<sup>55</sup> COMISION INTERNACIONAL ANGLICANO/CATOLICO-ROMANA, *La autoridad en la Iglesia*. Secretariado de la C.E. de relaciones interconfesionales, Madrid, 1978.

<sup>56</sup> GRUPO TEOLÓGICO LUTERANO-CATOLICO DE ESTADOS UNIDOS, *El primado del papa*. *Seminarios 57-58. Sígueme, Salamanca, 1975, n° 8c, 492.*

Desde esta perspectiva establece un principio que va como alentar toda su reflexión teológica, que supera y ridiculiza en cierto grado el fundamentalismo bíblico, que tantas veces ha presidido las reflexiones realizadas sobre el papado. “Todo biblista o historiador de la Biblia consideraría como anacrónica la cuestión de saber si Jesús constituyó a Pedro como el primer Papa. Esta cuestión se deduce de un modelo posterior de papado que luego viene a reflejarse sobre el nuevo testamento.

Tal lectura no beneficia ni a los adversarios ni a los defensores del papado. Por eso, parece más conveniente evitar las palabras ‘papado’ y ‘jurisdicción’, cuando se describe el papel de Pedro en el nuevo testamento. No es menos verdad que, al margen de esos términos, hay un gran número de imágenes aplicadas a Pedro en el nuevo testamento, que evidencia la importancia que se le concedía en la iglesia primitiva”<sup>57</sup>.

Después de estudiar el papel de Pedro en el Nuevo Testamento y reflejar y hacerse eco de las dificultades que hay para poder trazar, en virtud de esos datos, una imagen con rasgos concretos, concluye, siempre en tono delicado y tratando de ser fiel a lo que el Nuevo Testamento dice acerca de Pedro, de la forma siguiente: “Pedro ha desempeñado un papel muy importante en cuanto compañero de Jesús durante la vida pública de éste. Él ha sido uno de los primeros discípulos llamados y parece haber ocupado el primer puesto entre los miembros habituales del grupo. Esta importancia es transmitida a la Iglesia palestinese primitiva como lo atestigua el relato de una aparición de Jesús resucitado a Pedro (probablemente la primera aparición que se verifica a un apóstol). *Es evidente* que ocupó el puesto más eminente entre los Doce y que ha desempeñado un papel decisivo en el movimiento misionero cristiano.

Ejerció un papel clave en las decisiones que han afectado a la evolución de la Iglesia. Por tanto, *se puede hablar de una preeminencia*, que se puede remontar a las relaciones de Pedro con Jesús durante su ministerio público. Lo mismo hay que decir de las relaciones con Jesús ya resucitado. Sin embargo, más importante todavía es el contenido de las imágenes que en los últimos libros del nuevo testamento se asocia a Pedro, muchos de los cuales fueron escritos después de su muerte. Si algunas de estas imágenes recuerdan sus flaquezas (Pedro es el hombre débil y pecador), también aparece como el pescador de hombres (Lc. 5; Jn. 21); como un presbítero que se dirige a otros presbíteros (1 Petr. 5, 1); como el proclamador de la fe en Jesús Hijo de Dios (Mt. 16, 16-17); como el objeto de una revelación particular (Hech. 10, 9-16); como quien puede corregir a quienes deforman el pensa-

---

57 Ib. nº 9, 492.

miento de un hermano apóstol, Pablo (2 Petr. 15-16); en fin, como la roca sobre la que debe construirse la Iglesia (Mt. 16, 18)”<sup>58</sup>.

Sin hablar ciertamente de un ministerio específico de Pedro de forma clara o con términos explicativos, no se puede dudar que las expresiones empleadas por este documento para retratarnos la figura de Pedro conforme a los datos del Nuevo Testamento, son un equivalente de la hipótesis mantenida en este estudio acerca de un servicio especial de Pedro. Todos los textos aducidos por el documento están a favor de dicha tesis. Con lo cual se da un paso de gigante en el camino de acercamiento a la postura de aquella o aquellas iglesias que hablan de un lugar privilegiado o, mejor, peculiar de Pedro en el Nuevo Testamento. Textos, por otra parte, que fundamentan la tesis también de que un servicio de Pedro, entendido pastoralmente y como servicio a la unidad eclesial, no sólo no está en contra de los datos del Nuevo Testamento, sino que se compagina muy bien y está en perfecta coherencia con esos mismos textos. Con una cierta reticencia, debida tal vez a que el tema no da más de sí, y huyendo ciertamente de cualquier dogmatismo, Hans Küng sintetiza el problema del lugar especial de Pedro en el Nuevo Testamento en estos términos: “*En perspectiva histórica*, los exegetas deberían, por lo menos, reconocer lo siguiente: en todo caso Pedro se distinguía particularmente entre los doce por cuanto fue el primer testigo de la resurrección (1 Cor. 15, 5; Lc. 24, 34); por razón de su primer ministerio pascual, puede ser considerado como piedra o roca de la Iglesia. Luego, en la Iglesia madre de Jerusalén, Pedro fue el hombre destacado; hasta el concilio de los apóstoles, él gobernó por lo menos de hecho la Iglesia madre y la diáspora cristiana. Así lo confirma de hecho Gal. 2, 7s., que certifica el acuerdo oficial sobre el reparto de la evangelización de judíos y cristianos entre Pedro y Pablo. Sin duda, Lucas trata de idealizar, en comparación con Marcos y Mateo, la figura humana del pescador Simón, nacido en Betsaida y casado en Cafarnaúm, y también Hech. 1-12 ostenta tendencias idealizantes; sin embargo, hay que dar por cierto que, en la primitiva evangelización, Pedro fue la fuerza impulsora de la naciente Iglesia. Y aún cuando para la interpretación de la teología petrina no se puede contar apenas históricamente con el evangelio de Marcos (la noticia de Papías sobre Marcos intérprete de Pedro parece que es incierta), ni con las cartas atribuidas al mismo Pedro, sino solamente y con cautela con las paulinas y con el libro de los Hechos, consta, sin embargo, que Pedro era el representante del judeocristianismo y veía con buenos ojos la evangelización paulina de la gentilidad. Sólo de él, como

---

58 GRUPO TEOLÓGICO LUTERANO-CATÓLICO DE ESTADOS UNIDOS. *El primado del papa*. Seminarios 57-58. Sígueme, Salamanca, 1975, n° 13 a y b, 494.

único entre los doce, consta también que evangelizó fuera de Jerusalén. Su estancia en Antioquía está atestiguada por Gal. 2, 11s. (cf. Hech. 15, 7). Una estancia en Corinto es posible (cf. 1 Cor. 1, 12). Pero no hay un itinerario ni una cronología de sus viajes. Todo esto pudiera ser, sin duda, lo mínimo que, a base de las fuentes, debe admitirse respecto del puesto de Pedro en la primitiva Iglesia”<sup>59</sup>.

Una vez que el Grupo teológico luterano-católico de Estados Unidos ha tomado sus posiciones acerca del lugar y el papel de Pedro en el Nuevo Testamento, aborda el tema del primado. Como punto de partida establece el siguiente principio: “parece evidente que hoy no se puede tratar de una manera adecuada la cuestión del primado del Papa solamente aduciendo como pruebas los pasajes de la Escritura (es lo que yo llamo *fundamentalismo bíblico*) o considerándola como una cuestión de derecho eclesiástico. Al contrario, debe examinarse a la luz de numerosos factores –bíblicos, sociales, políticos, teológicos– que han contribuido al desarrollo de la teología, de la estructura y la función del papado moderno”<sup>60</sup>.

A partir de este enfoque y sobre la base de este principio, el documento se polariza en una serie de reflexiones que abarca todo el abanico de perspectivas o caras que tiene el problema. Ello nos da la medida de lo complejo del problema y de la necesidad de evitar la tentación del simplismo en el que tantas veces se ha caído. Existe, ante todo, una evolución en dos frentes. “Una evolución continua de las numerosas imágenes de Pedro que provenían de las comunidades apostólicas y de la importancia de Roma como centro político cultural y religioso”<sup>61</sup>.

Las imágenes referentes a Pedro se multiplican en una variedad extensa de matices, de forma que su figura y su función en la Iglesia se enriquecen y se agrandan, sin eludir, en una cierta medida, *el peligro de la mitificación* que acompaña casi siempre o siempre a los grandes personajes que están en el origen de un gran acontecimiento. En este caso, en el origen de la Iglesia. Así las cosas, queda muy difícil y, en ocasiones, resulta imposible distinguir qué es lo que responde a un hecho real y qué se debe a la mitificación. Lo cierto es que a Pedro se le han dado tal cantidad de títulos que, con frecuencia, su imagen se aleja más y más de aquel Pedro real, débil, por un lado, impetuoso, por otro, atrevido siempre, a que hacen referencia algunos relatos del Nuevo Testamento. El caso es que la tradición cristiana, basada unas

59 KÜNG, H., *La Iglesia*. Herder, Barcelona, 1970, 539.

60 GRUPO TEOLOGICO LUTERANO-CATOLICO DE ESTADOS UNIDOS. *El primado del papa*. Seminarios 57-58. Sígueme, Salamanca, 1975, nº 14, 494.

61 Ib. nº 15 a, 495.

veces en la Sagrada Escritura y otras en una desorbitada imaginación, llama a Pedro “predicador misionero, gran vidente, destructor de herejes, portero del cielo, piloto de la barca de la Iglesia, conductor con Pablo y mártir juntamente con él en Roma”<sup>62</sup>.

Al hablar del primado de Roma, no se puede caer en una visión estática y puramente vertical del fenómeno eclesial. Tal visión se caracteriza por creer que en la Iglesia todo acontece como llovido del cielo, prescindiendo de las situaciones concretas en que se desarrolla la comunidad cristiana. Quien piensa así, está incapacitado para valorar objetivamente los fenómenos eclesiales, particularmente aquellos que se refieren a la organización eclesial. En la Iglesia primitiva, y éste es un dato histórico incontestable, se produce una evolución progresiva en sus instituciones. En esta evolución y en los matices que la caracterizan tiene su influencia, no podía suceder de otra manera, la situación concreta de las ciudades en donde se asientan y viven las comunidades cristianas. “Al mismo tiempo se fue dibujando una línea de evolución paralela a medida que la Iglesia primitiva se adaptaba a la cultura del mundo greco-romano y asimilaba los modelos de organización y administración que se hicieron prevalentes en el terreno de su actividad misionera. Las Iglesias se *identificaron* a las localidades, a las diócesis y a las provincias del imperio. El prestigio y la posición central de Roma, añadidos a la condición social y a la generosidad de los cristianos de la ciudad, desembocaron de una manera totalmente natural en una *preeminencia* especial de al Iglesia de Roma. Además, esta Iglesia gozaba, según la tradición, de la suerte de haber sido fundada por Pedro y Pablo y de ser lugar donde estaban enterrados los dos mártires”<sup>63</sup>.

Como se ve, y queda perfectamente reflejado en el párrafo anterior, el proceso ascendente de la Iglesia de Roma en su importancia dentro de la cristiandad obedece a fenómenos de distinto signo. Sería, por tanto, reduccionismo incalificable, (¿no cae en él la argumentación bíblica del Vaticano I, al hablar del obispo de Roma como sucesor de Pedro?), atribuir dicha preeminencia a factores exclusivamente religiosos y, sobre todo, a motivos que tuvieran origen únicamente en una voluntad expresa del Señor o de los apóstoles. Con lo cual no se discute o se duda del hecho. La iglesia de Roma tuvo, en los orígenes de al Iglesia, una importancia particular. Importancia, por otra parte, no exclusiva, como lo reconocerá de forma solemne el primer

---

62 GRUPO TEOLOGICO LUTERANO-CATOLICO DE ESTADOS UNIDOS. *El primado del papa*. Seminarios 57-58. Sígueme, Salamanca, 1975, n° 15 a, 495.

63 GRUPO TEOLOGICO LUTERANO-CATOLICO DE ESTADOS UNIDOS. *El primado del papa*. Seminarios 57-58. Sígueme, Salamanca, 1975, n° 16, 495.

concilio ecuménico, el de Nicea, al dar el título de diócesis primadas también a Alejandría y a Antioquía. Fenómeno que se repetirá un poco más tarde con la diócesis de Constantinopla, cuando esta ciudad adquiriera el rango de capital de imperio. Por tanto, si queremos ser respetuosos con los datos de la historia, tenemos que reconocer que el primado de la Iglesia de Roma obedece en gran parte a su posición central dentro del mundo político antiguo, avalado por el dato de la tradición, que el mismo documento recoge, de que “cada día es más concorde el testimonio de que Pedro fue a Roma y allí padeció el martirio”<sup>64</sup>.

Esta apreciación no supone negar el primado de Roma. Tan sólo quiere poner las cosas en su perspectiva auténtica, al dar la verdadera densidad del fenómeno. La confluencia de datos bíblicos, teológicos, sociológicos y culturales condujo como de la mano a crear esa posición privilegiada de la iglesia de Roma. Pero, si en vez de Roma, hubiera sido otra ciudad la capital del imperio seguramente que sobre ella hubiera caído semejante privilegio. Lo importante de todo esto es ver el significado del servicio petrino para la Iglesia de todos los tiempos, como expresión de la unidad a que la iglesia está convocada, sin absolutizar el hecho de que ese ministerio esté vinculado por una especie de decreto divino a una sede en concreto. ¿Qué pasaría, y el dato no tiene nada de ilusorio, si la ciudad de Roma desapareciera del mapa? ¿Dejaría, por ello, de existir en la Iglesia un centro de unidad? O, si se quiere, ¿dejaría de tener vigencia en la Iglesia el servicio de Pedro como expresión de la unidad? Indiscutiblemente que no. Si alguna sede estaba llamada a ser la sede primada, ésta era sin duda Jerusalén. La total destrucción, a que la sometieron los romanos, hizo imposible la realización de este proyecto. Surgió entonces Roma, aunque no aisladamente, como antes se acaba de reseñar. Y surgió, entre otras razones de peso, por su situación como capital del imperio. Luego esta situación se consolidó, debido principalmente a la actuación de sus obispos, que mantuvieron contra viento y marea su conciencia de ser los sucesores de Pedro. GANOCZY presenta así la evolución del proceso que condujo al primado de Roma: “Según el testimonio del siglo III, las diferentes iglesias locales buscan expresar su unidad por medio de los lazos de ‘comunidad’, es decir, por su vinculación a una u otra ‘silla apostólica’. Entre las ‘sillas apostólicas’, la de Roma *recibe* primero, después *exige* más y más el primer lugar: es esto lo que conduce a la afirmación progresiva de una *precedencia*, de una presidencia después, y finalmente de un *primado* en sentido jurídico”<sup>65</sup>. He subrayado esos sustantivos que marcan muy bien

---

64 Ib. n° 11 d, 493.

el proceso ascendente. Primero, precedencia, luego, presidencia, finalmente, primado.

A todo esto hay que añadir la influencia que, en el desarrollo de la preeminencia de ciertas sedes, tuvo la encarnizada lucha de la Iglesia, la gran Iglesia, contra la herejía de la *Gnosis*, la herejía más sutil por su imagen de presentarse como portadora de la tradición apostólica. Este hecho hizo que la Iglesia primitiva volviera sus ojos, con una cierta angustia, a aquellas iglesias calificadas de apostólicas por haber sido fundadas por apóstoles o por sus discípulos inmediatos y que viera en ellas, sobre todo a través de sus dirigentes, un lugar privilegiado de la ortodoxia. Atacaba a la herejía con sus mismas armas. Tales iglesias, como es natural, adquirieron, desde esta perspectiva, una importancia única dentro del amplio abanico eclesial. En Occidente tan sólo la iglesia de Roma podía ostentar tal calificativo, con el agravante de que ello se apoyaba en las figuras más representativas de los apóstoles como fueron Pedro y Pablo. Por esta circunstancia, alcanzó un lugar particular en el marco de las iglesias apostólicas.

Las consecuencias inmediatas de toda esta complicada problemática son articuladas por el documento, que ahora nos ocupa, de la forma siguiente: “Durante las controversias con los gnósticos, las sedes episcopales de fundación apostólica sirvieron de modelo de ortodoxia, y en particular los autores occidentales pusieron de relieve de una manera destacada a la Iglesia de Roma, asociada a Pedro y a Pablo. Durante los cinco primeros siglos, Roma goza de cierta preeminencia entre las Iglesias: interviene en la vida de las Iglesias lejanas, toma parte en las controversias teológicas, aunque éstas se den a muchos kilómetros de distancia; otros obispos consultan con Roma acerca de cuestiones doctrinales y morales y envía legados a los concilios, aunque éstos se celebren lejos de Roma. Con el tiempo Roma vino a ser como tribunal supremo de apelación y como hogar de la unidad para la comunión universal de las Iglesias”<sup>66</sup>.

A partir, pues, del siglo V se puede decir que se inicia ya un proceso verdaderamente teológico por medio del cual se buscan las bases bíblicas, para explicar la situación de hecho. Este proceso pone en marcha la relación directa entre Pedro y el obispo de Roma como sucesor del mismo Pedro y continuador de su ministerio, que ya se presenta con caracteres únicos. El protagonista de esta nueva visión de las cosas es León I. Según este papa “Pedro continúa ejerciendo su cargo de obispo de Roma, y la preeminencia

---

65 GANOCZY, A. *Ministère, épiscopat, primauté*. Istina 17 (1971), 106.

66 GRUPO TEOLÓGICO LUTERANO-CATOLICO DE ESTADOS UNIDOS. *El primado del papa*. Seminarios 57-58. Sígueme, Salamanca, 1975, n° 17, 495.

de Roma sobre las demás iglesias fluye de la presencia de Pedro en sus sucesores, los obispos de la sede romana”<sup>67</sup>. Desde entonces la doctrina del primado del obispo de Roma va engrosando cada día su caudal, hasta llegar a las formulaciones dogmáticas del Vaticano I, que siguen constituyendo el punto de vista fundamental y la bisagra doctrinal de la iglesia católico-romana sobre el papado. El Vaticano II suaviza o, si se quiere, sitúa en un contexto hasta cierto punto nuevo los puntos de vista del Vaticano I, pero no hace una verdadera re-interpretación de dicha doctrina. Por eso, se puede afirmar que el Vaticano I es la palabra, hoy por hoy definitiva, que la Iglesia católico-romana ha pronunciado sobre el primado<sup>68</sup>.

Lo verdaderamente evocativo y esperanzador, desde el punto de vista ecuménico, es hacer patente que el documento, que está presente en estas reflexiones, no se opone frontalmente al primado del obispo de Roma. Se hace eco, es verdad, de lo complejo del problema, matiza sus distintos aspectos y prescinde de un lenguaje que, sobre no ser bíblico, complica las cosas y las hace repugnantes. Por eso concluye, se puede considerar como una especie de conclusión, de la siguiente forma: “teniendo en cuenta todo lo que antecede, nos parece que la comprensión que hoy tenemos del *nuevo testamento* y el conocimiento del *proceso* que este tema ha seguido a lo largo de la historia de la Iglesia permiten abordar de una manera nueva la estructura y la actividad del papado. *Cada día se está más de acuerdo* que la centralización de la ‘función petrina’ en una sola persona o en un solo cargo es el resultado de un largo proceso de evolución. Al reflejar el impacto de los siglos y la complejidad de una Iglesia extendida por todo el mundo, el ministerio del Papa puede ser considerado a la vez *como una respuesta del Espíritu*, que guía a la comunidad cristiana, y como una institución que, *en su dimensión humana*, está empañada de fragilidad y a veces de infidelidad”<sup>69</sup>.

Creo que no se puede escribir nada más delicado y tampoco nada más exacto teológicamente considerado. Un papado, como continuador del servicio de Pedro, visto tal y como lo presenta este documento, no pierde nada de su auténtico valor teológico y es una gracia de Dios a su pueblo<sup>70</sup>.

La misma presentación del tema deja abierta la puerta para llevar a cabo todas aquellas reformas y modificaciones que puedan hacer del papado, como continuador del ministerio de Pedro, un instrumento precioso en el servicio a

---

67 Ib. n° 18, 495.

68 Cf. Ib. n° 20, 496.

69 GRUPO TEOLOGICO LUTERANO-CATOLICO DE ESTADOS UNIDOS. *El primado del papa*. Seminarios 57-58. Sigueme, Salamanca, 1975, n° 21, 496.

70 Cf. Ib. n° 21 b, 497.

la unidad de la Iglesia. Por su misma condición no se debe oponer a una legítima diversidad dentro de las iglesias cristianas. Unidad no es uniformidad. Se puede y debe respetar la idiosincrasia de las iglesias locales. Que todavía se está lejos de esta meta lo confirman los hechos hasta la saciedad. El centralismo de Roma en cuestiones, por otra parte, vitales para equilibrio de las personas implicadas, impide que la Iglesia solucione con la rapidez deseada problemas importantes. Los obispos siguen siendo un poco monaguillos del papa. Con lo que se cae en una especie de esclerosis en la vida de la Iglesia. Y, por qué no decirlo, en un cierto servilismo, que nada tiene que ver con el servicio a la verdad. Una voz autorizada, cuya influencia en el pasado concilio fue notoria, habla en términos un tanto amargos de los inconvenientes que presenta el ejercicio del ministerio de Pedro por parte de Roma. Es el patriarca Melquita Maximos IV. Sus palabras las recoge Hans Küng en su libro *Estructuras de la Iglesia*. “Debemos convencernos de que el cristianismo no podrá satisfacer su misión en el mundo, si no es, no sólo de derecho sino de hecho, católico; es decir, universal. Si para ser católico debe renunciar a su liturgia, a su jerarquía, a su patrística, a su himnografía, a su arte, a su lengua, a su cultura, a su patrimonio espiritual por entero, para adoptar el rito, el pensamiento filosófico y teológico, la poesía religiosa, la cultura y la espiritualidad de un determinado grupo, aunque fuese el mejor, la iglesia no es ya el gran don de Dios a la humanidad entera, sino una facción, por numerosa que sea, una institución humana ligada a los intereses de grupo. No es ya la verdadera iglesia de Cristo. Resistiendo, por consiguiente, a la corriente de latinización de nuestras instituciones, no defendemos mezquinos intereses de sacristía o de tradicionalismo caduco; tenemos conciencia de defender los intereses vitales de la iglesia apostólica, de permanecer fieles a su misión, una vocación que no podemos traicionar sin renegar de nosotros mismos y desfigurar el mensaje de Cristo ante nuestros hermanos”<sup>71</sup>.

Y añade el mismo Han Küng: “y lo que ya decía antes Maximos IV, no es sólo válido para los cristianos orientales: ‘habría que empezar por convertir al Occidente latino al catolicismo, a la universalidad católica’”<sup>72</sup>.

Una centralización, como la que Roma ha ejercido y de la que todavía está haciendo gala, no hace más que oscurecer la imagen auténtica del papa como portador del servicio de Pedro. Mientras dicha centralización no desaparezca del ámbito eclesial romano, difícilmente, por no decir imposible, se habrá creado el clima propicio para que las demás iglesias pue-

---

71 KÜNG, H., *Estructuras de la Iglesia*. Ed. Estela, Barcelona, 1963, 65.

72 KÜNG, H., *Ib.*

dan aceptar el papado como detector del servicio de Pedro. La última palabra en esto, como en otras muchas cosas, la tiene la misma Roma. Mientras no se decida a pronunciar esa palabra, el camino de la unidad estará definitivamente cerrado.

El documento, que estamos recordando, alude aún a otros dos grandes principios reconocidos y puestos en valor por el Vaticano II, pero que su realidad práctica queda aún a mucha distancia de su formulación teórica. Se trata de los principios de *colegialidad* y de *subsidiariedad*. Ambos principios, llevados a la práctica sin mimetismos y miedos a perder supuestos e infundados privilegios, canalizarían el ejercicio de un primado mucho más evangélico y más cercano a la evolución que sufre nuestro mundo. Todas estas cosas: respeto a la diversidad de las iglesias, praxis de una colegialidad real y de una subsidiariedad efectiva, llevarían, como de la mano, a las demás iglesias a considerar el papado como un don de Dios a su Iglesia, para que ella respondiera mejor a las múltiples tareas que el mundo exige de ella. El último número del documento sintetiza bellamente el nervio de la cuestión, al par que refleja las esperanzas que hay en el papado. “Creemos que nuestra declaración común refleja una convergencia en la comprensión teológica del papado que permite abordar fructuosamente estas cuestiones. Nuestras Iglesias no deben dejar pasar la ocasión de responder a la voluntad de Cristo sobre la unidad de sus discípulos. Ninguna Iglesia debe tolerar una situación en que los miembros de una comunión miren a los otros como extranjeros. La confianza en el Señor, que hace de nosotros un solo cuerpo de Cristo, nos ayudará a caminar por las sendas todavía inexplorables hacia las cuales el Espíritu empuja a su Iglesia”<sup>73</sup>.

El otro documento, que trata también del papado, procede de la Comisión internacional anglicano-católico-romana. Es el documento llamado de Venecia. Es bastante reciente. Del año 1976. Su tema general es la autoridad en la Iglesia. Parte del hermoso concepto bíblico de *koinonía*. En el marco de este concepto estudia el tema de la autoridad y el tema del papado. Después de presentar a la Iglesia como “una comunidad que, consciente de sus derechos, se esfuerza por mantenerse sometida a Jesucristo” y de afirmar que “a partir de la vida del Espíritu, todos se hallan dentro de la *koinonía* para ser fieles a la revelación de su Señor”<sup>74</sup>, se refiere a “*Función episcopal* de los ministros sagrados... Ellos, los obispos, ejercen su autoridad

---

<sup>73</sup> GRUPO TEOLÓGICO LUTERANO-CATÓLICO DE ESTADOS UNIDOS. *El primado del papa*. Seminarios 57-58. Sígueme, Salamanca, 1975, n° 34, 500-501.

<sup>74</sup> COMISIÓN INTERNACIONAL ANGLICANO/CATÓLICO-ROMANA. *La autoridad en la Iglesia*. Secretariado de la C.E. de relaciones interconfesionales. Madrid, n° 4.

en el desempeño de funciones ministeriales 'en la enseñanza de los apóstoles, en la unión, en la fracción del pan y en la oración (cf. Hech. 2, 42). Esta autoridad pastoral le corresponde primariamente al obispo, que es quien debe preservar y promover la integridad de la *koinonía* para estimular la respuesta de la Iglesia a la soberanía de Cristo y su generosa entrega a la Misión... Pero no todo puede hacerlo el obispo por sí solo. Todos cuantos están investidos de autoridad ministerial deben reconocer su responsabilidad común y su interdependencia. Este servicio, oficialmente encomendado a solo los ministros ordenados, es *elemento esencial* en la estructura de la Iglesia, responde a un mandamiento de Cristo, está reconocido por la comunidad y constituye asimismo una forma de autoridad”<sup>75</sup>.

La *koinonía* afecta no sólo a las iglesias locales, sino también a las relaciones de las comunidades entre sí. Esto conlleva consigo una especie de responsabilidad comunitaria que trasciende los límites de la comunidad local y es tarea de todas las iglesias locales reunidas colegialmente. El ámbito de esta colegialidad admite distintos niveles y puede ir desde ámbitos estrictamente regionales a acontecimientos que tienen un carácter auténticamente universal o ecuménico. Una y otra forma tienen sus repercusiones directas en las iglesias respectivas. Los decretos, que emanan de dichas reuniones, “deben ser aceptados por las iglesias locales respectivas como expresión de la mente de la Iglesia. Lejos de ser una imposición, este ejercicio de la autoridad mira solamente a robustecer al vida y misión de las iglesias locales y de sus miembros”<sup>76</sup>.

En el desarrollo de dicha *Koinonía* y en la concientización que de ella van tomando las iglesias se da el fenómeno siguiente: algunas iglesias adquieren una representatividad especial. Representatividad que hace que sus obispos se sientan en la obligación de ejercer una supervisión particular sobre otros obispos y sus sedes. La razón de esta nueva situación responde a la inquietud de salvaguardar el depósito de la fe y contribuir a que las iglesias mantengan viva su fidelidad a lo que el Señor quiere de ellas. “Esta supervisión, de que hablamos, es un servicio que se presta a la Iglesia, ya que se lleva a cabo en co-rresponsabilidad de todos los obispos de la región”<sup>77</sup>

Este desarrollo, basado en al *koinonía* existe entre las distintas iglesias locales, conduce sin traumatismos ni extorsiones, como crecimiento normal, a pensar en la necesidad de un centro único de referencia, que sea como el

---

75 COMISION INTERNACIONAL ANGLICANO/CATOLICO-ROMANA. *La autoridad en la Iglesia*. Secretariado de la C.E. de relaciones interconfesionales. Madrid, nº 5 b.

76 Ib. nº 9.

77 Ib. nº 10.

motor primero de la *koinonía a escala universal*. Por una serie de circunstancias, no todas de estricto carácter teológico, entre las que ocupa el primer lugar el hecho de haber muerto en esa iglesia los dos grandes apóstoles Pedro y Pablo, la sede romana reivindicó, relativamente pronto, una preeminencia especial en el contexto de las demás iglesias cristianas. “En el contexto de este desarrollo histórico es donde la Sede Romana, cuya prominencia está relacionada con la muerte acaecida allí de los apóstoles Pedro y Pablo, llegó a destacarse como centro principal en materias concernientes a la Iglesia universal.

La importancia del obispo de Roma entre los demás obispos, sus hermanos, análoga a la posición de Pedro con respecto a los demás apóstoles, se interpretó como la expresión de la voluntad de Cristo para con su Iglesia”<sup>78</sup>.

Después de referirse a las enseñanzas del Vaticano I y del Vaticano II, sin hacer propiamente una valoración teológica de las mismas, afirma: “el magisterio de estos Concilios muestra claramente que la comunión con el obispo de Roma no implica sumisión a una autoridad empeñada en hacer desaparecer las modalidades distintivas de cada iglesia. Esta función episcopal del obispo de Roma no tiene otra finalidad que la de promover un compañerismo cristiano en la fidelidad a la enseñanza de los Apóstoles”<sup>79</sup>.

Como se ve, la apreciación, que este documento hace de la doctrina católico-romana sobre el papado, queda muy lejos de ser exacta. Se mantiene en una línea un poco neutra y no refleja la enseñanza que dicha iglesia tiene sobre el papado. Tal vez la naturaleza de un documento de esta condición no permite hacer otra cosa. Pero creo que hubiera sido más exacto exponer y criticar, desde una perspectiva teológica, la doctrina de la iglesia católico-romana sobre el papado. De todos modos, y esto constituye el dato fundamental del documento, la Comisión no se opone frontalmente a la idea de un primado en la Iglesia. Tan sólo queda corta en la apreciación del mismo. Y, en el marco de la *koinonía*, toca casi exclusivamente los aspectos históricos del problema, que coinciden fundamentalmente con un fenómeno de desarrollo histórico. Lo que sucedió a escala más limitada en algunas sedes episcopales, acontece, a escala universal, con la sede de Roma. Desde aquí no hay oposición al hecho de un primado en la Iglesia y a su aceptación.

Una síntesis de la postura de la Comisión frente al primado está reflejada en este párrafo, que bien puede considerarse como el núcleo central de este documento: “La interpretación teológica de esta primacía y la estructu-

---

<sup>78</sup> COMISION INTERNACIONAL ANGLICANO/CATOLICO-ROMANA. *La autoridad en la Iglesia*. Secretariado de la C.E. de relaciones interconfesionales. Madrid, nº 12 a y b.

<sup>79</sup> Ib. nº 12 c.

ra administrativa a través de la cual se ha venido ejerciendo, ha variado considerablemente con el correr de los tiempos. Ni la teoría ni la práctica, sin embargo, han reflejado siempre estos ideales en toda su perfección. Repetidas veces la Sede de Roma desempeñó funciones que no estaban necesariamente relacionadas con el primado; la conducta del que ocupaba esta Sede no fue siempre digna del que desempeñaba este oficio; a veces la imagen del oficio mismo ha sido oscurecida con falsas interpretaciones y a veces, finalmente, presiones externas han hecho su propio ejercicio casi imposible. *A pesar de todo*, la primacía del obispo de Roma, rectamente entendida, no mira sino a guardar y a promover la fidelidad de todas las iglesias a Cristo y la mutua fidelidad de unas a otras. La comunión con el obispo de Roma se considera como una salvaguardia de la catolicidad de cada iglesia local, y como potestativo de comunión entre todas las iglesias”<sup>80</sup>.

El documento termina con una serie de problemas y de augurios. Entre los cuales quiero hacerme eco de dos de esos problemas, que pueden muy bien servir de cura para esa autosuficiencia que preside la enseñanza católico-romana sobre el papado. Uno de ellos se refiere a las razones bíblicas alegadas en favor del primado del obispo de Roma. Otro, a la infalibilidad del romano Pontífice. Sobre el primero afirma el documento: “los títulos en favor de la Sede Romana tal como generalmente se presentaban en el pasado, buscaban en los textos petrinus (Mt. 16, 18-19; Lc. 22, 31-32; Jn. 21, 15-17) un apoyo más firme del que se cree pudieran realmente prestarles. No faltan exegetas católico-romanos que creen no ser necesario insistir, bajo todos los aspectos, en la exégesis anterior de estos textos...

Los anglicanos tropiezan con una grave dificultad en la afirmación de que el Papa puede ser infalible en su enseñanza. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la doctrina de la infalibilidad ha sido definida y rigurosamente condicionada por el primer Concilio Vaticano. Estas condiciones dan por descartada la idea de que el Papa es un oráculo inspirado que comunica nueva revelación, de que puede hablar independientemente de los obispos, sus hermanos, o de la Iglesia, en materia referentes a la fe o a las costumbres. A juicio de la Iglesia Católico-Romana, las definiciones dogmáticas del Papa, que, por suponer realizados los criterios de infalibilidad, están preservados de error, no hacen ni más ni menos que expresar la mente de la Iglesia en manifestaciones y declaraciones concernientes a la divina revelación. Con todo, no son pequeñas las dificultades que han suscitado los recientes dog-

---

80 COMISION INTERNACIONAL ANGLICANO/CATOLICO-ROMANA. *La autoridad en la Iglesia*. Secretariado de la C.E. de relaciones interconfesionales. Madrid, nº 12 d.

mas marianos. Los anglicanos dudan de la conveniencia y aún de la posibilidad de definirlos como esenciales para la fe de los creyentes”<sup>81</sup>.

Como resumen a esta temática, suscitada por los documentos que han abordado de una forma directa el tema del papado, se me ocurre añadir lo siguiente: constituye una esperanza muy fundada observar que estos documentos no rechazan *la idea de un primado*. Lo único que hacen es reflejar y, hasta cierto punto, valorar el complejo tejido de problemas que la existencia del primado arrastra consigo. Al hacerlo, desmitifican un asunto que, si tiene sus apoyos en la Sagrada Escritura, también cuentan en él otra serie de fenómenos de diverso signo, cuya ignorancia no haría más que complicar el problema y hacerlo inviable para un tratamiento verdaderamente ecuménico. Ello debe suponer un serio tema de reflexión para aquella iglesia, la católico-romana, que defiende la necesidad del primado como algo querido por Cristo. Hay, pues, consenso en el hecho. Las divergencias afectan a los modos de encarnación y actuación de dicho primado. El hecho puede considerarse como un dato eclesiológico incuestionable. Lo segundo impone una tarea de revisión tanto de los fundamentos bíblicos del primado como de las formas concretas en que se lleva a cabo. Esta revisión tendría como consecuencia inmediata la corrección de una imagen de primado que, hoy por hoy, constituye el obstáculo principal en la conquista de la unidad. Si a ello añadimos que las iglesias ortodoxas, líderes en la lucha contra una imagen de primado que ellas consideran como error eclesiológico, tampoco rechazan el primado como tal, entonces se habrán dado pasos de gigante en el camino hacia la unidad. Toda la responsabilidad, en este tema concreto, pesa sobre la iglesia católico-romana, que no puede desoir por más tiempo la voz de sus otras hermanas, si quiere trabajar sinceramente por la unidad. Seguramente que ninguna iglesia va a discutir a Roma su condición de primada. Lo único que ellas esperan de esta iglesia es que haga una re-interpretación del primado en términos que se constituya en un auténtico servicio a la *koinonía*. Una iglesia, que quiere presidir en el amor, según la frase de Ignacio de Antioquía, deja a un lado el lenguaje de los privilegios, para no hablar más que el lenguaje de la caridad. La iglesia católico-romana tiene ejemplos admirables, al respecto, en algunos que han ocupado su sede. En ellos debe mirarse. Baste, como prueba, el maravilloso testimonio de uno de los papas que más han brillado en la sede romana y que escogió para sí, asumido por quienes han venido detrás de él, un título evocativo y hermoso: ser *siervo de los siervos de Dios*. Esta es la auténtica verdad del ministerio en la Iglesia y de las iglesias. Ningún broche mejor ni más luminoso para cerrar este artículo sobre el papado que las hermosas palabras de Gregorio Magno a Eulogio, obispo de Alejandría. “Os ruego que no me habléis más de lo que ‘yo he

mandado', porque sé bien quién soy yo y quienes sois vosotros, los que en dignidad sois mis hermanos y en virtudes mis padres. Yo no mandé nada, sino que procuré manifestar lo que pareció conveniente... En vuestra carta me disteis aquel título de vanidad por el que me llamáis papa universal. Pido a vuestra santidad, para mí tan querida, que no lo hagáis más, pues vos quedáis privado de aquello que a mí me dais más allá de lo que es razón. Porque yo no quiero medrar con títulos, sino con virtudes. Ni pienso que sea honor para mí aquello que redunde en menos honor para mis hermanos. Mi honor es el honor de la Iglesia universal. Mi honor es el sólido vigor de mis hermanos. Entonces me siento verdaderamente honrado, cuando a nadie se le niega el honor que le es debido. Porque, al llamarme vuestra santidad Padre Universal, parecéis negar que vos mismo sois también padre. No quiero nada de esto. Fuera toda palabra que hincha la vanidad y hiere la caridad"<sup>82</sup>.

P. BENITO DOMINGUEZ SANCHEZ  
*Estudio Teológico Agustiniانو*  
*Valladolid*

---

81 Ib. nº 24 a y c.

82 GREGORIO MAGNO. *Carta a Eulogio, obispo de Alejandría*. PL. 77, 933.

# La participación en Gabriel Marcel

(Continuación)

## IV. TERCER NIVEL DE PARTICIPACION EN EL SER: EXIGENCIA ONTOLOGICA, TRANSCENDENCIA Y ESPERANZA.

Cuando Paul Ricoeur quiso profundizar en la esencia del pensamiento de Marcel y de Jaspers, subrayó que la filosofía de Marcel es “una filosofía de la presencia, una filosofía de la fe y una filosofía de la participación”<sup>177</sup>.

Entiende que el pensamiento de Marcel se centra en la participación, que resultaría más prioritaria que el tema de la libertad.

La participación significa bajar a las profundidades de la existencia corporal y de la ‘esperanza trascendente’. “Sin la Transcendencia yo no sería yo mismo”<sup>178</sup>. Transcender es lo mismo que ir a la búsqueda del Ser a través de los seres.

Mi finitud me convierte necesariamente en un “itinerante”. Sólo me comunico realmente conmigo mismo en la medida en que me comunico con el otro. Por lo tanto, la metafísica del ser se transforma en una metafísica del ‘somos’, opuesta a la metafísica del ‘yo pienso’.

Marcel marca claras diferencias con Descartes, al tiempo que repudia la tentación idealista.

No obstante, Marcel no identifica ser e intersubjetividad como hace Merleau-Ponty en ocasiones. Esta proposición, tomada al pie de la letra, no se puede sostener. No obstante se puede decir que se acerca mucho a la verdad. La intersubjetividad sintoniza con una comunión profunda enraizada en lo ontológico. Yo no consigo ser sino en la medida en que tomo conciencia de la unidad que me liga con los otros seres y busco un camino, una comunicación más auténtica con ellos: “Yo diría que ellos son ante todo mis compañeros de viaje, o para utilizar el término inglés: my fellow-creatures”<sup>179</sup>.

La verdadera intersubjetividad implica transcendencia, camino hacia la luz, cohabitar con la luz.

---

<sup>177</sup> RICOEUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Eds. du Temps présent. Paris 1947, 26.

<sup>178</sup> Ib., 34.

<sup>179</sup> MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 20.

“Me demander s’il existe un être qui perçoit mon appel et est à même d’y répondre, c’est me placer sur le plan de l’hypothèse, c’est me référer à une constatation, à une vérification idéalement possible. Mais il est clair que si ‘par miracle’ j’étais en état d’accomplir cette vérification –comme dans le cas où je chercherais à savoir si un S.O.S. lancé par un navire en perdition a été capté par quelque station repérable dans l’espace–, il est manifeste, disje, que cet Autre, que ce Récepteur empiriquement identifié m’apparaître aussitôt comme n’état pas et ne pouvant être le Recours absolu vers lequel monte mon invocation. La transcendance de Celui que j’invoque s’affirme par rapport à toute expérience possible, ou même à toute supputation rationnelle qui ne serait encore que de l’expérience anticipée et schématisée”<sup>180</sup>.

El ser es un don que se recibe; pero para recibir este don es necesaria una ‘actividad libre’, es decir disponibilidad y amor. Cometería un grave error si pensase que este don me lo puedo conceder a mí mismo. Debo estar disponible, pero eso no es suficiente; la gracia es la que opera realmente sobre mi campo de disponibilidad. El don trae una luz que yo no poseo, porque ese don es la luz.

Cuando Marcel dice “lo esencial del ser consiste precisamente en no ser dado ni a otro ni a él mismo”<sup>181</sup>, la palabra ‘donné’ no quiere significar que el ser en el hombre no sea el resultado de un don; ‘donné’ significa, en este caso, que el ser no es algo arrojado como un objeto delante de un sujeto.

Marcel acude al significado de la hospitalidad para clarificar sus puntos de vista: La hospitalidad no existe para llenar un vacío con personas extrañas, sino para invitar al otro a participar de una cierta plenitud.

Cuando se trata del don del ser, el hecho de recibirlo implica también la capacidad y voluntad de dar, de darse. Ocurriría lo mismo al ejecutar una partitura musical: el intérprete participa, en cierto modo, de la inspiración misma del compositor.

El ser recibido es, a su vez, donante, creador de unidad y de comunión en el amor.

Esta unidad no quiere decir identidad de pensamiento o de gustos, consiste más bien en reconocer las peculiaridades del otro, y amarlo incluso por esas mismas diferencias y peculiaridades.

Cuando Marcel trata de explicarnos la plenitud del ser y la participación en este ser, utiliza, con cierta frecuencia, las metáforas de la luz y de la música.

<sup>180</sup> MARCEL, G., *Du Refus à l’Invocation*, Gallimard 1940,189.

<sup>181</sup> MARCEL, G. *Etre et Avoir*, 65.

Reconoce en *El misterio del Ser* que “tiene una predilección invencible por las comparaciones musicales”<sup>182</sup>.

López Quintás, buen conocedor de la filosofía de Marcel, en su artículo “La experiencia estética musical y el pensamiento filosófico de Gabriel Marcel”<sup>183</sup>, analiza las posibilidades de la metáfora musical.

Recuerda que Marcel se ha definido como “un hombre a la escucha”, “un ser atento a los diversos modos y planos de la realidad que puede captar el oído interior”<sup>184</sup>.

Según López Quintás, el oído capta respetuosamente, a distancia, globalmente; se recrea reviviendo la música percibida, oída.

Desde niño, la música constituyó para él una fuente de placeres espirituales y un camino para ir más allá de lo visible. La música le permitió comprender la ‘armonía de los contrarios’, la armonía de lo diverso, de lo diferencial. Elementos diferentes componen una sinfonía, dialogan entre sí, se complementan, se ‘comunican’.

“En su infancia, Marcel tuvo ocasión de abrirse muy pronto al mundo de la gran música. Comienza a deletrear en el piano algunas sonatas de Mozart y de Beethoven, se sobrecoge al oír a Alfred Bachelet descubrir el secreto de la Tetralogía y el Parsifal wagnerianos, se adentra sorprendido en los preludios de Bach, vive como destinado a él mismo el hondo mensaje de dolor que contienen los Adagios beethovenianos de la Patética y la Apasionata. Para el niño retraído y solitario, que era él entonces, este adentramiento en el mundo de la música constituyó la única forma de evadirse un tanto de la vida cotidiana”<sup>185</sup>.

Insiste Marcel en considerar la música como una forma de comunión, recordando que le proporcionaba una ‘seguridad misteriosa’ a él que había sido educado en el agnosticismo.

“No es extraño, –comenta López Quintás–, que toda la investigación filosófica de Marcel haya sido iluminada constantemente por la experiencia musical en sus diversas formas o momentos –creación, interpretación, lectura de partituras, improvisación–. Esta vinculación nutricia de ambos tipos de experiencia –la musical y la filosófica– explica que la producción entera de Marcel y su vida misma hallen un punto de concentración e iluminación en

182 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 188

183 LOPEZ QUINTAS, A., en Gabriel Marcel 1889-1989, nº 109 de *Estudios Filosóficos*, dedicado monográficamente a G. Marcel

184 Ib., 483

185 Ib., 484

estas dos frases: “La música es, en cierta medida, la patria del alma”, “El ser es el lugar de la fidelidad”<sup>186</sup>.

Tal y como dice Marcel, en *Etre et Avoir*, el artista y la creación no se mueven en el ámbito del tener, sino en el terreno del ser: “Tan pronto como hay creación, en cualquier grado que sea, estamos en la esfera del ser”<sup>187</sup>. De igual manera, comenta K.T. Gallagher, carece realmente de sentido el hecho de utilizar la palabra “ser”, sino nos encontramos en el ámbito de la creación.

La creatividad es un mensaje auténtico. Llega al público por encima de las dificultades del lenguaje y la creatividad muestra coincidencias con la autenticidad de un lenguaje.

López Quintás recoge trece cuestiones importantes que Marcel ha madurado a la luz de la experiencia musical:

1ª.- El concepto de ‘presencia’ como algo no objetivo, no objeto, algo que supera el esquema dentro-fuera.

2ª.- La distinción entre el ser y el tener. Sólo las actitudes creativas o comunicativas se sitúan en la esfera del ser.

3ª.- En el orden del ser, surge la intercomunicación, el ‘entreveramiento de ámbitos de vida’, la apertura, el compromiso, el sentido de la responsabilidad.

4ª.- “Esta trama de apelaciones y respuestas da lugar a las experiencias ‘reversibles’, que no son vertebradas por los esquemas acción-pasión, sujeto-objeto, sino por los esquemas yo-tú, apelación”<sup>188</sup>.

5ª.- La interpretación musical evoca la fidelidad sin cerrar el camino a la transcendencia. Supera el esquema inmanencia-transcendencia.

6ª.- La fidelidad requiere ‘un lenguaje dinámico’, una realidad dinámica. En *La dignidad humana*, Marcel afirma que vivir en la luz de la fidelidad es progresar en una dirección que es la misma del ser; se puede entonces comprender que el ser fiel se halla, por ello, como en ruta hacia un ser más, en oposición a quien, por el contrario se dispersa en sentimientos inconsistentes y en acciones incoherentes.

7ª.- En el encuentro se superan los fanatismos, al tiempo que buscamos la verdad y la comprensión.

8ª.- y 9ª.- La esperanza ‘abre un crédito de confianza’, con carácter colectivo.

186 Ib., 485-486

187 MARCEL, G., *Etre et Avoir*, 218

188 LOPEZ QUINTAS, A., *La experiencia estético musical*, 509

10<sup>a</sup>.- La actitud de apertura permite caer en la cuenta “de que está participando en realidades muy elevadas y fecundas que lo superan y ensanchan”.

11.- “El campo de juego y encuentro” en que el hombre se realiza como persona es el de la comunidad. La comunidad tiene características de inmanencia y de trascendencia como ocurre en una composición musical.

12.<sup>a</sup>.- Las metáforas musicales, más que metáforas son experiencias similares a las que analiza la filosofía, ya que la investigación filosófica es “una lenta y progresiva orquestación de un cierto número de temas inicialmente dados”. “La música ha sido para mí, en el curso de esta búsqueda filosófica agotadora que ha sido la mía, como un testimonio permanente de esta realidad que me esforzaba por alcanzar a través de los áridos caminos de la reflexión pura”.

13<sup>a</sup>.- Considera Marcel que la experiencia musical le permitió conceder a los diversos modos de experiencia el debido ‘peso ontológico’, el nivel pertinente de participación en el ser.

Marcel distingue entre ‘exigencia de ser’, ‘la llamada del ser’ y ‘el ser como plenitud’. El ser es el fin hacia el que caminamos, como diría un personaje de su teatro, pero que dicho fin lo vemos y no lo vemos.

Fernando Vela en su crítica al libro de Feliciano Blázquez dice lo siguiente: “Feliciano Blázquez Carmona, Catedrático de Filosofía...es uno de los españoles que conoce a fondo el pensamiento de Gabriel Marcel, su vida y su espíritu. Tuvo con él trato directo y mereció su amistad. Frecuentó sus obras, y en 1982 presentó este tema –*La filosofía de Gabriel Marcel*– como tesis doctoral en la Universidad Complutense. ...La obra que edita Ediciones Encuentro es ‘reelaboración’ de su tesis”.

De dicha tesis –muy valiosa–, interesa especialmente el apartado que dedica a la “Ontología de la invocación”.

Señala que “la reflexión segunda o a la segunda potencia también se sirve de meditaciones conceptuales, –‘de un modo general hacer algo inteligible es conceptualizarlo’–, pues de lo contrario, no habría filosofía. Sólo que no materializa los conceptos como hace la reflexión primera, ni los abstrae de la existencia; no traduce en términos de tener lo que es un modo de ser”<sup>189</sup>.

Reconoce Blázquez que resulta difícil expresar en lenguaje racional las sutiles relaciones que traduce la palabra experiencia o el término participación. Como dice Marcel en *El Diario Metafísico*, la participación real no deja

---

189 BLAZQUEZ CARMONA, F., *Gabriel Marcel: Del existente concreto al Tú Absoluto*. Tesis Doctoral presentada en 1982 en la Universidad Complutense de Madrid. Supone una contribución notable al conocimiento de la filosofía de Marcel y de la Bibliografía sobre este autor.

traducirse al lenguaje objetivo, pues ésta se encuentra más allá de lo que se ve, 'está ligada al ser'.

"Una filosofía de lo concreto, existencial, pretende situarse en el corazón de la existencia, que no es un dato, ni un objeto, no es una realidad ya hecha, sino vocación de ser, libertad situada, misterio en el que estamos comprometidos" <sup>190</sup>.

La filosofía debe situarse en un campo participativo y concreto, en contraposición a las ciencias que prefieren un terreno objetivista y generalizante.

*a.- Exigencia ontológica y transcendencia:*

Marcel pretende elaborar una filosofía del ser, del misterio y de la transcendencia. No quiso hacer un religión, como algunos injustificadamente le ha reprochado.

"Esto es fundamental en mi pensamiento, –asegura Marcel–, el misterio; no es interpretado como lo es entre los agnósticos, como una laguna en el conocer, como un vacío que hay que llenar, sino, por el contrario, como una plenitud; diré más: como la expresión de una voluntad, de una exigencia tan profunda que no se conoce a sí misma, que se traiciona sin cesar forjándose falsas certezas, todo un saber ilusorio, con el que sin embargo no puede contentarse, y que ella misma rompe al prolongar el impulso al cual ha cedido para inventarlas. En este reconocimiento el misterio se trasciende" <sup>191</sup>.

Este impulso hacia la transcendencia, este apetito de conocer, –añade Marcel–, está en la raíz de nuestra grandeza. Aristóteles, desde sus perspectivas, también había señalado que todo hombre tiene, por naturaleza, el deseo de saber.

Al propio tiempo el misterio revela nuestra finitud, nuestra limitación para conocer. El misterio nos avoca a una 'humildad ontológica', a la 'confianza en el ser': "El misterio consiste en el hecho de insertarme en algo que me trasciende infinitamente" <sup>192</sup>.

Por eso las preguntas se repiten incesantemente intentando llegar un poco más allá: "Il faut voir:

1.- Que l'exigence ontologique en cherchant à ser comprendre elle-même découvre qu'elle n'est pas assimilable à une recherche de solution;

2.- Que le métaproblématique, c'est une participation qui fonde ma réalité de sujet (nous ne sommes pas à nous-mêmes); et la réflexion montre

<sup>190</sup> Ib., 375

<sup>191</sup> MARCEL, G., *Du Refus à l'Invocation*, 198

<sup>192</sup> MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 256

qu'une semblable participation, si elle est réelle, ne peut pas être une solution, sans quoi elle cesserait d'être une participation à une réalité transcendante pour devenir (en se dégradant) insertion effective.

Donc il faut ici procéder à deux examens distincts dont l'un prépare l'autre sans le conditionner et qui tendent en quelque sorte l'un vers l'autre:

- a) Investigation portant sur la nature de l'exigence ontologique;
- b) Investigation portant sur les conditions dans lesquelles pourrait être pensée une participation supposée réelle; on découvre alors que précisément cette participation dépasse l'ordre de problématique, de ce qui peut être comme problème”<sup>193</sup>.

Realidades como Dios, el ser, el amor, la justicia, la muerte, la esperanza, resultan de difícil o imposible definición, porque intentar definir las equivale a transformar un problema en un misterio:

“Siempre que hay un encuentro con el ser, hay un misterio. Mi cuerpo en cuanto mío, –no como algo que tengo, sino en cuanto soy mi cuerpo–, no puede ser expresado en categorías problemáticas. El mundo tampoco es objetivable, puesto que todo juicio sobre el mundo, es calificado mediante mi participación en el mundo”<sup>194</sup>.

En *El Misterio del Ser*, Marcel insiste en que el ser se nos manifiesta como una presencia misteriosa, que sólo podemos alcanzar mediante la profundización de nuestra propia experiencia.

El ser no es un objeto dispuesto para la inspección. No podemos inspeccionar el ser. El ser no es un puro dato, un puro objeto, es una realidad que me incluye a mí que pregunto por el ser.

Marcel utilizaba el término misterio antes de su conversión, por lo tanto no pretende significar una verdad revelada, sino mostrar que tiene ‘una dimensión ontológica’.

En la segunda parte del *Diario Metafísico*, Marcel nos habla del ‘misterio ontológico’. La cuestión filosófica de primera magnitud, consiste en la apertura hacia el misterio renovado del ser, algo ‘inagotable concreto’. Esta apertura da sentido y profundidad a nuestra existencia.

En este sentido Marcel redobla sus esfuerzos para elaborar una filosofía del misterio, de la transcendencia y del ser: “Les approches concrètes du mystère ontologique devront être cherchées non point dans le registre de la pensée logique dont ‘objectivation soulève une question préalable, mais plutôt dans l’élucidation de certaines données proprement spirituelles, telles

193 MARCEL, G., *Etre et Avoir*, 165

194 BLAZQUEZ CARMONA, F., *La filosofía de Gabriel Marcel. Tesis Doctoral*, 360

que la fidelité, l'espérance, l'amour, ou l'homme nous apparaît aus prises avec la tentation du reniement, du repliement sur soi, du durcissement intérieur, sans que le pur métaphysicien soit en mesure de décider si le principe de ces tentations réside dans la nature elle-même considérée dans ses caractéristiques intrinsèques et invariables... Peut être, sur le plan ontologique, est-ce la fidelité qui importe le plus. Elle est en effet la reconnaissance, non pas théorique ou verbale, mais effective, d'un certain permanent ontologique, d'un permanente qui dure et par rapport auquel nous durons, d'un permanent qui implique ou exige une histoire, par opposition à la permanence inerte ou formelle d'un témoignage qui à chaque moment pourrait être oblitéré et renié. Elle est une attestation non seulement perpétuée, mais créatrice, et d'autat plus créatrice que la valeur ontologique de ce qu'elle atteste este plus éminente"<sup>195</sup>.

En 1958 Marcel confiesa que la reflexión sobre el ser se encuentra en el centro de su pensamiento, y parte de esta reflexión se traduce en la distinción de problema y misterio.

Esta distinción debe ser una especie de 'canal intelectual' abierto a la navegación reflexiva y espiritual.

"Todo el empeño de la filosofía de Gabriel Marcel consiste precisamente en tomar contacto con lo concreto, con ese mundo de realidades profundas más allá de las representaciones conceptuales, en hacer más comprensiva la idea de razón...La Metafísica, pues, no puede tratar de resolver el misterio, degradándolo en problema, sino reconociéndolo, reverenciándolo. En el misterio ontológico el plano de la constatación es superado por el de la absoluta invocación, que carecería de sentido sin la presencia del Invocado Acertadamente. Gabriel Marcel definió su filosofía como "una filosofía de la participación"<sup>196</sup>.

Feliciano Blázquez también considera la participación tema central en la filosofía de Marcel. Señala que Marcel desemboca en la dialéctica de la participación, porque sólo la participación permite superar la actitud de espectador para entrar en una comunicación-comunión-activa con los demás.

Troisfontaines había advertido que el "atisbo de lo transcendente" aparece al final de casi todos los temas centrales en el pensamiento de Marcel.

Este hecho, confiesa Fernando Vela, responde a una convicción ontológica, metafísica, si se quiere: el yo, el tú y todo el entorno, el entorno natural

<sup>195</sup> MARCEL, G., *Etre et Avoir*, 172-173

<sup>196</sup> BLAZQUEZ CARMONA, F., *Del existente concreto al Tú Absoluto*. Tesis Doctoral, 350

e histórico de lo humano son participaciones, teofanías, de un ser cuya entidad no queda agotada en ninguna de sus realizaciones objetivas, de un ser que trasciende todo lo dado y que, en último extremo, es para Marcel un ser personal<sup>197</sup>.

Mi experiencia, la comunión que establezco con los otros, la fidelidad que les otorgo, son en el fondo una 'invocación a un Tú Absoluto', que 'ordena a lo eterno' todo lo existente, y que le concede un 'plus de ser', revelando los sentidos más íntimos y profundos.

El significado de la 'dimensión trascendente' del ser, lo abordó Marcel en una conferencia pronunciada en la Universidad de Aberdeen, que lleva por título: "La exigencia de Transcendencia". Transcender no significa sobrepasar, sino más bien profundizar "–profundidad transhistórica de la historia"–, llegar a esas realidades últimas que dan sentido a la vida.

Hay que "reconocer que, en tanto que no somos cosas, en tanto que rehusamos reducirnos a la condición de cosas, pertenecemos a una dimensión enteramente distinta del mundo, a una dimensión que puede y debe llamarse supratemporal... Debemos reconocer que por encima de nosotros existe una realidad viva, sin duda incomparablemente más viva que la nuestra, y a la que pertenecemos..."<sup>198</sup>.

Prometer fidelidad a otro es ir más allá de la experiencia superficial, es trascender la experiencia superficial para llegar a una experiencia más profunda, a una presencia, a una comunión. Prometer fidelidad es ir más allá del cansancio de la rutina superficial, de la desilusión o de la pura sospecha.

En el fondo, dirá Marcel, "Dios es la razón suficiente de la fidelidad"<sup>199</sup>. La fidelidad, con Dios como garante, vendría a ser un reconocimiento de la "permanencia ontológica".

Una ética de la fidelidad tendrá que fundamentarse en algo más perenne que lo puramente humano, en el eco de la llamada que en nosotros deja el Tú Absoluto, en la exigencia de ir al encuentro de este Absoluto, garante firme de la fidelidad.

La fidelidad es un testimonio, algo que parece avalar más allá de los sentimientos cambiantes de los humanos. La fidelidad permanece como una testificación ante notario, como un cerro testigo.

---

197 VELA, F., "Raíz ontológica y Vertientes existenciales de la fidelidad en G.Marcel", *Estudios Filosóficos* 109(1989) 555.

198 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 317-318.

199 MARCEL, G., *Homo Viator*, 210.

La fortaleza de este testimonio hunde sus raíces en el compromiso humano, pero también en la exigencia de comunión hacia un Ser Absolutamente fiable e invariable, y por lo tanto, garante.

Marcel rechaza el idealismo porque entiende que en él hay una falta de “humildad ontológica”. Prefiere un realismo de lo concreto, un “nuevo realismo”. Frente al idealismo, la intersubjetividad y la comunión.

“Esta resistencia incoercible corresponde a la seguridad, que no sé si llamar maciza, que implican algunas de las más altas experiencias humanas, sea la aprehensión, sea al menos la posición de algo que va más allá de toda verificación posible: para fijar las ideas, evocaré simplemente el amor o la adoración cuyo objeto es por definición imposible de detallar, y no se deja alcanzar gradualmente por pasos en que, por el contrario, se divide todo proceso de verificación”<sup>200</sup>.

Se puede decir que hay terrenos en los que se producen condiciones ‘inespecificables’ porque son inherentes al sujeto mismo en tanto que experiencia ‘viviente’, la cual por su propia esencia no puede ‘reflexionarse’ a sí misma, al menos en su totalidad.

“Lo que me aproxima a un ser, lo que me une efectivamente a él...es más bien pensar que él ha atravesado como yo ciertas pruebas, que está sometido a las mismas vicisitudes..., que ha sido amado, que otros seres se han inclinado sobre él y han esperado en él”<sup>201</sup>.

La conversión de Marcel al cristianismo no supuso ninguna panacea que le resolviese todos los problemas filosóficos; tampoco supuso una ruptura con el pensamiento anterior. Significó, si acaso, una culminación de un proceso, una ‘marcha hacia la luz’, un intento de profundizar en el misterio. La conversión era el resultado de su itinerario, de su búsqueda.

No obstante, sí significó, probablemente, el final de la etapa idealista y la reacción para superarla. El segundo Journal lo titula *Etre et Avoir*, que inauguraría el ‘realismo cristiano’, la filosofía concreta abierta a la trascendencia.

Cuando nosotros estamos humildemente disponibles, es el misterio, el Tú el que nos descubre a nosotros, el que sale a nuestro encuentro.

“El misterio es lo que reúne”, lo que nos permite respirar y crecer: “lo metaproblemático es una participación que fundamenta mi realidad de sujeto”<sup>202</sup>.

---

200 MARCEL, G. *Du Refus à l'Invocation*, Introducción.

201 *Ib.*,

202 *Ib.*, 71

Lo misterioso, más que una idea abstracta, es una presencia, que cohabita con la fidelidad, que se relaciona con la exigencia ontológica.

En el catolicismo encontró Marcel un clima apropiado para la intersubjetividad, para el encuentro. Nuestro autor nos recuerda siempre que hay una comunión de pecadores de la misma manera que la Iglesia dice que hay una “comunión de los Santos”.

La salvación, –confiesa–, será más un camino, una comunión, que un estado.

“Si la salvación se confunde en un sentido con la paz, se trata de una paz viviente y de ninguna manera de una inmovilización por la cual nuestro ser se congelaría en la contemplación de un astro fijo. Pero, ¿qué será esta paz viviente sino un progreso en la verdad y en el amor, es decir, en la consolidación de una ciudad inteligible que es al mismo tiempo y en primer lugar una ciudad de almas, una ciudad del amor?. A este respecto la idea cristiana de un cuerpo místico “es, quizá, la que presenta mayor interés para el filósofo”<sup>203</sup>.

Ciertamente la ontología de Marcel estaba orientada hacia la revelación. Si bien es la revelación misma la que irradia hacia mí, de una manera fecunda, sin que uno acierte a explicarla en detalle, aunque sí deba aceptarla o estar dispuesto para su aceptación.

“A mis ojos al menos, –explica Marcel–, una filosofía concreta no puede dejar de ser imantada, acaso sin saberlo, por los datos cristianos. Creo que esto no podrá escandalizar. Para un cristiano existe una conformidad esencial entre el cristianismo y la naturaleza humana. Por lo tanto, cuanto más profundicemos en la naturaleza humana, tanto más nos colocaremos en el eje de las grandes verdades cristianas”<sup>204</sup>.

Marcel dice lo siguiente: “El filósofo que ha llegado a la exigencia de transcendencia en su plenitud, es decir, que no puede satisfacerse ni con lo que hay en el mundo ni aun con el mundo mismo considerado en su totalidad –totalidad, por otra parte, siempre ficticia–, puede muy bien, sin embargo, permanecer fuera de toda conversión a una religión histórica determinada. No hay allí ningún pasaje necesario... Todo lo que puede decirse es que en su límite extremo el pensamiento metafísico percibe la posibilidad de la conversión, ...se dará uno cuenta con bastante exactitud de lo que fue mi preocupación metafísica central y constante, si digo que se trataba para mí de descubrir cómo el sujeto, en su misma condición de sujeto, se articula a una realidad que deja, desde este punto de vista, de poderse representar

---

203 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 94

204 MARCEL, G., *Du Refus à l'Invocation*, 95

como objeto sin dejar, por eso de ser a la vez exigida y reconocida como realidad.

Tales investigaciones solamente eran posibles a condición de superar un psicologismo que se limita a definir y caracterizar actitudes sin tomar en consideración su orientación, su intencionalidad concreta. De este modo, aparece la convergencia absoluta de lo metafísico y de lo religioso, que se manifiesta desde mis primeros escritos. Señalemos una vez más cómo se justifica esa convergencia desde el punto de vista que hice mío ya en el primer *Journal Métaphysique*. Lo que tendía a excluir de mis sondeos era la noción de un pensamiento que definiese en cierto modo objetivamente la estructura real y se considerase desde entonces calificado para decidir sobre ella. Yo proponía, por el contrario, que la empresa, en principio, no podría llevarse a cabo más que dentro de una realidad frente a la que el filósofo no puede nunca colocarse como se instala alguien frente a un cuadro para contemplarlo. Por eso, toda mi investigación era un anticipo de la posición del misterio, tal como he precisado en *Positions et Approches concrètes du Mystère Ontologique*<sup>205</sup>.

Para K.T. Gallagher, el tercer nivel de participación está definido por el ser o la plenitud, y no hay duda de que el misterio del ser es, en este sentido, lo que interesa en última instancia a la reflexión filosófica.

La afirmación fundamental para un filósofo 'el ser es', será una 'verdad dicha por y a mi libertad'.

Para Marcel el problema del ser vendrá a convertirse, en realidad, en el misterio del ser.

El misterio del ser comienza con el consentimiento al ser y termina cuando aceptamos el tener como modo predilecto de existencia. Hay una relación clara entre misterio y valor. Sólo puede ser misterioso aquello que tiene un valor para mí, que es susceptible de interesarme.

Además de tener un valor, debe existir en relación con el mundo del tú, del otro, que entra en comunión conmigo: No hay misterio posible sino en el orden del tú.

En el misterio estoy comprometido, debido a que el misterio es algo reconocido o a reconocer, también puedo negarlo activamente y situarme en el camino propio de un objeto: el objeto excluye todo misterio.

"C'est que la conscience du sujet s'accompagne constantment de l'exigence de l'intersubjectivité"<sup>206</sup>. El sujeto, el tú, implica misterio, intersubjetividad; el objeto, por el contrario, excluye ambos términos.

205 MARCEL, G. *Regard en Arrière*. En *L'Existentialisme chrétien*. Plon, Paris 1946, 318.

206 GOTTIER, G., *Un hommage à Gabriel Marcel*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (1975) 323.

La fidelidad “es una perpetuación activa de la presencia”, y por esto mismo la fidelidad es creadora. Según K. T. Gallagher, y como ya hemos apuntado, yo no doy un yo que ya tengo, sino un yo que adquiero dándolo. Mediante la fidelidad trasciendo mi devenir y alcanzo mi ser. Pero el ser que alcanzo no es un ser que estaba ya ahí; sólo está ahí en la medida en que yo lo alcanzo. Es decir, el ser que revela la fidelidad, crea. Cuando Marcel escribe ‘fidelidad creadora’, no ha perdido las riendas de su lenguaje, como ya hemos observado repetidamente. Quiere decir eso literalmente. La fidelidad crea el yo, el yo como no-objeto. La fidelidad es distinta de la constancia. Para que pueda darse fidelidad, se tiene que dar intersubjetividad y creatividad.

Bochenski afirma que Marcel considera su tesis de la esperanza como la más importante de su obra. La esperanza, explica Marcel, se emparenta con la vida, no en sus manifestaciones, sino en su esencia, que es quizás, cierta perennidad, según ya hemos visto.

El misterio nos sumerge en el mundo del tú, y es el Tú el que nos da la esperanza, por encima de la muerte, porque abrirse al tú para establecer presencia, intersubjetividad o fidelidad en él, es amarlo y, como bien sabemos, “amar es decir al otro: tú no morirás”. Cuando alguien ama a otro, se asienta en la fidelidad, se asienta en el ser; si le es fiel, no desaparecerá totalmente. Si pues, el misterio, la fidelidad y el amor son el asiento de la esperanza. Y la esperanza, como dice Bochenski, posee un peso ontológico: muestra que el triunfo de la muerte en el mundo no es más que aparente y nada último.

Para que exista intersubjetividad no solo es necesario que se den relaciones entre dos personas (relaciones-tú), sino que es preciso que entre dos personas se dé una presencia. Es necesario que se establezca una comunión entre estas dos personas, produciéndose la atmósfera de misterio.

Cuando se han dado presencia e intersubjetividad, tenemos ya el camino preparado para la aparición de la fidelidad, ya que la fidelidad en palabras del propio Marcel: es una perpetuación activa de la presencia.

Copleston lo describiría así: En el plano de la intersubjetividad, me percató conscientemente de mi participación en el Ser y me lo apropié en el nivel de la comunicación y comunión personales. En este nivel de intersubjetividad mi exigencia del Ser queda satisfecha en parte. En comunión con otro y en la fidelidad hacia otro, trasciendo la relación del tener y me encuentro en la esfera del Ser.

En *Etre et Avoir*, Marcel habla del “ser como lugar de la fidelidad”. Kenneth T. Gallagher dice que, en cierto momento, esta fórmula adquiere un relieve extraordinario en la conciencia de Marcel, como irresistiblemente sugestiva, como si la verdad en ella contenida fuera la fuente de la que bro-

tan y a la que vuelven las percepciones de su pensamiento. Y con razón, porque su prolongada meditación sobre las implicaciones ontológicas de la fidelidad servirán fácilmente como paradigma del método filosófico de Marcel. Siguiéndola, llegamos gradualmente a comprender cómo un descenso a la intersubjetividad es simultáneamente un ascenso a la transcendencia.

Como es bien sabido, el caballo de batalla de todo filósofo es la cuestión del ser. En nuestro caso más que del problema del ser, habrá que tratar del misterio del ser.

¿Qué es el ser para Marcel? En *El Misterio del Ser* hay una conferencia que lleva por título esta misma pregunta: “¿Qué es el ser?”. El mismo escribe que no es su intención internarse en las profundidades de la metafísica aristotélica, o en las doctrinas escolásticas que la han prolongado.

Según Marcel, la pregunta se habrá de formular así: ¿Qué es el ser, y cómo es posible conferirle un sentido inteligible para nosotros?.

La expresión ‘para nosotros’ tiene en el autor que nos ocupa una relevancia especial. Se inscribe en la línea marceliana de pensamiento, que pugna por trascender el pensamiento en general, para llegar a lo concreto.

La presencia y la inersubjetividad van a estar en la base de la ontología marceliana. Se me preguntará, dice Marcel, si esta intersubjetividad que coloco en la base de la Ontología puede dar lugar a alguna proposición simple y distintamente formulable. Una toma de posición semejante, continúa diciendo, de inmediato pone de relieve el carácter esencialmente anticartesiano de la metafísica hacia la cual vamos a tener que orientarnos. No basta decir que es una metafísica del ser: es una metafísica del somos por oposición a la metafísica del yo pienso; insiste una y otra vez nuestro autor.

El ser no es objetivable, el ser es inexhaustible, être se contrapone a avoir.

Como apéndice a la segunda parte del *Diario Metafísico*, se publica un artículo titulado: “Esquisse d’une phénoménologie de l’avoir”. Lo consideramos importante por sus precisiones en torno al avoir. El avoir tiene relación con lo objetivo, con lo clasificable, con lo que se puede poseer.

El ser no se puede poseer tal y como poseemos un objeto. El ser se participa. Existen varios niveles de participación en el ser, aunque no es fácil precisar exactamente lo específico de cada nivel y las articulaciones entre ellos.

Kenneth T. Gallagher, quiere dejar bien claro que Marcel discierne tres niveles de participación en el ser: El nivel de la encarnación, que se actualiza por la sensación y la experiencia del cuerpo como mío; el nivel de la comunión, que se actualiza por el amor, la esperanza y la fidelidad, y el nivel de la transcendencia, que se actualiza por la exigencia ontológica, la seguridad primitiva, y la ciega intuición del ser. Creemos que no conviene ser tan tajantes

en la precisión de niveles, ya que existen continuas articulaciones y relaciones entre los diversos niveles; concretamente, el tercer nivel, creemos que no está adecuadamente precisado. La transcendencia afecta, de alguna forma, a todos los niveles; de lo contrario no habría progreso ni en el ser, ni en el misterio; por otra parte, la fidelidad creadora y la esperanza encontrarían en el tercer nivel toda su eficacia y significado.

En *El Misterio del Ser*, afirma Marcel: “Me pregunto si la exigencia de transcendencia no coincide en el fondo con la aspiración hacia un modo de experiencia cada vez más puro”<sup>207</sup>. Marcel no opone, sin más, experiencia y transcendencia.

Transcendente no significa ir más allá de la experiencia, ni sobrepasar determinados niveles de presencia o comunión: “Transcendente no puede querer decir transcendente a la experiencia, sino que por el contrario, debe haber una experiencia de lo transcendente” en cuanto tal, y la palabra (transcendencia) sólo tiene sentido en estas condiciones”<sup>208</sup>.

“La experiencia de transcendencia, –añade Marcel–, no debe interpretarse en ningún caso como la necesidad de superar la experiencia, pues más allá de la experiencia no hay nada que se deje, no digo pensar, ni siquiera presentir”<sup>209</sup>.

Después de señalar lo que no es la transcendencia, Marcel se arriesga a dar una definición: “La transcendencia consiste en sustituir algunos modos de experiencia por otros”<sup>210</sup>.

“La experiencia aparece ligada a la presencia de algo en mí y para mí, y se interpreta como el acto de replegarse sobre ese algo”<sup>211</sup>.

La expresión “sustituir unos modos de experiencia por otros”, creo que aún es oscura. Vamos a ilustrarla con un ejemplo, de Marcel mismo, que ya nos es bien conocido: “pensemos, nos dice, en la transformación interior que puede producirse en el interior de una relación personal. Por ejemplo, un marido que comenzó por considerar a su mujer en relación a sí mismo, a los goces sensuales que podía darle, o simplemente a los servicios que le prestaba como criada sin sueldo. Supongamos que llegue a descubrir que esta mujer tiene una realidad y valor propios, y que insensiblemente comience a tratarla como existente en sí: llegará a ser capaz de sacrificar por ella un gusto o un proyecto que antes parecía tener una importancia incondiciona-

---

207 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 56

208 Ib., 48

209 Ib., 50

210 Ib., 43

211 Ib., 43

da. Estamos ante un cambio que ilustra directamente la cuestión. Este cambio afecta al centro, digamos más bien que el pensamiento sustituye un centro por otro”<sup>212</sup>.

Se objetará que en este caso la transcendencia designa una ‘alteridad absoluta’; pero se deshará la objeción si se recuerda que la “conciencia es conciencia de algo distinto de sí”<sup>213</sup>, y que la transcendencia no es una cabra montés, que vaya saltando de roca en roca sin profundizar, sino que la transcendencia es un puente de unión que se apoya y se tiende entre las personas y sus experiencias profundas.

Por las relaciones-tú transcendemos los tús particulares para llegar al Tú Absoluto: transcendemos la región del ‘haber’ para llegar a la del ‘ser’. Caminamos con los ‘seres-tús’ hasta llegar al ‘Ser’ meta última del itinerario existencial”<sup>214</sup>.

Así pues, se puede decir que: Transcendencia es profundizar ‘el ser-tú’, es decir experimentar el ser con precisión, y después caminar con los ‘seres’ y por los ‘seres’ hacia el ‘Ser’.

Hay una cita de Lenz, bastante conocida, pero que es muy significativa a este respecto: “Las situaciones-límite de angustia, muerte, suicidio, desesperación y traición ocupan en Marcel un espacio sorprendentemente amplio; y es que tales situaciones representan justamente el punto en el que el pensamiento penetrando en un “De profundis”, se abre a la auténtica transcendencia, y se eleva, desde la indiferencia negativa, hasta la invocación del Tú Absoluto”<sup>215</sup>.

Parece ser que desde este ángulo se descubre también la transcendencia. Creo que esta vertiente va unida a la vida misma de Marcel. Este, además de su contextura enfermiza, y de las desgracias personales y familiares, cuenta en su haber con los primera guerra mundial, con la Gran Revolución Rusa, con la crisis económica de mil novecientos veintinueve, y con la segunda guerra mundial. Todo esto le ha hecho meditar profundamente, le ha hecho penetrar en un “De profundis”, y buscar lo que realmente diera sentido y fuera capaz de salvar esas situaciones.

Vió que el hombre podía ser destruido. Sintió que “el mundo estaba destrozado”. Intuyó que “el suicidio aparece hoy ligado a la condición del mundo humano en su totalidad”<sup>216</sup>. “Términos como libertad y democracia

212 Ib., 50.

213 Ib., 54.

214 SCIACCA, M.F., *La Filosofía hoy*, 404.

215 LENZ, J., *El moderno existencialismo alemán y francés*, 236.

216 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 30.

tienden a perder su significación”<sup>217</sup>. “Se usan, además, las palabras abstractas para favorecer la obnubilación de la verdad. La posibilidad de suicidio es para él el punto de arranque de toda metafísica auténtica”<sup>218</sup>.

Nadie, a la vista de esto, negará que “el existencialista cristiano” no experimentó profundamente la angustia de las situaciones-límite, y que no aceptó la realidad de las cosas con toda honradez.

Ahora, pues, ¿será capaz de superar la angustia en que está sumida su vida? ¿Por qué esta situación límite exige y necesita ser superada? ¿En qué se apoya Lenz para decir que tales situaciones-límite representan justamente el punto en que el pensamiento se abre a la auténtica transcendencia?

Para Marcel es cierto que el yo (contingente como es) no tiene plenamente sentido en sí mismo y por sí. Mi yo necesita trascenderse a sí mismo e ir hacia los otros yos. El yo tiende a buscar su apoyo, su amor, su inmortalidad en los otros yos (en los tú), y por éstos camina hacia el más perfecto amor, hacia la máxima fidelidad y la máxima garantía de inmortalidad, que es el Tú.

Posiblemente el tú está más plenamente sumido en el misterio cuando está en situaciones-límite, porque se reconoce a sí mismo con más autenticidad: reconoce que puede sentir la angustia, porque ya la está sintiendo, reconoce que no tiene fuerza para salir de la angustia –si la tuviese saldría–, y reconoce que necesita invocar a otro para que le saque definitivamente de la angustia.

Así pues, el ser angustiado se reconoce como es. Se reconoce plenamente dentro del misterio, porque está completamente comprometido dentro de una situación que él no se explica o no puede resolver. Si recordamos, por otra parte, que todo misterio desemboca en lo eterno, vemos cómo el ser angustiado está en buenas condiciones para trascender hasta su último apoyo y explicación.

“La palabra ‘misterio’, nos decía Moeller, aparece por primera vez en la terminología marceliana, en la obra *L’Iconoclaste* de 1919”<sup>219</sup>. Desde este momento la palabra misterio tatuará la obra de Marcel. Su libro más importante se titula: *El Misterio del Ser*. El misterio vendrá a crear el ambiente auténtico para el hombre, y la aceptación del misterio será la savia que mantenga verde la esperanza y lleve el oxígeno al hombre: “aceptar el misterio es consentimiento al ser”<sup>220</sup>.

217 Ib., 38.

218 BOCHENSKI, I.M., *La Filosofía actual*, 201.

219 MOELLER, Ch., *Literatura del s. XX y Cristianismo*, 254.

220 SCIACCA, M.F., *La Filosofía hoy*, 398.

b.- *Misterio, esperanza y participación*

Para entender lo que significa la palabra misterio es muy conveniente compararla con el significado de problema. Lenz plantea así la cuestión: “no se puede considerar la realidad desde fuera, como en un cuadro, el conocimiento sólo es asequible en el interior de una realidad. Con esta distinción de dentro y fuera, llegamos a una ‘distinción central’ en la filosofía marceliana: la distinción entre problema y misterio”<sup>221</sup>. La palabra ‘conocimiento’ que ha empleado Lenz, me parece algo impropia y limitadora; creo que ‘experiencia o presencia’ –en sentido marceliano– estarían mucho mejor empleadas.

Marcel se explica así: “un problema es algo que encuentro ante mí, algo que aparece íntegramente ante mí, y que por lo mismo puedo asediar y reducir, mientras que el misterio es algo en que yo mismo estoy comprometido, y que por consecuencia, sólo puede pensarse como una esfera donde la distinción de lo que está en mí y ante mí pierde su significado y su valor inicial. Un problema puede resolverse con una técnica apropiada, un misterio trasciende toda técnica concebible. Debido a que un misterio es algo reconocido o a reconocer, también puede ser desconocido o activamente negado”<sup>222</sup>.

De la relación entre el misterio y la esperanza, se puede decir que la esperanza es el misterio de los misterios, ya que justifica los misterios y da sentido al tú en la obscuridad, en la apertura y el misterio.

“El misterio nos sumerge en el mundo del tú”<sup>223</sup>. Y es el tú el que nos da la esperanza por encima de la muerte, porque abrirse al tú es amarlo y “amar es decir al otro: tú no morirás”<sup>224</sup>. Cuando uno ama, el otro se asienta en la fidelidad, porque le será fiel a pesar de todo, y sabe que él no desaparecerá. Así pues, el misterio, la fidelidad y el amor son el asiento de la esperanza, y en cierto modo la esperanza misma. Y la esperanza es voto, profecía, acto de fe.

“Marcel considera su tesis de la esperanza como la más importante de su obra: con ella se separa radicalmente de Sartre y Heidegger, y a lo que parece de Jaspers”<sup>225</sup>.

Esta frase de Bochenski es elocuente en orden a lo que nos proponemos: intentar demostrar cómo Marcel, a diferencia de todos los otros filósofos de la existencia, lleva a una verdadera esperanza, y que la esperanza es algo típico y sumamente importante en la filosofía marceliana.

221 LENZ, J., *El moderno existencialismo*, 211

222 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 171-172

223 MOELLER, Ch., *Literatura del s. XX y Cristianismo*, 258

224 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 293

225 BOCHENSKI, I.M., *La filosofía actual*, 202.

Marcel al desembocar en la esperanza se separa de Jaspers, y se dice que para él la transcendencia es algo obscuro, es decir, “no intuible, ni visible ni palpable”<sup>226</sup>.

Jaspers creyó que la transcendencia era un punto de llegada: “Jaspers afirma que los objetos del mundo, incluyendo al hombre, son trascendentes para la transcendencia”<sup>227</sup>.

El punto de llegada no es la transcendencia, es la esperanza, el Ser. La transcendencia es un caminar, aunque a veces, sea un caminar por lo ‘meta-problemático’, por lo ‘misterioso’ y por lo ‘trágico’.

Jaspers murió viendo la tierra prometida. Según mi parecer, Marcel sí consiguió entrar en la tierra prometida -superar la angustia y la desesperación-, y lo consiguió con su tesis de la esperanza. Por eso no creo que haya que esforzarse mucho en demostrar que esta tesis es considerada por el mismo Marcel como “la más importante de su obra”.

El cuidado y el trabajo que el existencialista de la esperanza ha puesto en elaborar, acrisolar, y acuñar este concepto tan lleno, tan profundo y tan central para él, son dignos de mención.

Marcel se pregunta “a qué se refiere la esperanza: ¿a una solución terrena de nuestras dificultades, o por el contrario, a un proceso que se desarrolla en lo invisible y que sólo se iniciaría después de la muerte?”<sup>228</sup>.

El mismo autor se responde: “en el primer caso, la esperanza se expondría a sufrir un cruel desmentido; en el segundo desembocaría en lo inverificable”<sup>229</sup>.

Marcel apunta la respuesta: “Me parece, dice, que hay que responder de esta forma: esperar no es esencialmente esperar que...”<sup>230</sup>.

Estas otras frases definen con bastante propiedad lo que es la esperanza: “La esperanza es la exigencia de transcendencia en tanto ésta es el resorte secreto del hombre itinerante”<sup>231</sup>; “la esperanza se emparenta con la vida, considerada no en sus manifestaciones, sino en su esencia, que es quizás cierta perennidad”<sup>232</sup>; la esperanza es afirmación en el ser; “la esperanza es voto, profecía, acto de fe”<sup>233</sup>; la esperanza es culminación de las relaciones-tú, torre de la catedral de la fidelidad, signo positivo que da sentido a todas las cosas, y de una manera especial a la muerte, a la vida y al misterio.

226 LENZ, J., *El moderno existencialismo*, 69.

227 *Ib.*, 69.

228 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 299.

229 *Ib.*, 300.

230 *Ib.*, 300.

231 *Ib.*, 300.

232 *Ib.*, 301.

233 SCIACCA, M.F., *La filosofía hoy*, 401.

Algo de esto nos indica Bochenski cuando dice: “En el centro de la relaciones-tú se halla una realidad más alta, más libre, en la cual la fidelidad se crea a sí misma en la libertad; pero más fundamental que la fidelidad, es la esperanza. La esperanza posee un peso ontológico: muestra que el triunfo de la muerte en el mundo no es más que aparente y nada último”<sup>234</sup>.

Marcel mismo se pone las mayores objeciones que se podrían poner a su doctrina sobre la esperanza: ¿no será, se pregunta él, una quimera, un simple deseo, o una autosugestión?

A la objeción de que la esperanza sea una quimera o un simple deseo, opone él “la seguridad profética de la esperanza”. Pero, ¿sobre qué garantía puede reposar esta ‘seguridad’?

Creo que se podría contestar con una conocida frase de su teatro: “amar a uno es decirle: tú no morirás”<sup>235</sup>.

Esta frase, si se juzga de un modo empirista o positivista parecerá absurda; pues el ser que amo está expuesto a todas las vicisitudes a que está sometidas las cosas y “en la medida en que participa de la naturaleza de las cosas, está sujeto a la destrucción”<sup>236</sup>.

Toda la cuestión, muy oscura es verdad, consiste en saber si esta destrucción puede alcanzar a aquello por lo cual este ser es verdaderamente un ser. Ahora bien, esta cualidad misteriosa es la que está presente en mi amor.

Resumiendo la cuestión con palabras un tanto escolásticas, se podría decir: el ser contingente, una vez es, es necesariamente y no puede ser aniquilado por ningún ser contingente; sólo el ser Absoluto puede aniquilar este ser. Ahora bien, el amor para Marcel es algo encarnado en el corazón del ser. Este amor no puede ser destruido por ningún ser contingente. Y si se pasa al plano del ser Absoluto, hay que preguntarse con Marcel: “¿es concebible que un Dios que se ofrece a nuestro amor se alce para negar y aniquilar al amor mismo?”<sup>237</sup>.

Naturalmente que ese Dios, si se ofrece a nuestro amor, no puede aniquilar el amor, pero, ¿se ofrece ese Dios a nuestro amor?

Me parece que esa pregunta y la solución que intentaremos dar, son de capital importancia para orientarse en el pensamiento de Marcel.

Se puede responder preguntando: ¿el ser contingente –y el amor contingente, si pudiera darse– tiene sentido por sí o necesita de otro ser absolutamente necesario, cuya única razón para que el ser contingente dependa de él, es el reboamiento por amor?

234 BOCHENSKI, I.M., *La filosofía actual*, 202.

235 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 293.

236 *Ib.*, 393.

237 *Ib.*, 396-397.

El amor del ser contingente, si se ‘encerrase’ en sí mismo, se corrompería en la angustia, porque el ser contingente no tiene pleno sentido por sí mismo, ni puede resolver todos los interrogantes que puede hacerse. Así pues, el amor ha de ser ‘abierto’; es decir, ha de caminar por los ‘tús’ particulares hacia lo Absoluto, hacia lo infinito, hacia “el momento en que todo quede sumido en el amor”<sup>238</sup>.

La seguridad profética podría formularse, con bastante exactitud, como sigue: “Cualesquiera sean los cambios que sobrevengan a lo que tengo ante mis ojos, tú y yo permaneceremos juntos, habiendo sucedido ese acontecimiento, que pertenece al orden del accidente, no puede tornar caduca la promesa de eternidad incluida en nuestro amor”<sup>239</sup>. “Or, il faut déclarer avec la plus grande force possible que l’amour humain lui-même n’est rien, qu’il se ment à lui-même, s’il n’est pas chargé de possibilités infinies”<sup>240</sup>.

¿Será la esperanza una ‘autosugestión’?. “La autosugestión consiste, en suma, en crisparse sobre una representación, casi sin concebírsela, como una contracción. La esperanza, por el contrario, tiene caracteres de un aflojamiento, supone un tiempo abierto por oposición al tiempo cerrado del alma contraída”<sup>241</sup>.

La esperanza, pues, permanece en pie a pesar de todo, gracias a su inmortal peso ontológico. La esperanza es también lo eterno de cada uno de nosotros en cuanto es visto por nosotros como eterno, como algo que, pase lo que pase, nunca podrá ser aniquilado.

En realidad, por lo dicho anteriormente, se puede deducir ya que la esperanza culmina la obra de Marcel. Y pienso que esto es uno de los mejores ejemplos de lo que es la esperanza: algo que viene exigido por un contexto de cosas como su culminación, como su explicación, como la confirmación y la eterna ratificación del amor y la fidelidad. Si la esperanza no fuese exigida por todo el sistema, la esperanza sería algo que vendría puesto desde afuera, sería como una estrella que brilla en el cielo, pero que en sí misma no tiene nada de esa tierra desde la que se ve.

La esperanza tiene que ver con la vida; ya va, en cierto modo, encarnada en ésta, como va ya la conclusión encarnada en las premisas, aunque no sea tal explícitamente hasta que no se haga el raciocinio.

La esperanza, aunque va encarnada en la vida, y posee un peso ontológico, no se puede llamar atea. La esperanza es el rostro del Tú que nosotros

---

238 Ib., 318

239 Ib., 294

240 Ib., 157

241 Ib., 295

podemos participar, es la mirada con que el Tú mira a los tús en una relación unitiva de amor.

La esperanza es el acorde clave, final e interminable de la sinfonía de los hombres y “de Aquel del que no puede decirse que conduzca la sinfonía, sino que es la sinfonía en su unidad profunda e inteligible, unidad a la que sólo podemos acceder a través de las pruebas individuales, cuyo conjunto, imprevisible para cada uno de nosotros, es sin embargo inseparable de la propia vocación”<sup>242</sup>.

Cuando nos movemos en el terreno del misterio, la dificultad para explorar es mayor, ya que el lenguaje de lo misterioso es distinto del lenguaje y contexto de lo problemático. Es una dificultad comparable con la que se produciría si tuviéramos que formular juicios condenatorios imparciales sobre una persona muy querida. La categoría de juicio está en distinta escala que la categoría de amor, fidelidad creadora, etc. En el segundo caso estamos en el terreno de lo inverificable: “Es evidente que el nexo intersubjetivo de ninguna manera puede comprobarse; sólo puede reconocerse...¿Qué buscamos exactamente? No es un hecho, ni tampoco una forma en el sentido tradicional del término; sin duda más valdría hablar de una estructura, a condición de recordar que cuando se habla de estructura habitualmente se evoca algo que se presenta como un objeto susceptible de considerarse desde fuera. Ahora bien, aquí se trata, si puede decirse así, del interior de la estructura, y de un interior del que debemos reconocer que, en nuestra condición de seres finitos y un tanto ligados al habitat terrestre, no nos es dado hacer corresponder un exterior”<sup>243</sup>.

Para Marcel la verdad está en las cosas y no en el juicio. Intenta descubrir la verdad de las cosas, o mejor, de las personas y de sus relaciones, que las constituyen. Las personas existen más eminentemente que los otros entes porque son los únicos seres capaces de desvelar la verdad del ser y sus relaciones (nos referimos a los seres-que-están-en-el-mundo).

“La intersubjetividad a la que hemos accedido no sin esfuerzo, debe ser en realidad, como el terreno sobre el que vamos a establecernos para continuar nuestras investigaciones ...Pero una toma de posición semejante, de inmediato pone de manifiesto el carácter anticartesiano de la metafísica hacia la cual vamos a tener que orientarnos. No basta decir que es una metafísica del ser: es una metaafísica del somos, por oposición a la metafísica del yo pienso”<sup>244</sup>.

---

242 Ib., 319

243 MARCEL, G., *Le Mystère de l'Être*, 188 y 189

244 Ib., 186-187

Si bien la intersubjetividad y el ser no se identifican, sí tenemos que afirmar que son frutos del mismo territorio y que están interrelacionados: ¿Puede decirse que, en suma, hemos llegado a identificar ser y subjetividad? ¿Diremos que el ser es la intersubjetividad?

De inmediato diré que no creo posible suscribir esta posición tomada literalmente. La verdad me parece aquí mucho más sutil, y exige enunciarse en un lenguaje a la vez más riguroso y más matizado.

“Lo que creo percibir –y en este dominio sin duda es preferible expresarse en un tono dubitativo– es que el pensamiento que se dirige al ser restaura al mismo tiempo a su alrededor esa presencia intersubjetiva que una filosofía de inspiración monádica comienza por exorcizar de la manera más arbitraria”<sup>245</sup>.

Entramos en la esfera del tener (avoir) cuando el ego protagoniza gnoeológicamente la verdad, como si la verdad estuviera sólo en el juicio, y todo pudiera ser objetivable y categorizable. El nosotros relacional nos sumerge en el lenguaje más inmediatamente captable, que el espesor del ser adelgaza en la medida en que el ego pretende atribuirse una posición central en la economía del conocimiento. Inversamente, cuanto más reconoce el ego que es uno entre otros, con una infinidad de otros con los que mantiene relaciones a menudo indescifrables, más tiende a recobrar el sentido de esta espesura.

Seamos cautos, sin embargo: si nos limitamos a decir que el ego es simplemente uno entre otros, lo atomizamos, lo reducimos a la condición de un elemento numerable. Ahora bien, “si insistí tanto en la intersubjetividad, es justamente para poner el acento sobre la presencia de una profundidad sentida, de una comunidad profundamente arraigada en lo ontológico, sin la cual los lazos reales humanos serían ininteligibles o, más exactamente, deberían considerarse exclusivamente míticos”<sup>246</sup>.

Se trata de textos centrales, siempre necesarios, para entender a G. Marcel, y su concepción dialógica. A pesar de la dificultad que uno encuentra al caminar entre estos textos, hay que reconocerle a Marcel el esfuerzo en clarificar la cuestión mediante ‘aproximaciones sucesivas’ que nosotros debemos reiterar. “En un lenguaje más concreto, digamos: no me preocupo por el ser, sino en la medida en que tomo conciencia más o menos indistinta de la unidad subyacente que me une a otros seres cuya realidad presiento”<sup>247</sup>.

---

245 Ib., 191-192.

246 Ib., 192.

247 Ib., 192-193.

Estamos situados en una región óptica donde la libertad humana adquiere el máximo protagonismo. Estamos más en el reino de la voluntad que en el reino de la crítica. El consentimiento al ser no puede imponerse, por tanto podemos desconocer el ser o negarlo.

No se trata, sin embargo, de un camino irracional, sino del reino de la libertad creadora. “El ser es” resulta una proposición dicha a mi libertad y a otros seres libres. El reino del misterio no es irracional, pero tampoco objetivable, es reconocible o a reconocer. La ontología tiene atmósfera misteriosa.

Marcel habla de sus coincidencias con la ontología de Heidegger, pero marca también la diferencias con este autor admitiendo que pueda ser “existencialiste, ce qui est fort douteux, il a rejeté catégoriquement la dénomination d’athée.

J’ajouterais qu’en fait, lui et moi, nous sommes infiniment plus proches l’un de l’autre qu’il ne l’est de Sartre ou que je ne le suis de Jaspers”<sup>248</sup>.

Si, ‘la claridad es la cortesía del filósofo’, uno no siempre puede ser todo lo ‘cortés’ que desearía. Incluso se podría decir que la cortesía la regatearon los dioses a los aprendices de filósofos. Por eso, intentaremos hacer un poco más transparente el pensamiento dialógico y el ser como punto de encuentro y diálogo.

G. Marcel, pone el ejemplo concreto y sencillo del marido que poco a poco llega a descubrir a su mujer como auténtica persona y que trasfigura no solamente su experiencia de la mujer sino también su propia vida y sus propias relaciones humanas, de modo que entonces llegará a poder sacrificar caprichos y diversiones que antes tenían una importancia extraordinaria para él. “Estamos ante un cambio de experiencia que ilustra directamente mi pensamiento. Este cambio afecta al centro; digamos más bien que el pensamiento sustituye un centro por otro; y desde luego la palabra pensamiento no es muy exacta, puesto que se trata de la actitud misma del ser considerada en su totalidad, y en tanto toma cuerpo en sus actos”<sup>249</sup>.

“El pensamiento dialógico es un nuevo estilo de ser y de pensar la relación humana”<sup>250</sup>. Marcel habla con insistencia de su teatro por que en él hay ejemplos vivientes de esta relación dialógica. El teatro es la quintaesencia de su filosofía vertida en situaciones concretas y relativamente transparentes:

---

248 MARCEL, G., *Testament philosophique*. Revue de Metaphysique et de Morale 3(1969), 254-255.

249 MARCEL, G., *Le Mystère de L’Etre*, 50.

250 LOPEZ QUINTAS, A., Conferencia pronunciada en el Congreso de Filosofía de Alcalá de Henares, Julio de 1979.

“Si ahora, después de estas largas y difíciles explicaciones, me vuelvo hacia la cuestión formulada al principio de esta conferencia, acerca de la relación entre mi persona y mi obra, sin que pueda esperar resolverla completamente, creo que por lo menos puedo decir lo siguiente: si tengo derecho a hablar de una presencia de mí mismo en mi obra, es únicamente en la medida en que este yo ha encontrado progresivamente una unidad entre los distintos aspectos que al principio habían estado disociados. Pero es evidente que esta unidad debe de ser comprendida dinámicamente... Cuanto más se considere esta unidad, más se verá que reside en la unión de una actividad creadora, por una parte, y por otra, de una filosofía de esta actividad creadora. Pero al expresarme así, creo que os ayudo a que comprendáis mejor lo que vengo diciendo desde hace diez años, que en el conjunto de mis obras, el teatro ocupa el primer lugar y no la filosofía”<sup>251</sup>.

Pondremos también un ejemplo tomado de Heidegger. Al leer a M. Heidegger, uno tiene la impresión de que está relejendo a Hegel. Parece que quiere aclarar algo que Hegel no especificó bien. “Pero entonces, ¿es la obra todavía obra cuando está fuera de la relación? ¿no pertenece a la obra, precisamente eso de estar en relaciones?. En todo caso sólo resta preguntar en cuáles relaciones está.

¿Adónde pertenece una obra? La obra, como tal, únicamente pertenece al reino que se abre por medio de ella. Pues el ser obra, (el ser) de la obra existe y sólo en esa apertura<sup>252</sup>.

M. Heidegger parece que completó aspectos de la filosofía marceliana de la creatividad. Es un artesano de la creatividad estética. Junto con Hegel profundiza el acto creativo y el resultado del camino creador. La verdad de la creatividad nutre las páginas que Hegel y Heidegger dedican a la Estética.

G. Marcel elaboró preferentemente una ontología de las relaciones humanas, pero sólo dejó iniciada su reflexión sobre la obra de arte y el cometido de la cosas en relación con los seres-que-están-en-el-mundo. Heidegger comprendió que la verdad no es sólo una relación personal verdadera, sino que la verdad está también en las cosas: “Llamamos verdadera no sólo a una proposición, sino también a una cosa, por ejemplo oro verdadero”<sup>253</sup>.

La ontología marceliana, discurre, en algunos momentos, paralela a la de Heidegger. Algunas opiniones heideggerianas sobre la creatividad

251 MARCEL, G., *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*, 21-22.

252 HEIDEGGER, M., *Der Ursprung des Kunstwerkes. Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 70.

253 *Ib.*, 82.

podrían ser suscritas por Marcel.”Ser obra significa establecer un mundo. Pero ¿qué es eso de un mundo?...Mundo es lo siempre inobjetivable y del que dependemos, mientras los caminos del nacimiento y de la muerte, la bendición y la maldición nos retienen absortos en el ser...La piedra no tiene mundo, las plantas y los animales tampoco lo tienen; pero sí pertenecen al impulso oculto de un ambiente en que están sumergidos...En cambio la campesina tiene un mundo porque se mantiene en lo abierto de lo existente”<sup>254</sup>.

Pueden crear solamente los seres capaces de comprender la verdad, y sólo los seres abiertos a la apertura del otro pueden existir en el mundo: “Lo que se dice ‘ser’ es abierto en la comprensión del ser que es inherente como comprender al ‘ser ahí’”<sup>255</sup>.

Abordamos, pues, el ejemplo del templo griego. Un templo, nos dice Heidegger, no es sólo un edificio de piedra unida de acuerdo con unos sistemas de fuerzas que lo mantienen en pie. Es también parte del templo, el cimiento rocoso que lo sostiene y cuyas entrañas resisten el empuje de la piedra que brilla bajo el sol. Un templo es el trabajo reunido de muchos obreros, es para un fin, es relativo a un dios, capacidad de congregar, “unidad de vías y relaciones”.

Un templo no es solamente el templo construido, sino también el templo para..., para ser visto, interpretado, inundado por la mirada o el sentimiento de los fieles “que tienen mundo”.

El pensamiento dialógico procura reunir, actualizar, todas las relaciones de una obra o persona para que confluyan en un punto o en un momento y sean para el hombre, que en ese momento, como en un electrizaramiento total, se reúne en el templo o lo consagra: “El establecimiento es, como tal, la erección en el sentido de la consagración y de la gloria. El establecimiento ya no significa aquí la mera colocación. Consagrar significa en el sentido de que, en la construcción que es obra (*Werkhaft*), lo sagrado se abre como sagrado y el dios es llamado a lo patente de su presencia”<sup>256</sup>.

La presencia es una forma especial de ser en relación con otro. “Mediante el templo está en él presente el dios. Esta presencia del dios es en sí la ampliación y delimitación del recinto como sagrado. Pero el templo y su recinto no se esfuman en lo indeterminado. El templo por primera vez construye y congrega simultáneamente en torno suyo la unidad de aquellas vías y relaciones en las cuales el nacimiento y la muerte, la desdicha y la felicidad, la victoria y la ignominia, la perseverancia y la ruina, toman la forma y el

---

254 Ib., 74-75.

255 HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, 470.

256 HEIDEGGER, M., *Der Ursprung ds Kunstwerkes*, 73-74.

curso del destino del ser humano. La poderosa amplitud de estas relaciones patentes es el mundo de este pueblo histórico. Partiendo de tal ámbito de él se vuelve un pueblo sobre sí mismo para cumplir su destino”<sup>257</sup>.

Otro pensador alemán, M. Buber, descubrió, paralelamente a Marcel las posibilidades del pensamiento dialógico. También entendió que la relación era, en realidad, polivalente: “Le monde de la relation s’établit dans trois sphères:

La première est celle de la vie avec Nature...

La deuxième est la vie avec les hommes. La relation y est manifeste et explicite. Nous pouvons y donner et y recevoir le Tu.

La troisième est la communion avec les essences spirituelles”<sup>258</sup>.

El libro de M Buber, *Ich und Du*, adquirió gran difusión y puede contribuir notablemente al conocimiento del pensamiento dialógico. Pero, el lector suele poetizar este libro, perdiendo así las grandes posibilidades filosóficas que tiene. Lo dialógico no es –o por lo menos, no es sólo– poesía y profecía, es fundamentalmente ontología.

A partir de Rosenstork(1924), el pensamiento dialógico encuentra eco en temáticas como el diálogo, el misterio, etc. También en H. U. von Balthasar, A. Brunner, K. Rahner, M.D. Chenu, J. Mouroux, O. Semmelroth, H. de Lubac, J. Daniélou, D. Congar, y otros.

El movimiento dialógico se extiende a la literatura. H. Hesse sería un buen ejemplo. El lobo estepario habla del rico potencial que podrían comunicar algunas personas, aisladas por diversas circunstancias. Se trata de un lamento, de un grito de incomunicación que nos despierta a buscar nuevas formas y más auténticas de comunicarse. Los lobos son buscadores, pueden caminar solos toda una noche, pero necesitan reunirse con otros. H.Hesse –escritor dialógico– cita expresamente a pensadores dialógicos para expresarles su simpatía: “...Una edición completa de Goethe y otra de Jean Paul eran al parecer muy usadas, lo mismo Novalis y también Lessing, Jacobi y Lichtenberg. Algunos tomos de Dostoievski estaban llenos de papeles cuajados de notas”<sup>259</sup>.

Ya hemos hablado de algunos aspectos del ser, pero resta enfrentarse aún al tema del ser, que es el verdadero caballo de batalla de todo filósofo.

Y surge la pregunta fundamental: ¿Qué es el ser?.

Toda la obra marceliana es una respuesta a esta pregunta, pero intenta, sobre todo, contestar a ella en *El misterio del ser* y en *el Diario Metafísico*.

257 Ib., 71

258 BUBER, M., *Ich and Du*, 23

259 HESSE, H., *Der Steppenwolf*, 16

En la segunda parte de *El misterio del ser*, hay una conferencia que lleva por título esta misma pregunta: ‘¿Qué es el ser?’. En ella se nos dice: “Esta vez vamos a tener que interrogarnos por el ser en cuanto ser. Desde ahora será como si tuviéramos que movernos en una dimensión nueva.

Sin embargo, procedemos con cautela: es evidente que esta dimensión deberá conectarse con aquella en que se situaron nuestras investigaciones precedentes”<sup>260</sup>.

“Y, sin embargo, ¿cómo no sentir una impresión de fatiga y descorazonamiento al abordar este santuario de la ontología tradicional que constituye el ser en cuanto ser? ¿Vamos a internarnos en las profundidades de la metafísica aristotélica, o, lo que es aún peor, en las doctrinas escolásticas que las han prolongado? Lo digo sin ambages: esa no es mi intención”<sup>261</sup>.

De todas formas, por difícil que sea la cuestión del ser, es necesario abordarla, “aún a riesgo de parecer demasiado desenvuelto o aventurado, me propongo, dando por conocido lo esencial de esa historia, colocarme directamente frente a la cuestión. ‘¿Qué es el ser?’, y cómo es posible conferirle un sentido inteligible para nosotros”<sup>262</sup>.

En Marcel esa expresión ‘para nosotros’ tiene una relevancia especial. Se inscribe en la línea marceliana de pensamiento, que pugna por trascender el plano del conocimiento en general, para llegar a lo concreto. “Más positivamente digamos que tengo que pensar no solamente para mí, sino para nosotros, es decir para aquellos que pueden encontrarse con este pensamiento que es el mío”<sup>263</sup>.

La intersubjetividad, o relaciones-tú, va a estar en la base de la ontología marceliana: “Se me preguntará si esa intersubjetividad que coloco en la base de la ontología puede dar lugar a alguna proposición simple y distintamente formulable”<sup>264</sup>.

“Una toma de posición semejante, de inmediato (como ya hemos visto) pone de relieve el carácter esencialmente anticartesiano de la metafísica hacia la cual vamos a tener que orientarnos. No basta decir que es una metafísica del ser: es una metafísica del somos por oposición a la metafísica del yo pienso”<sup>265</sup>.

La intersubjetividad, lo mismo que el ser no es objetivable. “Pero por definición es evidente que lo que llamaré el nexo intersubjetivo no puede dárseme, puesto que de alguna manera estoy implicado en él”<sup>266</sup>.

---

260 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 181

261 *Ib.*, 183 y 184

262 *Ib.*, 184

263 *Ib.*, 184

264 *Ib.*, 187

265 *Ib.*, 186 y 187

266 *Ib.*, 187.

“Marcel dice que el ser no es objetivable. Y en el *Diario Metafísico* añade que es inexhaustible: “L’être comme principe d’inexhaustibilité”<sup>267</sup>.

Estas dos afirmaciones son de la mayor importancia; por una parte, nos manifiestan cómo es el ser, por otra, nos indican las diferencias existentes entre el ser y el tener.

Como apéndice a la segunda parte del *Diario Metafísico*, se publica un artículo titulado: “Esquisse d’une phénoménologie de l’avoir”. Avoir puede tener dos significados en español, haber y tener.

Tener es probablemente más expresivo, pero acarrea el problema de ser transitivo, aunque el hecho de tener, como tal, es algo que se queda en mí, que tengo para mí sólo. Participar es el sentido del ser y del sujeto. “Il est significatif que la relation incorporé dans l’avoir se révèle intransitive”...“Avoir assurément cela peut signifier, et cela (serait) significatif même en principe: avoir à soi, garder pour soi”<sup>268</sup>.

Avoir significa también contenido, posesión y poder. Si yo tengo una cosa, puedo manejarla. Este sentido de manipulación es el que va unido al avoir. Y como sólo los objetos se pueden manipular, resulta que el avoir tiene que ver directamente con los objetos.

Avoir también significa haber, haber en el sentido de tener un determinado contenido, pero el hecho de tener un determinado contenido, nada niega del sentido del tener como tener una cosa mía.

El avoir es lo clasificable, lo problemático. “Il n’y a de progrès que dans le problématique”<sup>269</sup>.

Tanto Heidegger como Marcel plantean el problema del ser, así como sus etimologías.

Respecto de las relaciones doctrinales entre Marcel y Heidegger, Ramiro Flórez escribe: “pongamos el final como comienzo. Así en las posibles opciones metodológicas para describir esta trayectoria sincopada de la recepción de Heidegger por G. Marcel, me ha parecido lo menos engorroso y más clarificador poner como hito esas palabras que sirven de lema, que contextualizaremos en su lugar, y que pueden tomarse como el modo definitivo de habérselas Marcel con Martín Heidegger. El rechazo final del planteamiento heideggeriano obliga a cuestionar la palabra clave de toda la Historia de la Filosofía: la palabra ser”<sup>270</sup>.

267 MARCEL, G., *Journal Métaphysique*, 127

268 MARCEL, G., *Esquisse d’une phénoménologie d’avoir*, 200

269 MARCEL, G., *Etre et Avoir*, 125

270 FLOREZ, R., *La recepción de Heidegger por G. Marcel*, *Estudios Filosóficos*, 109(1989)581

Entiende Ramiro Flórez que Marcel a través de su método característico, discursivo, experiencial y cauteloso, metódico y reiterativo que se va fragmentando en interrogantes, tanteos, sugerencias, al hilo de las propias posiciones, delimita lo que realmente es más interesante mirado desde una perspectiva de filósofo introspectivo, moralizador y pedagógico. “Esos fragmentos de preocupada atención y análisis se aunarán al final en la cuestión radical y definitiva: no se trata del ser, sino de ser”<sup>271</sup>.

Considera Flórez que Marcel tenía algunos prejuicios o condicionantes para leer de manera imparcial a Heidegger. Marcel era un judío convertido al existencialismo, con un claro temperamento antinazi.

Este socrático cristiano se consideraba asesor de una juventud desorientada y de un mundo roto. A partir de análisis profundos de su experiencia personal, pretende sacar consecuencias edificantes para todos. El hecho de que Heidegger, –fuera del catolicismo–, buscara modelos de ética y saber en el mundo griego, desconcierta bastante a Marcel.

Heidegger es un griego, trata de escrutar la mirada nocturna de los buhos sabientes de Grecia, siempre está ahondando en la lengua alemana, y en consecuencia, escribe Marcel, no es aconsejable ni útil para dirigir a la juventud.

Pero volviendo a la cuestión del ser, el tema se plantea “sin preámbulos y casi a quemarropa:

a) ¿Qué es el ser? o

b) ¿Qué es ser?. Debe entrar también a debate “la zona de indeterminación” que existe entre ambas fórmulas. Marcel adelanta su posición, pero sin traer para nada al habla otras doctrinas suyas...Ahora la cuestión la limita así: si preguntamos por el ser puedo subentender que esas palabras recubren el ser por excelencia. Y en el límite, la cuestión del ser se conecta con la de Dios”<sup>272</sup>. Por eso, piensa Marcel, que el místico debe tomar la palabra justo allí donde el filósofo debe enmudecer.

El ser es plenitud que no puede decepcionar. La intersubjetividad es “una profundidad sentida, una comunidad profundamente arraigada en lo ontológico, sin la cual los lazos reales humanos serían ininteligibles o exactamente, deberían considerarse exclusivamente míticos”<sup>273</sup>.

El problema de Dios, en realidad es el misterio de Dios, porque la expresión ‘problema de Dios’ es ‘contradictoria’ y sacrílega, concluirá Marcel.

---

271 Ib., 581.

272 Ib., 599.

273 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 192.

“La encrucijada de todas las dificultades, escribe Feliciano Blázquez, radica en la noción de transcendencia, que conlleva siempre una ‘desproporción esencial’ de Dios con respecto al hombre, tanto en lo referente al ser como al conocer. Es la ‘inexhaustibilidad’ o, como prefiere decir Marcel, la ‘inagotabilidad de Dios’ con relación a todas las formas de conciencia y pensamiento. De ahí que al hombre le resulta imposible acercarse, mediante sus propias facultades, al conocimiento de Dios, tal como él es en sí”<sup>274</sup>.

El hombre busca vías no sólo racionales para aproximarse a Dios, al Ser. De las numerosas pruebas para demostrar –a lo largo de la historia– la existencia de Dios, Marcel sólo asume algunas.

Le resulta particularmente sugestiva la ‘prueba ontológica’. Esta resiste porque se instala en Dios desde el primer momento. Ello quiere decir que más que una idea es un modo de presencia. El argumento ontológico de San Anselmo más que una prueba, es un intento de comprender, una disposición abierta a comprender. Más que de una analogía del ser, se trata de una ‘analogía de la gracia’. El hombre no podría descubrir al Ser perfecto, si éste no se revelase al hombre que lo busca.

“Podríamos decir que la exigencia de Dios no es otra cosa que la exigencia de transcendencia descubriendo su auténtico rostro”<sup>275</sup>.

Si bien el hombre no llegará nunca, –según Marcel–, a saber plenamente cómo es Dios, sí podría conocer qué no es Dios. En el fondo, ser es participar en lo que es eterno. El deseo de participar en lo eterno, se identifica, en parte, con la exigencia de ser y la exigencia de transcendencia.

“Pienso, –afirma Marcel–, que lo más importante de mis proposiciones consiste en afirmar filosóficamente aquende toda especulación teológica, la indisolubilidad de la esperanza, la fe y la caridad”<sup>276</sup>.

Marcel considera que sus reflexiones son filosóficas aunque lleguen a conclusiones que no resultan distantes de aquellas a las que llegaría la teología: su pensamiento “permanece más acá de la revelación propiamente dicha y del dogma, pero al menos es una vía de aproximación, y como caminantes, como peregrinos, en un camino difícil y sembrado de obstáculos, tenemos la esperanza de ver brillar un día esa luz eterna que no ha dejado de alumbrarnos desde que estamos en el mundo, esa luz sin la cual, podemos estar seguros, jamás nos habiéramos puesto en camino”<sup>277</sup>.

---

274 BLAZQUEZ, F., *Gabriel Marcel; del existente concreto al tú Absoluto*. Tesis doctoral, 4.

275 MARCEL, G., *El Misterio del Ser*, 183.

276 Ib., 319.

277 Ib., 319.

## V. CONCLUSIONES. REFLEXION CRITICA

a.- *Metodología de Marcel, un filósofo 'étant en route'*.

En su *Testamento Filosófico*, conferencia pronunciada en 1968 en el congreso Internacional de Filosofía de Viena, Marcel sugiere cuáles son las conclusiones fundamentales que pueden extraerse de su obra.

El marco para su *Testamento* lo considera Marcel muy apropiado porque Viena es, para él, según hemos recordado, la “ciudad de los encuentros” y la “capital de la música”.

Su filosofía quizá pudiera titularse: filosofía para el encuentro, o contribución a una fenomenología del encuentro humano.

En este sentido, la palabra ‘búsqueda’ es la clave. Búsqueda quiere decir apertura, disponibilidad, andar ‘a la búsqueda de la verdad’, ‘étant en route’.

En estos sentidos, la palabra búsqueda, asegura Marcel, debería anteponerse también a todos sus escritos, a toda su producción.

La música y el teatro están indisolublemente mezcladas con su producción filosófica; constituyen un ‘acceso inmediato’ a los niveles más profundos de la experiencia, resultan muy adecuados para profundizar en la experiencia.

Se trata, pues, de una filosofía concreta, que puede ser encarnada en personajes de teatro, en personas reales, en situaciones cotidianas.

Marcel es, pues, un filósofo al que le gusta partir de lo concreto, porque la abstracción facilita la obnubilación de la verdad.

Su pensamiento resulta deliberadamente asistemático, quizás para oponerse con más contundencia a los sistemas idealistas, que en su juventud hicieron el papel de cantos de sirena, que Marcel más tarde rechazó.

Como filósofo libre y asistemático, Marcel no quiere ser incluido en ningún ‘ismo’, en ninguna escuela. En su *Testamento Filosófico* recalca que no le gusta el término ‘existencialismo’ para clasificar o encuadrar el pensamiento creado por él. Si utilizó alguna vez, este término fue con la firme intención de recusarlo.

Fue una etiqueta que le pusieron y que él rechaza. El hecho de que al lado de ‘existencialismo’ coloquen el adjetivo ‘cristiano’ no mejora la clasificación, porque continua sin gustarle.

Marcel prefiere que le llamen ‘filósofo itinerante’ porque nunca dejó de considerarse como ‘étant en route’.

En el prefacio a *El Misterio del Ser*, Marcel confiesa que si debe resignarse a buscar un rótulo, aceptaría el de neosocrático cristiano, o ‘neosocratismo cristiano’.

En el Congreso de Roma de 1946, Marcel descubrió que se le tildaba de ‘existencialista’, adjetivo que no lo gustaba nada.

Posteriormente se le preguntó si un volumen dedicado a Marcel por la Editorial Plon podría llevar el título genérico “Existencialismo cristiano”. Marcel consultó a un hombre de confianza, Louis Lavelle. Este le contestó que esas dos palabras no le gustaban por eso comprendía que no le gustasen al autor de *El Misterio del Ser*, pero en fin, resolvió, que podrían aceptarse como una concesión al editor.

No obstante, estos dos términos (existencialismo cristiano) sufrieron tantas variaciones y deformaciones que Marcel, se arrepintió profundamente de haber hecho esa concesión, tal como hemos visto más arriba.

Al parecer fue Sartre quien ‘imprudentemente’ colaboró a la difusión de la terminología ‘existencialismo cristiano’ para oponerla a ‘existencialismo ateo’, dentro del cual se consideraba él.

Por su parte, Marcel ya le dejó bien claro que esta clasificación resultaba impropia.

A la muerte de Marcel, el profesor López Quintás publicó un artículo en ABC, titulado “Gabriel Marcel y su testamento filosófico”, en el que rechaza los términos existencialismo o existencialista para catalogar el pensamiento del autor que nos ocupa; prefiere utilizar el término ‘existencial’, por las razones siguientes: Un pensador existencial aceptará que la persona tiene ‘un modo preciso de ser’, pero añadirá infaliblemente que ‘su existencia no le viene dada del todo’ y por eso mismo ‘debe hacerla en contacto mutuamente fecundante con el entorno’.

Para clarificar cuestiones relativas al método de Marcel, la profesora Parain Vial, con la que mantuve correspondencia al efecto, me recomienda leer: *Entretiens Paul Ricoeur - Gabriel Marcel*. Estas entrevistas constituyen una exploración profunda de la obra marceliana a fin de clarificar lo clarificable, reconociendo los caminos (método) que permitieron llegar a unos resultados, o trascender unos niveles de experiencia para ir hacia otros niveles mucho más auténticos, pilares del encuentro, del misterio, del ser.

Ricoeur considera que la obra de Marcel podría rotularse como una exploración o una lucha contra los sistemas, o contra ‘el espíritu de sistema’.

Bochenski reconoce que se trata de una filosofía asistemática, y que, precisamente por ello, la comprensión de ese pensamiento no resulta demasiado fácil. Piensa incluso que hasta la fecha nadie lo ha expuesto de un modo adecuado y sistemático o sistematizado.

El método de Marcel está emparentado con el ‘Método Jericó’, descrito por Ortega. Consiste este método en aproximaciones sucesivas hacia un objetivo alrededor del cual damos vueltas para profundizar en su significado, en sus niveles de experiencia o de presencia.

Ya en 1914 Marcel descubría la insuficiencia de la inmanencia, un postulado que conviene dejar atrás. La transcendencia es el camino que nos per-

mite salir de la trampa. Para Marcel la transcendencia es una tabla de salvación, pero, al propio tiempo, constituye una realidad bien palpable, a la que estamos abiertos, y a la que aceptamos como un ‘consentimiento al ser’.

b.- *Novedades de la filosofía de Marcel*

Feliciano Blázquez, al hacer una ‘valoración crítica y creadora de la obra de Marcel’, considera que se trata de una obra ‘amplia, dispersa y asistemática’. Entiende que para juzgar rectamente esta obra hay que desembarazarse de prejuicios, dogmatismos y apriorismos. Al parecer, los violentos ataques que ha recibido la obra de Marcel proceden de personas que no han sabido sacudir sus prejuicios.

“Creemos honestamente, –continúa–, que el esfuerzo marceliano por distinguir entre experiencia y elaboración conceptual de la experiencia, por encontrar una adecuada relación entre intuición y concepto, como si de un viaje de ida y vuelta se tratase, –de la experiencia al concepto y del concepto a la experiencia–, ha abierto cauces para una redefinición más amplia, y sintética de la filosofía”<sup>278</sup>.

El esfuerzo de Marcel por hacer un lenguaje o una terminología más fluidos, fue interpretado por algunos como una manera de hacer poesía, o simples expresiones emotivas. Quienes estudian a Marcel sin prejuicios, reconocen su creatividad así como la originalidad de su pensamiento, uno de los más valiosos de nuestro siglo.

La estructura humana es dialogal. Su pensamiento podría calificarse de dialógico en cuanto que el encuentro y el diálogo conforman la características más significativas de la persona.

Este ser itinerante, que somos nosotros, se va haciendo a base de intimidad y apertura, de libertad y enraizamiento en los otros, que poseen el secreto de lo que somos.

Así se crea también un nuevo lenguaje sobre Dios. Considera Marcel que el lenguaje religioso e incluso el metafísico, son lenguajes típicos de las personas.

“En el encuentro puede tener lugar la experiencia religiosa, y cívicamente, a través de las categorías de encuentro, puede ponerse el tema de Dios”<sup>279</sup>.

Dios es un interlocutor que interviene en nuestro diálogo, es dialógico, en relación con nosotros. Sin él, jamás nos hubiéramos puesto en camino.

---

<sup>278</sup> BLÁZQUEZ CARMONA, F., *Gabriel Marcel: Del Existente concreto al Tú Absoluto*. Tesis doctoral, 526.

<sup>279</sup> *Ib.*, 531.

“El lenguaje sobre Dios será siempre transgresivo a los datos inmediatos de la experiencia. Conduce a una realidad que no es accesible sino merced a una interpretación”<sup>280</sup>.

Ni la técnica, ni el lenguaje positivista, son camino adecuado para el encuentro con el Tú absoluto. Ambos confían demasiado en sus posibilidades. La prepotencia les inclina a negar la metafísica, la capacidad de transcendencia.

El hecho de que sólo resulte válida la experiencia que se traduce en términos empíricos, encierra a la técnica y al positivismo en un callejón sin salida. Ni la técnica, ni el positivismo satisfacen las aspiraciones profundas del hombre.

“Hay otros niveles de verdad y de sentido, que suscitan formas de comunicación interpersonal que complica a las personas y se dirige a esa dimensión de profundidad que hay en el hombre. Es decir, el lenguaje metafísico, el lenguaje religioso en general y el lenguaje sobre Dios, en particular, pueden ser lenguajes significativos”<sup>281</sup>.

El Dios creador, el Dios del Antiguo Testamento no se podía identificar con el *Nous* griego, fuerza cosmológica organizadora o teleológica. Tampoco coincide demasiado con algunos tipos de Escolástica, que centran su argumentación en un retorno constante a la causa primera: “La libertad del Dios bíblico resulta inaccesible al procedimiento regresivo. Era indispensable una donación, –presupuesto de toda comunicación del hombre con Dios– ...por eso, la primera tentativa marceliana debía consistir en renovar el lenguaje. ...Intentó desmontar la categorías griegas, para encontrar otras más flexibles y humanas, que abrieran la posibilidad de una concepción genuinamente existencial de Dios”<sup>282</sup>.

Zubiri ya había reconocido que Dios más que una causa es una persona. Marcel convierte esta afirmación en el punto central de su tesis sobre Dios. Las puertas de acceso a la realidad divina no pueden ser causalistas, sino algo característico de las personas: Interpelación, presencia, amor, relaciones-tú, fidelidad.

El amor es participación, y amamos participando, dirá Marcel. Desde el tú particular, personal, llegamos al Tú Absoluto: “Si yo participo de ese amor, ya no intentaré hacerlo entrar en mis casilleros lógicos: todo lo contrario, yo mismo todo entero me refundiré para penetrar en él”<sup>283</sup>.

---

280 *Ib.*, 532.

281 *Ib.*, 532.

282 *Ib.*, 533.

283 MARCEL, G., *Journal Métaphysique*, 229.

c.- *Balance y homenaje*

En el centenario del nacimiento de Marcel, la revista “Estudios Filosóficos” hace un balance de la filosofía de Marcel, que al final, se convierte en un homenaje.

Feliciano Blázquez escribe así: “La revista “Estudios Filosóficos”, de los PP. Dominicos de Valladolid, ha tenido la feliz iniciativa de dedicar este número monográfico a una de las voces más originalmente frescas de este siglo, aun cuando los cenáculos ‘oficiales’ o ‘de vanguardia’, según ellos, de la filosofía española, se empeñen en olvidarla, acallarla o minusvalorarla. Gabriel Marcel ha sido un pensador libre y, quizá, por ello, incomprendido por muchos. Ha denunciado todo mesianismo, unívoco o reductor, de la razón pensante y aquellos esquemas de experiencia que establecen una relación de dominio sobre la realidad, para elaborar un concepto más amplio de experiencia. Existe, –proclama–, una experiencia de sentido, que se sirve de un lenguaje no objetivista, unívoco, exacto, sino abierto al contacto personal, a unas realidades más profundas y significativas. En otros términos, conocer no es dominar, producir, poder, sino hacerse, desarrollar unos valores que permitan al hombre ser persona.

Gabriel Marcel, educado en las raíces del humanismo-personalista de la ‘transcendencia’, se ha empeñado en transmitir que la verdad no posee un estatuto abstracto ni teórico, sino que es un acontecimiento. Hay una responsabilidad personal de la verdad, en la que el hombre no puede ser reemplazado por nadie. De ahí que el mensaje de su filosofía no pueda ser otro que el de la invitación constante a la libertad creadora. Ahí, precisamente, se sitúa su crítica frontal a la cosificación, a un mundo objetivado, problematizado, en el que el hombre acaba por tenerlo todo y no ser nadie. Por eso, los ídolos del hombre actual, –la producción, la técnica, la manipulación, la ambición obsesionada, el consumo...– cuanto más ricos son, más pobre es el hombre. “Creemos honestamente que el esfuerzo marceliano por distinguir entre experiencia y elaboración intelectual de la experiencia, por encontrar una adecuada relación entre la intuición y el concepto, por delimitar las fronteras entre lo problemático y lo misterioso, ha abierto cauces para una redefinición más amplia, y sintética, de la filosofía”<sup>284</sup>.

Estoy de acuerdo en que Marcel es un pensador original y en que su pensamiento tiene un especial frescor, al abordar temas viejos con libertad e independencia. Marcel pone la razón en su sitio, sin permitir que se convier-

---

284 BLAZQUEZ CARMONA, F., *Aproximación crítica a la bibliografía hispánica de Gabriel Marcel*, *Estudios Filosóficos*, 109(1989) 603-604.

ta en la loca de la casa. Proclama la validez de la 'experiencia de sentido', la profundización en los distintos niveles de la experiencia.

El conocimiento no es ni una forma de dominio, ni una manera de producción; conocer es fundamentalmente participar en el acto creador de valores que nos facilitan ser personas honestas, humanas.

Marcel no adora los falsos ídolos del consumo, la producción o la técnica. Dichos instrumentos favorecen más fácilmente la ambición que la comunicación.

La corriente de la ambición desemboca en el mundo problemático, el mundo roto.

Por el contrario, la atmósfera del misterio, de lo creativo y auténtico, es la que posibilita la respiración y el crecimiento de los seres humanos. Esta permite abrir 'cauces para una redefinición más amplia, y sintética, de la filosofía.

Marcel considera que la filosofía de Nietzsche es un fruto de la filosofía de la modernidad; reconoce que, en algunos aspectos, Nietzsche refleja bien la situación actual. Su pensamiento describe adecuadamente la imagen rota del hombre, del mundo.

El autor de *Así habló Zaratustra* describe bien el campo de combate, la angustia existencial, la transmutación de todos los valores.

No obstante, Nietzsche se queda atrapado en las trincheras, no logra trascenderlas. Excluye la transcendencia que es la puerta de salida.

Marcel critica este gran error de la filosofía de Nietzsche. Tratará de darle oxígeno, de ofrecer una aportación ontológica. Frente a un mundo destrozado, Marcel encuentra esperanza. Descubre que, en el fondo, Nietzsche querría superar el nihilismo; pretendía hacer de despertador de la conciencia de Occidente.

Cuando el hombre niega la transcendencia, y se niega a la transcendencia, incurre en los peores errores; cuando admite las relaciones-tú y la transcendencia, entonces encamina sus pasos hacia el verdadero camino: llegar a ser lo que, de alguna manera, ya eres.

José Seco Pérez observa la obra de Marcel a través del cristal del pensamiento de Nietzsche: "Marcel aprecia en la filosofía nietzscheana un momento decisivo en el pensamiento contemporáneo, el núcleo de convergencia de toda la tradición filosófica de la Modernidad. Lo que realmente está en juego es una interpretación del mundo que excluye toda transcendencia, que excluye lo último y decisivo. Marcel tratará de proporcionar a la crítica nietzscheana la aportación ontológica suficiente que se trasluce en los distintos núcleos de profundidad y que se deducen de una lectura existencial de su obra.

Marcel, al reflexionar sobre la obra de Nietzsche, se esfuerza en comprender el tiempo de hoy, así como su propio horizonte espiritual. Su filosofía

le ofrece la imagen rota del hombre. El hombre moderno ha sido privado de la imagen tranquilizadora que tenía de sí mismo desde hace siglos. De esta forma, por medio del análisis profundo que hace de la obra y pensamiento nietzscheanos, Marcel se integra en lo más profundo del debate contemporáneo, toda vez que Nietzsche deviene el cruce de caminos obligado de todos aquellos que quieren comprender los profundos cambios, tanto espirituales como culturales que acaecen desde hace tiempo en nuestro presente.

Para Marcel la aportación nietzscheana esencial consiste fundamentalmente en hallar el lugar existencial desde donde se juega el destino del hombre, desde donde se opera su campo semántico. Marcel, pues, se centrará en esta situación del hombre que rompe con lo trascendente. Este discurso antropológico viene a significar el recurso a Dios, pues éste se revela en la existencia interior del hombre mismo. La reflexión marceliana se inicia a partir de la contingencia del hombre moderno, un hombre que ha perdido toda referencia divina y que al tener ya asegurada la legitimidad de su existencia, ninguna certeza le conforta. Esta 'veritable nécrose' es para Marcel el principio de la angustia metafísica moderna.

La muerte de Dios, según Marcel, precipita la crisis de identidad del hombre; su análisis le conducirá hacia una nueva dimensión del acto filosófico, pues representa el índice existencial de la transmutación de valores y del sistema ontológico del hombre. Tanto Marcel como Heidegger comprueban en la proclamación nietzscheana la expresión del nihilismo occidental y la firme voluntad de superar este "effondre-ment"<sup>285</sup>.

A su vez la fidelidad es uno de los grandes hilos conductores del pensamiento de Marcel. La fidelidad se instala en el mundo misterioso del ser. Casi se puede decir que 'la fidelidad es un modo de ser'. Sólo la fidelidad de los seres garantiza la estabilidad de los seres, garantiza la fortaleza de nuestra fidelidad; aunque el verdadero Ser avala cada momento de fidelidad humana; claro que este aval no siempre, o casi nunca, resulta patente.

No obstante, Marcel pretende mostrar el valor de la fidelidad con argumentos que están más acá de la revelación. En medio de las dificultades diarias, y de los problemas de nuestro siglo, la fidelidad demuestra "la fecundidad del ser", en el que participa y por el que es lo que es: algo permanente que puede vencer a la muerte misma.

El amor y la esperanza constituyen otros dos pilares que garantizan la indestructibilidad de la fidelidad creadora.

---

285 SECO PEREZ, J., "Nietzsche y Marcel. Testigos de la Modernidad, *Estudios Filosóficos*, 109 (1989) 576-577

Fernando Vela investiga la raíz ontológica y las vertientes existenciales de la fidelidad en el pensamiento de Marcel: Como venimos viendo, la fidelidad tal como la concibe Marcel, es un modo de ser –más que un comportamiento puntual– complejo, multidimensional y que exige una permanente tensión si no quiere devaluarse en cobertura de abandonos y repliegues. El mundo en que somos fieles o en el que, por el contrario traicionamos la verdad del ser, de la existencia, es un mundo ambiguo, ofrece múltiples posibilidades para desesperar y múltiples reclamos de compromiso creativo. La fidelidad puede, del mismo modo, profundizarse o degradarse en sus formas más burdas, más conservadoras, menos creativas. Lamentablemente, puesto que anida en nosotros la fragilidad, la decepción nos amenaza, la traición es siempre posible.

Hasta tal punto la fidelidad resulta compleja que vista desde fuera, desde una perspectiva abstracta –esto es, que hace abstracción de la implicación existencial del compromiso– se hace difícilmente pensable, incomprendible e impracticable. La dificultad se exagera cuando el mundo de los hombres, como ocurre en el mundo moderno a juicio de Marcel, se hace una incitación a la negación, a la defección absoluta por ser, al mismo tiempo, un mundo lleno de problemas y animado por la voluntad de no hacer lugar al misterio. Esa constatación no es un pesimismo fatalista. Marcel hace una lectura esperanzada de los males de nuestro siglo, convencido como está de que en el seno de esta existencia y en su favor (actúan) ciertos poderes secretos que la vida no está (a veces) en condiciones de pensar, ni reconocer. No sería abusivo, creemos, citar entre esos poderes regeneradores a la fidelidad creativa.

“Sometida día a día a la prueba, y a esa prueba extrema de la diversas situaciones límites de la decepción –y la decepción de uno mismo–, la desesperación, la noche del sentido, el dolor y la muerte, la fidelidad es prueba a su vez de la fecundidad del ser”<sup>286</sup>.

Marcel considera que la filosofía debe ir mas allá que la técnica. La sabiduría, la filosofía son metatécnica.

Propio del filósofo es asombrarse, ser humilde, –porque conoce bien las limitaciones propias–, estar abierto, dispuesto. Marcel rechaza el orgullo (hybris), la prepotencia.

El hombre que no conoce más mundo que el mundo de la técnica está condenado a “poder sólo lo que puede la técnica”. La seguridad dimanada

---

<sup>286</sup> VELA, F., “Raíz ontológica y vertientes existenciales de la fidelidad en Gabriel Marcel, *Estudios Filosóficos*, 109 (1989) 560.

de la técnica se convierte, a veces, en la única seguridad. En medio de la obcecación alguien puede pensar que la técnica es la única salvación e incluso el salvador.

La técnica nada puede frente al misterio de la muerte. Su falso poder salvador se transforma en impotencia y desesperación frente a la muerte.

Ante esta desesperación, al hombre le queda, según Marcel, una única posibilidad: recuperar una experiencia profunda de las relaciones humanas, de la fidelidad, del amor, de las llamadas del ser, en el que, -por otra parte-, participa. La exigencia ontológica manifiesta una dimensión del ser absoluto, que es el que da, al final, sentido a nuestra vida.

García Abril investiga la significación de la técnica, y la postura de Marcel ante la misma: "Desde los primeros escritos Marcel declara la guerra al orgullo, la *hybris* de los griegos, y, en el último, todavía mantiene que es la disposición interior contra la que el filósofo debe estar constantemente en guardia. En el mundo de la técnica el hombre puede lo que puede la técnica. Pero la confianza y la seguridad que da ese poder en un ámbito determinado, al extenderla a todos los ámbitos de la actividad humana, le hace contraerse, replegarse sobre sí y le incapacita para confiar en una realidad extraña, y engendra la pretensión ilusoria de no depender más que de sí, de poder hacerse a sí mismo, la tentación de creer en su valor redentor.

Es, dice Marcel, como una apologética al revés porque pretende mostrar que todo se hace en la realidad sin la intervención de ningún poder creador. Por eso, el descubrimiento de su ineficacia frente a la muerte, conduce a la desesperación y provoca la tentación de suicidio.

La sabiduría que Marcel propone como mediación entre la tecnocracia y la mística, entre la absolutización y la negación, que nos libere del cerco de la desesperación a que nos vemos abocados es, como ya ha quedado indicado, reflexión que nos haga conscientes del desorden y confusión en el medio técnico, que ignora, y pisotea por ello, lo más profundo del hombre y le devuelva el dominio de esa situación, reflexión existencial que nos da conciencia renovada de lo que el hombre verdaderamente es y puede ser, de lo que se oculta bajo la existencia, recuperación de ese fondo olvidado, de esas potencias secretas que son irradiaciones del ser, de un ser en el que participo, que es fundamento y plenitud; el reconocimiento de un absoluto que aflora bajo la forma de exigencia ontológica y que da sentido a nuestra vida. El sentido sagrado del ser"<sup>287</sup>.

---

287 GARCÍA ABRIL, G., "Gabriel Marcel. Significación humana de la técnica", *Estudios Filosóficos*, 109 (1989) 537.

Repetidamente Marcel ha escrito que su pensamiento filosófico se manifiesta de una manera preferente en el teatro o en la obra de arte.

El arte, no es sólo un resultado, también es, de manera especial, el proceso de creación o elaboración.

Dentro de las modalidades artísticas, parece que la música ofrece más posibilidades. Esta abre una vía de 'acceso inmediato' a los distintos niveles de la experiencia. La creación musical puede desvelar determinados aspectos filosóficos. La experiencia musical, dirá López Quintás se convierte en inigualable fuente de luz. A la luz de la música, –en su creación–, en la ejecución, en la audición, el hombre puede participar en realidades que, aún dándose en el tiempo, están por encima del tiempo.

La música constituye una especial comunicación. Descubre dimensiones ocultas del hombre, devuelve al hombre a sí mismo, y le revela la dosis de eternidad que lleva dentro.

López Quintás recorre una vía muy querida para Marcel, la vía de la Estética, la metáfora de la música: Esta capacidad del arte, sobre todo de la música, para abrir una vía de acceso inmediato a las realidades y fenómenos complejos explica que Marcel haya afirmado con toda decisión que el análisis de ciertas obras musicales maestras pueden dar lugar a toda una renovación de la filosofía y que las Cantatas y Pasiones de Juan Sebastián Bach han contribuido más a la realización de sus conversiones –la filosófica y la religiosa– que los escritos de los más eximios pensadores. Un espíritu congenial, Ferdinand Ebner, solía advertir que 'lo espiritual quiere ser conocido de modo inmediato'.

A qué tipo de inmediatez se refiere y cómo ha de alcanzarse queda espléndidamente de manifiesto al entrar en relación de presencia con obras musicales de gran calidad.

El gran compositor, director y violonchelista español Pablo Casals declaró poco antes de morir que el mundo todavía no ha penetrado suficientemente en lo que significa el hecho de que exista la música. Gabriel Marcel ha contribuido no poco a colmar esta laguna<sup>288</sup>.

Cándido Aniz descubre con bastante precisión lo que Marcel entiende por filosofía. Profundizar en la condición humana, en la condición de seres encarnados, –personas–, que piensan libremente.

La filosofía compromete al hombre porque ésta se hace en 'perspectiva de misterio'.

---

288 LOPEZ QUINTAS, A., "La experiencia estética musical y el pensamiento filosófico de G. Marcel", *Estudios Filosóficos*, 109 (1989) 515-516.

Pensar y vivir realmente sólo se producen en el ámbito del misterio. El tener conecta directamente con la técnica inhumana.

Las relaciones-tú, el Tú Absoluto, son 'el misterio y la fuente del misterio'.

Como ocurre con todas las filosofías, la de Marcel convencerá a unos, mientras a otros los dejará indiferentes. Estos últimos pontificarán las deficiencias y limitaciones del pensamiento marceliano. Para mí es uno de los más fértiles de nuestro atormentado siglo.

Cándido Aniz prefiere detenerse en la génesis del 'socratismo cristiano', uno de los pocos calificativos que Marcel asumía: "La filosofía/metafísica de Marcel, en su momento germinal, compromete al hombre con el ser, y ha de entenderse como 'reflexión continua en perspectiva del misterio' o realidad metaempírica/metaproblemática. Hacer filosofía es ahondar en la condición encarnada de los seres pensantes/libres que participan en la realidad total; es denunciar las pretendidas suficiencias del 'tener': tener ideas, ciencia, técnica, manipulación/dominio del hombre y de naturaleza, es vivir y pensar en actitud abierta al ser: presencia cautivadora, luminosa, en la que el yo experimenta, se sumerge y toma posesión de sí mismo; es conocer por discernimiento, aproximaciones, revelaciones/intuiciones, situándose en la actitud de 'recogimiento' que, previa 'invocación', enseña a apreciar y vivir en 'fidelidad creadora', a tomar decisiones en libertad y disponibilidad, por referencia al tú humano y al tú absoluto cuya existencia y vida sobrepasan todos los planos nocionales, pues son el misterio y fuente de misterio. Perder el sentido del 'misterio-subjetividad-participación-coexistencia...' es volver a niveles de 'problemas' que distancian pensamiento y vida, pensar y ser, sujeto y objeto, olvidando la necesidad o exigencia ontológica realista. Que estos planteamientos, escasamente metafísicos para el racionalismo, sean o no convincentes en su dramatismo existencial, es otro asunto"<sup>289</sup>.

#### d.- *La participación, clave de la filosofía de Marcel*

En la correspondencia que mantuve con Paul Ricoeur sobre cuestiones importantes en la filosofía de Marcel, Ricoeur me asegura que "la cuestión de la participación en Gabriel Marcel es ciertamente un excelente acceso a su pensamiento"<sup>290</sup>.

El verbo participar puede ser transitivo o intransitivo. En este sentido intransitivo, participar quiere decir tomar parte en algo: una manifestación,

<sup>289</sup> ANIZ IRIARTE, C., "Génesis del socratismo cristiano de Gabriel Marcel", *Estudios Filosóficos*, 109 (1989) 480-481.

<sup>290</sup> Véase fotocopia de la carta de Paul Ricoeur al final.

una decisión, una boda. En sentido transitivo, participar quiere decir dar o comunicar algo a alguien: Dios participa su bondad, te participo que mañana habrá un homenaje.

Platón ya utilizó el término *méthesis*, –participación–, sustituyendo al término pitagórico *mímesis* –imitación–. La participación pues, va más allá que la mera imitación. No obstante, el concepto platónico de participación dista bastante de la experiencia marceliana de la participación.

Aristóteles, tras reconocer que Platón sigue doctrinas de los pitagóricos, excepto en la participación, lleva el tema a su molino que es el de la analogía.

San Agustín, sin olvidar la herencia de Platón, avanza hasta el Dios-creador que deja su luz y su huella en el hombre, en lo más íntimo del hombre.

Compartimos la opinión de que el pensamiento de San Agustín está fundamentado en el principio, presente y actuante, de la participación.

Sto. Tomás define la participación como ‘partem capere’ o ‘partem habere’. En este sentido la participación indica un compromiso, una responsabilidad solidaria. Dios-creador y Causa primera deja su huella en los efectos producidos, en los hombres que se parecen a su creador, porque participan, en un cierto grado de El.

K. T. Gallagher en su obra, *La filosofía de Gabriel Marcel*, que cuenta con un prólogo de Marcel, resume así la cuestión:

-Tema al que Marcel da más importancia: La doctrina de la participación.

-Principal cuestión a abordar: cómo pensar la participación.

-Solución a la que llega: la participación se piensa mediante la reflexión secundaria, que, por su naturaleza, es creadora y libre.

Parain-Vial en su diálogo con Gabriel Marcel<sup>291</sup>, que me dedica con simpatía, explica las posibilidades de la reflexión segunda. Además, sus explicaciones cuentan con la bendición de su maestro y amigo Gabriel Marcel.

Señala Marcel que Parain-Vial es “la intérprete más fiel de su pensamiento”.

En la participación hay varios niveles, tal como intentamos demostrar a lo largo de esa tesis. Parain-Vial, que asume la existencia de estos distintos niveles, realiza las reflexiones siguientes –que nosotros compartimos en buena medida–:

---

291 *Dialogue entre Gabriel Marcel et Mme. Parain-Vial, Revue de Métaphysique de de Morale* 3 (1974) 383 y ss. (El autor de esta tesis doctoral, dispone de varias cartas de Parain-Vial, pues ha mantenido una correspondencia, con ella, para la elaboración de esta tesis).

Para Marcel, el ser es esencialmente 'ser abierto a'. El sentir, la sensación, la encarnación, nos abren al ser, nos permiten participar en el ser. Las relaciones humanas, la comunión no son objetivables. El amor no es 'comprensible' en términos puramente lógicos. El amor, la fidelidad, la esperanza significan apertura a los otros y por ellos "nous sommes plus ouverts activement à la Grâce". Transcender le temps, "c'est participer de façon de plus en plus effective à l'intention créatrice que anime l'ensemble". "La création serait donc une improvisation absolue à laquelle nous participerions"<sup>292</sup>.

La destrucción de la naturaleza por la contaminación de la industria, y del hombre por medio de la guerra, serían los pecados por excelencia, porque cortan de raíz todas las posibilidades de la creación.

La contaminación y la destrucción se parecen mucho al nazismo, cortan cualquier posibilidad de participación. Pero hay que tener presente que el mejor remedio para que no renazca el nazismo, –o los sistemas autoritarios–, es, precisamente, la participación.

"El filósofo debe ser un vigía", para participar en la defensa de la paz, de la naturaleza y de los valores humanos.

El rotativo, "La Vanguardia", en su edición del 10-X-1973, resume así las aportaciones de Marcel 'al universo filosófico': "Marcel le recuerda al hombre su condición de corporalidad y personalidad que no pueden reducirse a un sistema"... "Ante las filosofías del absurdo, la mostración de una posible esperanza... que nos permite seguir luchando no de modo prometeico ni estoico, sino fundamentados en las experiencias de comunión humana"... "Ante las filosofías analíticas, recordándoles que también en éstas...late la cuestión fundamental que no puede ser olvidada del hombre y su destino".

Con motivo de la muerte de Marcel, ABC publica un reportaje de José Julio Perlado; que hace referencia a una entrevista mantenida con Marcel en 1969. En élla Marcel manifiesta que "en España se ha conservado aún lo que llamo 'el amor a la vida'. Creo que en la hora actual, con la elevación del nivel de vida y con su industrialización, aparecen ciertos peligros que antes no existían".

Añade que "la música para mí es algo fundamenal. En ella soy un ecléctico; hay muchos músicos que rechazo. Y, sin embargo, me atraen muchos compositores españoles: esencialmente Falla".

Marcel visitó España, por primera vez en 1933; posteriormente "y en distintas ocasiones, España fue escenario de intervenciones suyas".

---

292 PARAIN-VIAL, J., Dialogue entre G.Marcel et Mm. Parain-Vial, 384.

Marcel pone un ejemplo de lo que él llama 'el amor a la vida': "Un día que pasé yo por Barcelona, saliendo de la Catedral un domingo por la tarde, quedé impresionado al ver bailar a gentes la 'sardana' en la plaza frente a la Catedral. Esto para mí es todo un símbolo. Puesto que la 'sardana', como muchos otros bailes, es una danza civilizada, que se enlaza con una especie de alegría y de armonía".

También se refirió a los peligros concretos que acechan a la juventud española: "Uno de estos últimos años, yendo en automóvil de León a Valladolid acompañado por el Vicerrector de la Universidad de León, fuimos conversando sobre España. Yo le pregunté: "El problema de la delincuencia juvenil que nos inquieta actualmente, ¿comienza en España?". El me respondió que existían casos individuales, pero que no había un problema sociológico. Pocos años después, cuando he vuelto a preguntar sobre esta tema en Madrid, se me ha dicho cómo, poco a poco, la delincuencia juvenil se iba extendiendo".

Feliciano Blázquez publicó en YA un artículo (18.X.73) en el que resalta los hallazgos filosóficos de Marcel: "Arranca del hombre como ser encarnado y en situación para desembocar en el hombre...ser-en-comunión, abierto a la transcendencia –al tú absoluto– mediante la fidelidad, la esperanza y el amor".

Escribe Blázquez que "el público español iba conociendo últimamente algunas de sus ideas en pro de la paz, en defensa de los valores del hombre y en contra de esa permanente tentación deshumanizadora de la civilización actual, debido, sobre todo, a sus colaboraciones en la prensa madrileña y a las recientes traducciones de algunos de sus libros". Escribió "más de setecientos títulos, entre libros y artículos" traducidos a casi todos los idiomas del mundo, incluido el japonés –en donde Marcel entró de la mano de Parain-Vial–.

El 10 de Octubre de 1973, "Le Monde" publicaba lo siguiente (traducción mía): "El filósofo Gabriel Marcel, miembro del Instituto, murió el Lunes, en su domicilio de la calle Tournon, a consecuencia de una crisis cardíaca. Tenía 84 años. Sus funerales se celebrarán en la Iglesia de San Sulpicio, el Viernes, 12 de Octubre, a las 10,30 horas. El Cardenal Daniélou pronunciará la oración fúnebre".

"Le Monde" resumen así, en titulares, su actividad: "Metafísico de la existencia", escritor de "Teatro del escrúpulo"; "un espíritu universal".

Pocos años después, un 9 de Enero de 1976, el Jurado formado por don José M<sup>a</sup>. Alfaro, don Guillermo Díaz-Plaza, don Pedro de Lorenzo, don Pedro Rocamora y don José M<sup>a</sup> Ruiz- Gallardón, otorgó, por unanimidad, el premio Ensayo Joven, que convoca Editorial Prensa Española, a Carmen Valderrey, autora de la obra titulada: *El amor en Gabriel Marcel*.

“Para mí, –declara Carmen Valderrey–, el amor es el tema central de toda la obra de Marcel. Todo su pensamiento filosófico gira en torno al amor, al que se refiere siempre a través de experiencias vitales concretas”.

## APENDICE I

Reflexión-evaluación de la tesis doctoral de D. Antonio NATAL ALVAREZ, “La participación en Gabriel MARCEL”.

Probablemente la obra de Gabriel Marcel es más autobiográfica que la de otros filósofos; por esta razón, considero oportuna su decisión de iniciar su trabajo abordando unos acertados comentarios y observaciones sobre la vida y el ambiente en que se educó y desarrolló el filósofo francés. Esta aproximación a la figura de nuestro autor ya nos da testimonio de su proclividad y especial sensibilidad por las cuestiones de ultimidad, que le llevaron en su proceso de maduración intelectual y crecimiento espiritual, a abordar temas tan importantes como la comunación, el amor, la fidelidad, la ambigüedad de la existencia en el drama moral, el problema del mal (“el mundo estropeado”), la muerte y la transcendencia. Y la profundidad y dificultad de esta temática, en la que vibra como telón de fondo la existencia inobjetable, le llevará a cultivar todos los medios de sintonía y comunicación, desde la música al teatro.

Vida y filosofía van íntimamente imbricadas en Marcel, por ello será el filósofo siempre en camino, siempre en busca de la verdad, y siempre profundizando en el ser que se la hace presente como misterio. En él, la sistematicidad no tiene nada que ver con el carácter fragmentario y débil del pensamiento postmoderno, sino que es signo de profundidad y de intento de sintonizar con la vida. Lo mismo podría decirse de la condición concreta de su reflexión. La verdad no se puede encontrar fuera de nuestro ser en situación. Cuando pienso comprometo todo mi ser, en esa tarea de profundizar en la situación concreta y total de mi ser humano. Y es en esa tarea donde se topa con el misterio.

La categoría de participación en torno a la cual centra Ud. su investigación sobre la filosofía marceliana es vertebral en su reflexión, y mostrarlo creo que es uno de los méritos de su tesis. Un concepto que con diversas acepciones y matices está presente en una vasta tradición filosófica como también Ud. pone de relieve en su trabajo. La matriz de la que se alimenta su filosofía tiene que ver con aportaciones del platonismo-agustinismo y la filosofía cristiana,

entre otras. De ahí que su concepto de participación tenga que ver con las ideas de presencia, donación, dependencia, adquisición e imitación...y, en fin, la participación es la vía por la que podemos acceder al misterio del ser.

Marcel, como Ud. nos hace ver en su trabajo, destaca tres niveles de participación: el de la encarnación, que se actualiza por la sensación y la experiencia corporal; el de la comunión, que se actualiza por el amor, la esperanza y la fidelidad; y el de la trascendencia que se actualiza por la exigencia ontológica y la intuición del ser. Aunque, como muy bien indica Ud. y más allá de distinciones teóricas, el tercer nivel está implícito en los dos anteriores, pues si no, no habría progreso ni en el ser, ni en el misterio, y además el amor y la fidelidad, como la esperanza, sólo encuentran su eficacia y significado en la trascendencia.

Mi cuerpo en cuanto no es un puro objeto es realidad misteriosa, donde se me revela una primera participación en el ser: es mi forma de ser en el mundo. Marcel da un paso importante en la historia de la somatología filosófica, aunque deja para otros algunas tareas como “un estudio metafísico frontal de lo que como realidad es el cuerpo humano (qué relación hay entre mi cuerpo y yo, cuando digo “yo soy mi cuerpo”; el alcance físico y metafísico de ese aserto) y una interpretación filosófica de lo que para la ciencia neurofisiológica y psicológica es sentir el cuerpo propio (en otros términos: hacer respecto de la cenestesia lo que respecto de la memoria y el habla había hecho Bergson)” (P. Laín Entralgo. El cuerpo humano. Teoría actual Espasa=Universidad. Madrid, 1989. 254-255).

Otro mérito de su investigación es poner de relieve que el nivel de la participación que se concreta en la comunión-presencia pone de relieve la insuficiencia del materialismo y del intelectualismo abstracto para abordar lo más genuino del misterio humano. Y ello, por la sencilla razón de que el primero no rebasa lo puramente objetivo, y al segundo se le escapa el sentido de lo trágico. Marcel lleva a cabo una metafísica del somos que pone la presencia y la intersubjetividad a la base de la ontología; de ahí la importancia de la comunión con el otro como vía de acceso al ser. El yo existe hacia fuera buscando el encuentro con el otro que posee el secreto de uno mismo. La ciencia positiva no puede ofrecer una respuesta satisfactoria a la realidad existencial que se hace presente en el encuentro personal, y se manifiesta como participación inobjetivable. Es en la intersubjetividad donde me percauto de mi participación en el ser y me lo apropio en la comunicación-comunión personales. Y es ahí donde se supera y desborda la esfera del tener, para adentrarnos en el misterio, en lo que no puede ser resuelto, sino reconocido. Es en la comunión y en el amor donde se hace presente el ser, presencia que se procura perpetuar con la fidelidad y la esperanza. El yo crece en la donación, la fidelidad y la esperanza.

Estas últimas observaciones nos llevan al tercer nivel de la participación: la exigencia ontológica... Trascender es ir en busca del ser a través de los seres, búsqueda itinerante a través de la intersubjetividad.

La vena agustiniana del pensamiento marceliano que queda de manifiesto en su tesis, me ha ayudado a descubrir un cierto paralelismo entre la ontología del compromiso de Marcel y la filosofía de la acción de Maurice Blondel. Especialmente cuando he leído la nota 191 de su trabajo el bello texto de "Du refus a l'invocation", pág. 198 que reza así : el misterio es interpretado "como la expresión de una voluntad, de una exigencia tan profunda que no se conoce a sí misma, que se traiciona sin cesar forjándose falsas certezas, todo un saber ilusorio, con el que sin embargo no puede contentarse, y que ella misma rompe al prolongar el impulso al cual ha cedido para inventarlas. En este reconocimiento el misterio se trasciende". De manera paralela, cuando Blondel analiza las condiciones de posibilidad del acabamiento de la acción humana (es decir del movimiento total de la vida, que incluye el ser del hombre con todo su dinamismo y energía), destacará una inadecuación radical y constante entre la "volonté voulante" (el deseo y la voluntad de desarrollo y realización total del hombre) y la "volonté voulue" (la volición y objetivos prácticos de la vida humana). La voluntad radical y originaria que nos constituye como causa eficiente se nos revela como superior a las contradicciones e insuficiencias de nuestra vida, a nuestras sucesivas causas finales. De mí a mí mismo hay un abismo, y buscamos de modo itinerante esa última coincidencia con nosotros mismos, en ese trascender hacia nuevos niveles de participación. Ahora bien, Marcel mucho más que Blondel desarrolla una filosofía profunda de la esperanza. La esperanza brota de la exigencia de plenitud que descubrimos en determinadas experiencias (amor, fidelidad...) y que hacen brillar el sentido frente al misterio y la muerte. La esperanza nos ayuda a descodificar signos y huellas que revelan las posibilidades del futuro en el presente, y de la utopía final. El testimonio de Bloch nos hace caer en la cuenta de que la esperanza humana si no descansa y está orientada por una verdadera trascendencia, por un futuro "absoluto" acabará en una mitización de la materia. Frente a ello, la ontología de Marcel acabará siendo una ontología de la invocación y de la posibilidad del encuentro definitivo. Es una ontología que se abre a la revelación. Ahora bien el consentimiento al ser no se nos impone, sino que en ello media nuestra libertad. Y esto nos lleva a una puntualización.

La consecuencia cognoscitiva de la participación es la presencia, y ello en la medida en que la participación implica compromiso más allá de la mera actitud del observador. A esta dimensión epistemológica de la categoría de participación alude Ud. también en su tesis; pero a mi modesto juicio, en la

medida que aquí se dibuja toda una metodología de lo trascendente, debería, en este punto, haberse explayado más. Es cierto que Ud. señala cómo Marcel aspira a un tipo de experiencia más amplio que el que posibilita una mera relación de dominio sobre la realidad. El conocer que se da en el encuentro no es un simple poder, ni producir, sino un hacerse. La verdad será entonces un acontecimiento que implica la responsabilidad del hombre. Pero el profundizar más en esa cuestión le hubiera llevado a resaltar la filosofía de Marcel como crítica para la práctica, para la vida. Cosa que también le ocurre a la filosofía blondeliana. La filosofía marceliana es una constante invitación a embarcarnos en experiencias del compromiso integral. Me hubiera gustado que en su trabajo hubiera insistido, aunque queda implícito en su discurso, en que la categoría de participación acaba adquiriendo en Marcel no sólo un sentido ontológico, sino también práctico, en cuanto que implica compromiso con las experiencias más significativas y valiosas para el hombre. En ellas se nos abre el acceso a lo inobjetivable, a lo metaproblemático; un acceso que más que conquista es apertura, reconocimiento y acogida del ser. Penetramos en el misterio del ser mediante el consentimiento. En Marcel, como en Blondel, las verdades más profundas no son poseídas, sino vividas en la práctica. En alguna medida podemos hablar en ambos autores de un intelectualismo práctico que implica una síntesis de metafísica y ética. A la verdad no se puede llegar sin la mediación de la libertad. Una verdad que en cuanto misteriosa, más que poseerla, nos envuelve y nos posee a nosotros.

Quisiere terminar mi exposición con una pregunta. Teniendo en cuenta que la ontología de Marcel es una ontología del misterio del ser y del don gratuito, ¿no es lógico que nuestro autor hubiese reflexionado y tematizado sobre una categoría tan relevante de la condición humana como el agradecimiento?. Yo diría que si el ser es el lugar de la fidelidad, es también el lugar del agradecimiento. El agradecimiento, como dato psíquico captado introspectivamente, es una respuesta emocional, mediante la cual la persona humana sale, espontánea y significativamente al paso de algo que le ha sucedido, y en lo que capta un sentido. Es además, un fenómeno interpersonal, que implica una relación “yo-tú”. Pero el agradecimiento nos abre a una cuestión existencial. Presupone toda una concepción sobre la existencia de la realidad personal, y sobre la eficacia de la benevolencia y el amor. El agradecimiento implica el reconocimiento del mundo interpersonal vivificado por la intención benevolente. La posesión del egoísta es autodestructora; en cambio el agradecimiento por los dones de la vida alienta una capacidad salvadora, como sostiene B. Schwarz, y una capacidad para detectar la gratuidad última de la vida, y el fin del ser. El agradecimiento se nos revela como un nivel de participación en el ser, pues hunde sus raíces en la

experiencia de la dependencia y la conciencia de lo gratuito; y de él brota la “acción de gracias”, que es una forma de acoger y reconocer el ser como Absoluto. Una reflexión que profundizara en el alcance ontológico de este sentimiento y actitud humanos estaría muy en consonancia con la filosofía del compromiso, y de lo concreto de Marcel. Por eso, concretando mi pregunta, la formularía así: ¿En el teatro y las piezas literarias de G. Marcel no hay un abordaje de esta cuestión, que se revela como una ocasión para profundizar en la ontología del compromiso y de la invocación?

Madrid 4 de Diciembre de 1990

FDO. M. Fdez. del Riesgo.

Miembro del Tribunal

DEPARTAMENTO DE ETICA Y SOCIOLOGIA

Universidad Complutense

M A D R I D

## Carácter autobiográfico de la Carta 132 de S. Agustín

La carta 132 la dirige Agustín a Volusiano. El personaje no nos resulta desconocido <sup>1</sup>. Con toda probabilidad Agustín ya había mantenido contacto personal con él. El mismo tono de la carta no es el único indicio <sup>2</sup>. Sea como

---

1. Rufio Antonio Agripnio Volusiano era un romano que, probablemente buscando la paz y la seguridad ante la inestabilidad política de Italia que condujo al saqueo de Roma por parte de Alarico en agosto del 410, se había afincado en Cartago. Allí había ejercido el cargo de procónsul en fecha aún desconocida con exactitud, pero ciertamente antes del 411. Perteneció a la familia noble de los Ceionios. Su nacimiento debió ocurrir hacia el 382.

“No sabemos a título de qué se hallaba entonces Volusiano en Cartago; sin duda era a título privado, habiendo huido, como tantos otros romanos ricos y de alto rango, de Roma y de la confusión que acompañó a la toma de la villa por Alarico en 410. Todo parece indicar que entonces no estaba allí ejerciendo una función pública, sino reclamado más bien por la administración de sus bienes. Su abuelo C. Caeionius Rufius Volusianus se halla mencionado en una inscripción de Tubursicu Bure como propietario de un gran dominio y la importante familia de los Ceionios figura en el número de las familias de la aristocracia romana que poseían vastos latifundios en Africa. En todo caso Volusiano no parece estar ocioso, pues Agustín habla de sus «ocupaciones diversas» (M. MOREAU, *Le dossier Marcellinus dans la correspondance de saint Augustin*, en *Recherches Augustiniennes* 9, p. 53). Cf. A. CHASTAGNOL, *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie au Bas-Empire*, en *Revue des Études Anciennes* 58 (1956) 241-253; ID. *Rufius Antonius 'Agrypnius Volusianus*, en *Les Fastes de la préfecture de Rome au Bas-Empire. Études prosopographiques* II, Paris 1962, 276-279.

2. Así se puede deducir del hecho concreto de que al final de la carta 137 Agustín le envíe saludos de parte de Posidio, y lo permite intuir el cargo de procónsul que ocupó con anterioridad a la carta, siendo ya obispo Agustín. Igualmente el modo como comienza la carta parece indicar que el diálogo entre Agustín y Volusiano venía de atrás y que no hacía sino continuar, quizá a un nivel distinto. Así se expresa M. Moreau: “... la carta sugiere relaciones estrechas entre Agustín y su corresponsal. Tal vez ellos se han encontrado recientemente, durante la breve estancia de Agustín en Cartago con ocasión de la Conferencia; tal vez se conocían ya desde antiguo, desde el año en que Volusiano debió ser procónsul en Africa” (*o. cit.*, p. 52-53).

sea él se mantenía en relación estrecha con familiares muy cercanos<sup>3</sup>. Cabe la probabilidad de que la misma madre de Volusiano haya intercedido ante Agustín para que escribiera esta carta. No existen pruebas textuales, pero podemos deducirlo del comienzo de la carta, en que Agustín compara su deseo de la salud espiritual de Volusiano al de la madre de éste, y de la insistencia de ella ante Marcelino para que le visite con frecuencia<sup>4</sup>. Cabe suponer que haya repetido ese mismo proceder con Agustín.

Volusiano aún no se había liberado del paganismo, pero en su entorno familiar la fe cristiana se hacía valer, incluso en formas un tanto radicales<sup>5</sup>. Él mismo se encontraba ya cerca de ella, siguiendo lo que había pasado a ser, aunque con numerosas excepciones, la norma de la nobleza romana. Su amigo el tribuno Marcelino, al reclamar de Agustín la respuesta a las dificultades que él le plantea, habla de “los pasos un tanto vacilantes de este hombre”<sup>6</sup>. Algunas de estas dificultades que impedían a muchos dar el salto definitivo las conocemos por la contestación de Volusiano (carta 135) y otras por la que le escribe a Agustín el mencionado Marcelino (carta 136). En efecto, la carta 132 es la primera de un *corpus* de cinco, todas ellas con Volusiano como personaje central; tres tienen como autor a Agustín (cartas 132, 137 y 138), una al mismo Volusiano (carta 135) y otra a Marcelino (carta 136) y como destinatarios a Volusiano (cartas 132,137), a Agustín (carta 135, 136) y a Marcelino (carta 138).

Es útil hacer todavía otra aclaración. Aunque la carta 132 tiene un marcado carácter personal, en las demás Volusiano se convierte ya en cierto modo en un personaje colectivo, incluyendo al grupo de amigos con quienes suele reunirse de forma periódica en una especie de círculo filosófico-litera-

3. En concreto con su hermana Albina, mujer de Panmaquio, hijo de Melania la Mayor.

4. *Ep.* 136,1: ... *sanctae si quidem matris eius precatone compulsus cura mihi est eum frequentius salutandi.*

5. Su padre, Rufio Albino era aún pagano, pero su madre, cuyo nombre no nos ha llegado, era ferviente cristiana. En el cierre de su segunda carta a Volusiano Agustín saluda *sanc-tam et in Christo dignissime honorandam matrem, cuius pro te preces Deus exaudiat* (*ep.* 137,5,20). Su hermana Albina fue también ardiente proselitista de la fe cristiana.

6. *Ep.* 136,1: ... *quod hominis gressus aliquanto titubantes boni propositi exhortatione statuere et firmare contendis.* En la carta que escribe a Agustín se refiere a uno que preguntó si había alguien informado del cristianismo *qui ambigua, in quibus haereo, possit aperire dubiosque adsensus meos vera vel verisimile credulitate firmare* (*ep.* 135,2). Estos *dubios adsensus* traen a la memoria aquella *incipitem fluctuationem* con que describe Agustín su situación al inicio del libro sexto de las *Confesiones* (6,1,1). Así comenta M. Moreau: “Mas por el momento Volusiano está clavado, paralizado en la duda (*ambigua in quibus haereo*): deseo angustiado de catecúmeno, y rechazo de intelectual” (*o. cit.*, p. 56).

rio <sup>7</sup>. Los problemas planteados no son específicos de la persona concreta, Volusiano en este caso, sino de todo el grupo y, ampliando más el radio, de una categoría de hombres, ciertos intelectuales aún no convertidos. Igualmente, la respuesta de Agustín mira a todo el grupo y no sólo al destinatario nominal de la carta. Ese era el deseo expresado por Marcelino: “Mas, por eso mismo, puesto que confío en que lo que tú escribas va a ser de gran provecho para muchos, me sumo a su (de Volusiano) ruego, para que te dignes contestar con especial atención a esas mentiras que propalan” <sup>8</sup>. Lo mismo repite al concluir su carta: “Hay que ofrecer una solución plena, clara y bien pensada a todos los problemas, puesto que sin duda correrá por muchas manos la respuesta que se desea de tu santidad... Yo, a todo esto... reclamo tu promesa: te pido que escribas algunos libros que han de aprovechar increíblemente a la Iglesia especialmente en estos tiempos” <sup>9</sup>.

Volusiano era un hombre cultivado. Refiriéndose a él, escribe Marcelino a Agustín: “En un estilo, como tú mismo puedes comprobar, culto y atildado, con toda la brillantez de la elocuencia romana te pide que le resuelvas algunas cuestiones” <sup>10</sup>. Hasta tal punto era esclavo de la preceptiva literaria clásica que renuncia a presentar a Agustín todas sus dificultades respecto a la fe cristiana por no quebrantarla <sup>11</sup>. Era lógico, pues, que Agustín, hombre de letras que se dirige a un hombre también cultivado y que en el momento apreciaba más que él esos valores, le escribiera respetando escrupulosamente esa misma preceptiva. En efecto, la carta con que se introduce es breve, ateniéndose a lo que exigían los cánones del género epistolar. A la afirma-

---

7. Los componentes de este grupo los describe M. Moreau de la siguiente manera: “¿Quiénes eran los que allí se reunían? Sin duda altos funcionarios en ejercicio en la provincia, notables, propietarios de grandes posesiones. Volusiano es lo uno y lo otro, y la carta 136 señala la presencia de un rico propietario de la región de Hipona llegado sin duda a Cartago para tramitar algún asunto, o por motivos de diversión. Bastantes de entre ellos son emigrados que ante los disturbios que se abatían sobre Italia han venido a buscar a Africa, donde algunos de ellos como Volusiano tienen posesiones, la seguridad de una vida más tranquila, y una continuidad romana amenazada en todas partes” (*o. cit.*, p.124). Por lo que al aspecto intelectual se refiere, así lo define la misma autora: “Existe la tentación de ver en el grupo reunido en torno a Volusiano no un círculo de filósofos, ni tampoco los poseedores retrasados de una cultura clásica ya periclitada, sino un grupo intelectualmente bien vivo, alimentado con una de las corrientes más “actuales” entonces del pensamiento pagano, el neoplatonismo porfiriano, que, situado en las fronteras de la actitud filosófica y de la actitud religiosa, era deliberadamente hostil al cristianismo” (p. 127).

8. *Ep.* 136,1.

9. *Ep.* 136,3.

10. *Ep.* 136,1.

11. *Ep.* 136,2: *Ipse autem vir illustris... multas esse dixit praesentibus aliquantis, quae huic possint iungi non inmerito, quaestiones, sicut ante dixi, si non ab eius partibus epistularis considerata brevis fuisset.*

ción no le quita validez el hecho más que probable de que no la conservemos en su integridad. El comienzo ciertamente parece un tanto atípico y el final algo brusco y poco cortés para un texto rebotante de cordialidad y familiaridad, hasta hacer pensar que carece de la conclusión. Hablamos únicamente del comienzo y de la conclusión y no de algo más, porque la respuesta de Volusiano no hace referencia a otra cosa que no hallemos en el texto conservado <sup>12</sup>.

Antes avanzamos la hipótesis de que haya sido la madre de Volusiano quien invitó a Agustín a intervenir ante su hijo para llevarle definitivamente a la fe cristiana. Adujimos razones que a nuestro modo de ver la hacen probable; ahora añadimos una más, que no es otra que lo que pretendemos mostrar en estas páginas, a saber: Agustín se encuentra con la difícil tarea de conducir a la fe cristiana a este hombre. Antes de dirigirse a él piensa en el camino de más fácil recorrido para alcanzar esa meta, en las dificultades que presumiblemente encontrará y en la forma de solucionarlas. Sus reflexiones no van a tomar un carácter puramente teórico y abstracto; antes bien, las va a personalizar. Piensa que el caso de Volusiano puede ser un doble del suyo en el periodo anterior a la conversión, pues ambos coinciden en puntos muy importantes; a ambos les une el estar imbuidos de amor a la cultura clásica, y el estar, resp. haber estado, en un camino a cuya meta no acaba/acababa de llegar. Agustín repasa su experiencia: qué fue definitivo en el hecho de que él personalmente diese ese paso; cuáles fueron las dificultades que hubo de superar, qué ayudas recibió y qué equivocaciones tuvo que lamentar. Agustín considera a Volusiano como un nuevo Agustín, y quiere presentarse frente a él como el nuevo Ambrosio. La acción de Ambrosio sobre sí mismo en su etapa milanesa, que fue tan decisiva ya directa ya indirectamente, quiere repetirla él sobre el nuevo Agustín, ahora llamado Volusiano. Es lo que pretendemos probar en las páginas que siguen.

Volviendo a la hipótesis que antes avanzamos la concretamos de esta manera. La madre de Volusiano, conocedora de Agustín y ¿por qué no? de

---

12. Aunque la objeción podría venir de la carta de Marcelino que comienza ponderando al máximo la primera de Agustín a Volusiano, hasta el punto de forzar a éste a que la lea a muchos, y expresando la admiración por lo que dice (*ep.* 136,1). Pero se puede entender perfectamente, creemos, de la actitud de Agustín a responder a cuantas dificultades se pueden presentar en la lectura de la Escritura.

13 Sabemos que circulaban en Roma como lo prueba el hecho narrado por Agustín en *De dono perseverantiae* 20,53 con Pelagio como protagonista; en Roma debió leerlas también el maniqueo Secundino (P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, 236-238; 245-247).

sus *Confesiones* <sup>13</sup>, quiere convertirse en la nueva Mónica; y como ésta recurría a todos los obispos intentando que ellos hablasen con su hijo maniqueo para que lo recondujesen a la fe católica, así ella recurre ahora a todos los mediadores a los que tiene acceso. Nos consta positivamente de su insistencia ante Marcelino <sup>14</sup>. Cae dentro de lo posible que haya recurrido a Agustín también. Así se explicarían los datos que el santo obispo aporta sobre ella al inicio de la carta 132 y en la conclusión de la 137 <sup>15</sup>. Es este uno de los diversos puntos que, a nuestro entender, permiten ver que Agustín, al dirigirse a Volusiano, trabaja con el recuerdo de su historia personal, a la hora de orientarle con vistas a que se decidiera a abrazar la fe cristiana. Los puntos aludidos se concretan en estos rótulos:

- a) La madre de Volusiano
- b) Invitación a la lectura de la Escritura
- c) Valoración de la Escritura
- d) Orden de lectura
- e) Contacto epistolar

Para comprender la carta, que es en definitiva nuestro objetivo, estableceremos una comparación con las *Confesiones*, conforme al siguiente método: primero presentamos el texto de la misma que se refiere al punto tratado; luego lo seguimos en las *Confesiones* para verlo realizado en la vida de Agustín; por último, intentamos captar el sentido de la aplicación a Volusiano. Veamos cada uno de los puntos por separado.

#### a). *La madre de Volusiano*

En el comienzo de la carta Agustín hace alusión a la madre de Volusiano recordando la coincidencia mutua en los deseos respecto a Volusiano: “En un punto quizá pueda yo igualarme a tu santa madre: en los deseos por la salud que anhelo tengas en este mundo y en Cristo” <sup>16</sup>.

14. Cf. nota 4.

15. Cf. nota 5 y 16. Esta es la opinión, una vez más, de M. Moreau: “Tal vez Agustín se ha decidido a escribirle a petición de su madre, que deseaba verle cristiano; la carta en efecto, comienza por estas palabras: ‘En un punto quizá pueda yo igualarme a tu santa madre: en los deseos por la salud que anhelo tengas en este mundo y en Cristo’. Esta reflexión invita a suponer, o que Agustín ha recibido una carta de la madre de Volusiano... o que le ha llegado un mensaje de ella, tal vez por mediación de Albina y de Melania, hermana y sobrina de Volusiano, que acababan de llegar a Africa con Piniano, esposo de Melania, que son cristianos ardientes y que se hallan en relación estrecha con Agustín (*ep.* 124)” (*o. cit.*, p. 52-53).

16. *De salute tua, quam et in hoc saeculo et in Christo esse cupio, sanctae matris tuae votis sum fortasse etiam ipse non impar.* Dada la brevedad de la carta, no consideramos necesario indicar las referencias a la misma.

Un mínimo conocimiento de las *Confesiones* lleva a pensar de inmediato en Mónica, la madre de Agustín. Tal como el mismo Agustín nos la presenta, ella está obsesionada por esa salud de su hijo, salud tanto física como sobre todo espiritual. Y es a sus oraciones a las que atribuye haberla recuperado cuando la había perdido. Respecto a la enfermedad contraída en Roma, escribe así: “Mi madre no estaba enterada de mi postración, pero oraba en mi ausencia por mí. Y tú que estabas continuamente presente donde ella estaba, la oías a ella. Y donde estaba yo, tenías piedad de mí para que recobrase mi salud corporal, manteniéndose todavía la enfermedad de mi impío corazón”<sup>17</sup>.

Un poco después hace ya mención de la salud espiritual: “¿Ibas a despreciar las lágrimas con que ella te pedía no oro ni plata, ni bienes mudables o volubles, sino la salud del alma de su hijo? ¿Ibas a desairar y a negar tu ayuda a aquella mujer que, por don tuyo, era lo que era? De ninguna manera, Señor, sino todo lo contrario. Tú la apoyabas y la escuchabas, secundando sus peticiones según el orden que tenías predestinado para tu actuación”<sup>18</sup>. Y todavía un poco después menciona juntas las dos clases de salud: “Hiciste, pues, que convaleciera de aquella enfermedad y diste la salud al hijo de tu sierva. Por entonces te limitaste a restablecerme corporalmente, esperando la oportunidad de regalarme una salud mejor y más segura”<sup>19</sup>. Mónica entonces actuaba desde lejos únicamente con su oración.

Estos textos se refieren al período romano de Agustín; pero la misma presentación encontramos en su época milanesa con Mónica ya presente. “Amaba a aquel hombre (Ambrosio) como a un ángel de Dios desde el momento en que supo que por conducto de él yo había llegado a aquella situación interina de perpleja ambigüedad, que iba a ser como un estadio transitorio entre la enfermedad y la salud, una vez superado el momento de más peligro, algo así como ese acceso que los médicos califican de crítico”<sup>20</sup>. Y casi a continuación: “Mi madre le amaba cordialmente por su influencia en mi salud, y él la apreciaba a ella por su buen talante, por la vida piadosísima con que asistía asiduamente a la Iglesia y por el gran fervor espiritual de las buenas obras”<sup>21</sup>.

La novedad de estos últimos textos consiste en la introducción de Ambrosio como nuevo agente de la salud de Agustín. Un Ambrosio de

---

17. *Confesiones* 5,9,16.

18. *Conf.* 5,9,17.

19. *Conf.* 5,10,18.

20. *Conf.* 6,1,1.

21. *Conf.* 6,2,2.

quien él mismo dirá que enseñaba una reconfortante lección de salud <sup>22</sup>. De esta manera, cada uno a su modo, Mónica y Ambrosio, actuaban en la misma dirección y tendían al mismo objetivo. Con una diferencia: que, salvo encuentros ocasionales, no consta en los textos la relación directa y personal de Ambrosio con Agustín. Este se beneficia, como uno más entre tantos otros, de la labor curativa del obispo, que, al decir de Agustín, ignoraba su situación. “Siempre que Ambrosio me veía, prorrumplía en alabanzas suyas (de Mónica), felicitándome por tener una madre como ella. Se ve que desconocía qué clase de hijo era yo: un escéptico que dudaba de la eficacia de todas aquellas buenas obras y que estaba convencido de la imposibilidad de hallar el camino de la vida” <sup>23</sup>. Con todo, queda en pie la acción conjunta de madre y obispo con vistas a la salud espiritual de Agustín.

La carta 132 comienza justamente mostrando esa conjunción de deseos entre la madre y el obispo. Si grande es el de la madre, no es menor el de Agustín: “En un punto quizá pueda yo igualarme a tu santa madre: en los deseos por la salud que anhelo tengas en este mundo y en Cristo”. Obviamente aquí aún nos hallamos a nivel de deseo. Deseo que justifica la acción emprendida. Cual nuevo Agustín, Volusiano cuenta también con la acción conjunta de su madre y de un nuevo Ambrosio, esta vez Agustín <sup>24</sup>.

Cabe pensar que, recibida la invitación de la madre de Volusiano, a Agustín le vino a la memoria el recuerdo de la suya que le hizo revivir su experiencia y a partir de ahí tejió las líneas de su carta.

#### b) *Invitación a leer la Escritura*

La autenticidad de un deseo se traduce en la puesta en acción de los medios para hacerlo realidad. Agustín, anhelante de la salud en Cristo de Volusiano, le recomienda la lectura de las Escrituras. “Te exhorto con todas mis fuerzas a que no te duela entregarte de lleno a las Letras verdadera y ciertamente santas” <sup>25</sup>.

La exhortación tiene su fundamento en Agustín en el principio puesto por él de que la Escritura es como el botiquín en el que el Señor ha puesto todos los medicamentos que requiere la salud del hombre <sup>26</sup>. Pero lo tiene

---

22. *Conf.* 5,13,23.

23. *Conf.* 6,2,2.

24. Con la diferencia de que en el caso de Agustín Ambrosio no tomó una parte tan conscientemente activa como la está tomando ahora Agustín respecto a Volusiano.

25. ... *hortor, ut valeo, ut litterarum vere certeque sanctorum te curam non pigeat inpendere.*

26. *Sermo* 32,1.

sobre todo en su experiencia personal. No es preciso detenernos en el papel que han jugado las Escrituras cristianas en su camino hasta la fe plena y católica <sup>27</sup>.

La Escritura está presente en el primer momento intenso del despertar religioso de Agustín, tras la lectura del Hortensio <sup>28</sup>. No importa al respecto que en aquel momento su efecto fuese de inmediato negativo desde el punto de vista católico, puesto que ahí se asentaron las bases para el positivo posterior. En todo caso no se puede negar su influjo en la vivencia religiosa dentro del maniqueísmo.

De otro signo, netamente positivo esta vez, es el influjo de su encuentro con la Escritura en su etapa milanesa. Un primer encuentro que podemos considerar como pasivo tuvo lugar oyendo la predicación de Ambrosio. El obispo consiguió derribar las barreras que le impedían acercarse a la Escritura católica, es decir, en la plenitud e integridad del Antiguo y Nuevo Testamento. “Es cierto que le oía todos los domingos predicar al pueblo rectamente la palabra de la verdad, y que al mismo tiempo iba aumentando mi convicción personal de que tenían posibilidad de solución todas las dificultades que las maliciosas interpretaciones de aquellos embaucadores míos (maniqueos) achacaban a los libros divinos” <sup>29</sup>. De esta manera el abrírsele la posibilidad de acceso a la Escritura significó al mismo tiempo la posibilidad de retorno a la fe católica.

De signo igualmente positivo, pero de carácter ahora activo, es el encuentro con la Escritura en las fechas anteriores a la escena del huerto y en ella misma <sup>30</sup>. La decisión definitiva de convertirse en siervo de Dios fue estimulada por la lectura de un texto de San Pablo en su carta a los Romanos (13,13-14).

Pero como más importante incluso que éste, aunque no tan celebrado, hay que considerar el encuentro previo con ella, posterior a la lectura de los libros de los neoplatónicos: “Así, pues, con toda avidez, cogí las Escrituras venerables de tu Espíritu, con preferencia el apóstol Pablo, y fueron desvaneciéndose todos aquellos problemas en que a veces me parecía descubrir contradicciones e incoherencias entre sus palabras y el testimonio de la Ley y los profetas” <sup>31</sup>. La importancia de este encuentro en aquel momento preci-

---

27. Cf. B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. III. Saint Augustin*. Paris 1983, p. 18-25; A. M. LA BONNARDIERE, *L'initiation biblique d'Augustin*, en *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986, p. 27-47.

28. *Conf.* 3,5,8.

29. *Conf.* 6,3,4.

30. *Conf.* 8,6,14; 8,12,30.

31. *Conf.* 7,21,27.

so no la hemos de ponderar nosotros porque el mismo Agustín se encarga de hacerlo con estas palabras: “Si hubiera comenzado por instruirme en tus sagradas Letras, saboreando tus dulzuras una vez familiarizado con ellas, y a continuación hubieran caído en mis manos aquellos libros, tal vez me habrían erradicado de las bases sólidas de la piedad. Incluso, en caso de persistir en los sentimientos saludables que había asimilado, pensaría en la posibilidad de que también en estos libros se pueden agenciar tales sentimientos, siempre que uno se limite al estudio de estos libros nada más”<sup>32</sup>. Con otras palabras, el encuentro con la Escritura significó para Agustín el emprender el camino abierto a la meta buscada, y la exclusión de otro que, aunque le mostrase la meta, no le indicaba cómo llegar a ella. Nada mejor que recoger una vez más sus palabras: “Inicié su lectura, y descubrí que cuanto de verdadero había leído allí (en los libros neoplatónicos), también se decía aquí (en la Escritura), pero con la garantía de tu gracia, para que el que ve no se gloríe como si no hubiera recibido no sólo lo que ve, sino hasta la facultad de ver... De este modo se le intima al hombre no sólo a verte a ti que eres siempre el mismo, sino también se le intima a que sane y te posea. Y aquel que se halla lejos de ti y no puede verte, que ande por este camino que le permitirá llegar, ver y poseer”<sup>33</sup>.

En definitiva, Agustín difícilmente sabría dar explicación de su vuelta a Dios dejando de lado la Escritura. Si ella contribuyó a que fuese a caer en el maniqueísmo, ella misma le sacó de la trampa no menos peligrosa que significaba la filosofía neoplatónica, peligrosa entre otras razones por su tinte religioso, hasta el punto de constituirse en alternativa a la religión pura y simple. Es lógico, pues, que tratando de orientar a Volusiano le recomendase su lectura.

No sabemos con exactitud hasta qué nivel Agustín conocía a Volusiano, la extensión de su cultura, de sus intereses, o de dónde le llegaban las dificultades para abrazar la fe cristiana. Pensar en la filosofía no resultaba extravagante. Aunque la retórica ocupaba el trono del saber, en ningún modo excluía la misma filosofía, como había acontecido en su caso. La filosofía neoplatónica había irruído con fuerza en su vida, y no por puro accidente, sino porque era la que dominaba el ambiente cultural. Sus aspectos positivos eran innegables, igual que los negativos, que él pudo superar gracias a la lectura subsiguiente de la Escritura. Cabía imaginar que Volusiano se hallase en idénticas dificultades.

---

32. *Conf.* 7,20,26.

33. *Conf.* 7,21,27.

La carta de Volusiano nos informa sobre los temas de discusión en los cenáculos culturales de que él formaba parte. Allí se discutía de retórica, de poesía y de filosofía<sup>34</sup>. Por lo que se refiere a ésta última, curiosamente hay una divergencia entre lo que se discute y lo que se vive. Las discusiones de filosofía parece que se planteaban a nivel histórico y se preguntaban “qué había aportado el preceptor del Liceo, qué la duda múltiple y continuada de la Academia, qué aquel dialéctico del Pórtico, qué la ciencia de los físicos, qué el placer de los epicúreos, qué finalmente el infinito afán de discutir entre todos y el hecho de que la verdad es más ignorada después de haber presupuesto que puede ser conocida”<sup>35</sup>. No se hace mención aquí de la filosofía neoplatónica, y sin embargo, las dificultades concretas que se plantean a la fe cristiana: imposibilidad de la encarnación, insignificancia de los milagros, proceden de ese ámbito cultural<sup>36</sup>.

Ante este fondo neoplatónico, conocido o sólo intuido en Volusiano, de donde procedía el último obstáculo que Agustín tuvo que superar, se comprende que éste le haya dado la receta que le curó a él: la lectura de la Escritura.

### c) *Valoración de la Escritura*

Agustín no se limita a recomendarle vivamente que lea la Escritura. En su carta añade unas consideraciones que no carecen de importancia. “Es una realidad auténtica y sólida; no fascina al alma con palabras rebuscadas ni susurra algo vano y tornadizo bajo los celajes de la lengua. Impresiona mucho al que está ávido de realidades y no de palabras y mucho aterrera, mas para darte seguridad”<sup>37</sup>.

34. *Ep.* 135, 1.

35. *Ib.*

36. “Sin duda alguna el dogma de la Encarnación puede repugnar a un espíritu simplemente racional. Pero el problema de la unión del alma y del cuerpo que está en el centro de la objeción presentada aquí, es central en el pensamiento de Porfirio que lo resuelve de forma incompatible con la interpretación cristiana, puesto que rechaza absolutamente todo lo corporal para no perseguir más que la salud del alma. Y como lo ha mostrado E.L. Fortin (*Christianisme et Culture philosophique au Ve siècle*. Paris 1959, p. 111-123), Agustín intentará hacer admitir a sus interlocutores lo que su doctrina rechazaba absolutamente, mediante una argumentación fundada en posiciones neoplatónicas.

Objeción porfiriana es todavía la que concierne a los milagros, pues no es rechazado en cuanto milagro, sino en la medida en que los que propone el cristianismo son “demasiado poco para la divinidad”, menos asombrosos que los realizados por magos paganos” (M. MOREAU, *o. cit.* p. 127).

37. *Sincera enim et solida res est nec fucatis eloquiis ambit ad animum nec ullo linguae tectorio inane aliquid ac pendulum crepitat. Multum movet non verborum sed rerum avidum*

Con estas palabras Agustín se refiere a la *qualitas*, es decir, contienen una valoración de la Escritura en el doble aspecto de su contenido y de su forma. En cuanto al contenido afirma que es una realidad auténtica (*sincera*) y sólida (*solida*)<sup>38</sup>; en cuanto a la forma advierte que en vano se han de buscar en ella los artificios literarios. Esto significa que en la Escritura no es importante lo segundo, la forma, sino lo primero, los contenidos, la *res*<sup>39</sup>; que no hay que buscar en ella la fascinación ni el atractivo de las lindezas recomendadas por la retórica clásica, porque si impresiona y es capaz de mover y hasta procurar un horror provechoso no se debe a ellas, sino a sus contenidos; que sólo es eficaz en quienes buscan en ella lo que debe buscarse, lo que es sólido, no lo que es tornadizo y vano. Con estos juicios está indicando Agustín las condiciones de acceso fructífero a la lectura de la Escritura que acaba de recomendar.

La advertencia es oportuna. También la experiencia ajena, pero sobre todo la propia, se la inspiraba a Agustín. Tanto problemas de forma como de contenidos se habían interpuesto en su momento entre él y la Escritura. Los problemas de forma son conocidos. No es preciso detenerse en comentar lo tantas veces repetido de que las primitivas traducciones latinas de la Biblia eran muy deficientes desde el punto de vista lingüístico y literario. Agustín sintió esa dificultad, y en su tarea de expositor de la palabra de Dios se ocupó de justificar esas deficiencias como un método de la pedagogía divina, al igual que las oscuridades que, de modo idéntico, se dejan percibir. Respecto a esto último baste recordar aquí un texto de su segunda carta a Volusiano que recoge lo que es enseñanza habitual: “En cuanto al modo de expresión propio de la Escritura, ¡cuán asequible es a todos, aunque a pocos es dado penetrar en ella! Como un amigo íntimo, expresa sin artificios al corazón de doctos e indoctos las verdades manifiestas que contiene. Pero aún esos misterios que oculta no los eleva con lenguaje orgulloso a donde no se atreva a cercarse el entendimiento algo torpe o falto de preparación, como un pobre ante un rico. Por el contrario, invita a todos con palabra humilde, no sólo para nutrirlos con verdades manifiestas, sino también para ejercitarlos con verdades ocultas. Lo mismo nos dice en las expresiones claras que en las oscuras, mas para que las verdades claras no engendren fastidio, las encubre, y así excita nuestro deseo. De esta manera, con el deseo se

---

*et multum terret factura securum*. Sobre *sincera* aplicada a la Escritura, cf. *De moribus ecclesiae catholicae* I,29,61; *Contra Faustum* 22,79.

38. Según H. Hagendahl (*Augustine and the Latin Classics*. Göteborg 1967, vol II, p. 473) se trata de una reminiscencia de Persio (*Satirae* V,24-25).

39. Cfr. *De doctrina christiana* I,2,2ss.

renuevan en cierto modo, y por la renovación nos resultan más íntimas y suaves. Por este medio los ingenios malos se corrigen, los modestos se nutren, los grandes se deleitan y todo se hace saludablemente. Sólo es enemiga de esta doctrina aquella alma que por error ignora que ésta es la doctrina salvadora o por enfermedad odia la medicina”<sup>40</sup>.

Pero también Agustín experimentó dificultades ante la Escritura por cuestiones de contenido, y diríamos que sobre todo de contenido. En otro lugar hemos intentado probar cómo la célebre *dignitas* ciceroniana<sup>41</sup> que echó de menos en la Escritura (Católica) no era primariamente un problema de forma, sino ante todo de contenido<sup>42</sup>. En efecto, que encontró la Escritura católica, bien es cierto que bajo el efecto de la propaganda maniquea, como un conjunto de incoherencias y de absurdos es dato atestiguado por el mismo Agustín. Basten algunos ejemplos en los que Agustín habla ya a agua pasada: “También me alegraba de que los antiguos textos de la ley y los profetas ya no se presentasen ante mis ojos con aquellos rasgos de antes que me parecían absurdos, cuando yo achacaba a tus santos una mentalidad de este tipo, siendo así que en realidad no pensaban de este modo...; aquellos textos que, tomados a la letra, parecían enseñar la perversidad, pero que, interpretados en sentido espiritual,... no tenían contenidos repugnantes a mi pensamiento”<sup>43</sup>. Y un poco más adelante: “Por lo que se refiere al montón de absurdos con que en ellas me encontraba... yo lo atribuía ya a la profundidad de los misterios”<sup>44</sup>. Más claro todavía lo indica en el texto ya citado en que menciona su encuentro con la Escritura posterior a la lectura de los neoplatónicos. Entonces comenzaron a desvanecerse las dificultades consistentes en las contradicciones e incoherencias que veía entre Pablo por una parte o/y la Ley y los Profetas por otra. “Y apareció ante mis ojos la verdadera y única identidad de tus palabras castas”<sup>45</sup>. A dos se reducen, pues, las dificultades percibidas anteriormente por Agustín: la Escritura contiene falsedades y carece de unidad entre sus partes.

40. *Ep.* 137,5,18; Cf. también *Conf.* 6,5,8; *De doctr. christ.* 2,6,7 y J. PEPIN, *Saint Augustin et la fonction protreptique del'allégorie*, en *Recherches Augustiniennes* 1 (1958) 244-257; M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustín prédicateur*, Toulouse 1944, p. 127ss; G. STRAUSS, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis*, Tübingen 1959, p. 18. H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, 484-494.

41. *Conf.* 3,5,9

42. P. DE LUIS, *No me pareció digna de ser comparada con la dignidad de Tulio (Confesiones III 5,9)*, en *Jornadas Agustiniánas*. Con motivo del XVI Centenario de la Conversión de San Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987. Estudio Agustinián, Valladolid 1988, p. 49-69.

43. *Conf.* 6,4,6.

44. *Conf.* 6,5,8.

45. *Conf.* 7,21,27.

Esas fueron las dificultades de Agustín y esas intuyó que podían ser las de su destinatario. Por eso, repetimos, se anticipa a guiarle para que no quede desorientado y sepa sobreponerse a ellas, indicándole, de un lado, que los criterios estético-literarios no son los adecuados para juzgar las Escrituras ni éstas ejercerán su eficacia sobre quienes se acerquen a ellas guiados por esos móviles. Y, de otro, insiste en que la Escritura es una realidad *sincera et solida*. Dos términos que nos arriesgamos a parafrasear de esta manera: dice verdad y es verdadera, consistente, maciza. Si bien la solidez está aquí ciertamente para excluir algo que caracteriza a la retórica y que él describe con términos como *fucatum, inane ac pendulum*, creemos que no se agota ahí la intención de Agustín, sino que alarga el significado hasta identificarlo con verdad, puesto que la solidez es su característica. Un texto tomado de las *Confesiones* nos puede ayudar a comprenderlo: “Esta es la situación de un alma enferma sin consolidar aún en la solidez de la verdad. Según soplen los venticillos de las lenguas, emitidos de los pechos de los opinantes, así la traen y la llevan, la lanzan y la rechazan de manera que se le oscurece la luz y no ve la verdad”<sup>46</sup>. Algo que no depende, pues, de las opiniones de los hombres, sino que goza de solidez y firmeza por sí misma. Sólidez y firmeza que, por otra parte, coloca a la Escritura en la esfera de lo divino a que corresponden esas cualidades: “Yo sabía, Señor, que tenía que elevar mi alma hasta ti para que sanara. Pero ni quería ni podía, porque cuando pensaba en ti, no eras para mi mente algo sólido y consistente, o sea que no eras tú. Un vano fantasma y mi error eran mi Dios”<sup>47</sup>.

La valoración de Agustín la podemos condensar en estas contraposiciones: frente al artificio (*fucus*), la autenticidad y verdad (*sincera*); frente a la volatilidad (*inane*) del discurso retórico<sup>48</sup>, la solidez (*solida*) de la palabra bíblica; frente a mutabilidad (*pendulum*) de las opiniones humanas, la inmutabilidad de la verdad de la Escritura.

Si es que no tenía información más precisa al respecto, Agustín intuyó que Volusiano podía experimentar las mismas dificultades que él había experimentado frente a la Escritura. Si bien éste no procedía del maniqueísmo, sí se había alimentado de la misma cultura literaria y probablemente filosófica que había formado el espíritu de Agustín. De ambos lados podía

46. *Conf.* 4,14,23.

47. *Conf.* 4,7,12.

48. Para explicar el concepto de “vanidad” que Agustín opone al de solidez que caracteriza la Escritura, Agustín recurre al ejemplo del humo: *Fumus a loco ignis erumpens in altum extollitur, et ipsa elatione in globum magnum intumescit: sed quanto fuerit globus ille grandior, tanto fit vanior; ab illa enim magnitudine non fundata et solidata, sed pendente et inflata, it in auras et dilabitur, ut videas ipsam ei obfuisse magnitudinem* (*En in psalmum* 36, 2, 12).

surgir la censura contra los Libros inspirados. A partir de esa intuición, si no conocimiento exacto, creyó oportuno enseñar a su interlocutor qué es importante y qué no lo es en la Escritura, qué se ha de buscar en ella y qué no, y mostrarle el método justo como acercarse a ella y sacar provecho de dicho acercamiento. De ese modo le evitaría sorpresas inesperadas de carácter negativo.

#### d) *Orden de lectura*

Agustín no se limita a exhortarle a que lea la Sagrada Escritura. El va más allá, hasta indicarle expresamente, siempre a nivel de exhortación, el orden que debe seguir en dicha lectura. Así escribe: “Te exhorto a que leas con preferencia los escritos apostólicos, pues por ellos te animarás a conocer los profetas, de cuyo testimonio usan los apóstoles”<sup>49</sup>.

Una primera observación se refiere al significado del término “escritos de los apóstoles”. El plural “apóstoles” nos obliga a entenderlo de todo el Nuevo Testamento, no ya de sólo Pablo. El empleo del genérico *linguas*, traducido aquí por “escritos”, en vez de *epistulae* hace que incluyamos no sólo las cartas apostólicas, sino también a los evangelios, no obstante que no todos sean obra de “apóstoles”.

Cabe ahora preguntarse por el fundamento de dicha exhortación. ¿Qué pudo haberle sugerido a Agustín el hacerla? No hay duda de que el carácter mismo de la Escritura, que Agustín define como una selva inmensa<sup>50</sup> en la que es difícil entrar, hacía lógica la recomendación. Los problemas de forma y de contenido que, como recordamos, fácilmente podían aparecer, hacen más que comprensible que el pastor Agustín ofreciese pistas de acceso para obviarlos. Una lectura sin orientación, como fue la primera suya, tras la del Hortensio, le condujo fuera de la fe católica en que había sido educado por su madre. Se encontró sin medios de defensa ante las numerosas dificultades.

Pero podemos pensar en algo más concreto, centrado nuevamente en la experiencia de Agustín. Está indicado en este texto: “Por medio de una carta le dí a entender a tu obispo, el santo varón Ambrosio, mis errores pasados y mi opción actual, rogándole que me aconsejase cuál de los libros sería prefe-

---

49. *Praecipue apostolorum linguas exhortor ut legas; ex his enim ad cognoscendos prophetas excitaberis, quorum testimoniis utuntur apostoli.* Cuando Agustín se dirige a Ambrosio para que le indicase qué debía leer como preparación al bautismo, éste responde no con una exhortación, sino con un mandato (*iussit*) (*Conf.* 9,5,13).

50. *Conf.* 11,2,2.

rible para mis lecturas, en vistas a una preparación más adecuada para recibir una gracia tan grande. Me prescribió la lectura del profeta Isaías, porque, según creo, es entre todos los profetas el que preanuncia con mayor claridad el evangelio y la vocación de los gentiles. Pero al no entender lo primero que leí y al pensar que todo el resto sería igual, diferí su lectura para más adelante, cuando estuviese más adiestrado en el lenguaje del Señor”<sup>51</sup>.

En su deseo de prepararse adecuadamente para el bautismo durante su retiro en Casiciaco, Agustín piensa en la lectura bíblica como un medio apto. Pero ¿qué parte puede serle de mayor provecho? Es preciso conocerla en su totalidad para poder elegir un libro y no otro. Considera que Ambrosio, quien sin pretenderlo explícitamente le había devuelto la confianza en la Escritura católica, y lector y comentarista asiduo de ella, le puede encauzar al respecto. A él, pues, se dirige por medio de una carta, situándole en antecedentes que puedan orientar su consejo. Ambrosio le aconseja la lectura del profeta Isaías. Agustín conjetura el motivo: porque es el que de forma más clara anuncia la vocación de los gentiles<sup>52</sup>. Apenas abierto, Agustín cerró el libro, por no hallarse en disposición de entenderlo. Necesitaba, dice, tiempo y práctica para habituarse al “lenguaje del Señor”<sup>53</sup>.

A esta experiencia personal sobre todo puede atribuirse la recomendación que nos ocupa de Agustín a Volusiano de comenzar la lectura por los escritos apostólicos. Una elección equivocada podría dar al traste con las esperanzas que se ponían en dicha lectura. Agustín pudo pensar con razón que sí él había hallado insoportable la lectura de los profetas, lo mismo le podía suceder a su destinatario. No quiere que se repita en este caso la equivocación que experimentó en su persona. Por eso le invita expresamente a leer con preferencia los escritos apostólicos.

Ya dijimos con anterioridad que bajo tal expresión parece que deba entenderse todo el Nuevo Testamento. Pero al mismo tiempo, no estaremos

51. *Conf.* 9,5,13.

52. Las posibles razones por las que San Ambrosio ordenó (*iussit*) a Agustín leer al profeta Isaías las expone C.L. Ferrari en *Isaiah and the early Augustine*, en *Augustiniana* 41 (1991) 739-756. En síntesis, helas aquí: la que conjetura el mismo Agustín (el más claro exponente de la vocación de los paganos); la predilección de Ambrosio por Isaías, el profeta más citado por él y sobre el que probablemente acababa de escribir un comentario; probar la fe del maniqueo convertido repentina y sospechosamente. La lectura de Isaías fue “the proverbial acid test of sincerity or Augustine’s claimed conversion to catholicism” (p.744).

53 El mismo C.L. Ferrari en el artículo citado en nota anterior concluye (p.746), tras analizar varios datos de las Confesiones que naturalmente deberían concluir en la capacidad de Agustín para entender al profeta Isaías, que si Agustín no lo entendió fue porque no estaba interesado en entenderlo, como consecuencia del trasfondo maniqueo que aún pesaba sobre él.

lejos de la verdad si pensamos que Agustín tenía en la mente de un modo particular al apóstol Pablo. Aunque propiamente se trata sólo de una conjetura por falta de explícito apoyo textual, hay razones que permiten pensar que sea así. La primera, de carácter general, es el paralelismo que venimos estableciendo entre las *Confesiones* y la carta 132. Por una parte, viene a la mente el texto, ya citado, del libro séptimo en que refiere su lectura posterior al encuentro con los neoplatónicos: “Con toda avidez, cogí las Escrituras venerables de tu Espíritu, con preferencia el apóstol Pablo”<sup>54</sup>. Por otra, Agustín tenía motivos más que suficientes para pensar sobre todo en Pablo. Son los siguientes: a) motivos literarios; b) motivos de actualidad; c) motivos de oportunidad.

a) Motivos literarios. Aunque Agustín ha anticipado que la Escritura no hay que valorarla por criterios artístico-literarios, queda en pie que a un hombre que sabe apreciar esos valores siempre le será más fácil leer algo que no esté desprovisto de ellos. Ahora bien, en la obra *De doctrina christiana* trata de demostrar que se puede afirmar de los autores sagrados que escribieron con tanta sabiduría como elocuencia. Una elocuencia, cierto, que se ajusta a las condiciones particulares, pues ni a ellos les convenía otra ni la suya convenía a otros; elocuencia que se caracteriza -y nos hallamos en lo indicado con anterioridad en la carta- por la solidez en oposición a la “ampulosidad”. “Pues así como hay cierta elocuencia que es más propia de la edad juvenil, y otra que conviene a la senil, y no puede recibir el nombre de elocuencia si no se ajusta al orador, así también hay una elocuencia que conviene a estos hombres dignísimos de suma autoridad y claramente divinos. Con esta autoridad hablaron aquellos autores sagrados, y ni a ellos convenía otra, ni a otros convenía ésta, pues es a ellos a quienes se ajusta; mas por lo que respecta a los otros, cuanto más humilde les parece, tanto más los supera no por su ampulosidad (*ventositate*), sino por su solidez (*soliditate*)”<sup>55</sup>.

A pesar de todo, después de marcar las diferencias entre las dos clases de elocuencia, la profana y la de los autores sagrados, Agustín se esfuerza en mostrar que en ningún modo éstos están desprovistos de aquélla, y los ejemplos que aporta para mostrarlo están tomados preferentemente del apóstol Pablo, quien no carece, según él, de los recursos literarios, incluida la oportuna *variatio* en los estilos, acomodada a las diversas circunstancias de tema

---

54. *Conf.* 7,21,27.

55. *De doctr. christ.* 4,6,9.

y auditorio <sup>56</sup>. Leyéndole, Volusiano no se encontrará alejado de lo que él aprecia.

b) Motivos de actualidad. Los que queremos expresar está perfectamente recogido en este texto de M.G. Mara: “En la segunda mitad del s. IV y al comienzo del V asistimos al surgir de numerosos comentarios latinos a las cartas de Pablo: desde el comentario de M. Victorino al del Ambrosiaster, del de Jerónimo al de Agustín, de Pelagio, de Julián de Eclana. El fenómeno no es casual. Aparece en efecto como el intento de ofrecer la persona de Pablo como modelo de conversión y de vida en un momento en que las disputas teológicas, divinizando demasiado a Cristo, lo habían secuestrado a la piedad popular y habían hecho inaccesible y lejana su imitación; y puntualizando más el fenómeno, aparece como el intento de responder a los interrogantes puestos por aquella situación de angustia que se difunde al inicio de la decadencia del mundo antiguo y, concretamente, a las preguntas que surgían de varias partes sobre: ¿cómo puede el hombre salvarse y qué hombre se salva? Esta era la pregunta de Agustín, pero no solo la suya. En la segunda mitad del s. IV la respuesta a la demanda de salvación presente en los hombres parece alcanzar particular urgencia ya por el número de cuantos se ponen tal pregunta, ya por los ambientes de donde provienen cuantos miran al cristianismo. Y Pablo, más que cualquier otro autor del Nuevo Testamento, con la historia de su conversión, con el contenido teológico y ético de su epistolario, se convertía en la referencia más cualificada para hacer conocer, con la eficacia que se atribuía a la Palabra de Dios, la vocación universal de los hombres a la salvación y la contribución de cada uno a la propia historia salvífica. En otras palabras, la antropología paulina y de los comentaristas de Pablo consentía, en una pluralidad de situaciones culturales y existenciales, la unidad esencial y las diversificaciones posibles” <sup>57</sup>.

c) Motivos de oportunidad. Ya indicamos con anterioridad cómo los encuentros más decisivos de Agustín con la Escritura fueron específicamente encuentros con S. Pablo; más importante el primero que el segundo. S. Pablo, leído con avidez, fue el complemento necesario a la lectura previa de

56. *De doctr. Christ.* 4,7,11ss. Ciertamente este texto es tardío, pero recoge el pensamiento muy anterior de Agustín. Cf. el primer libro de su obra *Contra Cresconium* donde hace una defensa de la elocuencia y dialéctica, en concreto de la de Pablo. Tras citar 2 Cor 6,4-10, continúa: *¿Quid enim hoc stilo apostolico uberius et ornatius, id est eloquentius, facile invenis?* (1,15,19). La obra fue escrita hacia el 405.

57. M. G. MARA, *La conversione di Agostino e la fine del mondo antico*, en *Conversione e storia*. Augustinus, Palermo 1987, p. 47-48. Cf. de la misma autora, *L'influsso di Paolo in Agostino*, en J.RIES - F.DÉCRET - W.H.C.FREND - M.G.MARA, *L'epistole paoline nei manichei i donatisti e il primo Agostino*, I.P. Augustinianum, Roma 1989, pp. 125-162; esp. 138-139.

los neoplatónicos <sup>58</sup>. Esta se presentó a Agustín como una tentación <sup>59</sup>, que fue superada gracias a la lectura posterior de San Pablo. Volusiano y los compañeros del círculo se encontraban en la misma situación que Agustín en aquel período; cultores de la filosofía del momento <sup>60</sup> corrían el riesgo de conceder todo a la filosofía en lo que a la salvación del hombre se refiere. Agustín señala muy bien lo que de complemento bíblico exigía la lectura de los libros neoplatónicos al escribir: “Nada de esto contienen aquellos libros. Sus páginas no tienen este semblante piadoso, ni lágrimas de confesión, ni tu sacrificio, ni un alma angustiada, ni un corazón contrito y humillado, ni la salvación de tu pueblo, ni la ciudad esposa, ni las arras del espíritu, ni la copa de nuestro rescate. En aquellas páginas nadie canta: ¿Es que mi alma no va a someterse a Dios? De él viene mi salvación. El es quien me acoge, no vacilaré jamás. Nadie escucha allí la voz invitadora: Venid a mí todos los que estáis cansados... Una cosa es contemplar desde la cima frondosa la patria de la paz, sin hallar el camino que conduce hacia ella, tras vanas tentativas de ensayar atajos perdidos, expuestos a las asechanzas de los desertores guiados por su jefe... y otra cosa muy distinta es mantenerse en el camino que conduce a ella, guarnecido bajo la supervisión del emperador del cielo, donde no hay asaltos de los desertores de las milicias del cielo, que evitan ese camino como un suplicio. Estos pensamientos se iban encarnando en mis entrañas de una manera sorprendente, mientras leía al último de tus apóstoles” <sup>61</sup>. Las múltiples citas implícitas de este texto exceden ciertamente las páginas paulinas, pero se trata de una valoración del Agustín ya obispo que escribe, mientras el dato central a que se refiere es la lectura preferencial de Pablo. En síntesis, cabe suponer que Agustín recomienda a Volusiano el remedio que le sirvió a sí mismo <sup>62</sup>.

Pero Agustín no olvida a los profetas. También aquí es correcto comenzar preguntándose por la amplitud del término. Puede significar globalmente el Antiguo Testamento o específicamente a los designados por ese nombre en la tradición cristiana. Por paralelismo con lo expuesto con anterioridad respecto a los escritos apostólicos lo lógico es pensar en las dos cosas a la vez.

---

58. *Conf.* 7,21,27.

59. *Conf.* 7,20,26.

60. Cfr. n. 36.

61. *Conf.* 7,21,27.

62. “El deseo de poner en relación a Pablo con el neoplatonismo para facilitar a los paganos cultos el acercamiento a los textos sagrados se halla, de hecho, tanto en el Epistolario apócrifo de Séneca y San Pablo como en los comentarios paulinos de C.M. Victorino” (M.G.MARA, *L'influsso*, p. 140).

El presenta su lectura casi como un corolario de la de los apóstoles. En efecto, los escritos apostólicos que se sirven de ellos, escribe, le estimularán a dar ese paso. Agustín, pues, muestra interés en mantener la lectura de los profetas. Cabe preguntarse por qué. Una posible respuesta consistiría en ver en el hecho el deseo de respetar y valorar *a posteriori* el consejo de su maestro San Ambrosio. Un modo eficaz era repetirlo él. En este sentido, Agustín habría querido marcar el mismo camino a Volusiano, que también procedía de la gentilidad. Mas, para evitar que le sucediese lo que le aconteció a él, le otorga la llave para su comprensión: comenzar por la lectura de los escritos apostólicos. El paso de estos escritos a los de los profetas es natural, dada la dependencia mutua. El evento permite comprender la profecía y, una vez comprendida la profecía, se ahonda en la comprensión del evento.

Pero esta explicación es excesivamente formal. Agustín aparece como esclavo de un modelo, aunque sea el propio personal. De ser así se asemejaría a quien recomienda un medicamento más o menos eficaz en su caso particular, olvidando que el otro puede presentar un cuadro clínico distinto <sup>63</sup>. Pero Agustín no hubiese ofrecido tal receta a Volusiano de no saber que necesitaba esa precisamente. Es lógico, pues, pensar que el Obispo de Hipona, en el momento de escribir dicha recomendación conoce o intuye alguna dificultad del destinatario de su carta con los profetas, ya en sentido amplio, ya en el sentido más restringido. ¿Podemos especificarla ya en concreto?

Una posible respuesta nos la sugiere la carta de Marcelino a Agustín. El oficial romano informa al obispo de Hipona de que en aquel círculo de intelectuales se criticaba el cambio de la economía de la Ley antigua a la de la Ley nueva con estas palabras: “Decía que... apenas podrían explicarle por qué ese Dios, que se dice era también Dios en el Antiguo Testamento, despreciando los antiguos sacrificios, ha preferido otros nuevos. Aseveraba que nada puede corregirse en modo alguno. Decía que el cambiar las cosas que han sido bien instituidas es contrario a la justicia; especialmente cuando esa vanidad podría demostrar inconstancia en Dios” <sup>64</sup>. Agustín conocía sin duda las objeciones a la fe cristiana procedentes del mundo pagano <sup>65</sup>. Al establecer la lectura tanto de los apóstoles como de los profetas es posible que le guiase el deseo de que a través de ella percibiese la unidad esencial entre ambos Testamentos, conforme a la respuesta que da en su carta a Marcelino <sup>66</sup>. Es tal la unidad entre ellos que los apóstoles remiten a los profetas;

---

63. Cfr. el ejemplo que pone Agustín en *Epist.* 138,1,3.

64. *Epist.* 136,2.

65. Cf. P. COURCELLE, *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin*, en *Recherches Augustiniennes* 1 (1958) 149-189.

66. *Epist.* 138,1,2-8.

más aún, la simple lectura de los primeros estimula (*excitaberis*) a la de los segundos.

Otra posible respuesta nos la sugiere la segunda carta de Agustín a Volusiano. En ella hace referencia a las “verdades útiles que dijeron no sólo los profetas, que siempre hablaron verdad, sino también los filósofos y los mismos poetas y cualesquiera otros hombres de letras, que, como todos saben, mezclaron muchas cosas verdaderas con otras falsas”<sup>67</sup>. Esta realidad tiene su formulación en la expresión tan querida de Agustín “el oro de los egipcios”, que menciona incluso en el libro séptimo de las *Confesiones* en conexión con la lectura de los neoplatónicos: “Yo había llegado a ti procedente de los gentiles y puse mis ojos en el oro que quisiste que tu pueblo sacase de Egipto, porque este oro, dondequiera que se hallara, era tuyo”<sup>68</sup>. El tema está vinculado a la concepción, procedente ya de la apologética anterior a él, de que los sabios antiguos de la gentilidad se habían inspirado en los profetas anteriores a ellos. En este contexto, Agustín pretendería que Volusiano viese la continuidad existente entre la sabiduría cristiana y la pagana que él cultivaba.

Así, pues, supuesto que Agustín hubiera querido hacer honor a su maestro Ambrosio al mantener la referencia a los profetas, oportuna, por otra parte, desde la situación personal de Volusiano, le corrige en lo que personalmente había percibido como una equivocación. La lectura de los profetas es provechosa, pero no se ha de comenzar por ellos. Si a él no le produjo efecto negativo, la necesidad en que se vio de cerrar el libro se debió a que le llegó en el momento entusiasta de la conversión recién acontecida; peligroso podía ser para quien aún estaba en camino hacia ella. Ese peligro lo quiso conjurar recomendando a Volusiano que iniciase su lectura por los escritos apostólicos.

#### e) *Contacto epistolar*

Agustín tampoco se queda en la recomendación de un orden de lectura. Sus consejos van todavía más lejos. Leamos la conclusión de la carta: “Y si en tu lectura o meditación te surge algún problema para cuya solución pueda yo parecerte necesario, escíbeme y te contestaré. Quizá, con la ayuda de Dios, podré hacer mejor eso que hablar cara a cara contigo. Y no sólo por

---

67. *Epist.* 137,3,12.

68. *Conf.* 7,9,15; véase también *De doctr. christ.* 2, 40,60-61; *Contra Faustum* 22,91. Cfr. asimismo ORIGENES, *Carta a Gregorio*, PG 11,88-89; JERONIMO, *Epist.* 21,13; 70,2.

las múltiples ocupaciones, tanto tuyas como mías (pues cuando yo tenga alguna holgura no la disfrutarás tú), sino por la inevitable presencia de aquellos que generalmente no están preparados para eso, y se gozan más en combates de palabra que en la luz de la ciencia. En cambio, lo que se tiene escrito, siempre está dispuesto para la lectura en cuanto queda desocupado el lector. Además, aunque esté presente, no resulta gravoso; si quieres lo tomas, y si quieres lo dejas”<sup>69</sup>.

El texto, un tanto largo esta vez, pide que lo desglosemos en sus partes. El primer dato se refiere a la posibilidad de que existan problemas de comprensión. Posibilidad que está abierta siempre que un hombre se encuentra con cualquier texto o concepto, y en ese sentido el aviso de Agustín se puede justificar desde la simple condición humana. Pero una vez más nos hallamos con que a Agustín le inspira su experiencia personal. Ya citamos el texto en que indicaba cómo por no entender al profeta Isaías tuvo que cerrar el libro<sup>70</sup>. Aunque él ha tomado la precaución de introducirle por un camino más fácil, la posibilidad de extravío sigue abierta y por eso se apresta a ofrecerle sus servicios para reconducirle al camino, si fuera necesario, y al mismo tiempo le indica el modo cómo hacerse con ellos.

Un segundo dato es el ofrecimiento personal de Agustín para solucionarle sus problemas. También aquí cabe pensar que el ofrecimiento surja como resultado de su propia experiencia. Lo que él echó de menos es lo que ahora ofrece. Es curioso que al leer al profeta Isaías y no entenderlo no tomó otra decisión sino la de cerrar el libro y esperar. Parece como si hallase cerrada la posibilidad de que alguien le prestase ayuda. Al menos no piensa en ella; probablemente influyó el hecho de hallarse en el campo, un tanto alejado de la ciudad, lo que no facilitaba el contacto con Ambrosio que sin duda podía brindarle soluciones. Quizá se debió a falta de confianza en Ambrosio con quien siempre mantuvo relaciones un tanto distantes<sup>71</sup>; con

---

69. *Si quis autem vel cum legis vel cum cogitas, tibi oritur quaestionis, in quo dissolvendo videar necessarius, scribe, ut rescribam. Magis enim hoc forte adiuvante domino potero quam praesens talia loqui tecum non solum propter occupationes varias et meas et tuas, quoniam non, cum mihi vacat, occurrit, ut tibi vacet, verum etiam propter eorum inruentem praesentiam, qui plerumque non sunt apti tali negotio magisque linguae certaminibus quam scientiae luminibus delectantur. Quod autem scriptum habetur, semper vacat ad legendum, cum vacat legenti, nec onerosum fit praesens, quod, cum voles, sumitur, cum voles, ponitur.*

70. *Conf.* 9,5,13.

71. “Es difícil comprender por qué Agustín, teniendo interés en consultar sus problemas con Ambrosio y ocasiones para hacerlo, no se atrevió a hacerlo. Las razones que da en sus Confesiones: no molestar a un hombre tan ocupado o tan embebido en la reflexión dejan insatisfecho al lector. O’Meara alude a una extraña reserva de Agustín frente a la personalidad de Ambrosio. Pero eso no es explicar la cuestión, sino plantarla en otros términos. También alude al sentimiento de que Ambrosio no era el hombre adecuado para ofrecerle la sín-

otras palabras, quizá no se atrevió a molestarle, como le sucedió en tiempos pasados <sup>72</sup>. Por eso Agustín ahora quiere que Volusiano no se encuentre en la situación de desamparo en que se sintió él, y por eso se adelanta a ofrecerle sus servicios. Contando con la oferta por parte del obispo él ya no ha de sentir reparo alguno.

Un último dato: Agustín sugiere que el contacto sea epistolar más que cara a cara. La sugerencia -no resulta difícil comprenderlo- podría estar motivada por el hecho de que Agustín residía en Hipona, mientras Volusiano y su círculo de amigos estaban en Cartago. Pero el argumento no parece convincente del todo por la sencilla razón de que si bien no sabemos si Volusiano viajaba mucho o no, de Agustín sí sabemos que Cartago fue su segunda ciudad de residencia, sobre todo en el período al que corresponde la carta <sup>73</sup>. El aduce dos razones: la escasez de tiempo de una u otra parte o de las dos, y la presencia de curiosos que están movidos por otros objetivos.

Es comprensible el argumento de la escasez de tiempo en un hombre tan activo como Agustín. Pero podemos pensar, una vez más, que Agustín está hablando desde la experiencia personal negativa que tuvo en su intento de contacto personal con Ambrosio. Recordemos los textos que nos aportan datos personales suyos. Uno de ellos es el siguiente: “Lo cierto es que a mí no se me concedía un resquicio ni la oportunidad de consultar a aquel santo

---

tesis de doctrina filosófica y religiosa a que aspiraba con su alma. Esto es ya una explicación. Ambrosio no era un hombre que tratase a los filósofos con muchos miramientos, sobre todo cuando comparaba sus doctrinas con la luz de la revelación bíblica. En cualquier caso siempre es difícil explicar el sentimiento que nos impide abrir la conciencia a una determinada persona y manifestarle los problemas íntimos, por muy capacitada que esté para resolverlos. La razón que da Agustín, aunque nos deje insatisfechos, no está desprovista de peso: Mis inquietudes exigían un hombre muy desocupado, al que pudiera expresarlas, y nunca lo encontraba” (J.M. RODRIGUEZ, en *Le Confessioni Agostino d'Ippona - Libri VI-IX*, Palermo, p. 21-22).

<sup>72</sup>. “Ambrosio, pues, no tenía tiempo, pero quizá tampoco tenía voluntad de ocuparse de las intrigas especulativas y de los enredos espirituales de este complicado intelectual, capaz de las más sutiles acrobacias dialécticas e incapaz finalmente de ponerse a vivir en modo justo y digno... Un hombre como Agustín habría pretendido para sí jornadas enteras de paciente confrontación intelectual y de análisis filosóficos municiosos, y un hombre con el temperamento de Ambrosio no tenía ciertamente ni el modo ni el gusto de embarcarse en este empresa (G. BIFFI, *Conversione di Agostino e vita di una Chiesa*, en *Agostino e la conversione cristiana*, Augustinus, Palermo 1988, p. 26-27).

<sup>73</sup>. “Refiriéndonos a J.L. Maier (O. PERLER, *Les voyages de saint Augustín*, p. 156-162), podemos dar como seguro que Agustín se halla en Cartago primeramente en el 411, desde el 14 de mayo (sermón 269) como muy tarde hasta finales de setiembre... Vuelve a Hipona a comienzos del otoño y permanece allí durante la primera mitad del 412. Este período de tiempo corresponde exactamente a aquel en que fueron escritas estas cartas... Luego se le vuelve a encontrar en Cartago a finales del 412, y allí permanece bastante tiempo del año 413 hasta la muerte de Marcelino” (M. MOREAU, *o. cit.* p. 52).

oráculo tuyo, que era su pecho, los asuntos que yo quería, a no ser que me contestara con una respuesta concisa. El caso es que mis inquietudes reclamaban una persona muy desocupada a quien dirigir mis consultas, pero esta persona no era precisamente él”<sup>74</sup>. He aquí un deseo y hasta una necesidad no satisfechos, y no por culpa de Agustín, sino debido a la ocupación permanente del obispo.

Pero otro texto nos explicita más el anterior: “Me era prácticamente imposible abordarle en plan de consulta sobre los puntos cuya prioridad había establecido yo. Tampoco podía hacerlo como era mi intención. De su audiencia y de sus palabras me tenía marginado todo un montón de negocios humanos a cuya urgencia y atención prestaba sus servicios. Cuando quedaba libre de ellos, a intervalos muy breves, sin duda, reponía fuerzas con el alimento imprescindible o nutría su espíritu con la lectura. Al leer pasaba su vista por las páginas, mientras su mente penetraba en el sentido de las palabras, sin pronunciarlas ni mover la lengua... Muchas veces le vi leer en silencio. Nunca le vi hacerlo de otro modo. Yo me quedaba largo rato sentado en un silencio interminable -¿quién iba a atreverse a interrumpir tanta concentración? Al fin, optaba por marcharme, con la fundada sospecha de que esos ratitos que se iba agenciando para el cultivo de su espíritu, libre de la barahúnda de los negocios ajenos, no quería ocuparlos con otros temas”<sup>75</sup>. La escena está muy bien dibujada y corresponde a un hombre tímido<sup>76</sup> por una parte y por otra tan amante de la cultura que es incapaz de interrumpir a un hombre que está leyendo.

Luego intenta Agustín dar la explicación conjeturada de esa, para él extraña, lectura en voz baja. Una razón podía ser el deseo de conservar la voz para la predicación. Otra: “Quizás leyera mentalmente en evitación de que cualquier posible oyente, atento y entusiasmado por la lectura, le expusiera la necesidad de explicar algún pasaje oscuro del autor leído o la urgencia de plantear cualquier otro tema de mayor complejidad. Al gastar el tiempo en este menester, se habría visto obligado a leer muchos menos libros de los que tenía proyectado leer”<sup>77</sup>.

---

74. *Conf.* 6,3,4.

75. *Conf.* 6,3,3.

76. “Una extraña timidez, que nos parece bien ajena al carácter habitual de Agustín, le impide plantearle sus problemas. El incansable y ardiente buscador de la verdad no parece estar dispuesto a grandes sacrificios para alcanzarla (6,3,3-4) (J.M. RODRIGUEZ, en *Le Confessioni Agostino d’Ippona - Libri VI-IX*, Palermo, p. 10).

77. *Conf.* 6,3,3.

La queja de la falta de tiempo de Ambrosio vuelve a aparecer más adelante: “Pero ¿dónde y cómo busca la verdad? Ambrosio no dispone de horas libres. Yo no tengo tiempo para leer... El horario de la mañana lo tengo ocupado con la atención al alumnado. ¿Y qué hago con el resto del tiempo? ¿Por qué no emplearlo en estos menesteres? Pero, en ese caso, ¿cuándo voy a saludar a los amigos importantes, cuya ayuda tanto necesito? ¿Cuándo preparar los temas que me compran los alumnos? ¿Cuándo reparar energías y aliviar la tensión mental producida por las preocupaciones?”<sup>78</sup>.

Estos textos nos ofrecen la experiencia personal de Agustín que podemos sintetizar de esta manera: Agustín, agobiado de problemas, desea entrevistarse con Ambrosio para hablar detenidamente -como con Fausto<sup>79</sup>- de esos mismos problemas, pero no lo consigue. Ante todo por falta de decisión personal, debida quizá a la timidez, favorecida por la falta de tiempo o suya personal o de Ambrosio, ocupado o bien en arreglar asuntos humanos o en la lectura, que precisamente hace en voz baja para evitar ser interrumpido con cuestiones variadas y complejas.

La segunda razón aludida era, recordamos, la presencia de curiosos. ¿A qué se refiere? Hallamos dos pistas de solución. Una recurriendo a las *Confesiones* y otra a la carta a Volusiano.

En el texto antes citado de las *Confesiones* nos hablaba de que uno de los motivos por lo que Ambrosio solía leer en voz baja era el deseo de no ser interrumpido por curiosos allí presentes, cuyos intereses obviamente serían diversos, no faltando, podemos imaginar, quienes formados en la retórica planteasen problemas de retórica en una lectura de un libro teológico<sup>80</sup>. El dato nos permite quizá comprender una de las razones por las que Agustín desaconseja el contacto cara a cara. Siempre queda difícil de comprender por qué no podían retirarse a un lugar privado.

La carta de Volusiano nos le muestra como formando parte de un círculo de amigos de intereses combinados. Es lógico pensar que a Volusiano le resultase difícil reunirse con Agustín a solas para tratar temas que sólo genéricamente podían ser del interés del grupo. Admitir esta explicación supone que Agustín conocía ya el entorno y las circunstancias en que se movía Volusiano, cosa que no sabemos a ciencia cierta, aunque sí es lícito suponerlo, puesto que ya aludimos a un contacto previo.

---

78. *Conf.* 6,11,18.

79. *Conf.* 5,6,11.

80. No era extraño que “estudiantes” conocedores de la cultura y amabilidad del obispo se dirigiesen a él para consultas de carácter técnico-retórico. Con referencia a Agustín tenemos los ejemplos del pagano Máximo y de Dióscoro (*epist.* 16-17 y 117-118).

Sea cual sea la explicación acertada ambas a dos hacen más comprensible la de la carta. En primer lugar es un hecho innegable la permanente ocupación de Agustín, que no siempre encontraría el tiempo que dedicar a Volusiano, en el caso, no siempre probable, de que éste dispusiese de él. En consecuencia, la mejor solución era plantear los problemas por correspondencia epistolar, que no requiere la presencia física de los dos al mismo tiempo. En segundo lugar, Agustín quiere centrar el diálogo en lo que le interesa a él, la cuestión religiosa. Ahora bien, si se hace cara a cara, difícilmente estarían ausentes o bien los curiosos de turno o bien los amigos del grupo que podían hacer desviar el tema de conversación hacia otros aspectos más formales o poner todo el esfuerzo en exhibir la propia elocuencia, sin demasiado atención al contenido (*certamina linguae*). Ambrosio evitaba ese desvío impidiendo mediante la lectura en voz baja la intervención de otros; Agustín, que está sumamente interesado en mantener el diálogo con Volusiano, llevando el tema por carta. Este interés de Agustín hay que resaltarlo una vez más. Quizá hasta intuye que Volusiano esté deseando ese encuentro, cómo él lo deseó en su época milanesa; y para evitar que no se lleve a cabo arbitra la fórmula que considera más eficaz desde la situación concreta. Para una carta siempre hay tiempo, sino es en un momento es en otro. Como dice expresamente Agustín: “En cambio, lo que se tiene escrito, siempre está dispuesto para la lectura en cuanto queda desocupado el lector. Además, aunque esté presente, no resulta gravoso; si quieres lo tomas, y si quieres lo dejas”.

En definitiva, una vez más, recuerdos personales pudieron haber dictado las últimas líneas de la carta. Pero con la particularidad de que en este caso a los recuerdos van unidas algunas frustraciones, que Agustín desea evitar a Volusiano. Agustín quiere presentarse, valga la expresión, como un nuevo Ambrosio, para el nuevo Agustín, esta vez Volusiano. Pero un Ambrosio con un talante nuevo.

\* \* \*

Si hemos logrado convencer a nuestros lectores, se pueden extraer las siguientes conclusiones, referidas a los siguientes puntos: a) La historicidad de las Confesiones. b) El camino de Agustín hacia la fe verdadera. c) El camino de Agustín, propuesto a Volusiano.

a) *La historicidad de las Confesiones.*

En su obra *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, el sabio francés P. Courcelle demuestra la historicidad global de las Confesiones,

recurriendo a textos paralelos del resto de la amplia producción del Santo. Pues bien, en dicha obra no se cita ni una sola vez su carta 132, a juzgar por el índice. No sabemos si por inadvertencia de los paralelismos que hemos mostrado o porque no consideró los textos presentados con la suficiente solidez como para mantener las conclusiones extraídas por nosotros. En todo caso, la carta no es un texto raro que fuese de difícil consulta. No nos referimos a la materialidad de hallarlo, sino al hecho de juzgarlo de valor. Todo el epistolario, en efecto, tiene el máximo valor autobiográfico. Por nuestra parte, creemos que el hecho de que se pueda comentar la totalidad de la carta, al menos en su estado actual, con textos paralelos tomados de las Confesiones, como acabamos de hacer, otorga un alto nivel de probabilidad y podemos considerar la carta 132 como un documento más a añadir a los aportados por P. Courcelle en favor de la historicidad de las Confesiones. El hecho no está en discusión, pero nunca está demás una prueba ulterior.

b) *El camino de Agustín hacia la fe verdadera.*

La misma carta nos aporta otra información sobre Agustín correspondiente a un nivel más interno. A la vez que vive su vida va reflexionando sobre ella. En este sentido las Confesiones no han de ser consideradas como una obra puramente circunstancial sino como el fruto de esa reflexión profunda y permanente. En esa reflexión descubre unos momentos centrales que son la clave de entendimiento de todo lo demás: en el principio de todo, podríamos decir, estuvo su madre orante; en el centro halló la Escritura, que en un primer momento no fue capaz de entender en su realidad sustancial, y que sólo con la ayuda externa y eclesial consiguió. Nos encontramos con una doble mediación, la humana y la de la palabra, de que se sirve Dios. En realidad, en el principio está la obra de Dios propiciada por la oración que brota del amor humano y cristiano de su madre; en el centro está también Dios en su palabra pidiendo el esfuerzo de lectura y meditación a la persona a que llama al diálogo con él. Esfuerzo que incluye siempre un cierto despojo personal.

La Escritura está puesta entre el hombre y Dios, como camino que une a ambos. Mas para que pueda cumplir su función es imprescindible valorarla en su realidad propia y no desde criterios que le son ajenos. Sin duda está condicionada por el sujeto que se le acerca. La afirmación tiene un doble sentido, indicando una relación positiva y otra negativa; positiva, porque tiene distintos niveles de comprensión que se acomodan a la situación concreta del lector; negativa, si se mira desde este lector: corre el riesgo de

medirla, en lugar de dejarse medir; de constituirse en juez, en vez de dejarse juzgar por ella y utilizar códigos que no le cuadran. Lenguaje de Dios que es difícil, cuya comprensión no está al alcance de quien no está avezado en su trato. Es fácil que aparezca la tentación de poner uno mismo las claves de lectura. Pero se trata de una tentación que es preciso vencer. Por eso el esfuerzo de lectura incluye siempre un cierto despojo personal, un dejar de lado las propias vaciedades.

Este despojo personal lleva consigo la exclusión de toda autonomía en el esfuerzo de comprensión. Al inicio del camino, la simple lectura personal es arriesgada y puede llevar al fracaso total. Se impone la mediación eclesial. El pastor que aclara los pasajes difíciles no es el sabio a título personal, sino el portavoz de la fe de la Iglesia. El, el pastor, está al servicio de esa Escritura, no al revés.

c) *El camino de Agustín, propuesto a Volusiano.*

En las Confesiones dice que escribe no para Dios, sino para los demás<sup>81</sup>. Su historia particular es sólo concreción de un camino más general. Por eso aplica a Volusiano su propio caso. En cuanto alejado de Dios, el abismo en que se encuentra Volusiano es el mismo en que se encontró él. Para que salga a la luz, le ofrece la ruta seguida por él. En el principio está la madre que anhela la salud del hijo y ora por ella. En el caso de Volusiano es ya una realidad.

En el centro está la Escritura: de aquí la invitación que le hace Agustín a leer esa Escritura. Escritura que le presenta como santa, auténtica y sólida; en consonancia con ella, solicita de Volusiano un espíritu abierto a sus contenidos, más allá de toda preocupación exclusiva por la forma. Le ofrece igualmente una puerta de acceso, por la que hallará menos dificultades: los escritos apostólicos. Y le recuerda que, una vez dentro, se encontrará, como señalización oportuna, con que los escritos apostólicos remiten a los proféticos, a cuya lectura se entregará a continuación. Con todo, las dificultades son inevitables y harán acto de presencia; no las debe dejar dormir, antes bien, ha de buscarles solución. Pero esa solución no la ha de confiar a cualquiera, sino a quien pueda ofrecerla en consonancia con las características de la misma Escritura. Esto sólo tiene lugar dentro de la Iglesia. De aquí que él, como pastor experimentado, se ofrezca para realizar esa tarea, obviando el

---

81. *Conf.* 2,3,5.

obstáculo que puede significar tanto la escasez de tiempo, como el estorbo de los curiosos que pueden descentrar la conversación o limitar la libertad de Volusiano.

Si ahora volvemos nuestra mirada al resto del *corpus* epistolar Agustín-Volusiano, cabe preguntarse hasta qué punto Agustín conocía la situación particular de Volusiano y, en consecuencia, hasta qué punto estuvo acertado.

Si leemos la contestación de Volusiano e igualmente la carta de Marcelino que es una continuación real de la otra, difícilmente se puede evitar la impresión de que Agustín no ha dado en el clavo. La primera impresión es que Agustín está desinformado, que se imagina un Volusiano distinto del que existe en realidad, que le moldea “a su imagen y semejanza”. Agustín parece que no ha intuido los problemas concretos de Volusiano, sino que se limita a darle un consejo, válido sin duda, pero sin relación inmediata con la problemática vivida por el destinatario.

En efecto, la Escritura que él defiende y valora, porque la recomienda, no aparece entre los temas de discusión de aquel círculo de intelectuales a que hace referencia Volusiano en su carta. Y sin embargo Agustín centra su primera carta en la recomendación de la Escritura, y en la segunda volverá sobre ella. El grupo se muestra tentado por el escepticismo, que no es el problema que Agustín parece presuponer en Volusiano. El obispo se imagina problemas con la Escritura y luego resulta que se trata de dificultades de otro tipo.

Tal es ciertamente la primera impresión, pero hemos de insistir en lo de primera. A una reflexión posterior las conclusiones son ligeramente distintas. De entrada cabe establecer una distinción: entre Volusiano y sus socios intelectuales. Mientras la carta 132 va dirigida a Volusiano en persona, las otras tienen por destinatario intencional a todo el grupo de que él formaba parte. De los mismos textos se extrae la conclusión de que no se puede equiparar totalmente a Volusiano con el grupo de amigos. Marcelino aporta un dato elocuente al respecto: él afirma que en la ciudad abundan muchos sujetos que se esfuerzan en apartarle de la estabilidad de la verdadera fe<sup>82</sup>. Lo que puede interpretarse en el sentido de que Volusiano tenía ya prácticamente un pie dentro, siendo muy distinta la situación de los demás. Cabe pensar que en el grupo todos compartían dificultades idénticas pero la actitud interior era distinta; mientras unos las veían como un obstáculo que deseaban superar para pasar a la otra orilla, otros las veían como la confirmación de que la otra orilla era inaccesible. Volusiano sin duda estaba entre

---

82. *Epist.* 136,1.

los primeros; él con gusto hubiese expuesto a Agustín todas sus dudas, de no habérselo impedido los cánones del género epistolar que recomendaban la brevedad.

Así, pues, establecida la diferencia entre Volusiano y el grupo, resulta menos extraña la diferencia entre el contenido de la primera carta y el de las otras. Agustín le creía cerca y por esa razón le invita a dar el último paso que es la lectura de la Escritura.

Pero incluso dejando de lado el aspecto indicado, tras una ulterior reflexión Agustín tampoco anda desencaminado. Por una parte, los contenidos de la fe cristiana no se pueden separar de la Escritura, su continente. Cualquier dificultad contra dicha fe se resuelve en última instancia en dificultad contra la Escritura. La objeción principal a la fe, la encarnación, es punto central de la Escritura. La objeción sobre la inconstancia de Dios es una objeción contra la Escritura en el difícil problema de siempre de la relación entre los dos Testamentos. El problema de los milagros tiene también su vertiente bíblica. Se trata de problemas filosóficos que implican a la Escritura en cuanto autoridad. Para Agustín, sin duda, la solución al problema filosófico se encuentra en la Escritura y en su recta interpretación.

Agustín no responde desde la Biblia, sino desde la filosofía, porque es obvio que aquella sólo tiene valor para quien la acepta previamente como “autoridad”, y no era el caso de aquellos paganos. Pero no deja de apuntalar ante ellos dicha autoridad, aceptada la cual se acabarían sus dificultades.

P. DE LUIS  
*Estudio Teológico Agustiniano*  
*Valladolid*



# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

KRAUS, H.-J., *Los Salmos. I: Salmos 1-59* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 53), Ediciones Sígueme, Salamanca 1993, 22 x 14, 829 pp.

Por fin este excelente comentario de los Salmos es traducido al castellano. Anteriormente, Ediciones Sígueme había traducido la Teología de los Salmos, que, publicada después del comentario en alemán, formaba parte del mismo.

Se trata de un comentario que ha tenido gran aceptación. Lo demuestra el hecho de que esta versión esté hecha sobre la sexta edición original. Conviene saber, además, que el autor se ha preocupado de actualizar constantemente el comentario en las sucesivas ediciones, no sólo en la bibliografía, sino también en el contenido. Es notable, por ejemplo, el cambio que se observa entre la primera edición y la última sobre los géneros literarios sálmicos. El autor es cada vez menos Gunkeliano. Por ello, la versión española es recomendable incluso para aquéllos que disponen de las primeras ediciones en alemán.

Traducir una obra de este calibre es una empresa ardua. A parte de la dificultades que conlleva cualquier traducción, en este comentario abundan las expresiones hebreas, los datos bibliográficos, la “jerga” especializada, etc., que hacen sumamente delicada la tarea.

Por ello no es de extrañar que se sorprendan errores; algunos, fácilmente subsanables y que se deben a la tipografía, como, por ejemplo, escribir culturales por cultuales (p. 46, línea 27). Más graves son los casos en que la versión dice lo contrario del texto original. Así en la p. 71, Apartado A b), se lee lo siguiente “La invocación va acompañada inmediatamente de un clamor pidiendo ayuda, que con rara excepción se halla en imperativo”. El texto original, (no podía ser de otra manera) dice lo contrario: la invocación se halla la mayor parte de las veces en imperativo.

Bueno hubiera sido poner en castellano las citas bibliográficas cuando los libros a que se refieren tales citas han sido traducidos al castellano. Tampoco hubiera sido un excesivo trabajo, dado que son pocas las obras que cumplan estas condiciones. Extraña, por ejemplo, que no se cite en castellano la obra de P. GUICHOU, Los Salmos comentados por la Biblia, cuando es el misma Editorial Sígueme la que hizo hace años esta traducción. También están en castellano los comentarios de A.

DEISSLER y P. DRIJVERS. Se podía haber añadido el comentario de A. GONZALEZ NUÑEZ (Herder, Barcelona, 1966), que es mucho mejor que muchísimos de los citados por el autor.

Se comete un error cuando se cita en p. 154 que el comentario de Gunkel está traducido, cuando el libro que está traducido es la Introducción a los Salmos (Valencia 1983).

Son pequeñas observaciones, que se advierten en una lectura rápida y que no desmerecen en nada el esfuerzo que Ediciones Sígueme está haciendo en la traducción de grandes obras, especialmente en la versión de los comentarios de la colección alemana "Biblischer Kommentar".- C. MIELGO.

LELIEVRE, A. - MAILLOT, A., *Commentaire des Proverbes. Les Proverbes de Salomon. Chapitres 10-18* (Lectio Divina. Commentaires 1), Editions du Cerf, Paris 1993, 21 x 14, 300 pp.

He aquí un comentario con ciertas cualidades un tanto especiales. En él se comenta el libro de los Proverbios, pero no comienza por el cap. 1, sino por el cap. 10. Naturalmente se ven obligados en dar razones de este proceder. Los autores quieren que el lector se meta en el mundo de los Proverbios y en la manera particular de ver la realidad típica de la sabiduría; y desde luego para ello lo mejor es empezar por las colecciones salomónicas. De todas maneras, esta no debe ser la razón principal, sino otra que se apunta brevemente: los autores no tienen todavía una opinión común sobre cómo interpretar el cap. 8.

Tampoco se presenta una introducción general, que se espera dar junto con el comentario de los cap. 1-9.

El comentario se articula en tres partes. A una versión del párrafo, siguen anotaciones filológicas y luego un comentario exegético sobre cada uno de los versículos. En las notas filológicas se citan las versiones antiguas, así como los comentarios antiguos y modernos. El comentario es también detallado: se aducen los proverbios paralelos, los contrarios, o ligeramente variantes.

Hay que anotar la modestia de los autores. Es sabido cómo los proverbios, por ser sabiduría gnómica, permiten ser interpretados de diversas maneras, los autores precisamente señalan frecuentemente este rasgo ambiguo de muchas sentencias.

Sólo queda animar a los autores a que terminen su obra, pues el libro se lee con interés.- C. MIELGO.

BRIEND, J., *Dieu dans l'Écriture* (Lectio Divina 150), Editions du Cerf, Paris 1992, 21 x 14, 136 pp.

Dos partes tiene el libro: en la primera se trata de presentar la experiencia de Dios en el A.T.; en la segunda cómo se habla de Dios. Dada la extensión del tema, el autor necesita limitarse a algunos textos. Así en la primera parte se refiere exclusivamente a tres testigos de la experiencia de Dios: Elías, Moisés y Samuel. Para exponer la experiencia de Elías analiza el texto de 1 Re 19. Dios es experimentado como una "voz silenciosa", en contraste con la identificación de Dios con los fenómenos extra-

ordinarios de la naturaleza. El examen es detallado y detenido. Acerca de Moisés se analiza el texto de Ex 33, 18-23, que es una tradición independiente de 1 Re 19. Finalmente trata de Samuel, donde el autor examina el crecimiento del texto de la vocación de Samuel detenidamente. En la segunda parte, como decíamos, habla del lenguaje acerca de Dios, y toca tres temas que suelen faltar en las teologías actuales del A. T.: la maternidad de Dios, el carácter oculto de Dios y su incomparabilidad.

El libro no sólo se lee agradablemente, sino que es vivamente recomendable pues trata temas no habituales en las teologías del A. T. El lector, fiándose del título, quizá encuentre que el libro le decepciona, pues no se habla de Dios en La Escritura, como promete el libro, sino solamente en algunos textos y, por cierto, del A.T.– C. MIELGO.

GERSTENBERGER, E. S., *Das Dritte Buch Mose. Leviticus* (Das Alte Testament Deutsch 6), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 24 x 17, 411 pp.

Se trata de la primera edición del comentario del libro de Levítico en la conocida colección “Das Alte Testament Deutsch”. Las precedentes ediciones (en total cinco) del comentario de este libro bíblico eran obra de M. Noth. Es, por lo tanto, un libro totalmente nuevo.

Como es sabido, el Levítico no es un libro atractivo; es quizá uno de los libros menos leídos hoy por los cristianos. Desde el principio la iglesia cristiana despreció el aspecto ceremonial del A.T., aunque ella después se dotó de otro sistema ceremonial en todo o en parte paralelo al del A.T.

El autor hace una breve introducción, donde se tratan los temas consabidos: la comunidad en la que surge, el culto y su influencia en la vida de la comunidad postexílica, los autores, sacerdotes y levitas, influencia de las leyes culturales, la estructura del libro y un pequeño excursus sobre la Ley de Santidad. La bibliografía es selecta y no muy amplia.

El comentario procede como es normal: traducción de un párrafo y comentario del texto. Es sabido que esta colección no tiene un interés significadamente científico, sino que se orienta predominantemente a su contenido doctrinal y teológico. El comentario discurre con normalidad. Y el lector verá aliviada su fatiga por las atinadas observaciones del autor.

Lamentamos que la editorial, en contra de la costumbre de los otros libros de esta colección, haya impreso texto bíblico y comentario con el mismo tipo de letra. Lo contrario facilita la lectura.– C. MIELGO.

GNILKA, J., *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Herder, Freiburg im Breisgau 1993, 12,5 x 20,5, 336 pp.

Hace poco más de un año, en esta misma revista [1992 (27) 204-205] publicábamos la reseña de este libro que apareció como tercer volumen suplementario del Comentario Teológico Herder al NT. Anunciábamos entonces que se trataba de una “obra de síntesis”, “recomendable porque ofrece una visión actualizada y completa de la investigación bíblica sobre Jesús”. Y realmente ha tenido tan buena acogida que los editores han preparado una edición especial, más asequible, por su precio,

para los estudiantes y para un círculo de lectores más amplio. El cuerpo del libro permanece intacto (pp. 9-320). Pero al prólogo anterior precede un nuevo prólogo a esta edición especial (5-7). En él Gnilka explica que con este estudio pretende responder a la pregunta, hoy más actual, acerca de Jesús. Y que no trata de escribir una “vida de Jesús” (empresa imposible), sino que pone el acento, como reza el subtítulo, en su mensaje (Cristo del kerigma) e historia (Jesús histórico).

Y al final publica como apéndice (321-330) una entrevista realizada por Anton Kentemich y radiada por la emisora “Radio Bávara” el 28 de mayo de 1992. El autor explica por qué los evangelios son al mismo tiempo historia y proclamación. Y sobre esta base va respondiendo a preguntas acerca de temas centrales y polémicos sobre “Jesús, el Cristo”: los criterios de autenticidad histórica, la fuente Q, significado del reino de Dios, milagros, discipulado, pasión y muerte de Jesús, los encuentros con el Resucitado, continuidad entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia, sacramentos de la eucaristía y bautismo.

En esta edición especial no se incluyen las fotografías e ilustraciones de la primera y el amplio índice de citas se ha reducido a las citas del NT.

Acerca de esta obra ha escrito Rudolf Schnackenburg que quien busque información concreta sobre el tiempo, la manifestación de Jesús, su talento, su arresto y proceso puede aprender muchísimo en ella. Y que necesitábamos un libro como éste, que ha cumplido de un modo ejemplar su misión de estudiar, por parte católica, el mensaje y la historia de Jesús.— R.A. DIEZ.

MAYER, B., *Christen und Christliches in Qumran?* (Eichstätter Studien NF 32), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1992, 15 x 23, 268 pp.

Que los escritos de Qumrán se han vuelto a “poner de moda” es algo generalmente conocido, pues en numerosas publicaciones (revistas científicas y de divulgación, semanarios, periódicos) nacionales y extranjeras se ha informado recientemente sobre ellos, así como sobre el empuje que se está dando a la edición crítica de los textos todavía no publicados.

Entre las preguntas que en torno a estos documentos siguen planteadas hay una que está cobrando nueva actualidad: ¿se pueden identificar algunos fragmentos hallados en la cueva 7 de Wadi Qumrán con textos del NT? Después de la lectura de este volumen está claro que hoy es mayor el número de los estudiosos que están a favor de esta identificación, propuesta por vez primera por el papirólogo y paleógrafo español José O’Callaghan.

Para responder a esta pregunta el Profesor Bernhard Mayer organizó en la Universidad de Eichstätt, en octubre del año 1991, un Simposio sobre el tema *¿Los cristianos y lo cristiano en Qumrán?*. Reunió a partidarios y contrarios a la identificación y posibilitó un diálogo fecundo del que es fruto este volumen que contiene 16 artículos (escritos en alemán e inglés) de los participantes en el Simposio. No sería difícil distribuir en grupos dichos trabajos; pero prefiero presentar su contenido en el mismo orden en que aparecen en el libro, con su título traducido al castellano, para que el lector mismo saque sus propias conclusiones.

Camille FOCANT, 7Q5 = Mk 6,52-53: *¿una identificación cuestionable y “cuestionante”?* (11-25). Después de un análisis de las letras del fragmento 7Q5 y de los

argumentos internos “en favor” y “contra” la argumentación, Focant concluye que si la identificación fuera menos cuestionable sería más “cuestionante” y se inclina en favor de la no identificación.

Stuart R. PICKERING, *Detalles paleográficos del fragmento 7Q5 de Qumrán* (27-31), concluye que la identificación propuesta no es posible y se remite para ello a los argumentos ofrecidos en su obra en colaboración: S. R. PICKERING y R.R.E. COOK, *Has a Fragment of the Gospel of Mark Been Found at Qumran?* (Papirology and Historical Perspectives 1), Sydney, Macquarie University: The Ancient History Documentary Research Centre, 1989.

Herbert HUNGER, *¿7Q5: Marcos 6,52-53? La opinión de los papirologos* (33-56). El autor se declara partidario de la identificación después de responder a los argumentos de los contrarios. Y lo hace aportando 23 fotografías que ilustran, con papiros de la época de 7Q5, cómo es posible identificar las letras dudosas de este último gracias a la comparación con otros tipos de escritura de papiros contemporáneos. Explica cómo en una misma escuela los alumnos no copiaban exactamente igual el modelo propuesto por el maestro. Y que la mejor o peor calidad de la escritura dependía de su formación y de otros factores.

Carsten Peter THIEDE, *Cuestiones planteadas a 7Q5 en relación con otros manuscritos antiguos* (57-72). Este profesor es el principal defensor de la tesis de O’Callaghan en Alemania [Ha tratado de fundamentarla con numerosas publicaciones, siendo la más completa de ellas la que lleva por título *Die älteste Evangelien-Handschrift? Das Markus-Fragment von Qumran und die Anfänge der schriftlichen Überlieferung des Neuen Testaments*, Wuppertal und Zürich <sup>3</sup>1992, traducida ya al inglés y al italiano]. En su artículo compara 7Q5 y 7Q4 (identificado por O’Callaghan con 1 Tim 3,16; 4,1.3) con otros papiros bíblicos y no bíblicos para situarlos en su contexto; para comprobar si las particularidades que caracterizan a aquellos fragmentos son muy extrañas o son relativamente frecuentes. Realiza su análisis siguiendo los procedimientos con que trabaja generalmente la papirología. Y concluye que es muy probable la identificación propuesta.

Ferdinand ROHRHIRSCH, *Pequeños fragmentos a la luz del principio del falibilismo de Popper. Una comparación de 7Q5 y p73 bajo el aspecto de la escritura recto-verso* (73-82). El autor parte del principio de que “cuanto más se examina o revisa una tesis, mayor es su grado de verificación”. Después de plantear las premisas de su investigación asegura que el criterio decisivo para una identificación segura es el control “recto-verso”. Con la terminología de Popper afirma que no se puede demostrar que la identificación 7Q5 = Mc 6,52-53 sea falsa. Y que en la discusión científica hay que mantenerla como hipótesis de trabajo, pues se trata de una tesis plausible.

Wolfgang A. SLABY, *Identificación de fragmentos con la ayuda del ordenador* (83-88). El autor es consciente de las posibilidades y límites de la aplicación del computer a la identificación de manuscritos antiguos que contienen un reducido número de letras. Después de plantear la cuestión y de presentar el programa que a tal efecto elaboró la Universidad de Münster, concluye que la hipótesis de O’Callaghan es falsa. [Mi impresión personal es que las objeciones puestas por este autor son respondidas por otros artículos de este mismo libro].

Bargil PIXNER, *Observaciones arqueológicas sobre el barrio esenio de Jerusalén y sobre la comunidad cristiana primitiva* (89-113). Las publicaciones de los arqueólogos que excavaron en Khirbet Qumrán dejaron claro que, al menos en los años 37-4

aC, Qumrán permaneció en estado de ruina y no hubo asentamiento ninguno. ¿Dónde estuvo la comunidad de Qumrán durante esos años?. Para responder a esta pregunta B. Pixner recoge en este artículo los indicios arqueológicos (de excavaciones antiguas y recientes) que hablan en favor de la existencia de un barrio esenio en el monte Sión. Y también las huellas de la primera comunidad cristiana de Jerusalén, que se asentó en el monte Sión y mantuvo relaciones con los esenios.

Benedikt SCHWANK, *¿Hubo esenios de Qumrán en Jerusalén durante el ministerio público de Jesús?* (115-130). Para B. Schwank el argumento principal para dudar de la existencia del barrio esenio es que no hubo una “puerta de los esenios”. Además, según él, ningún hallazgo arqueológico de los existentes en el monte Sión puede ser considerado como específicamente esenio o esenio-qumránico. Por otra parte expone otros datos que “hablan contra tal barrio esenio”: es inverosímil que dicho barrio estuviera al lado de las casas de los más ricos de Jerusalén. Certifica que entre los esenios y la población de Jerusalén hubo contactos en el siglo primero hasta el año 70 dC; pero no se puede asegurar que se tratara de los monjes de Qumrán. Con todo, concluye el autor, aunque no hubiera habido un barrio esenio en Jerusalén hay posibilidades suficientes para afirmar que escritos cristianos pudieron ser llevados a Qumrán a mediados del siglo I.

Eugen RUCKSTUHL, *La pregunta acerca de una comunidad esenia en Jerusalén y el lugar donde fue encontrado 7Q5* (131-137). Afirma que probablemente en los primeros años de la comunidad cristiana primitiva el mensaje de Jesús fue llevado desde Jerusalén a Qumrán por discípulos (-as) de Jesús, o por judeocristianos (-as) esenios o por monjes esenios convertidos al cristianismo. Y probablemente llevaron también una parte de sus escritos a Qumrán para conservarlos seguros. De este modo explica el autor que la cronología de los relatos evangélicos de la pasión siga el calendario sectario esenio y no el calendario oficial judío y que la comunidad judeocristiana de Jerusalén tuviera un claro influjo esenio.

Rainer RIESNER, *Esenios e iglesia primitiva en Jerusalén* (139-155). En Hch 1-6, capítulos que tratan sobre la comunidad cristiana primitiva, se observan notables paralelos con la estructura social, jerarquía comunitaria y uso de la Escritura propios de Qumrán. El autor lo explica afirmando que un gran número de esenios se convirtieron al cristianismo. Y al final de su artículo propone un resumen, con algunas consecuencias y preguntas pendientes (155-155).

Otto BETZ, *Contactos entre cristianos y esenios* (157-175). Juan Bautista fue eslabón importante entre los esenios y los cristianos. La espera de un bautismo en Espíritu Santo, en el final de los tiempos, es común al Bautista y a los esenios. Tanto el anuncio de conversión del Bautista como la amenaza del juicio están dominados por conceptos e imágenes de Qumrán. También entre los textos de Qumrán y la enseñanza de Jesús hay contactos notables. O. Betz identifica a los eunucos por el reino de los cielos de Mt 19,10-12 y a los herodianos con los esenios. También la esperanza en el Mesías en Qumrán y en el NT tienen características comunes.

Harald RIESENFELD, *Luz nueva sobre la formación de los evangelios. Manuscritos del Mar Muerto y otros indicios* (177-194). El consenso de la exégesis histórico-crítica sobre la formación del NT y la datación de sus escritos se ha visto sometido a críticas recientes: entre ellas las de J. A. T. ROBINSON y otros. La datación de los evangelios fue precisamente el tema de un simposio que tuvo lugar en Paderborn en mayo de 1982. En él se propusieron los argumentos a favor y contra la datación tar-

día de los escritos del NT. Baste aquí recordar que en favor de una datación más temprana se proponen algunos fragmentos hallados en la cueva 7 de Qumrán.

E. Earle ELLIS, *Tiempo de formación y origen del evangelio de Marcos* (195-212). Normalmente se data Mc en torno a los años 65-75 dC y se sitúa su origen en la ciudad de Roma. Pero hay también argumentos sólidos en favor de una fecha anterior y un origen en una región del Este del cristianismo primitivo.

James H. Charlesworth, *¿Se ha encontrado el nombre "Pedro" entre los escritos del Mar Muerto?* (213-225). El autor propone los argumentos que le llevan a afirmar que el nombre Pedro se encuentra en 4QM130. Y concluye que los judíos conocieron el nombre "Pedro" en tiempos de Jesús y que Jesús pudo haber cambiado el nombre de Simón por el de Pedro (cosa negada por varios exegetas).

Hans BURGMANN, *¿La cueva "7" no es un caso aislado!* (228-236). También otras grutas de Qumrán muestran particularidades, pues fueron usadas por determinados grupos de personas como almacenes (el autor dice "vertederos de residuos", p. 230).

Carsten Peter THIEDE, *Relato sobre la investigación realizada con técnicas policíacas en el fragmento 7Q5 en Jerusalén* (239-245). El domingo, día 12 de abril de 1992, el fragmento 7Q5 de Qumrán fue analizado por el Departamento de Investigación de la Policía Nacional con las técnicas que se aplican en caso de crímenes. El objetivo de la investigación era comprobar si 7Q5 se había mantenido sin ser manipulado o si posteriores intervenciones humanas lo habían deformado; así como identificar alguna de las letras que plantean más problemas. El resultado fue que no había habido intervenciones humanas posteriores y que las letras difíciles de leer muestran el mismo tipo de escritura que el resto del fragmento. Como todavía hay preguntas pendientes las investigaciones tienen que seguir adelante.

Al concluir el simposio (20 de octubre de 1991) los asistentes decidieron escribir al Director del Departamento de Antigüedades del Ministerio de Educación y Cultura de Israel, solicitando una nueva excavación de la zona en torno a la cueva 7. El profesor B. Mayer recibió una carta (fecha el 12 de noviembre de 1991) en la que dicho Departamento le comunicaba que tal excavación estaba ya proyectada.

La pregunta sigue planteada: ¿Es correcta la identificación de la que hemos tratado en esta recensión? Está claro que si la respuesta es positiva las consecuencias para la ciencia de la introducción al NT son numerosas y de gran alcance. Esperemos que las excavaciones previstas, la edición de los manuscritos no publicados y la investigación subsiguiente arrojen luz nueva sobre esta cuestión pendiente para la ciencia neotestamentaria y el judaísmo antiguo.— R.A. DIEZ.

ERNST, J., *Juan. Retrato teológico*, Herder, Barcelona 1992, 12 x 20, 190 pp.

Un único objetivo principal guía al autor en cada página de este libro: ofrecer un retrato teológico coherente del autor del cuarto evangelio. Y una convicción básica manifiesta en cada uno de sus capítulos: el evangelio es un espejo en el que podemos contemplar la imagen del autor. Este es precisamente el contenido de la última parte (capítulo tercero), en la que J. Ernst presenta su conclusión. Pero antes ha querido estudiar tanto la comunidad joánica como el discípulo amado y su escuela (capítulo primero). Y, por supuesto, un conjunto de textos del EvJn (= evangelio de Juan) que retratan al autor como místico (capítulo segundo).

Ernst parte del siguiente convencimiento: no es posible responder cabalmente a ninguna cuestión sobre el autor del cuarto evangelio si no se conoce de un modo suficiente la comunidad joánica. Dicho autor considera al discípulo amado como el jefe de esta escuela y su función permanente es la de dar testimonio. Pero, ¿qué comprensión tenía este grupo de sí mismo? “La escuela joánica es una comunidad con teología independiente, con espiritualidad específica, con formas propias de organización y con una marcada orientación hacia su jefe. La escuela es también el caldo de cultivo del evangelio o una comunidad productiva que sacó a luz la obra” (23).

La identificación nominal del autor del cuarto evangelio resulta hoy una empresa prácticamente imposible. Quien le dio la forma final fue un editor o redactor, que no puede ser identificado con el discípulo amado. Tal redactor fue un místico. Por la contemplación o meditación penetró en la profundidad espiritual de los dichos y hechos de Jesús. Destacó la función del Paráclito porque fue precisamente este Espíritu de la verdad el que garantizó la continuidad entre el Jesús terreno y el Cristo exaltado.

Estas afirmaciones de J. Ernst son patrimonio común entre los exegetas del EvJn. Pero su método no sería compartido por todos, pues abandona los análisis de crítica literaria y crítica de las fuentes por considerarlos poco útiles y demasiado complicados. Su metodología es “nada de diacronía, sino sincronía” (45). Como la clave del EvJn es la “mística”, el comentario ha de moverse en un plano pneumático-místico para que pueda hacer justicia al texto. Y de este modo analiza los discursos de despedida, los dichos “yo soy”, el signo de Caná, la curación del ciego de nacimiento y la resurrección de Lázaro. Presta mucha atención al simbolismo en el relato, pues “nos ayuda a comprender muchas cosas del evangelio” (125). De este análisis general deduce una imagen del autor, resumida bajo estos epígrafes: teólogo, pneumático, místico, amante, amigo, representante de una nueva filosofía de la vida, discípulo en la tentación, discípulo que permanece, anciano. Y concluye con un apéndice en el que analiza algunas perícopas del EvJn presentes en el leccionario litúrgico.

Para mí el mérito principal de esta obra es su servicio como estímulo para que el lector del EvJn se ponga a dialogar con su autor en esta clave pneumático-mística. Está claro que éste es el terreno preferido por el autor del cuarto evangelio. Y cuanto más lo recorra y avance el lector por él, más comprenderá y podrá experimentar del testimonio del autor acerca de Jesús.— R.A. DIEZ.

TORIBIO CUADRADO, J. F., *El Viniente. Estudio exegético y teológico del verbo erchesthai en la literatura joánica*, (Monografías de la Revista “Mayéutica” 1), PP. Agustinos Recoletos. Marcilla, Zaragoza 1993, 17 x 24, 566 pp.

En esta voluminosa obra se transparenta un autor joven, a la vez entusiasta (por el énfasis con que expresa sus convicciones) y maduro (por la profundidad de sus análisis, el conocimiento casi exhaustivo de la historia de la investigación en los temas que trata, el rigor de su crítica y la fundamentación de sus conclusiones).

La edición que ahora recensiono “contiene sustancialmente el texto de la tesis defendida en la Facultad de Teología de la P. Universidad Gregoriana de Roma el 28 de noviembre de 1992” (3). Es, por tanto, una investigación fresca, que aporta nuevos datos y una exposición sistemática y sintética sobre un tema teológico importante que, sorprendentemente, no ha sido tratado en detalle por los especialistas: el uso joánico específico de erchesthai.

El título, que contiene el objeto del estudio, es precisamente un “título” intercambiable, a la vez cristológico (en EvJn y 1-2 Jn) y teológico (Ap). El subtítulo nos indica cuál ha sido el desarrollo de la investigación: una primera parte, en la que se expone un *análisis exegético* de los textos joánicos seleccionados; una segunda que trata de ofrecer una *síntesis teológica* sobre la venida de Cristo o de Dios en la literatura joánica.

El método seguido por J. F. Toribio es fundamentalmente sincrónico: reconoce la validez de los análisis diacrónicos (los métodos histórico-críticos), pero su interés principal se dirige al comentario del texto en su redacción final.

Ya en el mismo análisis exegético se descubren vínculos cristológicos y escatológicos entre EvJn, 1-2 Jn y Ap.

El autor presenta los resultados de sus extensos y profundos análisis exegéticos con pericia didáctica, sirviéndose de gráficos y esquemas, con resúmenes, conclusiones y valoración de cada parte. Se pregunta por el origen de los términos, por la función del texto en el contexto y en el escrito correspondiente, por el aspecto y el valor temporal de las formas verbales, por la estructura y la forma literaria. Señala algunas precisiones lingüísticas, gramaticales y sintácticas. Uno tiene la impresión de que ha pretendido que no se le escapara nada de lo que pudiera iluminar los textos.

Pero, al mismo tiempo, también subraya las implicaciones que el venir de Cristo tiene para la comunidad que se prepara para recibirlo. Creo que la tesis manifiesta una concentración cristológica y comunitaria. En ella se habla de un tiempo cristométrico (175-176), que crece cualitativamente en sentido cristológico (237).

En el movimiento joánico se percibe un desarrollo de una misma “teología de la venida”. En las epístolas el verbo venir es utilizado en referencia al anticristo, en un contexto escatológico, apocalíptico. Pero también a propósito de Cristo, como dato confesional de tipo revelativo/soteriológico. En este sentido, *erchesthai* es criterio de discernimiento dentro del medio histórico de esta comunidad para definir la pertenencia o el rechazo (falsos profetas, anticristos) de la comunidad joánica. En Ap Cristo viene a la comunidad cristiana dentro de los límites de la liturgia y la historia. En el EvJn la venida de Jesús está íntimamente ligada a la categoría básica de presencia. La revelación se da, por excelencia, en Jesús y, por participación, en la comunidad. La venida de Jesús en el cuarto evangelio tiene tres componentes fundamentales: revelativo, soteriológico y encarnativo.

Hasta aquí el contenido la primera parte. En la segunda concluye que no cabe duda de que existe una continuidad teológica en el uso que el movimiento joánico hace del verbo “venir”. Y este es el argumento con que el autor sostiene que los escritos que el canon atribuye al nombre de “Juan” pertenecen al mismo movimiento cristiano.

Con todo, junto a esta continuidad se da también un desarrollo teológico: de una teología interesada en el dato revelativo / encarnativo / soteriológico (EvJn), pasando por otra puesta al servicio de las necesidades de la comunidad (1-2 Jn) para llegar a la presentación de la venida de Dios y de Cristo en el escenario litúrgico-cultural de Ap. Aquí “el venir de Jesús se gesta en el contexto litúrgico, es actual y continuo, pero no de un modo exactamente temporal, sino cualitativo, intensivo, en cuanto crecimiento continuo de Cristo en el seno de la comunidad” (389); “el suceso capital del libro es el ingreso constante de Dios en la experiencia de la Iglesia, de ahí que el medio litúrgico en el que se desarrolla la venida de Dios sea el marco privilegiado para su acogida” (393-394).

En la lectura de esta tesis se percibe que el autor es deudor de su director, el profesor U. Vanni. Pero ciertamente ha defendido una tesis que es referencia obligada para todo el que quiera profundizar en el tema del venir en la literatura joánica. Y ha colmado una laguna existente en la investigación con una aportación original y notable a la exégesis y teología bíblicas.

Al final se incluye un extenso resumen en inglés (457-468): exposición de la metodología, estructura del estudio, desarrollo de la investigación. Y casi 100 páginas con bibliografía y varios índices.— R.A.DIEZ.

WOLTER, M., *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon* (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 12), Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1993, 11,7 x 18,8, 282 pp.

Podría parecer que un comentario al NT presentado en edición de libro de bolsillo carecería del necesario rigor exegético. Esta duda se disipa rápidamente al leer este volumen de Michael Wolter. La precisión que hago a continuación sobra para quienes ya conocen el ÖTK. Pero es oportuna para quienes no han tenido la oportunidad de acercarse a este Comentario ecuménico, en edición de bolsillo, del NT. ¿Cómo surgió esta idea? Los editores, E. Grässer y K. Kertelge, observaron que los comentarios al NT se pueden agrupar en dos bloques: unos muy prolijos, exhaustivos en la información exegética, reservados para los especialistas; otros genéricos, con poca profundidad o faltos de rigor científico. Profesores, universitarios, párrocos... tienen dificultades para encontrar una explicación del NT que ofrezca toda la información necesaria y no requiera unos estudios especializados para su comprensión. Y se propusieron editar un comentario que colmara esta laguna. Para Col y Flm escogieron a M. Wolter, profesor de teología bíblica en la Universidad de Bayreuth desde 1988.

Este autor ha conseguido realmente el objetivo propuesto por los editores. Pero no oculta que la empresa de escribir un comentario de estas características sitúa al exegeta en una tensión constante: tiene que dar cuenta de sus opciones exegéticas facilitando la mayor cantidad posible de información y, por otra parte, ha de tener siempre presente un círculo amplio de lectores a los que tiene que ofrecer un acceso válido al texto del NT. Wolter sale airoso de este reto o desafío. Su exposición se caracteriza por una gran claridad. En su introducción a cada carta presenta los datos básicos de los que hoy dispone la ciencia exegética. Para Col las cuestiones sobre la tradición en que se sitúa, su autor, sus destinatarios, su lugar histórico (27-43). Para Flm: tradición y autenticidad, lugar histórico, género y estructura, fecha y finalidad (227-239).

Quien lea este comentario podrá conocer también las cuestiones exegéticas y teológicas planteadas en torno a estas cartas. A veces se presentan las diversas respuestas. En ocasiones el autor propone su propia solución. Y en los cinco excursos fundamenta su propia perspectiva acerca de los siguientes temas: himno cristológico (1,15-20), los "elementos del mundo", la "filosofía" de los colosenses, los "códigos domésticos"; y para Flm: las iglesias domésticas en el cristianismo primitivo. En ellos pretende "aclarar los problemas de la tradición a la luz de los textos de la Escritura" (6).

La base de Col es la cristología. Contra la "filosofía" afirma que no hay ningún mediador entre Dios y Cristo. Y que no hay más mediador que Cristo entre Dios y los hombres. Ni hay potencia ninguna mayor que Cristo Resucitado, Señor de la crea-

ción. A la cristología se vincula la soteriología, cuyo centro es el bautismo. De ellas se derivan la escatología, la ética y la eclesiología.

Adhiriéndose a quienes estiman cada vez más la aplicación de la retórica y oratoria al estudio del NT propone la siguiente estructura del cuerpo de Col: partitio (2,6-8); argumentatio (2,9-23: probatio [2,9-15]; refutatio [2,16-23]); peroratio (3,1-4); exhortatio (3,5-4,6).

La introducción a Flm es valiosa por el diálogo que establece con otros investigadores. A su mayor extensión va unida también una mayor calidad. Finalmente hay que destacar los gráficos de los que se sirve para explicar el contenido de esta carta.— R.A. DIEZ.

KERTEKGE, K. y otros, *Bibel und Bibelauslegung. Das immer neue Bemühen um die Botschaft Gottes*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1993, 20,8 x 13,5, 145 pp.

Es evidente que las cuestiones hermenéuticas planteadas en torno a la Sagrada Escritura resultan hoy especialmente candentes. Son cada vez más los que dicen que se está abriendo un nuevo horizonte en la interpretación bíblica, que van cambiando los métodos, que surgen nuevas aproximaciones y perspectivas exegéticas. Lo difícil es concretar estas afirmaciones genéricas en propuestas coherentes para una nueva síntesis de la metodología bíblica. Este ha sido el intento de esta obra que se suma a otras tantas ya publicadas con este mismo objetivo. Así lo expresa el título *Biblia e interpretación bíblica. El trabajo siempre nuevo en torno a la palabra de Dios*. En ella se recogen cinco conferencias pronunciadas en un congreso de la Academia Católica Bávara, que tuvo lugar los días 14 y 15 de febrero de 1992. Y se incluye también un estudio del profesor H. - J. Klauck presentado el 28 de abril de 1992 en una reunión de dicha academia.

Todos estos artículos se ocupan de cuestiones relativas a los métodos exegéticos, tan importantes hoy para la comprensión del texto bíblico. Conservan el estilo propio de las conferencias dirigidas a un público no especializado. En ellos se abordan las cuestiones con sencillez y, a veces, con poca profundidad. El conjunto de la obra ofrece una información suficiente sobre la situación cambiante en el panorama bíblico. Casi todos los artículos se ocupan de los métodos histórico-críticos y señalan los nuevos caminos de la interpretación bíblica.

Heinz-Josef FABRY, *El libro de los libros - un libro compuesto de libros. Formación y peculiaridad de la Sagrada Escritura* (9-39). El autor se centra sobre todo en el AT, al que califica de confesión de fe en forma de exposición histórica. Señala las características del AT como biblioteca y las de cada grupo de escritos que lo forman. Estos tienen un interés teológico y parenético antes que historiográfico. Las nuevas lecturas (materialista, feminista y de la psicología profunda) de la Biblia van suplantando a los métodos "clásicos": crítica textual, literaria, de la redacción y la composición, de las formas y de los géneros, de los motivos y tradiciones. Con todos ellos se busca el centro del AT y su objetivo es prestar un servicio a la teología bíblica.

Jacob KREMER, *La historia de la interpretación bíblica como ayuda para el trabajo actual sobre la Biblia* (40-61). Esta historia, especialmente desde la Edad Moderna y la Ilustración, nos enseña, entre otras cosas, que toda interpretación bíblica está condicionada esencialmente por la situación histórica del intérprete. Que el intérprete y el lector han de ser críticos no sólo con el texto sino también consigo mismos. Que las ciencias de la comunicación nos facilitan una comprensión dinámica del texto bíblico como palabra de Dios; gracias a ellas entendemos mejor la relación entre las dos fuentes de la revelación: escritura y tradición.

Karl KERTELGE, *Interpretación bíblica desde la crítica histórica. Los métodos y su importancia teológica* (62-73). Una convicción básica del autor es la “irrenunciabilidad de la exégesis histórico-crítica”. Esta es hija de la Ilustración, que buscaba el canon dentro del canon y estaba interesada por las cuestiones de fecha, autor... Esta exégesis ha puesto de relieve la importancia de la pregunta por el Jesús histórico. Hoy nadie puede dejar de plantearse si quiere que exista una relación sincera entre el texto y las propia existencia.

Udo SCHNELLE, *Los métodos histórico-críticos y otros accesos complementarios a la Biblia. Servicios y límites* (74-88). Asistimos a una ampliación y enriquecimiento de los métodos histórico-críticos. Llevados al exceso, éstos pueden llegar a impedir que el texto bíblico sea una interpelación viva, un “cuestionamiento” de la propia existencia. Especialmente si lo analizan como si se tratara de un cadáver. Los nuevos métodos tratan de poner de relieve tanto la dimensión histórica como la teológica de los textos: el socio-histórico (G. Theissen), el lingüístico, la interpretación feminista y la psicológica; esta última en su doble vertiente: la psicología profunda y la psicología histórica, que pregunta por los aspectos histórico-políticos y sociales de la experiencia humana de la Biblia. Los exegetas hemos de estar muy atentos para no manipular los textos con estos métodos nuevos.

Hans-Josef KLAUCK, *Nuevos accesos a la Biblia. En contraposición con Eugen Drewermann* (89-116). La obra de E. Drewermann es muy poco conocida en España, pero ha producido un fuerte impacto en Alemania. En ella los milagros de Jesús quedan reducidos a prácticas psicoterapéuticas y Jesús mismo es un psicoterapeuta. Klauck contradice con argumentos sólidos la interpretación que E. Drewermann propone en su comentario a Marcos sobre el bautismo de Jesús (Mc 1,9-11), la tentación de Jesús (Mc 1,12-13), el geraseno poseído (Mc 5,1-20). Para Drewermann lo acontecido en estos relatos queda reducido a una experiencia psíquica interna; en tiempos de Jesús se llamaba espíritu impuro a lo que hoy llamamos esquizofrenia, depresión, epilepsia y otras enfermedades psicológicas. Jesús quiso sencillamente “desdemonizar” el mundo, su actividad taumatúrgica es simplemente psicoterapia.

Otto Hermann PESCH, *El significado de la Biblia y de la interpretación bíblica para la fe y la teología* (117-145). Ante todo debe ser destacada la Biblia como *norma normans non normata*. Comprendiendo esto será más fácil entender la constitución Dei Verbum, la relación entre Escritura y tradición viva, la significación fundamental de la Biblia para la vida cristiana, para la fe y la teología. O. H. Pesch describe lo que podemos y debemos esperar de la interpretación bíblica. Subraya la doble virtualidad de la Biblia como alimento para la fe y como invitación a la fe. Nos invita a distinguir entre lo importante y lo no importante. Nos recuerda que no tenemos un evangelio, sino cuatro. Y que, por tanto, no debemos caer en armonizaciones ilegítimas del texto evangélico.— R.A.DIEZ.

## Teología

LACHENMANN, H., *Bekennnis-Zweifel-Vertrauen. Das Apostolische Glaubensbekenntnis* (Biblich-Theologische Grundlagen 2), Calwer Verlag, Stuttgart 1993, 14 x 21'5, 219 pp.

La vuelta a los principios de la confesión de fe cristiana, siempre ha sido uno de los factores que ha servido para la progresiva maduración de la fe, al igual que cola-

bora constamenete a la fundamentación de la propia identidad cristiana. Esto es lo que intenta el presente comentario del “Símbolo de los Apòstoles”, donde el comentarista Lachenmann, ante el número de aquellos que han dejado la “casa” de la Iglesia, quiere hacer volver a la búsqueda de los fundamentos de la propia fe, que ilumina la existencia de todo creyente cristiano. Para ello sitúa su comentario en el contexto de la elaboración del “Credo” cristiano, para pasar a fundamentar todos los artículos de la fe en las bases bíblicas y de Tradición desde donde han sido elaborados, para hacer una hermenéutica a la situación actual donde ese Símbolo va a seguir siendo confesado, proclamado y vivido. Buena síntesis del “Credo” en su más nítida esencia y a la que muchos hombres y mujeres de nuestro tiempo podrán recurrir para una mejor fundamentación de su fe, ante dudas y desconfianzas de la propia confesión. Comentario que recoge las conclusiones últimas de estudios críticos, tanto bíblicos como históricos y por tanto merece toda confianza por parte de aquellos cristianos que exigen seriedad científica en su adhesión de fe.– C. MORAN

LEUENBERGER, R., *Glauben. Das Apostolische Bekenntnis verstehen*, Theologischer Verlag, Zürich 1993, 13 x 20, 143 pp.

¿Es posible traducir el “Credo” de siempre en un lenguaje capaz de llegar al hombre de nuestro tiempo?. Esta es la pregunta que está en la base de la obra que hoy presentamos al público de habla española. El autor emprende su labor con un espíritu auténticamente abierto a los interrogantes que se presentan en la actualidad desde diversas instancias y basándose en lo mejor de la crítica histórica bíblica y la tradición y al contacto con lo mejor del pensamiento contemporáneo, deja plasmada su preocupación en explicaciones que va dando sistemáticamente a los diversos artículos de la fe del “Símbolo Apostólico”. A esa preocupación central une también el autor su deseo de que la obra llegue a un público lo más amplio posible, huyendo en su desarrollo de demasiadas preocupaciones de aparato crítico. Podríamos decir que se intenta el hacer asequible de forma sencilla, pero crítica, las afirmaciones de fe de siempre al hombre de nuestros días, consciente el autor de que a veces el bagaje teológico desmesurado puede equivocar la fe de los sencillos. Bienvenidas sean obras de este estilo, con las deficiencias normales inherentes a este tipo de estudios y pretensiones en un mundo plural al que no es ajeno ningún creyente.– C. MORAN.

REBELL, W., *Urchristentum und Pädagogik* (Arbeiten zur Theologie 74), Calwer Verlag, Stuttgart 1993, 22 x 14, 126 pp.

El autor aprovecha sus estudios y conocimientos de exégesis y psicología para presentarnos un original trabajo sobre la relación entre la pedagogía y el cristianismo primitivo, dado que todo movimiento religioso sobrevive cuidando la educación de sus retoños. La tesis del autor es que tras el Nuevo Testamento se ha dado una cierta “desustanciación” del cristianismo, una merma del radicalismo inicial, una acomodación pragmática a la realidad social. Esto lo achaca, precisamente, a la ausencia en la Iglesia de una pedagogía del carisma originario. Esto lo muestra analizando los escritos apostólicos y apócrifos gnósticos. Propone crear una pedagogía eclesial desde los escri-

tos neotestamentarios, aunque tampoco la poseen directamente, y desde el ejemplo del judaísmo. Se le puede replicar que la fuerza de la fe cristiana estriba en sí misma. De todos modos, su propuesta catequética no puede sino ayudar tal fe.— T. MARCOS.

LEGIDO, M., *Luz de los pueblos* (Nueva Alianza 121), Ediciones Sígueme, Salamanca 1993, 21 x 13'5, 281 pp.

Esta última obra de Marcelino Legido quiere ser un “sencillo comentario de la constitución *Lumen gentium*”, según nos dice en la introducción, algo más de 25 años después de la honda experiencia que supuso el concilio Vaticano II. Pero no es una nueva aproximación teológica al que fuera el documento central del concilio. Se trata de un comentario catequético y espiritual, para que todos, particularmente “los más pequeños”, puedan gustar de su riqueza. Escrito con lenguaje sencillo, pero con la profundidad de la experiencia vital de la fe. Los temas giran en torno a la Iglesia misterio, comunión, servicio, luz de los pueblos en suma, como reza la constitución conciliar. Cada tema comienza con una meditación, es continuado con una propuesta de textos, una catequesis sobre ellos, y finalmente un esquema para la celebración. Catequesis y aclamación, fe y vida, oración y compartimiento.— T. MARCOS.

GUTIERREZ, G., *En busca de los pobres de Jesucristo* (Verdad e Imagen 126), Ediciones Sígueme, Salamanca 1993, 13'5 x 21, 716 pp.

La figura señera de Bartolomé de las Casas en el proceso de evangelización de América ha sido siempre motivo de escándalo para unos y de ejemplo a seguir para otros. Gustavo Gutiérrez hace un estudio en torno a este fraile dominico, estudio que se ha realizado en diversos tiempos, teniendo siempre como *cantus firmus* la preocupación que ya fue la de fray Bartolomé: hacer presente y defender el mensaje del Evangelio en su mayor autenticidad, donde los derechos de los indios quedaran a salvo en medio de toda esa vorágine de invasiones, haciendo así presente la caridad de Cristo en favor de sus pobres. La pretensión del autor no es tanto el optar a favor o en contra del misionero dominico y sus planteamientos en la defensa del indio, cuanto el constatar cómo el testimonio evangélico sigue estando y debe hacerse presente en el hoy de la nueva evangelización, como reto ineludible si queremos que el Evangelio siga siendo signo de esperanza para todo aquellos desheredados de la tierra. Obra que nos servirá en nuestro tiempo para adquirir motivaciones comprometidas en la defensa de los pobres de Jesucristo, por encima de ideologías que pueden obstaculizar la obra netamente evangelizadora de todos los tiempos. Gutiérrez una vez más sabe compaginar en este trabajo la fidelidad a los planteamientos teológicos desde su mejor fundamentación y la implicación del creyente desde la experiencia y praxis de su fe en la realización del Reino de Dios en el acontecer histórico.— C. MORAN

SARTORI, L., *L'unità dei cristiani. Commento al decreto conciliar sull'ecumenismo*, Edizioni Messagero, Padova 1992, 12'50 x 19, 140 pp.

El tema del ecumenismo está haciendo correr mucha tinta en todos los ambientes religiosos cristianos en las diferentes iglesias, a raíz sobre todo del Vaticano II.

Después de sus variantes interpretativas del tema, sigue permaneciendo como texto central para los cristianos católicos el Decreto *Unitatis Redintegratio*. El autor hace una introducción general al tema ecuménico recurriendo a la historia del movimiento en las iglesias católica y protestante, como trampolín del cual poder partir hacia un examen del Decreto mismo. También insiste en los elementos teológicos sobre el ecumenismo que se encuentran en otros documentos conciliares y que son punto de apoyo para la elaboración del Decreto. Con estas premisas se afronta el estudio detallado de las diversas partes de texto conciliar, insistiendo especialmente en aquellos puntos que van a tener una incidencia especial en la praxis ecuménica. Síntesis muy bien elaborada del tema ecuménico y que puede ayudar a principiantes y a iniciados, a seguir trabajando en uno de los temas, que más han estado presentes en toda la labor teológica posconciliar y que esperamos siga estando presente, si queremos un día poder todos juntos confesar y vivir esa unidad de la comunidad cristiana tal como Cristo la deseó. Bienvenidas obras de este estilo, que servirán como métodos para estudiar sistemáticamente la cuestión ecuménica en los centros teológicos y en otras instancias eclesiales.— C. MORAN.

SANCHEZ MONGE, M., *Antropología y teología del matrimonio y la familia*, Sociedad de educación Atenas, Madrid 1987, 21 x 13'5, 192 pp.

Este libro quiere tratar la realidad del matrimonio y la familia desde el punto de vista humano y cristiano, de modo amplio, en cuanto a temas, y sucinto, en cuanto a contenido. Pensado sobre todo como contribución pastoral, presenta al final de cada capítulo un cuestionario que pueda servir de guía para el diálogo y la reflexión de grupos. Otra parte importante del libro es la doctrina de la Iglesia, dedicando sendos capítulos al Sínodo de obispos sobre la familia de 1980 y a la encíclica papal *Familiaris consortio*, además de esparcir a lo largo del libro citas de documentos eclesiales sobre la cuestión.

Los temas sintetizados en los diferentes capítulos abarcan toda la problemática matrimonial: cuestionamiento actual en la sociedad, comunicación como símbolo de la meta del matrimonio, amor y sexualidad, doctrina bíblica, Vaticano II, matrimonio y virginidad. En fin, un buen libro dirigido a un vasto público, que entrevera eficazmente los aspectos teológicos y pastorales en su exposición.— T. MARCOS.

VV. AA., *La coppia nei Padri* (Introduzione, traduzione e note G. Sfameni, C. Magazzù, C. Aloe), Edizione Paoline, Milano 1991, 20 x 13, 474 pp.

El presente libro es una antología de textos de los Padres de la Iglesia sobre la pareja humana. Naturalmente, los Padres entienden siempre la pareja cristiana dentro del matrimonio, pero los autores de la selección han querido, más que centrarse en los aspectos de la institución matrimonial, abarcar las tonalidades de interrelación personal y social que el matrimonio cristiano conlleva.

La primera parte del libro, que ocupa casi la mitad, es una amplia introducción. Considera la tradición judía y greco-romana del matrimonio y de la mujer que reciben los Padres, los datos bíblicos en que se apoyan, y su característica doctrina de la *enkrá-*

*teia* o continencia sexual como ideal superior cristiano. Finalmente, hacen un análisis genérico de cada uno de los 10 Padres de los que se extraen los pasajes, Tertuliano, Clemente alejandrino, Orígenes, Lactancio, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Pseudo-Jerónimo, Paulino de Nola y Juan Crisóstomo. La segunda parte está compuesta por los textos. Evidentemente, la selección se queda corta, pero ofrece una buena panorámica del pensamiento de los PP. sobre el matrimonio y sobre las cuestiones que más les importaban de esta institución. Además de una buena bibliografía, el libro es rematado por índices escriturístico, onomástico y analítico, cosa esta última que lamentablemente no acaban de imitar nuestras editoriales españolas.– T. MARCOS.

ZIEGENAUS, A. (Hrsg.), *Maria in der Evangelisierung. Beiträge zur mariologischen Prägung der Verkündigung* (Mariologische Studien 9), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1993, 22 x 14, 200 pp.

La editorial Friedrich Pustet nos presenta un nuevo libro de su colección de ensayos mariológicos. El tema que ha servido de eje para la confección de este volumen de colaboraciones es el de la evangelización. Tema muy actual, aplicable tanto a un contexto occidental secularizado y de nueva evangelización, como a un medio no evangelizado y de misión. La importancia y presencia de la mariología en la predicación y piedad católicas es evidente, y desde este punto de partida los distintos artículos consideran las Congregaciones marianas de la Contrarreforma, el surgimiento de santuarios de peregrinación, el significado de María en la pastoral y educación cristianas, la mariología e inculturación misionera, y finalmente, la mariología como tarea pendiente del movimiento ecuménico.– T. MARCOS.

FORTE, B., *María, la mujer icono del misterio. Ensayo de mariología simbólico narrativa*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993, 13'5 x 21, 287 pp.

Bruno Forte ha entrado con pie firme en la teología desde que hace diez años se publicase en Italia su obra "Jesús de Nazareth. Historia de Dios, Dios de la Historia". esta obra y las siguientes han visto muy pronto la traducción en diversas lenguas, entre ellas el castellano. Es lo que ha sucedido también con esta obra dedicada a María, que está relacionada con las reflexiones trinitarias precedentes. El autor se propone hacer una exposición en conjunto de todo el misterio cristiano por medio de una de sus partes. El "todo" es el plan divino de salvación. La "parte" es María, como Virgen, Madre y Esposa. A través de cada uno de estos tres grandes títulos se intenta escrutar la profundidad escondida, pero presente, en relación con el misterio del Dios Trinidad, de la Iglesia que es pueblo y de la feminidad de lo humano.

Dividido en tres partes la obra comienza hablando de "María hoy", vinculando la reflexión inmediatamente con el momento presente. La segunda parte expone las diversas tradiciones bíblicas y su posterior desarrollo en la historia de la fe de la iglesia a lo largo de los siglos. La parte última, que es la que da título al trabajo –"María la mujer icono del misterio"–, se esfuerza en captar la profundidad de este "todo", por medio de la "parte". Desde la triple perspectiva de María como Virgen, Madre y Esposa se busca para cada una de ellas el significado teológico, eclesiológico y antropológico.

El libro va orientado a estudiantes y estudiosos de teología y también a otros lectores interesados en la figura de María, la Madre de Jesús.

Sin duda alguna, es una aproximación original y enriquecedora al misterio cristiano en general y al misterio de María en particular.– B. SIERRA DE LA CALLE.

DANIELOU, J., *Los símbolos cristianos primitivos*, Ediciones EGA, Bilbao 1993, 20 x 13,5, 132 pp.

Se trata de la traducción un tanto tardía al español de una obra que en su original francés apareció hace ya algunos años como resultado de una revisión y compilación de diversos artículos del autor. Pero más vale tarde que nunca.

Los símbolos estudiados son los siguientes: la palma y la corona, la viña y el árbol de la vida, el agua viva y el pez, la nave de la Iglesia, el carro de Elías, el arado y el hacha, la estrella de Jacob, los doce Apóstoles y el Zodíaco y el signo Tav. Partiendo normalmente de la presencia de estos símbolos en los textos patrísticos de los s. II y III (o IV), el autor se remonta atrás buscando sus raíces en el Antiguo Testamento y su significado en la teología del judeocristianismo, distinto con frecuencia del que se le atribuye a veces. Esta filiación la mantiene aún para aquellos símbolos cuya presencia aparece atestiguada en el mundo clásico de donde teóricamente podían proceder también.

Además de los datos concretos, el interés de la obra radica sobre todo en mostrar la importancia que tuvo en los comienzos de la Iglesia el cristianismo de estructura semítica y el iluminar el período de tiempo entre las cartas paulinas y su desarrollo en el medio griego y latino.– P. de LUIS.

DOLBY MUGICA, M<sup>a</sup>.C., *El hombre es imagen de Dios. Versión antropológica de san Agustín*, Eunsa, Pamplona 1993, 21,5 x 14,5, 274 pp.

El estudio fue presentado como tesis para la obtención del doctorado en filosofía. En consecuencia, aunque en el estudio no pueda prescindir de los datos que le aporta la teología y específicamente la Escritura, como reconoce constantemente la autora y de ahí su insistencia en la *Filosofía cristiana* del Santo, el acceso al tema es filosófico.

La obra destila admiración constante por el genio y figura del obispo de Hipona al que no ahorra calificativos. Sólo a modo de ejemplo, lo valora como “el primero y más importante de los psicólogos y antropólogos de la Historia” aunque, al parecer, sin mucha convicción porque sólo unas líneas más adelante habla de él sólo como de “uno de los primeros psicólogos de Occidente” (p. 73).

El método elegido no es sistemático, sino genético. De hecho compara, su investigación a la de los arqueólogos “que cuidadosamente analizan cada capa geológica, cada etapa del pensamiento, para encontrar allí restos significativos, que nos den la clave de la historia, en este caso de la reflexión agustiniana”. El primer capítulo lo dedica a los Diálogos de Casiciaco (386-387); el segundo al período comprendido entre el 387 y el 400; el tercero al comprendido entre el 400 y el 416 que incluye como “obra cumbre y síntesis del hombre imagen de Dios: *De Trinitate*”; el cuarto al que va del 417 al 430 que tiene como obra cumbre el *De civitate dei*. Cierra el estudio un

capítulo con las conclusiones finales, la primera y principal de ellas es que el hombre como imagen de Dios es la síntesis de toda la filosofía agustiniana.

Las inexactitudes son frecuentes y de varia índole -una de las cuales ya al comienzo, cuando afirma que su (de Agustín) filosofía comienza en el momento mismo de su conversión (p.21). Más significativa, sin embargo, nos parece una laguna. Tras su lectura, que resulta algo pesada por su estilo poco fluido, hemos echado en falta un tratamiento más detenido de los efectos que se manifiestan en el hombre, tanto en su inteligencia como en su voluntad, como consecuencia del daño causado por el pecado en la imagen. Agustín es mucho más concreto al respecto de lo que deja ver el estudio.- P. de LUIS.

MAYER, C. - CHELIUS, K.H. (eds.), *Augustinus-Lexikon. I (fasc.5/6): Bellum-Civitas Dei*, Verlag Schwabe & Co, Basel 1992, 27 x 19,5, 642-960 pp.

Siempre resulta gratificante presentar un nuevo fascículo de este óptimo instrumento de trabajo para los estudios agustinianos. El presente incluye cincuenta y una voces: seis referidas a obras agustinianas (*de bono coniugali* [M.-F. Berrouard], *de bono viduitatis* [A. Zumkeller], *Breviculus* [S. Lancel], *de catechizandis rudibus* [C. Mayer], *ad catholicos fratres* [M. Moreau] y *contra quod attulit Centurius a donatistis*); nueve a personajes, entre los que cabe destacar al *comes* Bonifacio (R. A. Markus), Ceciliano de Cartago (B. Kriegbaum), Celestio (G. Bonner) y Cicerón (M. Testard); seis a lugares topográficos, entre ellos Casiciaco (G. J. P. O'Daly) y Cartago (S. Lancel); entre las referidas a realidades socio-políticas, los circunceliones (C. Leppelley) y *civis, civitas* (C. Leppelley); por último, entre las voces de signo filosófico o teológico cabe destacar *bonum* (N. Fischer), *canon scripturarum* (K. H. Ohlig), *caritas* (D. Dideberg), *caro-spiritus* (C. Mayer) y sobre todo *Christus* voz que sólo ella abarca 63 columnas (G. Madec). Como es habitual, a la exposición, por obra de los mejores especialistas, aquí señalados entre paréntesis, del estado de la investigación referida a la respectiva voz, sigue una amplia, actualizada y selecta bibliografía.- P. de LUIS.

SAN AGUSTIN, *Confesiones* (Introducción de J. M. Rovira Belloso. Traducción de P. Ribadeneyra -libros 1 a 11- y A. Custodio Vega -libros 11 a 13-), Planeta, Barcelona 1993, 18,5 x 11,5, 385 pp.

Las ediciones de la obra maestra que son las *Confesiones* de san Agustín siguen multiplicándose de forma incesante. Signo del interés que suscitan hoy como siempre en los diversos ámbitos del pensamiento y de la cultura en general, a que pretende servir cada editorial. Unas ediciones se presentan con traducciones nuevas -y en los últimos años han aparecido varias-, otras optan por las ya consagradas. Entre estas últimas, la que presentamos, que ha reproducido la elegante, redundante y ya clásica del P. Ribadeneyra. Los tres últimos libros, no traducidos por el célebre jesuita, aparecen con la otra no menos conocida, más literal, del P. A. Custodio Vega, aunque sin sus abundantes notas. La introducción, de J. M. Rovira Belloso, glosa de forma breve, algunos de los aspectos más significativos de la obra: significado del título y dificultad para el lector de hoy, historia de una conversión, la oración, la gratuidad, tiempo y eternidad, la mente y la memoria, el paso de la creación a la espiritualidad,

la Trinidad y el personalismo de Agustín. No deja de sorprender lo que leemos en la p. XII: "El maniqueísmo concibe la divinidad de una manera corporal, como si Dios tuviera la figura de un enorme cuerpo humano". La realidad, sin embargo, es muy distinta. Se trata precisamente una doctrina que ellos repudiaban de forma absoluta y por la que dirigen sus reproches contra la Iglesia Católica.- P. de LUIS.

### Moral - Derecho

AZNAR GIL, F. R., *La administración de los bienes temporales de la Iglesia*, Universidad Pontificia, Salamanca 1993, 23,5 x 17, 462 pp.

Se trata de una segunda edición revisada y ampliada, mientras la utilizaba dando clases, añadiendo las nuevas disposiciones legislativas y teniendo en cuenta las críticas y observaciones que recibía, junto con algunas publicaciones sobre la materia. El profesor Federico R. Aznar Gil fue pionero en esta materia después de la promulgación del Código de Derecho Canónico de 1983. La recensión que hice en esta revista 20 (1985) 159 a la primera edición, sigue siendo válida para ésta. En la introducción a esta 2ª edic., se ratifica la observación sobre la conflictividad de esta materia, concretamente en España, y la necesidad que la Iglesia tiene de los bienes temporales para realizar su misión espiritual. Se trata de bienes eclesiásticos y conviene tener en cuenta la legislación general del Código y la particular española y diocesana, cuyas innovaciones ha incorporado, mientras ha suprimido lo referente a la retribución del clero, la seguridad social, patrimonio cultural de la Iglesia y algunos anexos sobre legislación canónica patrimonial diocesana y parroquial. Se amplían algunos temas y se actualiza la bibliografía, siguiendo el mismo esquema y metodología. Al tener en cuenta las observaciones, que se le hicieron a la primera edición, ésta sale notablemente mejorada, prestando un buen servicio a los estudiantes, párrocos, profesores de esta materia y a cuantos tratan de bienes eclesiásticos. En la bibliografía, se añade lo referente a las Iglesias católicas orientales y la legislación eclesiástica española con los Acuerdos, Reales Decretos y Ordenes Ministeriales sobre bienes eclesiásticos y objetos de culto, tasas, exenciones etc. La obra tiene un carácter más bien general, por lo que menciona las cantidades de dinero, que caen dentro de la administración extraordinaria en las distintas naciones y que requieren aprobación de la Santa Sede (pp. 352-353). Se citan las disposiciones de varias Conferencias Episcopales sobre bienes eclesiásticos y las normas que obligan a los Institutos de vida consagrada. La obra está bastante completa y su autor tendrá que seguir poniéndola al día para recoger los cambios que se produzcan.- F. CAMPO.

BRIESKORN, N., *Filosofía del Derecho*, (Curso fundamental de Filosofía), Herder, Barcelona 1993, 19,8 x 12, 240 pp.

Con metodología alemana y jurídica, se presenta en la Introducción el iter, posición y *status* del ensayo, con sus dos coordenadas o ejes: 1º el vertical y más extenso con la primera, segunda y tercera parte sobre el carácter preceptivo del Derecho, su concepto, distinción entre el Derecho y la moral, el positivismo y el Derecho natural,

la justicia, formas del Derecho, sus relaciones, el Estado de Derecho etc. 2º El eje horizontal está en la cuarta parte con algunas conclusiones, las fuentes, bibliografía, diccionarios, etc. Este segundo eje, horizontal, es breve y está siempre presente, porque hay que tener en cuenta las respuestas, que se van dando a los distintos problemas de la Filosofía del Derecho, cuestionando no sólo qué es el Derecho, sino por qué tiene que darse el Derecho, por qué obligan las leyes etc. Las coordenadas de la Filosofía del Derecho sirven para resolver el problema del Derecho y la libertad. El Derecho es irrenunciable y necesario a los hombres en sociedad. La libertad necesita del Derecho así como también el Derecho exige libertad. A esta conclusión se llega en esta obra, donde hace un tratamiento especial de la economía, la ética y la política en relación con el Derecho. Las consideraciones a que llega en el primer eje con el uso ético del Derecho y la justicia con equidad, templanza, fortaleza y prudencia son buenas y orientadoras. En el segundo eje, muy brevemente esboza que hay que darse cuenta de que estamos en una sociedad pluralista. Esto exige una apertura y diálogo en la búsqueda de la verdad. Al no apoyarse en un principio último y único, como es Dios, que no todos aceptan, en este ensayo se parte de la vida, la libertad y las relaciones sociales. Trata de proteger la comunidad políticamente constituida. No tiene en cuenta a la ley divina y busca apoyatura empírica en los valores sociales.— F. CAMPO.

MANZANARES, J. (Ed.), *Cuestiones básicas de Derecho procesal canónico. XII Jornadas de la Asociación Española de Canonistas, Madrid 22-24 abril 1992*, Universidad Pontificia, Salamanca 1993, 20 x 14, 320 pp.

Al mismo tiempo que se tienen las jornadas informativas y de reciclaje, desde 1975 y automáticamente desde 1982, la Asociación Española de Canonistas ha procurado abordar temas de actualidad y conflictivos, como es la parte procesal, especialmente en las causas matrimoniales. En la presentación, expone el iter de estas jornadas, hasta 1992, Julio Manzanares, que informó sobre la legislación canónica de 1991. J. L. Acebal Luján expuso los “Principios inspiradores del Derecho procesal canónico”; J. J. García Faílde, las “Garantías procesales para el hallazgo de la verdad en el proceso canónico”; X. Bastida Canal, “Congruencia entre el *Petitum* y la sentencia”; A. R. Calvo, “La prueba pericial y psiquiátrica en el proceso de nulidad matrimonial y en el proceso super roto”; S. Panizo Orallo, “Legitimación procesal y designación de procuradores”; C. de Diego-Lora, “Eficacia de la cosa juzgada y nueva *positio*”; R. Rodríguez Chacón, “Eficacia civil de las sentencias canónicas y proceso alternativo”; J. M. Iglesias Altuna, “Las sentencias y otras resoluciones canónicas ante el Tribunal Constitucional. (Relación informativa)”; C. Corral Salvador y A. Gómez Olea, “Novedades en el Derecho eclesiástico del Estado, 1991”, El discurso de clausura estuvo a cargo de Mons. L. Martínez Sistach sobre “Eclesialidad del Derecho procesal”. Algunos temas son para especialistas, pero otros ayudan a ponerse al día a los interesados en temas de Derecho procesal canónico.— F. CAMPO.

HERVADA, J., *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, Universidad de Navarra, Pamplona 1992, 21,5 x 14,5, 293 pp.

En este libro, su autor, catedrático de Derecho Canónico en la Universidad de Navarra, aborda 14 temas en forma de reflexiones sistemáticas. A pesar de la diversidad de las cuestiones tratadas, hay cierta conexión entre ellas por el método y modo breve de exponerlo con claridad, precisión y sinceridad. Deja hablar a su conciencia con la ciencia y experiencia de avezado profesor. En el tema 1º. “En torno a la canónica actual, se pregunta por el método del Derecho Canónico, que no puede ser otro que el jurídico. Quienes quieren utilizar un método teológico, por su pastoralismo, van fuera de camino. El objeto del Derecho canónico, como el de todo Derecho, es la justicia y no Dios, aunque tenga una orientación pastoral y su fin sea el de la salvación de las almas. Recuerda en el tema “Qué es ser canonista”; en el III. “Ideas metodológicas”; IV, “Igualdad y variedad”; V. “A vuelta con la concepción estamental”; VI. “El fin de la Iglesia”; VII. “El fiel y los derechos fundamentales”; VIII. “Vida consagrada”; IX. “Secularidad”; X. “Carismas”; XI. “Asociaciones”; XII. “Potestad”; XIII. “Las porciones del Pueblo de Dios” y XIV. “Prelaturas”. Como se observa en el prólogo, el lector puede encontrar interés y placer en estas páginas. Se ha escrito con este fin y lo logra. Como amigo y colaborador de P. Lombardía, sigue su escuela, como otros canonistas formados bajo su dirección. Algunos están en diversas universidades de España y de otras naciones siguiendo un método juridico-canónico y dando mayor participación a los seglares. Han hecho progresar la ciencia del Derecho canónico con su Teoría Fundamental y su método juridico-canónico formal. La existencia de una ciencia del Derecho canónico se enriquece con la Filosofía y Teología del mismo. Le agradezco el envío de este libro, que he leído con gusto.– F. CAMPO.

VALLS I TABERNER, F., *Els Costums de Miravet*, Universidad de Málaga, Zaragoza 1992, 22 x 15, 49 pp.

–, *Estudi sobre els documents del comte Guifré I de Barcelona* Universidad de Málaga. Barcelona 1992, 20 x 13, 55 pp.

En esta revista, 28 (1993) 389, se ha publicado otra recensión sobre una obra semejante *Els Costums de Perpinya* de Ferran Valls i Taberner. Lo allí dicho sobre el Derecho consuetudinario y medieval vale para esta libro. Se reedita el Manuscrito del Archivo Histórico Nacional de Madrid (signatura 944 B) escrito en 1328 y publicado por el profesor Galo Sánchez, en Barcelona, el año 1915. Existe otro Ms. del siglo XV, en la Biblioteca Colombina (signatura AA. 141, 19) también en catalán. Este opúsculo consta de cuatro libros y 134 capítulos, que vienen a ser una especie de radiografía de aquella época. En la introducción se expone cómo Miravet fue reconquistada en 1150 por Ramón Berenguer IV, que se la dio a la Orden del Temple. Al ser suprimida esta Orden pasó a la Orden Hospitalaria de Jerusalén. Su prior, fray Martín Pérez, mandó hacer la redacción de *Els Costums* en 1319 y fueron aprobadas estas *Costums* en el capítulo General, presidido por el Gran Maestre Elionus de Villanova. Se trata de un buen aporte para el Derecho catalán e idioma de Cataluña, como lo es también el *Estudi sobre els documents del comte Guifré I de Barcelona*, que datan del siglo IX. Las diez conclusiones a que llega, como resumen del trabajo, son correctas y clarificadoras. Su autor seguirá con este benemérito trabajo de dar a conocer la iushistoriografía catalana, que es también española.– F. CAMPO.

PELAEZ, J. M., *Introducción a un Programa de Historia del Derecho Español*, Universidad de Málaga, Barcelona 1992, 22 x 15, 141 pp.

Se ofrece en este libro el Programa de las 47 lecciones de Historia del Derecho Español, con las “Notas y precisiones aclaratorias en torno al programa y en orden a la preparación mejor y más adecuada del mismo”. Comienza denunciando el hecho lamentable de la jubilación forzosa de D. Jesús Lalinde Abadía, catedrático de Historia del Derecho en la Universidad de Barcelona. “Su no continuidad como profesor emérito” privó a esta Universidad “de una de las cabezas más preclaras de la moderna iushistoriografía europea”. Es bueno que tenga el valor de denunciarlo, porque se repitió en otras universidades y disciplinas para dar paso a medianías arribistas, con un determinado carnet. Ahora tratan de perpetuarse. Rectifican. La exposición densa está bien documentada, tanto en la época antigua, como en la medieval, moderna y contemporánea. Trata de su relación con otras ciencias, como el Derecho canónico y eclesiástico con su historia, que demuestra conocer bien. Esto es extensible a otras disciplinas jurídicas, como el Derecho mercantil, marítimo etc. Esta al día en la bibliografía y sirve para lo que se propuso su autor. En otra recensión sobre *Trabajos de Historia del Derecho Privado*, 28 (1993) 389 comprobamos su seriedad crítica, aunque se hizo ver que desconocía u omitía algunas fuentes documentales y bibliografía que ahora aporta. Esperamos continúe su labor.— F. CAMPO.

### Filosofía Sociología

ROUSSEAU, J.-J., *Confesiones*, Editorial Planeta, Barcelona 1993, 18'5 x 11'5, 688 pp.

Al escribir su libro *Confesiones* intenta Rousseau mostrarse a sí mismo “con toda la verdad de (su) naturaleza”, y la verdad es que no deja de ser interesante al presentársenos como un “caso único de filósofo y escritor, visionario, artista y misionero de sus verdades, lúcido y paranoico, dignísimo y ruin, viviendo parasitariamente y también aspirando a una independencia total, hasta el punto de querer ganarse la vida copiando música y de rechazar la protección de Luis XV y del rey de Inglaterra. Rousseau, la más extraña anomalía de la Ilustración”; así lo retrata C. Pujol en la Introducción. Anda de la ceca a la Meca vagabundeando en lugares, oficios, cariños de mujer, etc. Por supuesto no tiene comparación con las Confesiones agustinianas en las que S. Agustín “confiesa” a Dios, es decir, le proclama, le ensalza desde sus deficiencias, mientras que Rousseau nos hace confidencias de sus intimidades con una especie de cinismo en el sentido de exposición de sus vergüenzas sin otro fin que el de comunicarlas a los demás, con tintes más de novela y no de reconocimiento de propios pecados.

Y, sin embargo, tampoco puede extrañarse que el retrato que hace de sí mismo, ingenuo y sincero por otra parte, haya podido ser de alguna manera una lección para la humanidad en relación con lo que podría ser una cultura o civilización pervertida. Desde estos puntos de vista son interesantes las Confesiones de Rousseau y, de alguna manera, puede ser su lectura, al mismo tiempo que nos revela una personalidad que no hubiéramos sospechado en un filósofo de tanta fama, algo que ilumine el contenido de obras como *El Contrato Social* y sobre todo el *Emilio*.— F. CASADO.

KIERKEGAARD, S., *Diario íntimo*, Planeta, Barcelona 1993, 18'5 x 11'5, 451 pp.

Sören Kierkegaard es el hombre de físico deforme, de polémica postura intelectual y religiosa, cuyo espíritu podría verse reflejado por unas palabras que escribe en su *Diario Íntimo* y que parecen indicar una cierta carga psíquico-ética que hubo de soportar en su vida: nos dice “no haber conocido nunca la alegría del ser niño”. Habla de tres estadios en el camino de la vida que parecen reflejarse en la suya: el estético, el ético, y el religioso. Su amor por Regina Olsen le hace a la vez feliz y desdichado; siendo crítico con el idealismo hegeliano, no intentará sustituir su ontología por una ontología existencialista; en el aspecto religioso, siendo de una religiosidad de un espíritu no ajeno a Lutero, no aceptará el “pecca fortiter sed crede fortius” sino más bien será la religiosidad del que huye del pecado pero que, al ser inevitable, le sume en una cierta desesperación. Quizás ni el mismo Kierkegaard supo comprenderse a sí mismo dadas las alternativas en determinaciones existenciales tales como disfrute-perdición, acción-triunfo y sufrimiento, que tales estadios pudieron proporcionarle. El *Diario* se lee con verdadera complacencia filológica, y es exponente de su situación personal en dichos estadios.— F. CASADO.

YEPES STORK, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona 1933, 14'5 x 21'5, 510 pp.

A nadie se le oculta que la doctrina del Acto y de la Potencia fueron una solución frente al monismo del ser o ente del, por otra parte, “gran Parménides”. Decir “acto”, “actualidad”, “actual” es señalar la presencia del ser en alguna de sus dimensiones, es decir, la correspondencia entre el “nous” humano y el acto implica una íntima relación. Ricardo Yepes, autor de esta obra, se ha enfrentado con la investigación de la *energeia* y de la *entelecheia* en Aristóteles y se ha propuesto hacerlo desde una crítica filológica ante el acto, y la metodología de la investigación, que se ha llevado a cabo por estudiosos del tema más la exposición del nacimiento cronológico de la doctrina de la *energeia* constituyen otros tantos capítulos de la primera parte de esta obra. Una segunda parte, la más voluminosa tendrá como objeto un estudio sistemático de la *energeia* y *entelechia* en el Corpus Aristotélicum. El autor reconoce en el apartado final, Conclusiones, que no todos los estudiosos han descubierto la rica pluralidad de sentidos que tiene la *energeia*, como son: 1) movimiento-*kinesis*, 2) forma, perfección, 3) operación, acción, obra-*ergon*. La doctrina del acto se mantiene sin evolucionar en los diversos textos de Aristóteles; la del segundo sentido de *energeia* (sustancia, forma) se desarrollará completamente en la *Metafísica*; la del tercero (acción, operación) se verificará en las *Éticas* y en el *De Anima*. La segunda parte de esta obra es la exposición sistemática de la doctrina de la *energeia* como acto y potencia (*dynamis*), *kinesis*, *entelecheia*, *praxis*, terminando con la *energeia* como Dios.— F. CASADO.

ODERO, J.M., *La fe en Kant*, EUNSA, Pamplona 1992, 21 x 14. 621 pp.

La fe en Kant. Tema evidentemente complicado y que a primera vista parece chocante ya que un saber racional-objetivo acerca de Dios le es vetado por su crítica de la razón pura, y, por otra parte como consecuencia del hecho del “deber” en su

crítica de la razón práctica. Su religión pietista va a ayudarle corrigiendo una filosofía racional que le negaba la trascendencia. Por eso no se podrá equiparar su fe a una fe cristiana que supone que el Dios vivo ha intervenido en la historia y que es una forma de relación con Dios a través de la cual Dios se ofrece como firme apoyo de la existencia humana. La fe en Kant es más bien una fe moral que nace a partir de una experiencia que surge del hecho del *Deber* que como libertad solamente se realizará en Dios. A esto no sirve, según él, una teología natural o una filosofía del saber sobre Dios inalcanzable por la razón pura; de ahí la frase: “tuve que destruir la razón para dejar un sitio a la fe”. Ciertamente fue una manera de salvar, a su modo, la fe que quedaba destruida en la oposición radical entre autonomía como formación de principios éticos y una teonomía. Por otra parte, Kant obvió el obstáculo de una pura fe iluminista protestante sin tener en cuenta cualquier preparación intelectual humana de la fe. Y también hay que reconocer en Kant una superación de lo que pudiera ser una concepción individualista de la religión. Pero al mismo tiempo hay que reconocer la marginación total de Dios en la vida del hombre al que no es capaz de revelarse ni de entrar en relación con él, sin dar lugar tampoco a una comunicación personal mediante la oración y el culto. De este modo se abrió la puerta a un conocimiento de Cristo como personaje histórico y lejano. En realidad está haciendo eco y preparando un protestantismo liberal que se conocerá desde el catolicismo como la postura modernista.– F. CASADO.

LABRADO, M. A., *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*, Eunsa, Pamplona, 1990, 21'5 x 14'5, 204 pp.

Bello es, según Kant, aquello que gusta universalmente y sin concepto. No puede ser captada la belleza por los conceptos del entendimiento, lo que equivale a decir que la belleza tiene que ver con lo que se admite en el límite como estando más allá de él. No será nunca objeto de una satisfacción interesada, siendo la belleza la forma de la finalidad de un objeto en cuanto percibida sin representación alguna de fin o utilidad. Es lo que se concreta en el “esplendor de la forma”; es como una armonía en el juego de las facultades mentales en la medida en que se puede experimentar por el sentimiento. Está claro que una objetividad existencial de la belleza resulta un problema no resuelto a causa de la gnoseología idealista de Hegel. Hegel intentaría romper con el límite para el concepto con lo que está más allá, de lo que el concepto es como limitación. En el concepto mismo se captará su propia limitación, y en la negación de su limitación se desarrollará la dialéctica como insatisfacción que es objetivación, reconciliando naturaleza con subjetividad libre. No se trata de belleza de la naturaleza en una filosofía de la naturaleza, sino que se fija Hegel en una belleza artística, en una filosofía del espíritu, siendo la tarea del arte presentar la idea a la intuición inmediata en forma sensible, que informa de pensamiento o espiritualidad pura. La diversa adueñación de lo espiritual o ideal como expresión a través de los velos de lo sensible hará aparecer el *arte simbólico*, el *arte clásico* y el *arte romántico*. Evidentemente, para entrar en la temática de este libro hay que tener presente la gnoseología crítica de Kant y de Hegel.– F. CASADO.

FACCO, M.L., *Etienne Gilson: storia e metafisica*, Japadre editore, L'Aquila, - Roma 1992, 20'5 x 13'5, 302 pp.

El ser, la esencia, el ente, ¿algo pasado ya a la historia? No lo entendió así E. Gilson, para quien, aunque quizás no pueda decirse algo nuevo sobre estas conceptualidades objetivas, sí pueda profundizarse desde unas perspectivas de verdad en toda su riqueza ontológica. La metafísica de Tomás de Aquino no será para Gilson un peso muerto sino algo revitalizante del rico contenido filosófico. Las desviaciones metafísicas en relación con el ser y la esencia no impiden a Gilson enfrentarse de nuevo con esa riqueza de contenido haciendo frente a críticas como las de Maritain y Sciacca. Gilson invita a redescubrir el ser delineado en la especulación a través de la historia, a reflexionar sobre la perenne vitalidad del ser. Con esta breve observación invitamos al lector aficionado a los temas metafísicos tan fundamentales, a adentrarse en el pensamiento filosófico de este filósofo y que se desarrolla bajo estos epígrafes: *Filosofía e historia de la filosofía; El realismo metódico; Verdad de fe y verdad revelada; El ser y los seres; De la metafísica a la ética.*

Termian la obra con un amplio *Apéndice* (40 páginas) con reflexions y críticas sobre el pensamiento filosófico de Etienne Gilson.- F. CASADO.

GARCIA-BARO, M., *La verdad y el tiempo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993, 13 x 20, 293 pp.

Este escrito, ampliamente arraigado en la obra de Husserl, trata de presentar el sentido de las leyes lógicas y de los problemas fundamentales de la teoría general de los objetos y de la conciencia. Se trata de entrar en la dinámica profunda de la filosofía primera y de la epistemología de la realidad y de ciencia. Para ello se dedican diversos estudios al problema de la filosofía misma, al conocimiento y su fundamentación, a las ciencias prácticas y teoréticas, a la lógica pura, a la sensibilidad y al juicio, a la significación y a la esencia material, a la ontología formal, a la idealidad y al tiempo. Tenemos ante nosotros una obra de alta calidad filosófica y que supone un cambio profundo en la interpretación de Husserl y de la realidad filosófica. Como botón de muestra baste la afirmación de que hay que abandonar el prejuicio que parece inocuo pero que lleva al escepticismo y al psicologismo: "Me refiero a las tesis de que todos los objetos ideales son especies (o géneros)" (p. 252). Esto nos lleva a una modificación substancial de la lógica y el pensamiento tradicional.-D. NATAL

TABERNERO DEL RIO, S.-M., *Filosofía y Educación en Ortega y Gasset*, Universidad Pontificia de Salamanca 1993, 17 x 24, 320 pp.

Se trata de una tesis doctoral que estudia el apasionante tema de la educación en Ortega. En la primera parte se describe la circunstancia española y su repercusión en el problema educativo. En la segunda parte se recoge la experiencia ortegiana sobre diversos aspectos fundamentales del ser humano entre los que se destaca la vida humana, el yo, la persona humana, el hombre y su estructura. La tercer parte estudia

específicamente la educación en Ortega en su relación con la filosofía, el problema social y las instituciones educativas españolas. Se trata de un escrito bien organizado con un amplio conocimiento de la obra de Ortega y que ofrece una buena información de los problemas educativos de España y de su proceso permanente. Así los estudios de Ortega se van ampliando y su obra se nos va acercando con todas sus posibilidades. Así lo reconoce el profesor Mariano Álvarez Gómez, director de la tesis, en el prólogo. Nos hubiera gustado que el autor hubiese entrado un poco más en la influencia de Natorp en Ortega sobre este tema, pero cada uno tiene sus propios proyectos de trabajo que no siempre pueden incluir todas las curiosidades.—D. NATAL

RITTER, J. - GRÜNDER, K. (Hrgs.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. VIII: R-Sc, Schwabe & Co. AG. Verlag, Basel 1992, 21 x 28, 1523 pp.

La muerte de Ritter supuso sin duda un gran problema para la elaboración del Diccionario de Filosofía que aún lleva su nombre de editor. Pero la obra ha superado maravillosamente bien la prueba y avanza cada vez con paso más decidido hacia su culminación, de modo que es una gran satisfacción poder presentar ya el tomo 8 que corresponde a las letras R-Sc. Además, el nivel científico de la obra y su excelente nómina de colaboradores le ha hecho afianzarse como el gran diccionario de Filosofía del siglo XX. Se trata de un buen instrumento de trabajo por su precisión, densidad, extensión, calidad de texto y bibliografía. En este volumen ocurren términos tan interesantes como derecho, mal radical, razón, realidad, reflexión, relación, teoría de la relatividad, religión, representación, república, revolución, rito, renacimiento, roll, cosa, secularización, escolástica, creación, escrito, ciencia y comunidad científica, entre otras muchas. La bibliografía que cada vez comprende más idiomas completa muy bien las exposiciones. Por todo ello hay que felicitar a la editorial y al editor pues esta gran obra está llegando muy felizmente a su término.—D. NATAL

GADAMER, H-G., *Elogio de la teoría. Discursos y artículos* (Ideas 25), Ediciones Península, Barcelona 1993, 13 x 19, 157 pp.

En tiempos como los actuales en que tanto se ha valorado la acción y olvidado la reflexión -y así nos va-, este escrito de Gadamer viene a poner las cosas en su sitio. En primer lugar la distinción entre teoría y práctica no deja de ser a su vez una teoría más. En segundo lugar la teoría no tiene porqué ser necesariamente algo abstracto y desconectado de la realidad. Sino que la teoría verdadera es una procesión de la vida, como indica su mismo nombre, y por tanto viene de la vida, camina con la vida y se dirige a la vida. Además no hay casi nunca práctica si no hay teoría, como, en cierto modo, no hay hechos sino para teorías. Sobre estos elementos fundamentales Gadamer articula un libro que nos recuerda el papel de la cultura, la realidad del trabajo y tantas cosas que en el momento actual exigen de una nueva visión.—D. NATAL

POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Ediciones Rialp, Madrid 1993, 16 x 23, 208 pp.

Este libro reúne escritos de Leonardo Polo que permiten acercarse de modo sencillo a una de las líneas maestras de su pensamiento. Se trata de las cuestiones más fundamentales y decisivas de la vida del hombre. Se trata de una auténtica filosofía de la esperanza precisamente para tiempos de crisis como el nuestro. A partir de los grandes filósofos de la historia se dirige al hombre actual y ofrece una ambiciosa concepción filosófica, antropológica y cultural. Un obra, por tanto que merece tenerse en cuenta ante los tiempos difíciles que vivimos.– D. NATAL

PERONA, A. J., *Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la 'Sociedad abierta'* (Prólogo de Jacobo Muñoz), Editorial Anthropos, Barcelona 1993, 13 x 20, 250 pp.

Después de todo lo que ha pasado en nuestro mundo, ya no sabemos muy bien a qué a tenernos en lo que respecta a los modelos sociales actuales. La autora intenta bucear en el problemas y nos ofrece algunas pistas de solución. Para ello analiza el modelo de Popper que sigue la tradición kantiana y tiene puntos de contacto y diferencias importantes con el de Hayek. Se ve cómo un liberalismo social o un socialismo liberal estaría en las cercanías del modelo que muchos reclaman actualmente. Popper ofrece algunas pistas para el nuevo proceso. Se recogen también algunas teorías de Habermas a la vez que se recuerdan algunas correcciones del racionalismo crítico de Albert y se presentan algunas nuevas propuestas de Gouldner. De este modo nos encontramos con un buen bagaje de orientaciones sociopolíticas para afrontar del mejor modo posible la situación actual aunque no tengamos ninguna panacea de resolución automática. El prólogo de Jacobo Muñoz nos sitúa bien este escrito en sus intentos fundamentales.– D. NATAL

CORBI, M., *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*, Editorial Herder, Barcelona 1992, 14 x 21,6, 342 pp.

El Sr. Corbí es profesor de ISADE, del instituto de teología fundamental de Barcelona y de la Fundación Vidal y Barraquer, y ha estudiado largamente las consecuencias ideológicas y religiosas de las transformaciones de la sociedad industrial, como indican los títulos de algunas de sus obras, v. gr., «La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas» (1983) y «La religión que ve. La gran transformación de la religión en la sociedad científico-técnica» (1991).

A finales del siglo XX se está imponiendo una sociedad industrial, o quizás mejor, una sociedad posindustrial, que vive de la creación continua de conocimientos, en la que nada ni nadie nos dice cuál es el ideal de hombre y de sociedad, ni cómo hemos de gestionar la vida entera de este planeta, ni nos dicta nuestro destino cómo tenemos que vivir, (“Crisis de las ideologías contemporáneas al maquinismo”, cap., I, G). Ninguna instancia única de sentido garantiza ahora la unidad integrada de la cultura. El individuo, emparedado entre exigencias e interpretaciones que compiten a veces contradictoriamente, tiene que escoger de continuo sus propias preferencias y elaborar por sí mismo una síntesis plausible para su vida. En este “mercado de sentido” surge

la pregunta fundamental: ¿cuál es el papel de la religión en la sociedad secularizada del futuro en la que el universo simbólico religioso se halla en creciente pérdida de capacidad para dar sentido y orientar los procesos en los otros ámbitos de existencia (economía, ciencia, política, incluso familia (“familismo, autorrealización”)?

La tesis principal que defiende el autor en «Proyectar la sociedad» es que la religión, en una “sociedad dinámica” o de innovación continua, no puede ser un sistema fijado de creencias, valores y modos de vida propios de una “sociedad estática”, sino una actitud, un talante, un modo de vivir caracterizado por una apertura constante a la “indagación, novedad y libertad”. Para ello hay que llegar a la “desjerarquización”, “desagrarización” y “desdualización” del mensaje religioso y cristiano (cap. 3º, A. 4). Sin duda esta tesis, como otras, pudiera ser plausible, pero podríamos preguntarnos qué hacer con la consigna cristiana: presencia en el mundo sin diluirse en él, estar en el mundo sin ser del mundo.

Defender que se debe abandonar el término “religión” entendida como «un tipo de saber que procede de la revelación hecha por entidades sobrenaturales, al que uno debe someterse, sometimiento y aceptación que conlleva un sistema de interpretar la realidad, unos cuadros fijados de valores, unos modos fundamentales de organización colectiva y de comportamiento y unos rituales practicados en el seno de una organización eclesial jerárquica» (pág. 323), puede resultar progre y hasta sugestivo. Pero defender que «Religión es el camino a la comprensión “de eso que ahí viene” en toda cosa, a lo que apuntan todas las tradiciones; es el camino a “Él”, aquí mismo y en todo» (pág. 318), resulta claramente insuficiente.

Sorprendente resulta el objetivo que se asigna a una “sociología completa”: «nuestras estructuras sociales deben estar al servicio de la supervivencia y al servicio del misterio» (pág. 315).

En resumen, un libro denso, mejorable en su presentación tipográfica, con originalidad en los enfoques y valentía en afrontar las consecuencias de los planteamientos, pero muy discutible.— F. RUBIO

## Historia

HERREN, R., *La otra cara de la Conquista. Viaje a las Indias maravillosas* (Memoria de la Historia: Episodios), Planeta, Barcelona 1993, 21 x 13, 221 pp.

Nuevo esfuerzo de la editorial Planeta, esta vez con la pluma del polígrafo argentino Ricardo Herren, por acercar la historia al lectorado que prefiere los cánones de amenidad y agilidad a los del rigor del “tomo y lomo”. Leyendo esta crónica uno puede embarcarse en la aventura de llegar a las Indias. Así en los diferentes capítulos se puede pertrechar uno para tan largo y proceloso viaje, degustar el “chocolate”, esquivar flechas envenenadas y cañibales hambrientos, huir de dragones, culebras y pájaros chupasangre... Y al final degustar el tabaco de las Indias, verdadera “medicina de ángeles”. Por su conocimiento de la vida cotidiana y de la gente que se apuntó a la empresa de las Indias recomendamos este libro para cualquier rato de ocio.—J. ALVAREZ.

BORGES, P. (Ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX). I: Aspectos generales* (BAC Maior 37), BAC, Madrid 1992, 23,5 x 14,5,

xviii-854 pp. *II: Aspectos regionales* (BAC Maior 42), BAC, Madrid 1992, 23,5 x 14,5, xvii-801 pp.

En el primero y último trimestres de 1992 aparecieron estos dos volúmenes publicados por la BAC haciendo realidad los sueños y desvelos de los 43 investigadores que se habían inmerso en tamaño proyecto: poner en manos de los lectores un manual de historia eclesiástica en América y Filipinas cuyos contenidos se movieran entre la frontera de lo escueto y lo perifrástico, ofreciendo diáfana e imparcialmente el devenir de aquellos pueblos. Para ello se parte de un planteamiento claro y realista que da como fruto el estructurar dicha historia en dos bloques: uno general, recogido en el primer volumen, y otro regional, reservado para el segundo.

En el primer volumen, que consta de 46 capítulos, colaboran 25 autores. Su contenido se puede resumir así: 1ª Parte: Cuestiones globales (caps. I-VII): capítulos introductorios en los que se tratan temas como la Iglesia ante el descubrimiento; la donación pontificia de las Indias; la Santa Sede, el Patronato Regio y el regalismo indiano; y la economía de la Iglesia. 2ª Parte: La Iglesia diocesana (caps. VIII-XXI): recoge la división territorial en diócesis, metrópolis; sínodos y concilios; clero diocesano y Ordenes religiosas; clero indígena y criollo; Inquisición y esclavitud. 3ª Parte: La Iglesia misional (caps. XXII-XXXIII): sobre estructura y características de la evangelización; los artifices; las dificultades; metodología; predicación y catequesis; transculturación; expansión y reducciones; grandes evangelizadores americanos. 4ª Parte: La irradiación de la Iglesia (caps. XXXIV-XLVI): justificación teológica de la conquista; las culturas prehispánicas; la Iglesia americana y los problemas del indio; eclesiásticos y gobiernos; la Iglesia y la enseñanza, las ciencias y la beneficencia; Iglesia e Ilustración e independencia; arte religioso hispanoamericano. Los autores son todos ellos de probada erudición en estos campos y han dado a este volumen, con sus altibajos, un alto tono científico.

El segundo volumen desciende a ámbitos geográficos regionales según la actual geografía política. Es más analítico al tratar el obrar de la Iglesia en cada una de las naciones. La distribución de los 47 capítulos es la siguiente: Antillas (1); Estados Unidos (5); México (7); América Central (2); Panamá (1); Colombia (6); Venezuela (3); Ecuador (3); Perú (5); Bolivia (4); Chile (2); El Plata (4) y Filipinas (4). En este volumen hay autores que ya habían colaborado en el primero. Únicamente queremos destacar como un acierto el haber incluido a Filipinas dentro de este volumen y haber contado con las colaboraciones de expertos como el agustino Isacio Rodríguez (Filipinas: la organización de la Iglesia) y los franciscanos Antolín Abad (Labor misional y pastoral) y Cayetano Sánchez (Labor socio-cultural).

Los criterios seguidos, según confesión del director de la obra, han sido presentar una visión de conjunto, ni insuficiente ni prolija, que arrojara claridad en el planteamiento, y completar dicha síntesis con una bibliografía abundante que ofreciera la posibilidad de profundizar en los temas. Si a todo esto sumamos la cuidada edición, la elegante presentación, el saber de los especialistas, su imparcialidad por la universalidad de los mismos (españoles, franceses, ingleses, suecos e hispanoamericanos), hacen de esta obra un manual histórico de la Historia de la Iglesia América y Filipinas.- J. ALVAREZ.

AA. VV., *Misiones de los Agustinos Recoletos. Actas del Congreso Misional OAR (Madrid, 27 agosto - 1 septiembre 1991)* (Studia 5), Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum, Roma 1992, 24 x 17, 629 pp.

El presente volumen de Actas es fruto de una carta circular (15 abril 1990) del General de los Agustinos Recoletos en la que se señalaban fecha, lugar y objetivos a conseguir en un futuro inmediato. Así del 27 de agosto al 1 de septiembre y en Madrid los agustinos recoletos celebraron el primer congreso misional de la Orden la intención de dar a conocer su realidad misionera, historia y actividades, necesidades, proyectos y avivar el espíritu misionero, que pertenece al ser de la Orden. La recoleta pero numerosa asistencia de religiosos/as al Congreso revela el interés que despertó la celebración del mismo. Asimismo el prestigio investigador de alguno de los ponentes (A. Martínez Cuesta, J. Díez) habla de su seriedad. Únicamente echamos de menos voces u opiniones ajenas a la Orden recoleta. Las Actas recogen todas las ponencias y comunicaciones leídas durante la celebración del Congreso. Y están articuladas en dos secciones, paralelas a la celebración matutina (ponencias) o vespertina (comunicaciones) del mismo. Las primeras de carácter teórico y de investigación fundamentando las bases históricas, teológicas y espirituales (A. Martínez Cuesta: Aportación de la orden a la obra misionera de la Iglesia; J. Díez: Dimensión misionera del carisma agustino recoleto; R. Paglinawan: Vida contemplativa, comunitaria y apostólica de nuestros misioneros en Filipinas). Y las segundas nacidas de la experiencia personal en los nueve frentes misionales que la Orden recoleta mantiene abiertos en Brasil, Colombia, Costa Rica, China, Méjico, Panamá, Perú y Taiwan. Ya hemos destacado e insistimos en el valor de las ponencias, pero también queremos poner de relieve que en las comunicaciones, a pesar de los recortes sufridos por mor de la edición, se ofrecen datos que enriquecerán notablemente la historia recoleta en todos esos países.- J. ALVAREZ.

PEINADO MUÑOZ, M., *Jaime Pérez de Valencia (1408-1490) y la Sagrada Escritura* (Biblioteca Teológica Granadina 25), Facultad de Teología, Granada 1992, 24 x 17, xx-280 pp.

Agradecidos debemos estar como agustinos a este trabajo del Dr. Miguel Peinado Muñoz, perfecto conocedor de la vida y obra del obispo agustino Jaime Pérez de Valencia. El libro se divide en dos partes: la primera sobre el autor y su tiempo y la segunda sobre su hermenéutica bíblica. En aquella, avalada por infinidad de datos y documentos sobre el obispo auxiliar del futuro papa Borja, muestra el carisma religioso de Pérez de Valencia, quien, desde la Orden y para la Orden, ejerció su ministerio pastoral, desarrolló su vida intelectual y colaboró en la salvaguarda de la sana doctrina. En la última sección aborda el tema teológico y exegético en sus múltiples escritos, en los que se muestra un perfecto conocedor del griego, hebreo y comentarios judíos. El autor nos desvela los presupuestos hermenéuticos usados por Pérez de Valencia y el método que seguía. Y por último nos ofrece un capítulo de Conclusiones de inapreciable valor.- J. ALVAREZ.

BOROBIO, D. (ed.) *La primera evangelización de América. Contexto y claves de interpretación*, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”, Universidad Pontificia, Salamanca 1992, 21 x 14, 249 pp.

El contenido es mayor de lo expresado en el título, porque se aborda la religiosidad popular y otros temas conexos. Se recoge un ciclo de conferencias de especialistas con motivo del V Centenario del Descubrimiento de América, con seriedad crítica, “desde la verdad y la justicia” como observa Dionisio Borobio en la presentación, haciendo mención a sus tres partes: 1ª *La evangelización de América, su realidad y utopía*, con “La Iglesia en la Evangelización de América” por Ignacio Tellechea, y “Nueva sociedad y nueva Iglesia en el nacimiento de América” por Francisco Martín Hernández, que hace alusión a los ensayos utópicos de Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga y otros. 2ª *Contenido para la interpretación de la evangelización de América*, con “Humanismo y humanistas ante el descubrimiento de América” por Alfonso Ortega Carmona y “La idea protestante de la conquista y evangelización de América en las interpretaciones históricas. Una visión que perdura”. 3ª *Situaciones socio-sacramentales de evangelización*, con “Penitencia y justicia en Bartolomé de las Casas” por Dionisio Borobio, “La celebración del sacramento del matrimonio en las Indias” por Federico R. Aznar Gll, y “El catolicismo popular, hecho mayor de la Iglesia latinoamericana. Su lugar en la celebración del quinto centenario” por Luis Maldonado, con las consideraciones de Medellín, Puebla, A, M. Ferré y otros. Se prepara el camino a las conclusiones de Santo Domingo. Se utiliza la bibliografía y documentos pertinentes, ofreciendo estudios que están sirviendo de orientación para conocer y valorar mejor la obra de España en América, el mestizaje y la inculturación. En el futuro se harán algunas puntualizaciones más acertadas al tener publicados nuevos documentos, que estaban inéditos. Aquí se dan las ideas vertebradoras con valoraciones personales criticables, como la de A. González Montes sobre el Patronato (p. 138) cuya institución considera negativa, apoyándose en testimonios de extranjeros y no en documentos. Hay aportes valiosos en todos estos trabajos, especialmente en el último de Luis Maldonado, que sugiere estudios más profundos sobre “ese ejemplo admirable de mestizaje y sincretización o inculturación que es dicho catolicismo popular”.— F. CAMPO.

### **Espiritualidad**

*Vangelo senza frontiere* (Introducción de C.M. Martini), Edizioni Paoline, Milano 1993, 15 x 10'5, 114 pp.

Europa se puso de moda hace algunos años entre los europeos, buscando una gran unidad, prevista poco menos que paradisiaca, aunque la historia se va pareciendo cada vez más a las cuentas de la lechera. A propósito de esta Europa unida, Ediciones Paulinas publica un evangelio de Lucas “sin fronteras” lingüísticas, sumándose al homenaje de la Europa deseada, desde el punto de vista cristiano, por otra parte raíz impercedera de lo que hoy es Europa. Con un prólogo del arzobispo y cardenal de Milán, Carlo Maria Martini, se transcribe dicho evangelio en 5 lenguas (italiano, inglés, francés, español y alemán), pensando sobre todo en los jóvenes, los mayores peripatéticos de Europa y por tanto sus auténticos experimentadores.—T. MARCOS.

LALLEMENT, D.J., *Encontrar a Jesucristo*, Rialp, Madrid 1982, 19 x 12'5, 288 pp.

A veces los conceptos con que expresamos lo que queremos decir pecan de una cierta ambigüedad y, por lo mismo, pueden no dejarnos captar la deficiencia de nuestra vivencia de sus contenidos. Tal podría suceder con la expresión “encontrar a Jesucristo”, título precisamente de este libro. Porque el “encontrarle” está lejos de ser el simple conocimiento del que antes era un desconocido, como tampoco es una actuación hacia afuera por muy en conformidad que esté con un humanismo que, de suyo, no es sin más un cristianismo. Solamente cuando Jesucristo –“el salvador”– entre como tal en la vida del hombre, éste habrá encontrado a Jesucristo. Hay unas palabras de Jesús que resumen esta relación íntima de los hombres con él: “por ellos me santifico para que ellos sean santificados”. Jesús es el “Santo” por excelencia (lo que de tí nacerá será llamado “santo”); pero Jesús se santifica en cuanto que, en la Encarnación, se hace oblación y sacrificio por los pecados facilitando así la relación de filiación divina de los hombres. Encontrar, pues, a Jesucristo será ofrecer el sacrificio de sí mismo y de todo lo propio a Dios como algo que fluye del sacrificio de Jesús por los hombres. Toda la exposición que se hace en este libro alude a lo que es la Redención, que salva al hombre transmitiéndole la vida divina perdida por el pecado y nos aclara la verdad toda de la frase “encontrar a Jesucristo”.– F. CASADO.

FLEG, E., *Jesús contado por el Judío errante*, Edic. EGA. , Bilbao 1992, 16'5 x 11, 374 pp.

El Judío errante, ese personaje legendario de quien se ha hablado ya desde el siglo XIII, que, siempre según la leyenda, no deja descansar a Jesús en su casa yendo camino del Calvario, y al que Jesús, ante su negativa y su recomendación a seguir andando, le habría replicado: también tú andarás y recorrerás toda la tierra hasta la consumación de los siglos, y cuando tu planta fatigada quiera detenerse, esa terrible palabra que has pronunciado te obligará a ponerte en marcha de nuevo; es el símbolo del pueblo judío desde el sacrificio del calvario. ¿Qué reacciones suscita la lectura de los evangelios en quien se enfrenta con la vida de Jesús? ¿Qué luchas pueden suscitarse en nuestra interioridad? ¿Qué puede significar Jesús para un Israel que anda errante por el mundo hasta que el Mesías vuelva? Ediciones EGA nos presenta esta historia de Jesús contada por el Judío errante. ¿Seguirá el Judío errante caminando siempre hasta que Él vuelva?– F. CASADO.

POUPARD, P., *Felicidad y Fe cristiana*, Herder, Barcelona 1992, 12 x 19'5, 175 pp.

La felicidad, que es lo que todos ansían, afecta a la mismidad de la vida del hombre. A ésta se somete toda la actividad humana sin que nadie pueda decir que la ha conseguido en plenitud y definitivamente en este mundo. ¿A qué habría que asociarla? ¿al éxito?, ¿a la salud?, ¿a los bienes y satisfacciones materiales?, ¿a la realización personal?, ¿a la estimación de los demás?, ¿a todo esto juntamente? Sin duda cada una de estas cosas contribuye a hacer menos infelices a los hombres. A veces, valores humanos positivos como la generosidad con los demás, el trabajar en favor del medio

ambiente, el trabajar por la dignidad humana, etc., satisfacen las aspiraciones, de almas nobles, de tejas abajo, en este mundo. A veces los hombres se han defendido contra la falta de felicidad viviendo con moderación los bienes que van llenando sucesivamente vacíos del corazón humano. El problema surge cuando se pretende identificar estas formas reductoras de felicidad con la plenitud y sin término a la que aspira el corazón. Es entonces cuando alguno que reflexiona sobre la contradicción existente en esta limitada felicidad y las aspiraciones sin límites del corazón, puede terminar y, de hecho, ha terminado definiendo al hombre como “un absurdo”. Este libro da un repaso a los diversos conceptos de felicidad que han ido apareciendo históricamente en distintos pueblos y situaciones geográficas e invita a pensar en la relación que puede haber entre plenitud de felicidad y una fe cristiana.– F. CASADO.

HELGUERA, A. y Equipo, *Hijos de la tierra y servidores del Reino. I: Levantando los ojos para ver el campo*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1993, 13 x 20, 175 pp. *II: Abriendo el surco para sembrar*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1993, 13 x 20, 290 pp.

La tarea formativa cada vez se está volviendo más difícil tanto por los cambios en las orientaciones teóricas, como por la diversidad de las comunides de referencia, así como por los múltiples transformaciones materiales y culturales del medio social en que dicha tarea se desarrolla. Esto exige una dedicación permanente y una creatividad constante para no trabajar en vano ni cerrar las cosas en falso, como ocurre con frecuencia. Los escritos que presentamos cumplen todas estas condiciones. En el primero se trazan las líneas fundamentales de acción sobre la base de tener oído de discípulo, abierto a Cristo, abierto al pueblo y abierto a las personas concretas, para desarrollar una formación desde la Biblia, desde la realidad de la vida y desde la situación concreta de las personas. El volumen segundo ofrece una serie de materiales muy apropiados y bien preparados para realizar concretamente esta tarea, tanto teniendo en cuenta las personas en formación, como la situación de los países en que nos encontramos, como el mensaje de Jesús en toda su plenitud así como su traducción concreta por los fundadores de las diversas congregaciones religiosas. La teoría ha sido elaborada desde la realidad de la vida y desde la experiencia concreta de muchos años en la tarea. Por tanto se trata de un escrito que va ayudar mucho a los formadores y a las personas en formación para que a pesar de las situaciones, a veces tan adversas, en que la tarea se desarrolla, la experiencia fundamental de la formación no sufra dificultades insuperables, ni vacíos importantes que más tarde llevarían a lamentaciones inútiles.– D. NATAL

CORDES, P.J., *No apaguéis el Espíritu*, Ediciones EGA, Bilbao 1992, 20 x 13'6, 139 pp.

El presente librito hace de modo sentido una exposición histórica de la conocida recomendación de Pablo a los tesalonicenses de no extinguir el Espíritu. El perenne impulso divino se ejemplifica a lo largo de estas páginas en la revolución ocasionada por san Antonio del desierto, san Benito y la ingente movilización de sus monjes, Francisco y los Mendicantes, Ignacio y la pujanza jesuita. La inquietud espiritual, la

separación y desinstalación, la autoexigencia radical, caracterizan el soplo del Espíritu. Como también la dura oposición ajena, protagonizada por los antaño inquietos, y la posterior acomodación de los neorrebelde, lo que fertilizará nuevos movimientos radicales, en una especie de círculo eterno, signo de la constante presencia de Dios en su Iglesia. El autor finaliza con una reflexión sobre la necesidad e importancia de la experiencia individual de Dios, punto de partida recurrente de los grupos religiosos, y sabia imprescindible para su mantenimiento.– T. MARCOS

RODRIGUEZ, P. y otros, *El Opus Dei en la Iglesia. Introducción eclesiológica a la vida del Opus Dei*, Rialp, Madrid 1993, 23,5 x 15,5, 349 pp.

En el prólogo de Mons. Alvaro del Portillo y en la presentación de los autores, aparece el fin de esta obra, que se perfila a comienzos de 1992, recordando los 10 años de la Constitución Apostólica *Ut sit*. Con motivo de la beatificación del Fundador del Opus Dei, se encontraron en Roma los tres autores y se pusieron de acuerdo para publicar este libro desde su experiencia vivencial, reflexionando “sobre el espíritu y la praxis que el Opus Dei implica”. Pedro Rodríguez expone “El Opus Dei como realidad eclesiológica”; Fernando Ocariz, “la vocación al Opus Dei como vocación en la Iglesia”; y José Luis Illanes, “La Iglesia en el mundo: secularidad de los miembros del Opus Dei”. Aparecen, como conclusión, algunos párrafos tomados de la homilía pronunciada por Juan Pablo II en la misa de beatificación, el 17 de mayo de 1992, y de la audiencia que concedió el 19 de mayo del mismo año, también en la Plaza de San Pedro, resaltando que “el trabajo es también medio de santificación personal y de apostolado, cuando se vive en unión con Jesucristo”. Y que “¡sí!, es posible ser del mundo sin ser mundanos”. Siguen dos apéndices: 1º Constitución Apostólica *Ut sit* del 28 de noviembre de 1982 y 2º *Estatutos o Codex Iuris Particularis Operis Dei*, que entró en vigencia para los miembros del Opus Dei el 8 de diciembre de 1982. Aunque el fin quiere ser eclesiológico, sobre el sentir de los miembros del Opus Dei dentro de la Iglesia, desde la secularidad; la imbricación viene dada por su normativa canónica de la Prelatura Personal, a la que dedicó un buen estudio P. Rodríguez y que hemos recensionado en esta revista 22 (1987) 498, poniendo de relieve su pertenencia a la “*communio Ecclesiae*”. Lo allí expuesto se ratifica al hacer esta recensión.– F. CAMPO.

PORTILLO, A. del, *Entrevista sobre el fundador del Opus Dei. Realizada por Cesare Cavalleri*, Rialp, Madrid 1993, 21 x 14,5, 255 pp.

La personalidad del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer aparece expuesta en una larga conversación entre Mons. Alvaro del Portillo y Cesare Cavalleri. La entrevista se hizo en italiano y apareció en 1992. Hizo la traducción Pilar Vega y la ha revisado Salvador Bernal. En trece apartados aparece la vida del fundador del Opus Dei, como hijo de la Iglesia, su alma sacerdotal y mentalidad laical, cómo era el Beato Josemaría Escrivá, su formación, familia, rasgos de su vida interior, devociones, virtudes etc. Se trata de un testigo, que convivió desde 1935 hasta 1975 con la persona biografiada. Conoció sus medios y sus obstáculos en la fundación del Opus Dei su vida

cotidiana, su sencillez y fortaleza, su temple espiritual de contemplativo en medio del mundo. Siendo un santo se consideraba un pecador; pero con garra de arrastre para lograr muchos seguidores y seguidoras. El éxito de este libro se constata por las tres ediciones que ha tenido en 1993. Si la realización de la entrevista le proporcionó a Cesare Cavallieri una experiencia gratificante, algo parecido sucede en los lectores que, a través de estas páginas, se acercan a este hombre de Dios. La lectura se hace agradable con las anécdotas relatadas, algunas inéditas y llenas de alegría. Siendo muy devoto de santa Teresa, cuando se la declaró doctora comentó: “no es la primera doctora: la primera doctora, aunque no tenga título, es la Santísima Virgen... La que tiene más ciencia de Dios”.- F. CAMPO.

### Literatura - Varios

MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Ediciones Península, Barcelona 1993, 20 x 13, 445 pp.

Esta densa y profunda obra de Claudio Magris se publicó por primera vez, en su original italiano (“L’ anello di Clarisse”) en Turín el año 1984. Traducida ahora al castellano por Pilar Estelrich, ella nos enfrenta a un tema fundamental de nuestra cultura contemporánea: la crisis del pensamiento y del arte cuando son o aparecen incapaces de ofrecer y dar sentido a los detalles dispersos que caracterizan nuestras experiencias.

El título del libro está inspirado en la novela *El hombre sin atributos*, de Robert von Musil, el escritor austriaco, muerto en Ginebra el año 1942, y autor de libros tan interesantes como *Las tribulaciones del estudiante Törless* y *Tres mujeres*; pero se hizo famoso por la citada *El hombre sin atributos*, novela en la que ofrece una imagen satírica de la sociedad austro-húngara de comienzos del siglo XX.

De este modo, “el gran relato musiliano, que se propone representar la realidad entera en su mutable devenir, parece destinado a convertirse en un fragmento perennemente inacabado, sin centro ni fin, al igual que el anillo que Clarisse, el personaje femenino calcado sobre el modelo de Nietzsche, se ajusta al dedo”.

Claudio Magris, en esta obra de ensayo, que es historia, ciencia y sociedad, va recorriendo los grandes capítulos de la historia literaria europea: De Goethe a Rilke, Walser, Sverro, el citado Musil, Canetti...; estudiados, tanto desde el punto de vista de los valores que nos transmiten, como de las mismas estructuras poéticas que los constituyen.

El libro termina con un capítulo sorprendente –“La nueva inocencia”–, en el que su autor nos advierte que la literatura moderna se halla impregnada de una conciencia desencantada por encontrarse fuera del Paraíso, en la prosa del mundo y en su red de discordancias irreconciliables. Y la novela, a menudo, es eso: “la representación de este conflicto, la odisea del individuo que busca en la vida un significado que no existe, o no puede hallarse”.- T. APARICIO LOPEZ.

JIMENEZ CASTAÑO, R., *Octavio Paz. Poética del hombre*, EUNSA, Pamplona 1992, 18 x 11, 174 pp.

A nadie se le oculta que Octavio Paz es una de las figuras capitales de la literatura hispánica contemporánea. Nacido en México en 1914, Paz es, sobre todo, ensayista y poeta, aunque también cultive otros géneros literarios, como la narrativa.

En cuanto al autor de este libro, Rafael Jiménez Castaño, también mexicano, es actualmente profesor extraordinario de la Facultad de Filosofía del Ateneo Romano de la Santa Cruz (Roma) y profesor visitante de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, de México.

*Octavio Paz. Poética del hombre* es un libro breve, de ensayo, que nos permite ver a nuestro gran ensayista y poeta desde dentro y “acompañar la cadencia de su pensamiento, con la conciencia de pedirle demasiado y la convicción de que puede dar lo que se le pide”.

En el prólogo se dice acertadamente que “ni todo Paz está en el ensayo ni en la poesía, sino en el resultado conjunto de las dos facetas. Pensamiento y lirismo andan tan vinculados, que cualquier manifestación escrita del mexicano tiene a la vez algo de poesía y algo de elucubración teórica. No en vano uno de sus modelos es Antonio Machado quien, según Octavio Paz, supo unir la reflexión a la poesía”.

Y esto es, en resumen, *Octavio Paz. Poética del hombre*. El libro comprende siete capítulos que han sido publicados en diversas revistas, como “Istmo”, “Aceptensa”, o “Cultura et Libri”, en los años 1990 al 1992.

Estudia en profundidad el pensamiento y el lirismo que pueden encontrarse en Paz en torno a temas tan importantes como su propia “autocreación”, la soledad y comunión; la esperanza y plenitud; el drama del mal; la noética de la poética...– T. APARICIO LOPEZ.

VANDERBERG, PH., *La conjura sixtina*, Editorial Planeta, Barcelona 1993, 18 x 11, 289 pp.

El autor de esta obra narrativa –que eso es *La conjura sixtina*–, se hizo famoso, en el campo de la literatura de ficción, por otras dos obras del mismo género, tituladas *La maldición de los faraones* y *Nefertiti y el faraón olvidado*; libros que han sido traducidos a más de veinte idiomas.

Philipp Vanderberg, nacido en Breslau, de la Baja Sajonia, en el año 1941, estudió Germánicas e Historia del Arte en la Universidad de Munich. En este libro, aparte su arte narrativo, nos descubre al periodista que lleva dentro y por donde comenzó su carrera profesional: el periodismo.

No deja de sorprender el largo subtítulo que viene en portada: “Una novela sobre herejes y conjurados dentro de los muros del Vaticano y sobre la venganza póstuma de Miguel Angel”.

En realidad se trata de una novela en torno a la obra cumbre de Miguel Angel, con sus personajes centrales: el papa Julio II y el propio autor de los frescos de la Capilla Sixtina, con el entramado religioso que se vivía en aquellos tiempos del humanismo y primer renacimiento romano.

Todo el enredo comienza cuando unos restauradores de los citados frescos miguelangelescos descubren algo muy extraño: algunas partes están señaladas con letras que, aparentemente, no tienen sentido.

Se inicia entonces una investigación por historiadores del arte y especialistas en la materia; investigaciones que resultan infructuosas. Vendrán en pos los archiveros del Vaticano, pero fracasan igualmente.

Un personaje clave del relato es el cardenal Joseph Jellinek, el cual, en sus pesquisas encuentra un material secreto en el que se presenta a Bounarotti como enemigo de la Iglesia y poco menos que hereje. El cardenal, a partir de este momento, se ve envuelto en una conjura que pone en peligro su vida.

Al final, se descubre todo el misterio en la figura magnífica del profeta Jeremías –pintado en la bóveda de la Sixtina–, que tiene un gran parecido con el propio Miguel Ángel. La nueva investigación le llevará a un folio olvidado que lleva por título *EL LIBRO DE JEREMIAS*. Todo un misterio, que hunde al cardenal en la desesperación más espantosa.– T. APARICIO LOPEZ.

ARANGUREN, J.L., *Avila de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz*, Editorial Planeta, Barcelona 1993, 17'5 x 21'5, 119 pp.

La Editorial Planeta, en su serie “Ciudades de la Historia” nos está brindando una original presentación de ciudades españolas y extranjeras, a través de los ojos de personas estrechamente vinculadas a las mismas. Es un ir mucho más allá de la guía tradicional de turismo para introducirse en la vida oculta, más allá de las apariencias. Es ver la ciudad a través de los ojos y de las experiencias de quienes las han amado.

José Luis Aranguren, avulense de cuna y vinculado a Avila por motivos ideológicos, sentimentales y familiares, nos ayuda a realizar un recorrido insólito por la castiza ciudad castellana.

Es una presentación de la ciudad, sus murallas y sus iglesias, sus calles y sus plazas a través de la mirada de varias personalidades de esta ciudad pétrea y mística que él eligió para “recordar, visitar, soñar, y, un día, ser llevado a reposar”. Una ciudad, además vinculada con la gran reina Isabel la Católica, cuya meoria está viva y presente en varios monumentos.

Pero, sobre todo, como el mismo título indica, es “avila de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz”. Aranguren no sólo nos guía por los lugares vinculados a la vida e historia de estos dos grandes santos, sino que nos introduce en los entresijos de la alta espiritualidad y pensamiento de los dos místicos, guiando el espíritu más allá de los simples raciocinios, para conducirlo hacia las altas esferas místicas. Reflexionando sobre S. Juan de la Cruz el autor expresa que la comunión del espíritu con lo divino es inefable, imposible de transmitir, pero que es posible intentar dos vías para imaginarla, la erótica y la poética.

Obra ciertamente sugestiva que va más allá de los caminos trillados comunes.– B. SIERRA DE LA CALLE.



## INDICE GENERAL

Volumen XXVIII, 1993

### ARTICULOS

- DOMINGUEZ, B., *Visión bíblico-ecuménica del Papado*, 451-502.  
GONZALEZ, S., *Estudio teológico-místico del título cristológico "Hijo de Dios" en De los Nombres de Cristo de Fray Luis de León* 3-56  
GONZALEZ DORADO, A., *Génesis de la Nueva Evangelización en América Latina* 267-293.  
LUIS, P. De, *San Agustín en el nuevo Catecismo de la Iglesia católica. Datos y observaciones críticas* 109-155.  
—, *Carácter autobiográfico de la carta 132 de S. Agustín*, 553-581.  
NATAL, A., *La participación en Gabriel Marcel* 295-363  
—, *La participación en Gabriel Marcel (Continuación)* 503-552.  
RESINES, L., *Análisis del Catecismo de la Iglesia Católica* 193-265  
—, *Un catecismo medieval latino-italiano* 57-108  
SABUGAL, S., *La tradición histórica del sepulcro vacío*, 417-449.

### RECENSIONES DE LIBROS

#### Sagrada Escritura

- ALETTI, J.N., *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas* 367  
BOECKER, H.J., *1. Mose. 25,12-37,1. Isaak und Jakob* 159  
BRIEND, J., *Dieu dans l'Écriture* 584  
ERNST, J., *Juan. Retrato teológico* 589  
GERSTENBERGER, E. S., *Das Dritte Buch Mose. Leviticus* 585  
GNILKA, J., *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* 585  
HAUDEBERT, P.(Ed.), *Le Pentateuque, Débats et Recherches. XIV Congrès de l'ACFEB, Angers (1991)* 159  
KERTELGE, K. y otros, *Bibel und Bibelauslegung. Das immer neue Bemühen um die Botschaft Gottes* 593  
KRAUS, H.-J., *Los Salmos. I: Salmos 1-59* 583  
LELIEVRE, A. - MAILLOT, A., *Commentaire des Proverbes. Les Proverbes de Salomon. Chapitres 10-18* 584  
LINK, A., *"Was redest du mit ihr?". Eine Studie zur Exegese-, Redaktions- und Theologiegeschichte von Joh 4,1-42* 368  
LUPIERI, E., *Attualità dell'Apocalisse* 371  
MAYER, B., *Christen und Christliches in Qumran?* 586  
NEU, R., *Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels von Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnozoologie* 157  
POKORNY, P., *Die Zukunft des Glaubens: sechs Kapitel über Eschatologie* 158  
RAVASI, G., *El Libro del Génesis* 158

- REBELL, W., *Christologie und Existenz. Eine Auslegung von 2. Kor 5,14-21* 370  
 SALAS, A., *La biblia hoy. Temas introductorios* 366  
 —, *Los orígenes. Del Edén a Babel* 366  
 —, *Un pueblo en marcha. Pentateuco y libros históricos* 367  
 SAVOCA, G., *El libro de Ezequiel* 365  
 SEEBASS, H., *Herrscherverheissungen im Alten Testament* 158  
 SICRE, J.L., *Introducción al Antiguo Testamento* 365  
 TORIBIO CUADRADO, J.F., *El Viniente. Estudio exegético y teológico del verbo erchesthai en la literatura joánica* 590  
 WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos. II: Rom 6-16* 369  
 WOLTER, M., *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon* 592

### Teología

- AA.VV., «*De genesi contra manichaeos*», «*De genesi ad litteram liber imperfectus*» di Agostino d'Ipbona 166  
 —, *Excerpta e dissertationibus in sacra theologia* 377  
 —, *La coppia nei Padri* 597  
 AMBROSIO DE MILAN, *La penitencia* 379  
 CASPER, B. - SPARN, W.(ed.), *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft* 161  
 CENZON SANTOS, M.A., *Baptismal Ecclesiology of Saint Augustine. A theological Study of his antidonatist Letters* 381  
 DANIELOU, J., *Los símbolos cristianos primitivos* 599  
 DOLBY MUGICA, M<sup>a</sup>.C., *El hombre es imagen de Dios. Versión antropológica de san Agustín* 599  
 FORTE, B., *María, la mujer icono del misterio. Ensayo de mariología simbólico-narrativa* 598  
 FREITAG, J., *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient. Ausgeblendeter Dissens und erreichter Konsens* 377  
 GARCIA-MURGA, J.R., *El Dios del amor y de la paz. Tratado teológico de Dios desde la reflexión sobre su Bondad* 372  
 GRANFIELD, P., *Los límites del papado. Autoridad y autonomía en la Iglesia* 164  
 GUTIERREZ, G., *En busca de los pobres de Jesucristo* 596  
 HILARIO DE POITIERS, *Tratado de los Misterios* 379  
 HORTELANO, A., *Teología de bolsillo. Cuestiones esenciales del misterio cristiano* 373  
 LACHENMANN, H., *Bekennnis-Zweifel-Vertrauen. Das Apostolische Glaubensbekenntnis* 594  
 LEGIDO, M., *Luz de los pueblos* 596  
 LEGRAND, H. - MANZANARES, J. - GARCIA, A. (ed.), *Iglesias locales y catolicidad. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Salamanca, 2-7 de Abril de 1991* 162  
 LEUENBERGER, R., *Glauben. Das Apostolische Bekenntnis verstehen* 595  
 LOPEZ AMAT, A., *Jesús el ungido. Cristología* 374  
 LORENZO SALAS, G., *Derechos humanos y cristianos en la Iglesia. Asignatura pendiente* 376

- MAYER, C. - CHELIUS, K.H. (eds.), *Augustinus-Lexikon. I (fasc.5/6): Bellum-Civitas Dei* 600
- MARTINEZ, F., *Iglesia sacerdotal, Iglesia profética. La comunidad cristiana entre dos tradiciones* 163
- MCWILLIAM, J. (ed.), *Augustine. From Rhetor to Theologian* 164
- MEDARD, K., *Escatología* 378
- MOLTMANN, J., *¿Qué es teología hoy?* 161
- MONDIN, B., *Dio: Chi è? Elementi di teologia filosofica* 372
- NICOLAS, M.J., *Compendio de Teología* 160
- NIEWIADOMSKI, J. - PALAVER, W. (Ed.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposion* 374
- PEINADO PEINADO, M., *La predicación del evangelio en los Padres de la Iglesia* 166
- PIKAZA, X. - SILANES, N. (Ed.), *El Dios cristiano. Diccionario teológico* 160
- REBELL, W., *Urchristentum und Pädagogik* 595
- RODERO, F., *El Sacerdocio en los Padres de la Iglesia. Antología de textos* 384
- ROSMINI, A., *Il razionalismo teologico* 162
- ROVIRA BELLOSO, J.M., *Sociedad y Reino de Dios* 375
- SAN AGUSTIN, *Obras completas. XXIX: Escritos bíblicos (5°): Anotaciones al libro de Job. La concordancia de los evangelistas* 380
- SAN AGUSTIN, *Confesiones* 600
- SAN ATANASIO, *Contra los paganos* 167
- SANCHEZ MONGE, M., *Antropología y teología del matrimonio y la familia* 597
- SANS, I.M., *Hacia un diálogo religioso universal* 376
- SARTORI, L., *L'unità dei christiani. Commento al decreto conciliar sull'ecumenismo* 596
- SCHOONENBERG, P., *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie* 373
- STARNES, C., *Augustine's Conversion. A Guide to the Argument of Confessions I-IX* 383
- TAFFERNER, A., *Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts* 375
- TILLARD, J.-M.R., *Iglesia de Iglesias. Eclesiología de comunión* 163
- VANNIER, M.-A., *«Creatio», «Conversio», «Formatio» chez saint Augustin* 382
- VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana. III: siglos XVIII-XX* 164
- WERBICK, J., *Soteriología* 377
- ZIEGENAUS, A. (Hrsg.), *Maria in der Evangelisierung. Beiträge zur mariologischen Prägung der Verkündigung* 598

### **Moral - Derecho**

- AA.VV, *Bioética. Consideraciones filosófico teológicas sobre un tema actual* 168
- AZNAR GIL, F.R., *La administración de los bienes temporales de la Iglesia* 601
- BRIESKORN, N., *Filosofía del Derecho* 601
- CARDONA, G., *La pastoral de los obispos norteamericanos: El desafío de la paz. La promesa de Dios y nuestra respuesta en la disuasión nuclear* 168
- CUBILLAS RECIO, L.C., *El sistema matrimonial español y la cláusula de ajuste al Derecho del Estado. Técnica jurídica y factores determinantes* 169

- FUENTES, J.A. (Ed.), *Incapacidad consensual para las obligaciones matrimoniales* 388
- GALANTINO, N. MOLINARO, A. PORTINARO, P. P., *L'agire responsabile. Lineamenti di etica filosofica* 386
- GHIRLANDA, G., *El Derecho en la Iglesia, misterio de comunión. Compendio de Derecho eclesial* 387
- HERVADA, J., *Pensamientos de un canonista en la hora presente* 602
- HOCHE, H.-U., *Elemente einer Anatomie der Verpflichtung. Pragmatisch-wollenslogische Grundlegung einer theorie des moralischen Argumentierens* 387
- MAHILLO, J., *Etica y vida. Introducción a la ética y problemas bioéticos* 385
- MANZANARES, J. (Ed.), *La Parroquia desde el nuevo Derecho Canónico* 388
- , *Cuestiones básicas de Derecho procesal canónico. XII Jornadas de la Asociación Española de Canonistas. Madrid 22-24 abril 1992* 602
- PELAEZ, M.J., *Trabajos de historia del derecho privado* 389
- , *Introducción a un Programa de Historia del Derecho Español* 604
- SANCHEZ GARCIA, U., *Moral conflictiva. Entre la creatividad, el riesgo y la comunión* 384
- VALLS I TABERNER, F., *Els Costums de Perpinyà* 389
- , *Els Costums de Miravent* 603
- , *Estudi sobre els documents del comte Guifré I de Barcelona* 603
- VILLACORTA MANCEBO, L., *Hacia el equilibrio de poderes. Comisiones legislativas y robustecimiento de las Cortes* 169

### Filosofía - Sociología

- ALVAREZ, Ll., *La estética del rey Midas. Arte, sociedad, poder* 177
- ANGLES, M., *El "Cogito" en San Agustín y Descartes* 170
- AYER, A.J., *El sentido de la vida y otros ensayos* 174
- BENGOA RUIZ DE AZUA, J., *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea* 173
- BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de la historia de las ideas* 174
- BÜHLER, A., *Einführung in die Logik* 171
- CASTIÑEIRA, A., *La experiencia de Dios en la Postmodernidad* 392
- CORBI, M., *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos* 609
- FACCO, M.L., *Etienne Gilson: storia e metafisica* 607
- FORMENT, E., *Lecciones de Metafisica* 172
- GADAMER, H.G., *Verdad y método* 171
- , *Elogio de la teoría. Discursos y artículos* 608
- GARCIA-BARO, M., *La verdad y el tiempo* 607
- GLUCKSMANN, A., *El undécimo mandamiento. ¿Es posible ser moral?* 390
- HONDERICH, T., *El conservadurismo. Un análisis de la tradición anglosajona* 393
- KIERKEGAARD, S., *Diario íntimo* 605
- LABRADO, M.A., *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel* 606
- LAZCANO, R., *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri* 392
- LLANO, A. y Otros, *Breve diagnóstico de la cultura española* 177
- MAESTRE SANCHEZ, A., *Modernidad, historia y política* 175
- MOUNIER, E., *Obras Completas* 173

- ODERO, J.M., *La fe en Kant* 605  
 ORTIZ, José M<sup>a</sup> (ed.), *Veinte claves para la nueva era* 176  
 PERONA, A. J., *Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la 'Sociedad abierta'* 609  
 POLO, L., *Presente y futuro del hombre* 608  
 RITTER, J. - GRÜNDER, K. (Hrgs.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. VIII: R-Sc* 608  
 ROUSSEAU, J.J., *Confesiones* 604  
 RUBIO CARRACEDO, J., *Ética constructiva y autonomía personal* 390  
 SORELL, T., *La cultura científica. Mito y realidad* 391  
 TABERNERO DEL RIO, S.-M., *Filosofía y Educación en Ortega y Gasset* 607  
 TAMAYO-ACOSTA, J.-J., *Religión, razón y esperanza* 175  
 TEGTMEIER, E., *Grundzüge einer kategorialen Ontologie. Dinge, Eigenschaften, Beziehungen, Sachverhalte* 172  
 VALVERDE, J.M., *Nietzsche, de filósofo a Anticristo* 392  
 WOLF, J.-C., *Verhütung oder Vergeltung? Einführung in ethische Straftheorien* 174  
 ———, *John Stuart Mills 'Utilitarismus'. Ein kritischer Kommentar* 391  
 YEPES STORK, R., *La doctrina del acto en Aristóteles* 605  
 ZUBIRI, X., *Cinque Lezioni di Filosofia. Aristotele, Kant, Comte, Bergson, Husserl, Dilthey, Heidegger* 171

## Historia

- AA. VV., *Actas del III Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Granada, 10-14 de septiembre de 1990* 394  
 ———, *Misiones de los Agustinos Recoletos. Actas del Congreso Misional OAR (Madrid, 27 agosto - 1 septiembre 1991)* 612  
 BARRUECO, M., *Los Agustinos en Cataluña. Historia, leyendas, tradiciones y misioneros (1300-1900)* 395  
 BORGES, P. (Ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX). I: Aspectos generales. II: Aspectos regionales* 610  
 BOROBIO, D. (ed.), *La primera evangelización de América. Contexto y claves de interpretación* 613  
 ESLAVA GALAN, J., *Yo, Nerón* 398  
 GARCIA BARRIUSO, P., *España en la Historia de Tierra Santa. Obra Pía Española a la sombra de un Regio Patronato. I: siglos XIV-XVII* 181  
 GARCIA ORO, J., *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas* 397  
 GOMIS, J., *Calvino, una vida por la reforma* 399  
 GONZALEZ CREMONA, J.M., *Teodora de Bizancio. El poder del sexo* 398  
 GONZALEZ MARCOS, I., *Agustín Antolínez* 397  
 GONZALEZ POLA, M., O.P., *Obispos dominicos en Filipinas* 395  
 GUITARTE IZQUIERDO, V., *Episcopologio español (1700-1867). Españoles obispos en España, América, Filipinas y otros países. Homenaje al V Centenario del Descubrimiento de América* 183 y 395  
 HERREN, R., *La otra cara de la Conquista. Viaje a las Indias maravillosas* 610  
 IGLESIAS ROUCO, L.S., *Platería hispanoamericana en Burgos* 181  
 LAZCANO, R. (ed.), *Figura y obra de Alonso de Orozco, O.S.A. (1500-1591). Actas de las Jornadas del IV Centenario de su muerte (29-VI-92)* 180

- LAZCANO, R., *Bibliographia Missionalia Augustiniana. America Latina (1533-1993)* 396
- LOPEZ DE OCARIZ, J.L., *Templo de Nuestra Señora de la Asunción de Tuesta* 184
- MORAIS ANTON, P.L., *Alonso de Orozco, un santo en la Corte de Felipe II* 179
- PEINADO MUÑOZ, M., *Jaime Pérez de Valencia (1408-1490) y la Sagrada Escritura* 612
- RESINES LLORENTE, L., *Catecismos americanos del siglo XVI* 183
- RUBIO, L., *Beato Alonso de Orozco. I: Biografía* 179
- RUIZ DE LOIZAGA, S., *La viña en el occidente de Alava en la Alta Edad Media* 184
- , *Repoblación y religiosidad popular en el Occidente de Alava (siglos IX-XII)* 184
- SCHATZ, K., *Historia de la Iglesia contemporánea* 394
- TELLECHEA IDIGORAS, J.I., *Diócesis de Calahorra y Santo Domingo. Las relaciones de visitas "ad limina" (1598-1890)* 182
- VIÑAS ROMAN, T., *Fray Luis de León. El hombre, el poeta, el amigo, el místico* 178

### **Espiritualidad**

- AA.VV., *Nelle veci di Cristo, vi porgiamo Cristo. Atti del corso di Formazione Permanente. S. Maria la Nuova 17-29 giugno 1991* 185
- ARANA, M.J., *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico* 403
- CAVADI, A., *Ciascuno nella sua lingua. Tracce per un'altra preghiera* 400
- CORDES, P.J., *No apaguéis el Espíritu* 615
- FLEG, E., *Jesús contado por el Judío errante* 614
- FRATERNITA CARMELITANA DI POZZO DI GOTTO (Ed.), *Maria, icona della tenerezza del Padre. La spiritualità mariana nell'esperienza del Carmelo* 404
- GORICHEVA, T., *La incansable búsqueda de la felicidad* 186
- HELGUERA, A. y Equipo, *Hijos de la tierra y servidores del Reino. I: Levantando los ojos para ver el campo. II: Abriendo el surco para sembrar* 615
- HIMLSTEJN, A. - DE GROOS, H., *Virorum illustrium, arctioris discalceatorum instituti, in erimitano Divi Augustini Ordine athletarum, exegesis summaria* 404
- LALLEMENT, D.J., *Encontrar a Jesucristo* 614
- LECOMTE, B., *Cómo el Papa venció al comunismo* 402
- LOPEZ MARTIN, J., *El domingo, fiesta de los cristianos* 401
- LOPEZ ORTIZ, J. - MORO BRIZ, S., *Josemaría Escrivá de Balaguer: un hombre de Dios* 402
- METZ, J.B. - PETERS, T.R., *Pasión de Dios. La existencia de las órdenes religiosas hoy* 185
- PAOLI, A., *Construyendo la verdad* 401
- PESCH, O. H., *La muerte de Jesús, nuestra vida. Pensamientos en torno a la pascua* 399
- PORTILLO, A. del, *Entrevista sobre el fundador del Opus Dei. Realizada por Cesare Cavalieri* 616
- POUPARD, P., *Felicidad y fe cristiana* 614
- RATZINGER, J., *Cooperadores de la verdad. Reflexiones para cada día del año* 400

- RODRIGUEZ, P. y otros, *El Opus Dei en la Iglesia. Introducción eclesiológica a la vida del Opus Dei* 616
- SAN LUCAS, *Vangelo senza frontiere ?*  
*Psicología- Pedagogía*
- BAKER, F. y otros, *Psicología del deporte. Conceptos y aplicaciones* 406
- BALL, S.J., *Foucault y la educación. Disciplinas y saber* 407
- BERNSTEIN, B., *La estructura del discurso pedagógico. Clases, códigos y control*  
406
- BRUCHON-SCHWEITZER, M., *Psicología del cuerpo* 408
- CARRATALA, F. - MAYORGA, D., *Davida juega y aprende ortografía. V-VII* 407
- GIMENO, S.J. - PEREZ, A., *Comprender y transformar la enseñanza* 186
- GONZALEZ, M.D., *Conducta prosocial: evaluación e intervención* 188
- NOBILE, A., *Literatura infantil y juvenil. La infancia y sus libros en la civilización tecnológica* 187
- RULLA, L.M., *Antropología de la vocación cristiana. I: Bases interdisciplinarias* 405
- USHER, R. - BRYANT, I., *La educación de adultos como teoría, práctica e investigación. El triángulo cautivo* 187
- Vangelo senza frontiere*, 613

#### **Literatura - Varios**

- AKOUN, A. (Ed.), *Le monothéisme. Mythes et traditions* 411
- ARANGUREN, J.L., *Avila de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz* 619
- BRAILLON, G., *El sistema nervioso central* 189
- CHAMORRO, E., *La cruz de Santiago* 409
- DANIA, L. - FUNARI, D., *S. Agostino. Il santo nella pittura dal XIV al XVII secolo*  
410
- GALINDO GARCIA, A. (ed.), *La música en la Iglesia de ayer a hoy* 412
- HAUSER, A., *Historia social de la Literatura y del Arte* 188
- JIMENEZ CATAÑO, R., *Octavio Paz. Poética del hombre* 617
- LEWIS, C.S., *El diablo propone un brindis* 409
- MAGRIS, C., *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna* 617
- SANCHEZ DRAGO, F., *La prueba del laberinto* 408
- VANDENBERG, Ph., *La conjura sixtina* 618
- VIFORCOS MARINAS, M<sup>a</sup>.I., *El león barroco: los regocijos taurinos* 412

## 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 estrada 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<sup>a</sup>., *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 1990<sup>2</sup>.
- 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 1966<sup>2</sup>.  
—*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 patristica*, Valladolid 1983.
- Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- MATEOS ÁLVAREZ, C., *Doctrina inmaculista 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 Agustiniiana 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 carretera sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- Diccionario Biográfico Agustiniiano. 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 Agustiniiana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.