

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXXI



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE  
1996

---

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

B. DOMINGUEZ, <i>Retos ecuménicos que pesan sobre la Iglesia católico-romana</i> .....	405
L. RESINES, <i>Estudio sobre el catecismo pictográfico tolucano</i> .....	449
P. MAZA, <i>Psicología de la existencia</i> .....	549
LIBROS .....	577

---

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO  
DE VALLADOLID

Vol. XXXI



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE  
1996

## S U M A R I O

### ARTÍCULOS

B. DOMINGUEZ, <i>Retos ecuménicos que pesan sobre la Iglesia católico-romana</i> .....	405
L. RESINES, <i>Estudio sobre el catecismo pictográfico tolucano</i> .....	449
P. MAZA, <i>Psicología de la existencia</i> .....	549
LIBROS .....	577

**DIRECTOR: Pío de Luis Vizcaíno**  
**SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Tomás Marcos Martínez**  
**ADMINISTRADOR: Florentino Rubio Carracedo**  
**CONSEJO DE REDACCION: Constantino Mielgo Fernández**  
**Fernando Campo del Pozo**  
**Jesús Álvarez Fernández**  
**Mariano García Ruano**

**ADMINISTRACION**  
Editorial «Estudio Agustiniano»  
Paseo de Filipinos, 7  
Teléfs. (983) 30 68 00 y 30 69 00  
Fax (983) 39 78 96  
47007 VALLADOLID (España)

**SUSCRIPCION**  
España: 3.500 ptas.  
Extranjero: 35 \$ USA  
Número suelto: 1.300 ptas.

**NOTA IMPORTANTE**  
**SUSCRIPCION ANUAL 1997:**  
España: 4.000 ptas.  
Otros países: 40 \$ USA  
Número suelto: 1.500 ptas. ó 13 \$ USA

CON LICENCIA ECLESIASTICA

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

Imprime: Ediciones Monte Casino  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. (980) 53 16 07  
49080 Zamora, 1996

## **Retos Ecuménicos que pesan sobre la Iglesia Católico-Romana**

(REFLEXIONES A PROPOSITO DE LA *UT UNUM SINT*)

*Juan Pablo II* tiene una *querencia congénita* a fijarse en fechas cristianamente significativas, aprovechándolas para lanzar mensajes y proponer metas a las creyentes y a los creyentes. Todavía quedan ecos de tal conducta con motivo del año 1992, año en que se celebraba el 5 centenario del descubrimiento y la evangelización de la América hispana. Con motivo de esa fecha *Juan Pablo II* lanzó la consigna de *la nueva evangelización*. Expresión que pronunció por primera vez en una visita a algunos países de América hispana y que, luego, vista la situación del cristianismo en la vieja Europa, la extendió a este Continente. La expresión no tenía en un principio un rostro muy perfilado, hasta el extremo de que algunos, que se dedicaron a escribir sobre ella, la encontraron un tanto ambigua. Lo cierto es que, con el tiempo, corrió como la pólvora y, sin saber muy bien qué se escondía tras esas tres palabras, ha servido para producir bastante literatura religiosa. Otra cosa es saber, si todo ese revuelo producido ha cuajado en algo positivo. Algo que no puede ser otra cosa que la obligación que tiene la iglesia católico-romana de poner el reloj de su mensaje en hora y no tanto de emprender empresas, como una posible vuelta a un cierto régimen de cristiandad, que tienen de entrada todos los datos a favor de un fracaso. Textos papales, muy significativos, por cierto, parecen apuntar desgraciadamente en esta dirección, que, como ya indiqué, está abocada al fracaso.

En el horizonte de inquietud dibujado, no podía pasar desapercibido para *Juan Pablo II* el simbólico año 2000. Una fecha a la que él viene haciendo referencia desde bastantes años atrás. Esta fecha tiene para el papa actual un cierto carácter mágico. Es, como se sabe, la fecha no exacta, cosa que no tiene mayor importancia, del nacimiento de Cristo. El hecho colma las más urgentes aspiraciones de *Juan Pablo II*. Aparte de referencias constantes al mismo, *Juan Pablo II* ha escrito dos cartas encíclicas. Una, con el título: *Ter-*

*tio millennio adveniente*. Otra, con el título: *Ut unum sint*. La primera tiene como telón de fondo y tema principal la promulgación de un gran *Jubileo*. Jubileo que deberá ir precedido de tres años de preparación. Son 1997, 1998 y 1999. 1997 estará dedicado al Espíritu Santo. 1998, al Hijo de Dios, hecho hombre. 1999, al Padre, como fuente y origen tanto del misterio trinitario, como del misterio de la salvación. La segunda tiene como tema central la *unidad entre las iglesias cristianas*.

La carta encíclica *Ut unum sint* fue saludada por la prensa adicta a los mensajes de Roma como un paso gigante en el camino de la unidad. Entusiasmado por todo lo que tiene como referencia el tema de la *unidad de los cristianos*, regusté con gozo sabroso lo que se decía de la carta encíclica. ¡Qué mejor noticia para el ecumenismo podría recibirse que un personaje tan único como el papa apostara de forma positiva por la unidad de todos los cristianos! He dicho *de forma positiva*, para poner de relieve que aquí sobran *sentimentalismos* y es preciso ofertar alternativas teológicamente válidas.

Espoleado por el ansia de conocer qué es lo que había de verdad en las apreciaciones hechas por la prensa, decidí leer despacio y serenamente la carta encíclica. Llegué a la conclusión totalmente contraria. El papa no da un solo paso adelante. La carta encíclica se reduce a citar casi en su totalidad el decreto del concilio Vaticano II sobre la unidad de los cristianos. Decreto que, como se sabe, se cita con sus dos palabras primeras, que son *Unitatis redintegratio*. En siglas: *UR*. A ello añade un alto número de encuentros que ha mantenido con distintos corifeos de iglesias cristianas.

Todos sabemos que el decreto *Unitatis redintegratio* (=UR) es el fruto primerizo de una iglesia, la católico-romana, que se asomaba por primera vez con mirada un tanto renovada al balcón del *ecumenismo*, movimiento cristiano que se interesa por alcanzar la unión de todas las iglesias. Movimiento, por lo demás, nacido fuera y al margen de la iglesia católico-romana. Juan XXIII, con antenas sumamente finas para captar el significado de los signos de los tiempos, acoge con simpatía el movimiento ecuménico y nombra un organismo, el *Secretariado para la unión de los cristianos*, que tiene como razón de ser trabajar en la línea que hizo nacer el movimiento ecuménico. Este secretariado ha cambiado de nombre y hoy se llama *Consejo pontificio para la unión de los cristianos*.

Es muy importante fijar la atención en las palabras *fruto primerizo*. La expresión sólo puede entenderse justamente, si se tiene en cuenta el dato histórico. En efecto, la iglesia católico-romana había ejercido siempre el estilo de ecumenismo llamado *unionista*. Su eje de contenido es éste: todas las demás iglesias o comunidades cristianas, que se habían separado de la iglesia católico-romana, habían abandonado la casa paterna y, como buenos hijos

pródigos, no quedaba otra alternativa que volver a la casa. “La unionista es la visión tradicional y oficial hasta el concilio Vaticano II. Los católicos, muchas veces de manera generosa, trabajan para que los ‘disidentes’ –‘cismáticos’ o ‘herejes’– vuelvan a la casa paterna, la iglesia católica, que sus antepasados abandonaron. Para los ‘hermanos separados’ sólo queda ‘el camino del retorno’. El apostolado unionístico –viendo el oro que se ha separado del filón aurífero– puede facilitar dicho retorno ‘al único redil, bajo un solo Pastor’. En esta perspectiva escriben, cuando tratan del restablecimiento de la unidad, León XIII, en la encíclica *Praeclara gratulationis* (1894) y *Satis cognitum* (1896), Pío XI, en *Mortalium Animos* (1928), y también Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis* (1943). En este mismo sentido escribe el Padre Charles Boyer al presentar, en 1946, la revista *Unitas*, donde contrapone el deseo de los católicos por la unidad con la nostalgia de los que no lo son.”<sup>1</sup>

El texto citado retrata estupendamente ese estilo de ecumenismo que se ha llamado unionista. Es, como fácilmente se puede detectar, una clara muestra de cómo se entiende a sí misma la iglesia que lo practica. Dicha iglesia, en el caso la iglesia católico-romana, tiene la conciencia de ser la verdadera iglesia de Cristo. Conciencia a la que no puede renunciar, si quiere ser fiel a la voluntad del Señor. Así las cosas el único ecumenismo practicable y aceptable es el unionista. Para las otras iglesias o comunidades no queda otra alternativa que la vuelta a la verdadera iglesia de Cristo. No extraña, por tanto, que este estilo de ecumenismo es el que se haya practicado en la iglesia católico-romana hasta el concilio Vaticano II.

Si comparamos ahora este estilo de ecumenismo con el ecumenismo propiamente tal, es decir el movimiento que nació para buscar la unión de los cristianos, se notarán diferencias muy acusadas. Ambos persiguen el mismo fin: la unión de los cristianos. Sin embargo, su mismo meollo es absolutamente diverso. Para el ecumenismo como movimiento que se interesa por la unión de los cristianos, todas las iglesias o comunidades cristianas se colocan en un mismo pie de igualdad. Ninguna es más que otra, si vale la expresión. El diálogo es el instrumento a usar, cuando se trata de buscar caminos de convergencia. Aquí es imposible el uso del retorno a la casa de quienes se han ido de ella. Todas las iglesias, unas más, otras menos, deben someterse al juicio de Dios, purificándose de cosas que no responden al plan divino para la iglesia. Así nació y se configuró el movimiento ecuménico. “El acer-

---

1. VERCRUYSE, J. E., *Introducción a la Teología Ecuménica*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1993, pp. 72.

camiento 'ecuménico' (póngase aquí el movimiento ecuménico), en cambio, fue descrito por el Padre Yves Marie J. Congar, en 1937, en *Chrétiens désunis. Principes d'un 'oecumenisme' catholique*, la primera reflexión amplia eclesiológica católica acerca del movimiento ecuménico moderno. En esta perspectiva, la unión no es fruto del *retorno* a un redil, sino más bien el resultado de un camino común de conversión y reforma hacia una nueva integración, cuya realización en el tiempo sólo Dios conoce, de todos los valores auténticamente cristianos y de todas las iglesias en la catolicidad, la cual trasciende a todas y cada una de las existentes”<sup>2</sup>.

El concilio Vaticano II se encuentra con estos dos estilos de ecumenismo: el oficialmente usado por la iglesia católico-romana y el nacido fuera de sus fronteras, acogido ya y reflexionado por teólogos católicos. Ejemplo: el P. Congar, que se acaba de recordar. A la hora de elaborar su decreto sobre el ecumenismo, el concilio Vaticano II se aparta del modelo unionista y entra por el camino, sin más, del ecumenismo. La opción, no obstante, acusa implicaciones eclesiológicas claramente adoptadas por el concilio Vaticano II. Implicaciones que, de algún modo, recortan y oscurecen la opción. En efecto, el concilio Vaticano II afirma que “esta iglesia, (se refiere a la iglesia de Cristo), constituida y ordenada en este mundo, permanece (*subsistit*) en la iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él, aunque puedan encontrarse fuera de ella muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica”<sup>3</sup>. En el decreto sobre el ecumenismo afirma: “Jesucristo quiere que se desarrolle por medio de la fiel predicación del Evangelio y la administración de los sacramentos y por el gobierno en el amor, efectuado todo ello por los apóstoles y sus sucesores, es decir, por los obispos con su cabeza, el sucesor de Pedro, obrando el Espíritu Santo; y realiza su comunión en la unidad: en la profesión de una sola fe, en la común celebración del culto divino y en la concordia fraterna de la familia de Dios”<sup>4</sup>.

El concilio Vaticano II rehúye usar el verbo *ser* a la hora de hablar de la relación entre la iglesia de Cristo y la iglesia católico-romana. No dice ya, como se venía diciendo, que la iglesia católico-romana es la iglesia de Cristo. Así lo había dicho Pío XII en la encíclica *Mystici corporis*. “Ahora bien, para definir y describir esta verdadera iglesia de Cristo –que es la iglesia santa,

---

2. *Ib.*, pp. 73.

3. *Constitución sobre la iglesia*=LG 8c.

4. *UR* 2d.

católica, apostólica, Romana— nada hay más noble, nada más excelente, nada más divino que aquella frase con que se llama ‘el cuerpo místico de Cristo’, expresión que dimana y brota de lo que en las Sagradas Escrituras y en escritos de los Santos Padres frecuentemente se enseña”<sup>5</sup>. El concilio Vaticano II matiza más su mensaje, hasta el extremo de dejar espacio, pequeño seguramente, para no hacer una equiparación total entre la iglesia de Cristo y la iglesia católico-romana. Con todo, no hay que dudar que el concilio Vaticano II tiene la convicción de que la iglesia católico-romana es la representación más acabada de la iglesia de Cristo. Y lo es, entre otras cosas, principalmente por estar gobernada por los obispos, sucesores de los apóstoles, a quienes preside, como cabeza, el papa, sucesor de Pedro. Las demás iglesias, llámense así o llámense comunidades cristianas, carecen de ese signo o de esa realidad que el concilio Vaticano II presenta como algo querido por Cristo.

De todo esto se deduce una conclusión intocable: según el concilio Vaticano II la unión entre las iglesias sólo es factible bajo el presupuesto de aceptar la estructura episcopal tal y como se halla en la iglesia católico-romana. Si nos atenemos a la enseñanza del concilio Vaticano II no se puede pasar de aquí. Las demás iglesias se ven bajo este prisma y se valora su fuerza eclesial sólo desde esta perspectiva. Con lo que se rompe la igualdad a la hora de llevar a cabo un diálogo que pueda alcanzar el suficiente consenso para conseguir la unidad. Solapadamente el concilio Vaticano II sigue ofreciendo, parece que no hay otra alternativa, el modelo ecuménico del retorno. Eso sí, lo hace con un lenguaje muy delicado, reconociendo los signos de salvación que hay en las otras iglesias o comunidades. Pero lo hace también como consecuencia de una concepción eclesiológica secular de la que el concilio Vaticano II no acabó de desprenderse.

Aquí sitúo yo la expresión de *documento primerizo*. Y, por lo mismo, documento de partida y no de llegada. No sé si en el tiempo del concilio Vaticano II se conocía, por ejemplo, todo lo que hoy se conoce acerca del nacimiento, desarrollo y formas del Ministerio. Lo que sí sé es que hoy en día los estudios sobre el tema dejan bien a las claras las lagunas conciliares al respecto. Por ello, la oferta ecuménica del concilio Vaticano II, al menos desde el punto de vista del Ministerio, es una oferta corta. En su momento, tal vez no había otra posibilidad. No hay que olvidar que el concilio Vaticano II hace su primer escarceo en el tema. Y, en verdad, es preciso reconocer que en el decreto sobre el ecumenismo alienta otro espíritu del que venía

---

5. *Mystici corporis*=MC 9b,

moviendo los hilos ecumenistas en la iglesia católico-romana. Mas ello no impide reconocer sus limitaciones. Por lo que extraña que una carta encíclica como la de Juan Pablo II, escrita casi treinta años más tarde, se reduzca a repetir casi literalmente lo que dijo el concilio Vaticano II. Creo que en 1995, año en el que Juan Pablo II escribe su carta encíclica, se conocen cosas que el papa no acusa en un tema que, como el Ministerio, en general, y el suyo, en particular, impone en la iglesia católico-romana y a la iglesia católico-romana cambios importantes de contenido. Por eso, me permito afirmar que la carta encíclica de Juan Pablo II no es un paso adelante en el ecumenismo. A lo más, es quedarse en donde se situó el concilio Vaticano II.

De ahí el título: *Retos ecuménicos que pesan sobre la iglesia católico-romana*. Y de ahí también el subtítulo: *Reflexiones con motivo de la 'Ut unum sint'*. Mi trabajo no va a tener como tema la carta encíclica de Juan Pablo II. Simplemente aprovecho su aparición para ofrecer un tema de importancia capital en el campo del ecumenismo. Es el tema del Ministerio. Lo pongo con mayúscula, para diferenciarlo del ministerio de la iglesia universal, en cuyo terreno hay que situarlo, si se quiere tener una visión correcta del mismo. Todo ello en la línea marcada por este significativo texto: "La iglesia tiene por consiguiente la misión de proclamar el evangelio a todos, creyentes y no creyentes. Esta misión o servicio de toda la iglesia es llamada 'ministerio' (*diakonia*). En el curso de esta declaración empleamos el término ministerio (con minúscula, con o sin artículo) en este sentido. El ministerio de la iglesia entendido de esta manera se distinguirá del (o un) Ministerio, una forma particular de servicio –un orden específico, función o carisma– que se encuentra dentro y en beneficio de la iglesia de Cristo en su misión hacia el mundo. El término Ministro empleado en este documento se refiere a la persona a quien ha sido confiado este Ministerio. Estamos convencidos de que el Ministerio especial no puede ser discutido aparte, sino en el contexto de todo el pueblo de Dios" <sup>6</sup>.

Quiero también poner de manifiesto mis más delicadas intenciones. El título es ciertamente un tanto provocativo. Se interpretaría mal, si se quisiera ver en él un afán de dar lecciones a alguien, en este caso, a la iglesia católico-romana. Como si intentara marcar el camino que debe seguir. Mi reflexión nace sólo y exclusivamente del amor a Cristo y a su iglesia. Una iglesia dividida, alejada, desde esta perspectiva, de la voluntad expresa del Señor. La división, aparte la responsabilidad que pueda haber o no en ella, nos

---

6. GRUPO TEOLÓGICO LUTERANO-CATÓLICO DE ESTADOS UNIDOS, *Ministerio y eucaristía*. Seminarios 57-58, vol. 21, julio-diciembre, 1975, n° 9, pp. 471.

debe doler a todos los que llevamos el nombre de cristianos. Por ello, todos debemos, en la medida de nuestras posibilidades, poner nuestro granito de arena, a fin de que el sol de la unidad brille sobre el firmamento eclesial lo antes posible. Hay cosas que todos podemos y debemos hacer. Orar, vivir una vida de testimonio cristiano, ver a todos los que llevan el nombre de cristianos como hermanos sin aditamentos de ninguna clase, respetar lo que en otras iglesias se hace y se vive como respuesta al evangelio. Hay otras cosas que no todos pueden hacer. Son las cosas técnicas, las cosas que encierran problemas teológicos. Intentar esta labor, desde la sencillez, desde la humildad, desde el amor intenso a la iglesia y al Señor de la misma es siempre laudable. Y ello es lo que voy a hacer en este artículo. Quiero hacerlo desde los datos de la investigación, marginando todo lo que pueda tener cariz dogmático injustificado. Por lo que buscaré la mayor objetividad posible, aunque ello conlleve cuestionar cosas que parecen intocables. Comienzo ya la exposición del tema tras este prolongado discurso que bien puede considerarse como una introducción.

### **PRIMER RETO: EN OBSEQUIO A TODAS LAS IGLESIAS RESTANTES, EN PARTICULAR A LAS IGLESIAS ORTODOXAS, “RE-VISAR” SU FORMULACION TEOLÓGICA Y SU PRAXIS DEL PAPADO**

Aparece en el encabezamiento la palabra *re-visar*. La escribo con temor y temblor. Sé que levantará ampollas a conciencias inclinadas a magnificar el magisterio eclesiástico. Máxime, cuando se trata, como es el caso, de un concilio calificado de “ecuménico”, como es el concilio Vaticano I. A pesar de todo el respeto que me merecen tales personas y a pesar de todo el respeto que me merece la doctrina de un concilio, creo que hay motivos teológicos, es decir no sólo coyunturales, para llevar a cabo esa labor. Inicío el trabajo escalonadamente.

Todos sabemos que, a nivel universal, es decir incluyendo todas las iglesias, se reconocen tan sólo como “*ecuménicos*” los siete primeros concilios. Todos ellos celebrados antes de la separación de la iglesia ortodoxa acaecida en el año 1054. Desde esta triste fecha tan sólo dos concilios, el II de Lyon y el de Florencia, han contado con la presencia de los griegos. Presencia que no alcanzó más que resultados pasajeros por lo que mira a la reunificación de ambas iglesias. La separación entre ambas iglesias sigue presente. A ella hay que añadir la acontecida en Occidente durante el siglo XVI. De ella nacieron las iglesias de la Reforma con una enorme variedad de las mismas.

No hay que marginar en el tema a los vétero-católicos. Los viejos católicos, que esto es lo que significa la expresión vétero-católicos, son un número reducido, pero muy importante, que tienen su presencia principalmente en los Países Bajos, que ven en el obispo la figura ministerial más importante y que se oponen, de ahí su alejamiento de la iglesia católico-romana, a los pronunciamientos dogmáticos acerca del papa del concilio Vaticano I.

Todo ello conduce a distinguir entre concilio ecuménico y concilio general. El primero representa a toda la iglesia. El segundo, a una iglesia en concreto. Oigamos un texto al respecto: “Precisamente con ocasión del último de ellos, algunos prestigiosos historiadores e incluso representantes de la jerarquía tomaron distancias del carácter absolutamente vinculante de este catálogo (se está refiriendo al catálogo de concilios ecuménicos según la iglesia católico-romana), conscientes de las implicaciones eclesiológicas que esto suponía. Unos años más tarde, Pablo VI se referirá al segundo concilio de Lyon, celebrado en 1274 y que ocupa el decimocuarto en la citada lista ‘ecuménica’, como el ‘sexto de los concilios generales celebrados en el mundo occidental’. Vale la pena recordar de paso que, como dentro de la fluctuante objetivación usada para los concilios, ya Nicolás de Cusa, en su obra *De concordia catholica*, elaborada en torno a los años treinta del siglo XVI, hacía notar que el hecho de haber desaparecido la distinción entre ‘concilio ecuménico’, es decir, universal, y ‘concilio general’, o sea, de una determinada región cristiana, era atribuible a la ruptura entre la iglesia ‘romana’ y las ‘iglesias ortodoxas’ de Oriente”<sup>7</sup>.

Louis Bouyer, protestante venido al catolicismo, autor nada sospechoso de avanzado, escribe sobre el tema unas bien ponderadas reflexiones. “La postura que hemos adoptado en este libro, y según la cual la iglesia católica y la iglesia ortodoxa jamás han dejado de constituir y de ser *una* iglesia, lleva consigo inevitablemente una cuestión, a saber: los concilios generales que se han reunido en Occidente desde el siglo XI, ¿pueden ser considerados como ecuménicos en el sentido pleno de la palabra? En efecto, la Edad Media latina que, en la práctica al menos, tenía sobre la unidad de la iglesia una postura correspondiente a la que nosotros acabamos de reemprender para intentar sacar todas sus consecuencias, nunca admitió estos concilios generales de Occidente sobre el plano de los siete concilios de la antigüedad. No se ha llegado a una postura distinta sino desde Belarmino y a su continuación. La cuestión fue dilucidada de una manera que se puede decir definitiva por Vittorio Peri, en su libro *Concilii e Chiese*, Roma, 1965.

---

7. ZAMBARBIERI, A., *Los concilios del Vaticano*. San Pablo, Madrid, 1995, pp. 15-16.

No se sigue de ahí que las decisiones dogmáticas de los concilios generales posteriores a la separación no sean de una alta y subida autoridad. Nosotros lo hemos dicho ya, en efecto, que la iglesia admitió siempre que los concilios parciales, en algunos determinados casos, podían expresar de manera definitiva la *mens ecclesiae*. Este debe ser el caso, hasta cierto punto, de todos los concilios convocados por el papa y confirmados por él después de haber reunido una representación episcopal considerable.

No es menos verdadero que sus decisiones, aun cuando puedan ser consideradas como infalibles y, por consiguiente, irreformables, por el hecho de que han sido tomadas en ausencia de una porción considerable del episcopado, la cual habría representado una tradición teológica de los más venerables, sin embargo, pueden exigir complementos ulteriores que no se habrían necesitado en el caso de un concilio ecuménico en el sentido más antiguo y verdaderamente plenario de la palabra”<sup>11</sup>.

La distinción entre concilio ecuménico y concilio general, impuesta por la realidad cruda de los hechos, invita a mirar las enseñanzas conciliares últimas con ojos nuevos. Dejando a un lado el tema de la infalibilidad de tales asambleas, tema que no quedaría en principio descartado, es preciso reconocer que la distinción entre concilio ecuménico y concilio general abre, por un lado, una gran ventana y posibilita nuevos campos de visión y, por otro, dibuja un camino que puede conducir a metas un tanto diferentes de las que se han considerado alcanzadas. Por lo que respecta al concilio Vaticano I y a su formulación teológica del papado y de la infalibilidad del papa es posible decir que, de haber estado presentes las iglesias ortodoxas y las iglesias surgidas de la Reforma, no se habría llegado a las conclusiones que se llegaron. No hay que olvidar que en el seno del mismo episcopado católico hubo una fuerte oposición a la declaración de la infalibilidad pontificia.

A lo que hay que añadir, y ello aparece con fuerza, si se estudian los entresijos del concilio Vaticano I, que este concilio se desarrolla con unos condicionamientos dignos de tenerse en cuenta. Su duración es escasa. No dura ni siquiera un año. Comienza el 8 de diciembre de 1869. Termina el 20 de octubre de 1870. Termina de forma brusca. No tuvo, ni ha tenido, un cierre oficial. Los Padres tuvieron que huir a uña de caballo, en vista a la situación social de Roma. Este reducido espacio de tiempo se vio todavía agravado por pérdidas sustanciales de tiempo, dada la poca organización que existía. En un tono un tanto gracioso, pero expresando un profundo pesar, uno de los padres conciliares, en concreto el obispo de Málaga, monseñor Pérez Fernández, decía en una intervención: “Dos largos meses, casi tres,

8. BOUYER. L., *La iglesia de Dios*. Studium, Madrid, 1973, pp. 678.

han pasado desde que se inició este concilio Vaticano. Y ¿a qué conclusión hemos llegado? A lo que los apóstoles le dijeron a su maestro: hemos estado trabajando toda la noche y no hemos cogido nada... ¡Ah, tantas congregaciones, tan largas y amplias discusiones y no hemos aprobado ni un solo esquema, ni un capítulo, ni un canon... ¿Adónde vamos?... ¿Conseguirá su fin el concilio Vaticano?"<sup>9</sup>.

Tampoco hay que olvidar el estado de ánimo de la iglesia católico-romana. Se trata de una iglesia asustada hasta cotas impensables. Una evidencia brutal le hace ver que ya no es la iglesia del pasado, poderosa, impositiva, forjadora de culturas. Una serie de acontecimientos se lo están diciendo a gritos. Políticamente, el papado, fortaleza casi inexpugnable de poder absoluto, ve cómo se le escapa tal prebenda. Se está consumando la pérdida de los territorios pontificios. Las tropas de Garibaldi, defensoras de la unificación de Italia, avanzan hacia Roma y lograrán su entrada en pleno desarrollo del concilio. Desde años atrás, sus orígenes hay que buscarlos en la última parte de la Edad Media, su plenitud en los postulados de la Revolución francesa, se ha ido construyendo un modelo de cultura que la iglesia no ve con buenos ojos. Ello hace tambalear el edificio eclesial en su pensamiento y en su actuación. La iglesia, en concreto sus instancias superiores, más en concreto el papa, reaccionan contra todo ese mundo que ven como presencia de los poderes satánicos de forma un tanto instintiva. Se impone cerrar filas alrededor del jefe. Nunca mejor que ahora la imagen de una iglesia vista como *acies ordinata*. Es decir, como un ejército preparado para la batalla. Es preciso echar mano de la obediencia más absoluta a todo lo que viene de arriba y magnificar, ¿divinizar?, la imagen del jefe. La iglesia arremete contra todo lo que viene de fuera, condenando todos los movimientos culturales que no entraban en sus esquemas medievales. Desde esta perspectiva, se explica el *Syllabus*, elenco de proposiciones reprobables. Entre las que se encuentra que el *papa no puede congraciarse con la cultura moderna*<sup>10</sup>.

Tenemos aquí una buena clave hermenéutica para poder encontrar justificación a la acuñación que el concilio Vaticano I hace del ministerio papal. En particular, el tema de la infalibilidad. Hay en todo ello una especie de instinto de conservación que impone su ley, pero que deja poco campo para hacer las cosas con cabeza. Ante el miedo funciona más el instinto que la razón.

La consecuencia o consecuencias más directas y perniciosas de esta forma de actuar fueron el aislamiento eclesial y la pérdida del tren de la historia.

---

9. ZAMBARBIERI, A., *Los concilios del Vaticano*. San Pablo, Madrid, 1995, pp. 76.

10. DZ. HERDER, Barcelona, 1963, N.º. 1780, pp. 413.

La iglesia siguió viviendo encorchetada en su propio recinto, mientras el mundo o la cultura moderna seguían caminos totalmente distintos. El discurso eclesiástico no tenía eco en la sociedad. Tal situación, con sus altibajos, se prolonga hasta el dintel del concilio Vaticano II. La frase de Juan XXIII sobre la necesidad de abrir las ventanas de la iglesia, para que entrara en su recinto aire fresco y nuevo, se hace programática. El concilio Vaticano II dibuja otro rostro eclesial hasta el extremo de congraciarse con la cultura moderna. No voy a entrar ahora si este estado de cosas permanece presente en la iglesia de nuestro tiempo o si, por el contrario, se alzan por ahí voces y conductas de restauración y vuelta al pasado. De ser así, estaríamos de nuevo ante situaciones que el concilio Vaticano II había superado con creces.

Lo apuntado sería más que suficiente para intentar en el marco de la iglesia católico-romana la *re-visión* propuesta en el enunciado. Pero queda lo más profundo del tema. Y en ello me voy a entretener ahora. Es algo que salta a la vista, siempre y cuando se esté un poco en onda de los temas ecuménicos, que el Ministerio papal, su acuñación teológica y el tema de su infalibilidad constituyen piedra de escándalo para todas las otras iglesias. Lo grave del tema es que todas las iglesias sienten necesidad de un Ministerio de unidad. Esta necesidad se acusa con más fuerza en aquellas iglesias salidas de la Reforma que han padecido con más virulencia el drama de la desunión. Ello quiere decir que el Primado papal no se cuestiona por las iglesias, al menos por las iglesias más significativas. Ni siquiera por las iglesias ortodoxas que, en el tema, tienen una sensibilidad muy acusada. Todas ellas estarían dispuestas a aceptar dicho primado, si éste se presentara en términos más pastorales y menos jurídicos. En fórmulas teológicas que respondan a una exégesis estrictamente bíblica y a una eclesiología de comunión y trinitaria.

Para poder ofrecer un cuadro suficientemente representativo del tema, se impone la tarea de reproducir la enseñanza del concilio Vaticano I sobre el papado. “Ahora bien, lo que Cristo Señor, príncipe de los pastores y gran pastor de las ovejas, instituyó en el bienaventurado Apóstol Pedro para perpetua salud y bien perenne de la iglesia, 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, antes bien, 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 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’ (Cf. Con. de Efeso, v. 112), 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 institución de Cristo mismo, obtiene el primado de Pedro sobre la iglesia universal”<sup>11</sup>.

Establecido el hecho, viene luego la formulación teológica en los siguientes términos: “Enseñamos, por ende, y declaramos, que la iglesia Romana, por disposición del Señor, posee el principado de potestad ordinaria sobre todas las otras y que esta potestad de jurisdicción del Romano Pontífice, que es verdaderamente episcopal, es inmediata. A esta potestad están obligados por el deber de subordinación jerárquica y de verdadera obediencia los pastores y los fieles de cualquier rito y dignidad, ora cada uno separadamente, ora todos juntamente, no sólo en las materias que atañen a la fe y a las costumbres, sino también en lo que pertenece a la disciplina y régimen de la iglesia difundida por todo el orbe; de suerte que, guardada con el Romano Pontífice esta unidad tanto de comunión como de profesión de la misma fe, la iglesia de Cristo sea un solo rebaño bajo un solo pastor supremo. Tal es la doctrina de la verdad católica, de la que nadie puede desviarse sin menoscabo de su fe y salvación”<sup>12</sup>.

Culmina esta formulación conciliar sobre el Ministerio papal con un canon, que merece la pena transcribir. “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 las 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 de los fieles, sea anatema”<sup>13</sup>.

Así queda esculpida por el concilio Vaticano I la figura del Romano Pontífice. Quien escucha este mensaje, y lo hace desde una actitud de fe adulta, lo que significa no dejarse amedrentar por los contenidos expresados, no puede por menos de sentirse sorprendido. Aquí todo es sorprendente. Sorprende el *inmediatismo* con que se miran los textos bíblicos. La figura de Pedro pasa químicamente pura al Romano Pontífice. Y no sabe uno o, mejor, uno se da cuenta de que la figura del Pedro bíblico y su Ministerio son una proyección de la figura del Papa y del modo cómo se quiere ver el ejercicio de su Ministerio. El humilde pescador de Galilea, vestido de turbante, llevando humildes sandalias y una túnica de camino es ahora el Señor

---

11. IB. N° 1824, pp. 423.

12. IB. N° 1827, pp. 424.

13. IB. N° 1831, pp. 425.

coronado con la tiara, vestido de blanco, adornado de un poder absoluto y pleno, dominando a la heredad del Señor y no sirviendo a la misma.

Sorprende la facilidad con que el concilio Vaticano I descubre voluntades de Cristo, a la hora de organizar su iglesia. Todo viene determinado de forma directa, hasta el extremo que el Romano Pontífice es *sin más ni más el sucesor de Pedro*. Y ello por expresa voluntad de Cristo. Hasta se nos llega a decir que Pedro es el fundador de la iglesia romana. Cosa que la historia desmiente sin paliativos. Todo esto no parece responder más que a posturas dogmáticas y, desde luego, carece del suficiente fundamento histórico. Esta carencia histórica cuestiona muy seriamente las afirmaciones hechas por el concilio Vaticano I. Por lo que no extraña que, a pesar de la rotundidad de las mismas, haya muchos creyentes cristianos que no alcanzan a descubrir cosas que el concilio Vaticano I presenta de forma tan evidente. Y ello no hay que atribuirlo, ésta es siempre la salida fácil, a intenciones torcidas o a malas voluntades. La tendencia muy propia de instituciones religiosas a dar respuestas dogmáticas a problemas muy complicados deja al descubierto sus enormes lagunas y termina por crear posturas de rechazo.

El punto más grave del tema se halla en la eclesiología que hay de base en toda esta doctrina. No hay que agudizar mucho el entendimiento para darse cuenta que estamos ante una eclesiología de carácter universal y con fisonomía piramidal. La iglesia de Cristo es una realidad universal que sobrevuela a las iglesias particulares y, como tal, debe tener una cabeza visible. Dicha cabeza es el papa, cuya potestad es ordinaria e inmediata sobre toda la iglesia. El papa, tal y como aparece retratado por el concilio Vaticano I, es una especie de *superobispo*, que hace inviable la eclesiología local y anula la figura de los demás obispos. Para salir al paso de esa más que posible situación, el concilio Vaticano I afirma lo siguiente: “Ahora bien, tan lejos está esta potestad del Sumo Pontífice de dañar a aquella ordinaria e inmediata potestad de jurisdicción episcopal por la que los obispos que, *puestos por el Espíritu Santo* (cf. Hech 20,28), sucedieron a los Apóstoles, apacientan y rigen, como verdaderos pastores, cada uno la grey que le fue designada; que más bien esa misma es afirmada, robustecida y vindicada por el pastor supremo y universal, según aquello de San Gregorio: ‘Mi honor es el honor de la iglesia universal. Mi honor es el sólido vigor de mis hermanos. Entonces soy yo verdaderamente honrado, cuando no se niega el honor que a cada uno es debido’<sup>14</sup>. Se trata, como puede detectarse con facilidad, de una declaración bien precisa. Pero una cosa es hacer una declaración y otra cosa es ser consecuentes. La doctrina conciliar sobre el Ministerio papal es

---

14. B. N.º. 1828, pp. 424-425.

de tal envergadura que deja las manos libres al papa para el ejercicio de un Ministerio que anule en la práctica al de los obispos. Tenemos, incluso hoy y después del concilio Vaticano II, ejemplos abundantes. Ejemplos, por supuesto, negativos. Por citar uno muy significativo, ahí está el Sínodo de los obispos. Fue creado por Pablo VI como expresión de colegialidad. ¿Qué es de hecho? Un instrumento al servicio de la monarquía papal. El papa se reserva el nombramiento de un número alto de asistentes al mismo. Quienes acuden a su celebración no tienen voto deliberativo. Todo su trabajo pasa en secreto al papa. Y éste, tras una no pequeña dilación, que casi conlleva olvidar que se celebró un Sínodo de obispos que trató un tema concreto, publica una exhortación sinodal. Toda la mecánica del Sínodo está en contra de un ejercicio colegial del Ministerio episcopal. Y no se debe olvidar que esto está sucediendo tras la celebración de un concilio, el Vaticano II, que tuvo al menos la intención de fomentar la colegialidad entre los obispos. Por tanto, una cosa son las declaraciones oficiales y otras las realidades que se mueven en la vida. El concilio Vaticano I acuña una formulación del Ministerio papal con cara de monarquía religiosa que, por esta razón, es la que más inclinada está a convertirse en tiranía. Con una figura así huelga todo discurso que trate de ver a la iglesia como retrato de la Trinidad y como misterio de comunión.

Sin apenas darnos cuenta se ha llegado al centro del problema. Centro que se llama *eclesiología*. La solución correcta del problema del Ministerio depende del modelo de *eclesiología* que se ponga en marcha. Hay una *eclesiología* piramidal y verticalista, cuyo esquema representativo es: *Cristo-la jerarquía-la iglesia como comunidad de fieles*. Como se puede apreciar en el esquema transcrito la jerarquía se pone por delante de la comunidad y se alza como mediación indispensable entre Cristo y la comunidad. El Ministerio jerárquico queda aislado y viene a ser una instancia insoslayable para comunicar con la Cabeza. De este esquema afirma el siempre circunspecto P. Congar: “Tal esquema, aunque contenga una parte de verdad, presenta sus inconvenientes. En un primer tiempo, por lo menos, sitúa el sacerdocio ministerial como anterior, y exterior, a la comunidad. Tal como se puso en práctica, reducía de hecho la construcción de la comunidad a la acción del ministerio jerárquico. Ahora bien, la realidad pastoral y lo mismo el Nuevo Testamento imponen una perspectiva mucho más rica. Es Dios, es Cristo quien, por su Espíritu Santo, no cesa de construir la iglesia. Esta no es una mera institución jurídica asentada de una vez para siempre y que subsistiría por el simple juego de las estructuras de la institución, sin que el Señor haya de intervenir en ella continua y activamente. Lo cual no puede mantenerse, ni en consideración al actualismo de Dios, ni en relación con una necesaria

pneumatología, ni ante el redescubrimiento de los carismas y de la verdad de los ministerios por los que Dios construye la iglesia”<sup>18</sup>.

El concilio Vaticano I usa el esquema eclesial antes reflejado. Esquema, por lo demás, que no sólo no se ajusta al implicado y complicado desarrollo de los ministerios tal y como aparecen en el Nuevo Testamento, sino que corre el riesgo de magnificar a los ministros en detrimento de la comunidad. Claramente es lo que acontece en el concilio Vaticano I. La figura papal, que este concilio dibuja, es de tal magnitud, es una figura tan barroca, que prácticamente anula a la realidad eclesial. Aunque sea un tanto exagerado, uno recibe la impresión de que el papa es la iglesia sin más. Eso, al menos, desde el sistema operativo. Quien marca el ritmo, quien dice lo que hay que hacer, designa lo que está bien o lo que está mal es el papa. Los demás miembros de la iglesia se reducen a ver las cosas de forma meramente pasiva. Tienen que esperar qué es lo que decide el papa. No extraña, por lo tanto, que un Pío X, a principios del siglo XX, pueda escribir con la conciencia segura de que está dando en la diana: “En la sola jerarquía residen el derecho y la autoridad necesaria para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad. En cuanto a la multitud, no tiene otro derecho que el de dejarse conducir y, dócilmente, el de seguir a sus pastores”<sup>19</sup>. Es verdad que Pío X habla de la jerarquía. Pero la historia, siempre centinela de las cosas reales, nos dice que la jerarquía tiene un nombre: el papa. El papa, tal y como lo perfila el concilio Vaticano I, tiene en sus manos todos los medios para encarnar una monarquía religiosa. Una buena muestra de esta acuñación ministerial papal se halla en las palabras con que termina el párrafo que define la infalibilidad papal. “Y, por tanto, que las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas, y no por el consentimiento de la iglesia”<sup>20</sup>. La autarquía está servida en bandeja.

Si el modelo eclesial recordado tiene tan graves y crudos inconvenientes, no es ni siquiera justo con los datos históricos, está inficionado de un mal dogmatismo, la opción a tomar está bien clara. Hay que abandonarlo. Es lo que acontece tanto en ambientes ecuménicos, como en teólogos sensibilizados con las cuestiones ecuménicas. Cito, en primer lugar, al P. Congar, teólogo católico pionero en temas ecuménicos. “La entrada por la puerta y el concepto de la comunidad sería más satisfactoria. Huiríamos así de dos concepciones desafortunadas: igualmente desafortunadas, además. No sería el esquema lineal (Cristo-Sacerdocio-fieles), con el peligro de hacer del

15. CONGAR, Y., *Ministerios y comunión eclesial*. FAX, Madrid, 1973, pp. 18.

16. *Ib.*, pp. 14.

17. *DZ*. N° 1839, pp. 424.

Sacerdocio jerárquico una mediación que supondría un pueblo menor, impotente y pasivo. No sería una especie de democratismo que los Protestantes no profesan, aunque a veces algunas expresiones suyas podrían inquietar...; porque no hacen de los ministros puros delegados de la comunidad; sostienen que *Dios* ha querido y, en este sentido, instituido ministerios, pero de manera global, de suerte que no se puede deducir del Nuevo Testamento un tipo de organización que se le impusiera *iure divino* de forma absolutamente normativa. Son las iglesias las que, por su disciplina, organizan ministerios, teniendo en cuenta lo que la Escritura puede decir a ese propósito...”<sup>18</sup>.

E. Schillebeeckx apuntala el tema en cuestión de forma clara y brillante. “Los actuales ministerios eclesiales (episcopado, presbiterado y diaconado) no fueron instituidos directamente por Jesús. Los análisis históricos demuestran que ciertos modelos preexistentes en el mundo judío y helenístico, así como las exigencias de la situación histórica de la iglesia, han influido en la estructura concreta del gobierno de las comunidades. El proceso sociológico que desembocó dentro de la iglesia en el episcopado, presbiterado y diaconado, a partir de otros ministerios mucho más numerosos en su origen (de los que muchos desaparecieron o se reagruparon en otros), se interpreta legítimamente, por motivos eclesiológicos –la iglesia es, en efecto, el templo del Espíritu Santo– como la obra misma del Espíritu Santo, el Espíritu de Cristo glorificado. Así, pues, aunque su origen no se remonte a una institución por el Jesús histórico, esos ministerios son, en virtud del carácter pneumático de la iglesia estructurada Apostólicamente, el fruto del Espíritu y no el mero resultado de un proceso sociológico. En este sentido se puede afirmar que los ministerios eclesiales son de ‘derecho divino’. Pero ese ‘derecho divino’ debe comprenderse de tal forma que suponga y haga posible un desarreglo histórico de las formas y de la distribución de las competencias ministeriales. Por tanto es posible que evolucionen las estructuras, no sólo en el pasado, como lo ha demostrado la historia, sino también en el futuro, al menos en la medida en que la iglesia puede reconocer en dicha evolución la acción del Espíritu Santo. Teniendo en cuenta lo que hay de único en el Apostolado, está claro que el gobierno Apostólico de la iglesia primitiva tiene que servir de modelo a la hora de buscar un criterio que permita reconocer el carácter pneumático de la reestructuración propuesta”<sup>19</sup>.

Las dos significativas citas nos ponen en el camino acertado. Como fácilmente se detecta, ellas nos ofrecen un modelo eclesiológico distinto al que hizo acto de presencia en el concilio Vaticano I y siguió estando presente

---

18. CONGAR, Y., *Ministerios y comunión eclesial*. FAX, Madrid, 1973, pp. 20.

19. SCHILLEBECKX, E., *La misión de la iglesia*. Sígueme, Salamanca, 1971, pp. 488-489.

durante muchos años en la iglesia católico-romana. En este nuevo modelo entran dos factores de importancia única. Por una parte, el Espíritu Santo. Por otra, la comunidad. La presencia del Espíritu Santo conlleva una visión de la iglesia sometida al movimiento, al dinamismo. Por ser Espíritu sus actuaciones eclesiales están al servicio de la vida eclesial. Son vivas. Que es lo mismo que decir que se hallan en permanente movimiento de cambio. Lo importante para la iglesia es llevar a cabo la misión recibida. Fidelidad que pedirá constantes cambios de formas y estructuras. Ninguna de estas dos cosas puede tener carácter de intocabilidad. Sólo tienen razón de ser en tanto en cuanto ayudan a la iglesia a cumplir mejor la misión recibida. Cuanto más pneumatológica sea, es decir, cuanto más se deje mover por el Espíritu, que no es otro que el Espíritu de Cristo, tanto más estará preparada para salir de y romper los encorramientos estructurales. La fidelidad de la iglesia no se salva por el hecho de mantener una forma concreta de Ministerio. Se salva si el Ministerio que tiene sirve a la predicación del Evangelio, que es lo que justifica la realidad de la iglesia. El carnet de identidad para la iglesia no es un Ministerio concreto. El carnet de identidad para la iglesia es si predica o no el Evangelio del Señor. Las figuras actuales del Ministerio son producto de factores diversos y complejos. En otras circunstancias y en otros ambientes hubieran sido distintas. Lo que las justifica es si estas figuras ministeriales son aptas para cumplir la misión eclesial. Lutero que, aparte estridencias bruscas, tiene intuiciones teológicas geniales, dice acerca de los obispos, el Ministerio cumbre de muchas iglesias: “Si los obispos lo fuesen de verdad y se decidiesen a atender a la iglesia y al evangelio, por motivos de caridad y de unidad –pero no por una necesidad– se les podría permitir que ordenasen y nos confirmasen a nosotros y a nuestros predicadores, con tal de que prescindiesen de todas las apariencias y fantasmagorías de una pompa que nada tiene de cristiano. Pero no son obispos verdaderos ni desean serlo; mejor estaría decir que son señores y príncipes seculares, a quienes no interesa predicar, ni enseñar, ni bautizar, ni administrar la santa cena, ni ejercer obra ni ministerio de la iglesia; es más, persiguen y condenan a los que ejercen este ministerio por su vocación. Por eso, la iglesia no tiene que prescindir de sus ministros a causa de los obispos”<sup>20</sup>. Queda bien a las claras qué es lo que Lutero nos quiere transmitir. Está retratando una situación, la de su tiempo, que no es la que nosotros estamos viviendo. Pero su pensamiento de fondo es válido para siempre. Si los obispos no cumplen la misión para la que han sido llamados, sobran y no hay razón para mantener su ministerio. La simple presencia de obispos en una iglesia no es sin más argumento de que esa igle-

---

20. EGIDO, T., *Obras de Lutero*. Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 355.

sia sea iglesia de Jesucristo. Lo será, si ellos, como instrumentos, predicán el auténtico Evangelio del Señor.

Sin apenas notarlo, se ha entrado en el terreno adecuado para entender teológicamente la razón del Ministerio, tenga la forma concreta que tenga. El Ministerio sólo se puede entender, si se sitúa en el tejido de la iglesia. La iglesia es la depositaria directa de todo lo que mira a la salvación de la humanidad. Esta afirmación es de capital importancia. Todas las afirmaciones, que en el evangelio aparecen dirigidas a los Doce, deben ser visionadas desde este ángulo de vista. Hans Küng se pregunta: “¿Quién sucede a los apóstoles?”. Y responde:

*‘Esta misión divina que Cristo confiara a sus apóstoles durará hasta el fin del mundo (cf. Mt 28,20), puesto que el evangelio, que por su medio debía transmitirse, es en todo tiempo, para la iglesia, principio de toda vida’ (CE 20). La Constitución pasa de esta tesis fundamental y general a la sucesión de los ministerios eclesiásticos.*

La respuesta fundamental sólo puede ser una: la iglesia. No algunos particulares: la iglesia entera sucede a los apóstoles. ¡Confesamos la iglesia *apostólica*! En efecto, la iglesia *entera* es el nuevo pueblo de Dios congregado por los apóstoles por medio de la predicación del evangelio de Jesucristo”<sup>21</sup>.

Se entiende así que el Ministerio, cuya misión y razón de ser es servir a la salvación de los creyentes, no puede aislarse de la iglesia. El horizonte adecuado para comprender el Ministerio es el eclesial. Dicho de otra forma: si el Ministerio se aísla del ministerio de la iglesia, y esto es lo que ha sucedido en la eclesiología tradicional católico-romana, se termina en un tratado de *jerarcología*. Este punto de vista, es decir, situar el Ministerio en el ministerio, es decir, partir de la iglesia a la hora de hablar del Ministerio específico, es el adoptado por el ecumenismo. “La iglesia tiene, por consiguiente, la misión de proclamar el evangelio a todos, creyentes y no creyentes. Esta misión o servicio de toda la iglesia es llamada ‘ministerio’ (*diakonía*)... El ministerio de la iglesia, entendido de esta manera, se distinguirá del (o un) Ministerio, una forma particular de servicio –un orden específico, función o carisma– que se encuentra dentro y en beneficio de la iglesia de Cristo en su misión hacia el mundo. El término Ministro empleado en este documento se refiere a la persona a quien ha sido confiado este Ministerio. Estamos convencidos de que el Ministerio especial no puede ser discutido aparte, sino en el contexto del ministerio de todo el pueblo de Dios”<sup>22</sup>. “El Ministerio ordenado

21. KÜNG, H., *La iglesia*. Herder, Barcelona, 1970, pp. 442-423.

22. GRUPO TEOLÓGICO LUTERANO-CATÓLICO DE ESTADOS UNIDOS. *Eucaristía y ministerio*. Seminarios 57-58, Vol. 21, 1975, N° 9, pp. 471.

debe ser entendido como un elemento de la comunidad. Para comprender el Ministerio, es pues, necesario partir de la naturaleza de la iglesia, comunidad de creyentes. Es por esto por lo que las consideraciones que siguen tienen como punto de partida a la comunidad cristiana; después, intentan definir la naturaleza y las funciones del Ministerio ordenado a la luz de esta comunidad”<sup>23</sup>.

El P. Congar resume así el tema: “Habría, pues, que sustituir el esquema lineal por un esquema donde la comunidad apareciese como la realidad envolvente *en cuyo interior* los ministerios, incluso los ministerios instituidos o sacramentales, se situarían como *servicios de eso mismo* que la comunidad está llamada a ser y a realizar”<sup>24</sup>.

La doctrina del concilio Vaticano I sobre el Ministerio papal se articula en base a una eclesiología piramidal, jerárquica, lineal. La comunidad aparece al final de la línea y siempre con el estigma de pasar por las *horcas caudinas* (perdón por la expresión un tanto fuerte, pero cargada de simbolismo), de un Ministerio que se construye teológicamente al margen de la comunidad. Y, como tal, tiene más características de *poder* que de *servicio*. La iglesia aparece, vistas así las cosas, identificada con los Ministros. El pueblo de Dios es simplemente una añadidura sin contenido y sin función. “Un pueblo menor, impotente y pasivo”, nos decía el P. Congar en uno de los textos citados<sup>25</sup>.

En base a todo lo dicho, la doctrina del concilio Vaticano I sobre el Ministerio papal debe ser sometida a una profunda *re-visión*. Empresa que se presenta todavía más imperiosa, si se tiene en cuenta que dicha formulación acerca del Ministerio papal es piedra de escándalo para todas las demás iglesias y se alza como muro insalvable de separación con ellas. Una iglesia, es el caso de la iglesia católico-romana, que deplora la situación de divisón como una desobediencia a la voluntad del Señor, no puede quedar con las manos cruzadas. Debe comprometerse seriamente en la tarea y hacer los esfuerzos necesarios y a su alcance para que la unidad de los cristianos deje de ser algo sentimental y se traduzca en hechos concretos. Entre los temas insoslayables a reflexionar se halla el del Ministerio papal.

La tarea está dibujada. Pero surgen inmediatamente unas preguntas: ¿No se ha hecho ya? ¿Acaso no se ha celebrado un segundo concilio Vaticano que ha elaborado una hasta cierto punto nueva eclesiología? ¿Justo esa eclesiología de pueblo de Dios, en la que la comunidad antecede a los Ministros?

23. FE Y CONSTITUCIÓN. *Documento de Accra*. Seminarios 57-58. Sígueme, Salamanca, 1975, Vol. 21, Nº. 2, pp. 557.

24. CONGAR, Y., *Ministerios y comunión eclesial*. FAX, Madrid, 1973, pp. 21.

25. *Ib.* pp. 20.

Así es, en efecto. Y hay que agradecer a este concilio el cambio eclesiológico realizado por él. Un cambio nada fácil, pues tuvo que hacerse tras largas y dolorosas renuencias a lo que la Comisión preparatoria había elaborado. Fruto de ese trabajo denso y hasta cierto punto arriesgado fue la Constitución sobre la iglesia, la *Lumen Gentium* (=LG).

Yo no voy a cantar aquí las bellezas teológicas, que las tiene a granel, de la Constitución sobre la iglesia. No entra en el horizonte de este artículo tal empresa, que, por cierto, me encanta. Yo estoy tratando de los retos ecuménicos que pesan sobre la iglesia católico-romana. Y, si pesan, es que están todavía sobre sus espaldas. No se han cumplido. Entre esos retos, y en obsequio a las demás iglesias, se halla la *re-visión* de su doctrina sobre el Ministerio papal. Doctrina que, como ya dije, se alza como piedra de escándalo de separación con las demás iglesias. Esta labor, a mi humilde modo de ver, no la llevó a cabo el concilio Vaticano II. Esto es lo que voy a intentar poner de relieve.

Como muy bien se puede ver, la Constitución sobre la iglesia dedica el capítulo III a hablar de los Ministros. Prácticamente, de los obispos, con unos reducidos números dedicados a los presbíteros y diáconos. El encabezamiento mismo ya suscita problemas. Se habla de *La constitución jerárquica de la iglesia y en particular del episcopado*. Supongo que el encabezamiento proviene del mismo concilio. Si se trata de un añadido, para indicar de qué se va a tratar a continuación, tal añadido está justificado siempre y cuando refleje lo que se va a decir. Por lo que, a la larga o a la corta, estamos ante el mismo fenómeno o ante el mismo contenido.

A mí no me gusta el título. Y no digo tal cosa por un afán tonto de hacerme notar. Lo digo, porque estoy plenamente convencido que dicho título es una desviación sustancial de lo que Jesús mandó acerca de la forma de comportarse quienes tuvieran la misión de servir a la comunidad. Veámoslo. De todos es sabido que la palabra griega *arjé*, de donde se deriva jerarquía, habla de *poder*. Con ello se nos quiere decir que la iglesia está organizada conforme a categorías de poder. Lo cual no parece muy en consonancia con lo que los evangelios nos dicen sobre el tema. “No ha de ser así entre vosotros, dice Jesús a sus discípulos; sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos”. (Mc 10,43-44; par. Mt 20,24-28; Lc 22,24-27). Y añade: “Que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida vida como rescate por muchos” (Mc 10,45).

A lo que hay que añadir que en ningún sitio del Nuevo Testamento se usa la palabra *arjé*, cuando se habla del ministerio. Para esta función se usa siempre la palabra *diakonía*, cuyo significado directo es, ni más, ni menos,

*servicio*. Es cierto que Pablo habla (cf. 1 Cor 7,19; 2 Cor 10,8) de *exousía*, *poder*, que le viene de Cristo y al que él renuncia por el bien de los fieles. Pero está bien claro que tal poder no tiene nada de poder en el sentido propio de la palabra. Se trata simplemente de la capacidad de predicar el evangelio, capacidad que le autoriza para cumplir una misión recibida de arriba. La iglesia, por tanto, no puede tener una constitución jerárquica. La iglesia debe tener una constitución *diakónica*. Esto es lo que se deduce del Nuevo Testamento. Y esto es lo que hace de la iglesia una realidad *única*. *Atractiva*. *Incomparable*.

Los bienes, que se siguen de esta visión neotestamentaria del Ministerio, no se reducen a adjetivos admirativos, como los reseñados. Se traducen en profundas y sugestivas realidades. Al ver la iglesia como comunidad diacónica, quienes ejercen la diaconía no se alzan con categorías de superioridad sobre el resto de la comunidad. El Ministerio no es propiamente un *estado* creador de escalones dignatarios. No. Todos los miembros de la comunidad son radicalmente iguales. Lo que sucede es que unos ejercen unas funciones que otros no ejercen. Lo que da sentido a la función es el ejercicio de la misma. No el título. Esto cuestiona muy profundamente la praxis eclesial actual y revive aquella disposición del Concilio de Calcedonia que prohibía las órdenes absolutas. El obispo lo es tal, cuando tiene una comunidad a la que sirve. No hay *épiscopé* sin comunidad. A la luz de todo esto, no tiene justificación la praxis de nombrar obispos para ser secretarios de Congregaciones romanas o para representar al papa como Nuncios. Y así sucesivamente. Lo más importante de toda esta forma de ver el Ministerio es que se elimina de una vez por todas el peligro de crear diferencias o castas entre los miembros de la comunidad cristiana.

La visión del Ministerio en categorías de poder, expresión de la misma la palabra *jerarquía*, es la culpable de la presencia en una realidad salvífica del término *jurisdicción*. Es uno de los términos más cáusticos que uno puede imaginar. Su sola presencia ha hecho posible esa lucha por el poder existente entre obispos de diócesis especiales. Por lo que no extraña que tal palabra sea la piedra angular del edificio del primado papal. El papa tiene, así habla el primer concilio Vaticano, “plena y suprema potestad de jurisdicción sobre la iglesia universal”<sup>26</sup>. Los demás obispos, se entiende con facilidad, la tienen sólo participada y subordinada. En unión con el papa, como cabeza natural del episcopado, formando un colegio alcanzan también la plena y suprema potestad.

---

26. DZ. HERDER, Barcelona, 1963, N.º. 1821, pp. 425.

Así están las cosas, incluso después del concilio Vaticano II. Por lo que todavía no se ha hecho *re-visión* del Ministerio papal, que yo proponía como tarea a la iglesia católico-romana. Voy a intentar mostrar, prefiero esta palabra a la palabra demostrar, para no dar la sensación de que estamos ante problemas matemáticos. En teología hay que andar siempre con mucha cautela y evitar absolutismos que suelen conducir siempre a callejones sin salida.

Apenas iniciado el tema sobre la constitución jerárquica de la iglesia, el concilio Vaticano II hace la siguiente declaración. “Para que el episcopado fuese uno e indiviso, estableció (Jesucristo) 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. 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>27</sup>.

Se cae de su peso que el concilio Vaticano II está hablando de la enseñanza del concilio Vaticano I acerca del primado del papa. Y nos dice, sin más y con fuerza inusitada, que tal enseñanza se propone de nuevo como objeto de fe firme a todos los fieles. La frase para un poco la circulación de la sangre. El asunto es de tal envergadura que a cualquiera se le para la respiración y siente sobre su cabeza la amenaza de la excomunión, si acaso se le ocurre cuestionar lo expresado. Y, sin embargo, no parece que haya otra alternativa y que tal alternativa se impone en razón de una fe adulta. El concilio Vaticano II no puede despacharse con una salida como la que reflejan sus palabras. Y no puede hacerlo, si sus palabras, al principio del decreto sobre el ecumenismo, tienen alguna garantía de sinceridad. “Promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos es uno de los fines principales que se ha propuesto el sacrosanto concilio Vaticano II”<sup>28</sup>. Un concilio de la categoría del Vaticano II tenía que saber a ciencia cierta que la formulación teológica que el concilio Vaticano I hizo del primado del papa era piedra de escándalo para muchas iglesias. En concreto, para las iglesias ortodoxas. Con esa formulación por delante es imposible ni siquiera soñar la unión con la ortodoxia. Se imponía la tarea de volver sobre las declaraciones del

---

27. LG 18b.

28. UR 1.

concilio Vaticano I y situar el primado del papa en la eclesiología que el mismo concilio Vaticano II había alumbrado y de la que era su defensor. El momento oportuno estaba servido. Pero el concilio Vaticano II se inhibe y se escuda en recordar lo que se había dicho. Con ello se hace un flaco servicio al ecumenismo.

Los males no quedan aquí. El concilio Vaticano II, tras marginar el tema del primado papal, manifiesta su intención de ofrecer una doctrina sobre los obispos. De esta doctrina sólo me voy a fijar en lo que mira a su relación y articulación con el Ministerio papal. El concilio Vaticano II habla de los obispos desde la colegialidad. Los obispos, junto y siempre con el papa, forman un colegio. Este colegio tiene sus raíces en el colegio de los apóstoles. Oigamos sus palabras: “Así como, por disposición del Señor, San Pedro y los demás apóstoles forman un solo colegio apostólico, de igual modo se unen entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los apóstoles. Ya la más antigua disciplina, conforme a la cual los obispos establecidos por todo el mundo, comunicaban entre sí y con el obispo de Roma con el vínculo de la unidad, de la caridad y de la paz, como también los concilios convocados para resolver en común las cosas más importantes contrastándolas con el parecer de muchos, manifiestan la naturaleza y forma colegial propia del orden episcopal. Forma que claramente demuestran los concilios ecuménicos que a lo largo de los siglos se han celebrado... Uno es constituido miembro del colegio episcopal en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la Cabeza y miembros del colegio.

El colegio o cuerpo episcopal, por su parte, no tiene autoridad, si no se considera incluido el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, como cabeza del mismo, quedando siempre a salvo el poder primacial de éste, tanto sobre los pastores como sobre los fieles. Porque el Pontífice Romano tiene, en virtud de su cargo de Vicario de Cristo y Pastor de toda la iglesia, potestad plena, suprema y universal sobre la iglesia, que puede ejercer siempre libremente”<sup>32</sup>.

El texto citado daría suficiente materia para un artículo. Está lleno de imprecisiones en varias de sus afirmaciones. Por lo que respecta al tema de este artículo, quiero poner mis ojos en el tema de la colegialidad. Es un tema precioso. Decir *colegialidad* es decir participación, comunión. El *collegium*, que de ahí viene colegialidad, supone que sus miembros son colegas, es decir, que sus miembros gozan de una igualdad radical. San Cipriano, escribiendo a Esteban, obispo de Roma, le llama *colega*. Es un término totalmente acertado. Si todos los obispos, incluido el de Roma, forman un colegio, y

---

29. LG 22a y b.

así lo dice el concilio Vaticano II, ¿cómo puede incrustarse en un ente colegial una figura papal de la que se dice que tiene potestad plena, suprema y universal sobre la iglesia y que además puede ejercerla siempre libremente? Una figura papal, acuñada en términos tan jurídicos, términos de contenido de poder, poder, por lo demás, pleno, supremo y universal, *revienta*, y perdón por la palabra tan fuerte, la realidad de la colegialidad. En última instancia, quien tiene la voz de mando es el papa. Y la colegialidad consistirá en afirmar y confirmar lo que afirma y dice el papa.

Si acaso estas palabras resultan un tanto extrañas y hasta fuertes, quiero traer aquí un texto de un teólogo reformado, Jean Bocs, teólogo de una gran finura y delicadeza en su valoración de la Constitución sobre la iglesia. “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 están reunidos en su nombre? Es importante darse cuenta de que no es el primado, en cuanto tal, lo que se pone en discusión en la doctrina de los reformados...

La dialéctica de los poderes del papa y del concilio, tal y como aparece en el texto de la constitución, es una dialéctica en ruptura de equilibrio y va en detrimento, a los ojos de las iglesias de la reforma, de un dato eclesiológico fundamental”<sup>30</sup>.

Jean Bocs, un teólogo reformado, ha realizado en las palabras transcritas un juicio sereno y objetivo. Un juicio que, aparte miedos dogmáticos, puede compartir cualquier teólogo católico. En efecto, es fácil descubrir la enorme tasa de incoherencia que se da en la doctrina católica en la tarea de intentar articular enseñanza sobre el Ministerio papal y colegialidad. Un obispo, en el caso el obispo de Roma, que tiene como individuo un poder pleno y supremo y luego participa del mismo poder, como cabeza del colegio episcopal, tiene todas las cartas a su favor para hacer de por sí y ante sí lo que crea necesario o conveniente. No hay nada que pueda obstaculizar su labor. Se dirá que tal cosa no sucederá nunca, dada la gran altura moral y mística de

---

30. BOCS, J., *Puntos de vista de los teólogos protestantes sobre el Vaticano II*. Madrid, 1969, pp. 30-31.

su detector. Lo cual no es un salida muy afortunada. Aquí se trata de un problema teológico. No de idiosincrasias particulares. Que, por lo demás y la historia lo confirma, en el tema ha habido de todo. Basta que nos encontremos con un papa autoritario, que posea además una conciencia supersensible de su misión única, para encontrarse con situaciones anormales. Una buena muestra de que no estoy hablando de memoria se halla en la famosa nota que el secretario general del concilio Vaticano II, Pericles Felici, impuso al final del capítulo III como clave de lectura para lo que se había dicho sobre la colegialidad. Nota que se hizo con conocimiento y aprobación de Pablo VI. “El Sumo Pontífice, como Pastor supremo de la iglesia, puede ejercer libremente su potestad en todo tiempo, como lo exige su propio Ministerio”<sup>31</sup>. Como se ve, el tema no deja lugar a dudas.

Siendo el Ministerio papal el punto más conflictivo por lo que mira a la unión con la Ortodoxia, es imposible marginar aquí alguna referencia a estas iglesias, que tienen al Patriarca Ecuménico de Constantinopla como su representante más cualificado. Hay que decir sin vacilación que la acuñación doctrinal que hace del Ministerio papal la iglesia católico-romana nunca será aceptada por este grupo de iglesias. Por tanto, el camino de la unidad está obstruido, siempre y cuando la iglesia católico-romana no re-formule su doctrina sobre el Ministerio papal. Oigamos un texto significativo por un doble aspecto. En primer lugar, por la persona que lo pronuncia. Se trata del ya fallecido Dimitrios I, sucesor del Patriarca Atenágoras, tan recordado en el tema. En segundo lugar, por el momento en que hace sus afirmaciones. Es en la homilía que pronuncia en su toma de posesión, a cuyo acontecimiento acudió una delegación vaticana. “Hablando de nuestras iglesias nosotros no desistimos de la doctrina eclesiológica sobre la iglesia una, santa, católica, apostólica; nosotros entendemos, de este modo, a las iglesias locales, respetadas cada una en su jurisdicción... Estamos obligados a repetir y a señalar aún una vez más que en la cristiandad ningún obispo posee ningún privilegio, divino o humano, sobre la iglesia una, santa, católica y apostólica de Cristo, sino que todos nosotros, sea en Roma, sea en esta villa de Constantinopla, sea en cualquier otra villa –cualquiera que sea su posición en la jerarquía eclesiástica o en el mundo político– ejercemos nuestra carga episcopal *en la colegialidad pura y simple*, bajo un solo pontífice supremo, que es la cabeza de la iglesia, nuestro Señor Jesucristo, y ello según el orden jerárquico aceptado desde siempre en la iglesia”<sup>32</sup>.

---

31. Ib. pp. 112.

32. TIMIADIS, E., *El primado de Pedro y eclesiología ortodoxa*. Istina, 4(1978), pp. 363.

Una simple comparación del texto escrito por Dimitrios I y la doctrina sobre el Ministerio papal acuñada por la iglesia católico-romana deja bien a las claras las diferencias sustanciales de ambas posturas. Dimitrios deja ver con facilidad cuál es su concepción eclesial. Se trata de una eclesiología local. Unida inseparablemente a una eclesiología eucarística. Y, como reflejo de la Trinidad, una eclesiología trinitaria. En todo este marco eclesial no encaja una figura papal, tal y como la presenta la doctrina católico-romana. Y, por lo mismo, el camino de la unidad con las iglesias ortodoxas sigue cortado, sin posibilidad de dar un paso efectivo hacia adelante. Habrá encuentros, declaraciones, gestos. No es poco. Pero la unión entre ambas iglesias no se dará.

De ahí el título de este apartado. Llamativo, si se quiere, pero necesario también, si se quiere trabajar con eficacia en la unión de las iglesias cristianas. El reto, que estaba ahí, no lo asumió Juan Pablo II. Por eso, la carta encíclica no contiene nada nuevo. Incluso hasta me parece que Juan Pablo II, veladamente, por cierto, pero con suficiente claridad, vuelve al modelo de ecumenismo llamado *unionista*. “La iglesia católica, tanto en su *praxis* como en sus documentos oficiales, sostiene que la comunión de las iglesias particulares con la iglesia de Roma, y de sus obispos con el obispo de Roma, es un requisito esencial –en el designio de Dios– para la comunión plena y visible. En efecto, es necesario que la plena comunión, que encuentra en la eucaristía su suprema manifestación sacramental, tenga su expresión visible en un Ministerio en el cual todos los obispos se sientan unidos en Cristo y todos los fieles encuentren la confirmación de la propia fe”<sup>33</sup>.

El texto no deja lugar a dudas. Juan Pablo II dice, y lo dice claramente, que la unión de las iglesias pasa por la comunión de las iglesias particulares con la iglesia de Roma y de sus obispos con el obispo de Roma. Y añade: esto “es un requisito esencial –en el designio de Dios– para la comunión plena y visible”. Sin tal comunión con Roma y con su obispo no es posible alcanzar la plena y visible comunión. La carga de esta empresa pesa sobre las espaldas de las otras iglesias, mientras que la de Roma aparece como el centro hacia el que tienen que converger todas las otras. A lo que hay que añadir que todo ello se presenta como designio divino. Es voluntad de Dios, clara y tajante, que ello acontezca tal y como lo presenta Juan Pablo II. Como se ve, Juan Pablo II deja las cosas tal y como estaban. Y hasta da la impresión de resucitar un modelo de ecumenismo que parece había quedado enterrado definitivamente. Con estos presupuestos ideológicos, la unión con las demás iglesias no parece tener una presencia cercana.

---

33. JUAN PABLO II, *Ut unum sint*. 97a.

## **SEGUNDO RETO: EN UNIÓN CON TODAS LAS IGLESIAS QUE HAN HECHO DEL EPISCOPADO SU MINISTERIO CENTRAL Y EN OBSEQUIO A LAS IGLESIAS QUE HAN PRESCINDIDO DEL EPISCOPADO, UNA MEJOR TEOLOGÍA BÍBLICA DEL MINISTERIO**

La Reforma es un acontecimiento eclesial de primera magnitud. Con ella se da en la iglesia la segunda gran división. Las iglesias, que surgieron como consecuencia del movimiento luterano y otros movimientos en línea parecida, se apartaron de la iglesia católico-romana. En verdad que una tal situación no entraba en la mente de Lutero y demás seguidores suyos. El, y ellos, perseguían llevar a cabo una reforma eclesial que hiciera honor a la consigna dada ya por el concilio de Constanza. Con el tiempo las cosas se fueron agravando. Y llegó un momento en que la separación impuso su ley. Nacieron así las iglesias de la Reforma, que poseen diferencias doctrinales importantes con la iglesia católico-romana.

En atención al horizonte de este artículo, yo me voy a fijar solamente en lo que respecta al Ministerio especial. Casi todas las iglesias salidas de la Reforma prescindieron de la figura del obispo. Tal decisión, a primera vista intrascendente, resulta compleja y comprometida, a la larga. Y ello es así, porque el episcopado se había presentado como canalizador de *la sucesión apostólica*. Sólo la iglesia que pudiera presentar una lista de obispos que conectaran con los apóstoles podría considerarse apostólica. Y, por lo mismo, podría considerarse como iglesia de Jesucristo <sup>34</sup>.

Se entiende fácilmente que aquí nace un problema de gran envergadura. Las iglesias, que han colocado en el episcopado el eje de su apostolicidad, no pueden aceptar la apostolicidad de aquellas iglesias que han prescindido del episcopado. A su vez, las iglesias, que han prescindido del episcopado, no aceptan que se las cuestione su condición de ser verdaderas iglesias de Jesucristo. Una tal situación exige un esfuerzo de investigación, con el fin de ver si hay un camino que pueda conducir a la solución del problema.

El problema sube de tensión, si se tiene en cuenta que, al romper la sucesión apostólica, se rompe también la validez de los sacramentos. En concreto, y por las incidencias del mismo en la vida cristiana, la validez del sacramento de la eucaristía. Este nuevo dato añade entidad a la tarea de buscar algún camino que pueda llevar a ver las cosas de forma distinta. Y así lograr superar el muro, a primera vista infranqueable, de la separación.

Tal camino parece que existe. Y por él han intentado caminar los movimientos ecuménicos y abrir así una puerta a la esperanza. Quien se adentra

---

34. Cf. *LG* 18 b.

por este camino tiene que poner los ojos en lo que la Escritura del Nuevo Testamento dice acerca de la organización ministerial. Las iglesias, de las que habla el Nuevo Testamento, no tienen una forma uniforme de organizarse. Lo cual deja bien a las claras que en este tema no vale acudir a una voluntad expresa del Señor para imponer un modelo de Ministerio. Hay en el tema libertad y creatividad.

Por tipificar un poco el tema, fijemos la atención en algunas iglesias concretas. La iglesia-madre de Jerusalén se organiza, dado el entorno en que nace, siguiendo un modelo judío. Ella aparece dirigida por Santiago, el hermano del Señor, acompañado de un colegio de ancianos. Se trata, como fácilmente se puede descubrir, de un Ministerio de dirección colegiada. Hay, eso sí, una especie de jefe, Santiago, pero el ejercicio de la misma es colegial. El hecho es una buena cura, a la hora de flexibilizar lo que actualmente se dice en algunas iglesias sobre el episcopado. Santiago no es un obispo al estilo moderno de la palabra. Y, sin embargo, dirige una iglesia de características muy peculiares. Es la iglesia-madre. La iglesia que hace posible el nacimiento de otras iglesias. Sin la comunidad de Jerusalén no hubiera surgido el movimiento cristiano y las futuras iglesias. Aparte de la función de dirección, nada se sabe de otras funciones de Santiago y su colegio de ancianos.

A renglón seguido, toca hablar de la iglesia de Antioquía o en Antioquía. Esta iglesia nace como consecuencia de la dispersión subsiguiente a la muerte de Esteban. Se trata de una iglesia excepcional por su importancia. Antioquía se convierte muy pronto en el centro misionero cristiano más importante de la antigüedad. Pues bien, esta iglesia está dirigida por profetas y maestros. Dos Ministerios relacionados con la enseñanza y no tanto con la dirección. Dos Ministerios que, según un lenguaje de entonces, son carismáticos cien por cien.

De Antioquía salen Bernabé y Saulo para llevar a cabo su primer viaje apostólico. Se debe a una intervención misteriosa del Espíritu. Oigamos el texto: “Mientras estaban celebrando el culto del Señor y ayunando, dijo el Espíritu Santo: ‘Separadme ya a Bernabé y a Saulo para la obra a la que los he llamado’. Entonces, después de haber ayunado, les impusieron las manos y les enviaron” (Hech 13, 2-3).

Merece la pena resaltar algunos datos. Bernabé y Saulo son *enviados*. Y son enviados por una iglesia, que va a alcanzar la categoría de iglesia-madre para las iglesias que Bernabé y Saulo funden durante su viaje. En señal de comunión con la iglesia enviante se les imponen las manos. Es un simple gesto de comunión. No es un signo sacramental. Bernabé y Saulo son apóstoles en estricto sentido de la palabra. Apóstol significa *enviado*. Parece ser que es en Antioquía en donde se acuña este calificativo que luego va a tener

una importancia única. Naturalmente que el término apóstol no es unívoco. Tiene distintas significaciones. Lo que hace que el tema de la apostolicidad se desbloquee y se constituya en una buena vía de acercamiento entre las iglesias. Los enviados, al término de la misión, se vuelven a su punto de partida. Y, para dejar bien claro que no han obrado por su cuenta, sino como enviados, reúnen a la iglesia y dan cuenta de su viaje. Es una consecuencia normal del gesto de la imposición de manos, cuyo significado no es otro que el de la comunión. Lo importante de todo este mensaje cara a una visión más flexible del Ministerio episcopal es que la iglesia de Antioquía está dirigida por ministros de carácter estrictamente carismático.

La iglesia de Corinto, fundada por Pablo, es la que mejor conocemos en base a los datos que nos da el Nuevo Testamento. Seguramente es la iglesia en donde la comunidad tiene un papel más relevante. Si hay un problema, Pablo no dice que se reúnan los dirigentes y junto con la comunidad deliberen sobre su solución. “Reunidos vosotros y mi espíritu, les dice en el caso del incestuoso, con el poder de Jesús Señor nuestro, sea entregado ese individuo a Satanás para destrucción de la carne, a fin de que su espíritu se salve en el Día del Señor” (1 Cor 5, 4b-5). En Corinto no hay obispos, ni ancianos. Hay, en verdad, dirigentes, pues nunca la iglesia es una comunidad ácrata. En primer lugar está Pablo, como fundador de la iglesia, como padre que quiere vivir en una relación de amor más que de poder. “Pues aunque hayáis tenido diez mil pedagogos en Cristo, no habéis tenido muchos padres. He sido yo quien, por el Evangelio, os engendré en Cristo Jesús” (1 Cor 4,15). Están también cristianos que, asentados en Corinto, se han puesto al servicio de los hermanos y hermanas. Pablo nombra a la familia de Estéfanos, primicia de Acaya. Pide para ella sumisión y también para todos aquellos y aquellas que con ella trabajan y se afanan (cf. 1 Cor 16, 15ss).

En Filipos, iglesia fundada por Pablo, aparecen muy pronto los episcopos y diáconos. En el saludo de la carta, Pablo se presenta de la siguiente forma: “Pablo, Timoteo, siervos de Cristo Jesús, a todos los santos en Cristo Jesús, con los episcopos y diáconos. Gracias a vosotros y paz de parte de Dios nuestro Padre y del señor Jesucristo” (Flp 1,1-2).

Se podía seguir aduciendo datos sobre el tema, datos ofrecidos por el Nuevo Testamento, y ofrecer un cuadro más amplio de la evolución que sufre todo lo referente al Ministerio en el Nuevo Testamento. A medida que la iglesia se va estabilizando y va perdiendo su fervor misionero, cosa normal en cualquier institución, los Ministerios de dirección imponen su ley. Es así como se llega a la figura del obispo monárquico. El obispo concentra en su persona funciones que no tuvo el episcopo-presbítero, que aparece en la segunda generación cristiana y del que tenemos un retrato moral en las car-

tas Pastorales. Predica, administra los sacramentos, en especial la eucaristía, rige al pueblo de Dios. Su figura se magnifica hasta el extremo de aparecer como un semidiós. Muchas de las expresiones presentes en las cartas de Ignacio de Antioquía van en esta línea. “En Asia Menor es donde mejor se puede seguir la génesis del ministerio episcopal. Las cartas de San Ignacio de Antioquía ya contienen el dicho: ‘Quien se opone a él (al obispo), se opone a Dios’; ‘donde está el obispo está la comunidad, lo mismo que donde está Cristo está la iglesia católica’. Por estas cartas y la de san Policarpo sabemos que hacia finales del siglo primero ya se habían separado los ministerios del obispo y del sacerdote; el primer nombre se reservó para el jefe de la comunidad: el obispo. Los presbíteros se convirtieron en sus auxiliares. Vemos ya un orden jerárquico que culmina en el obispo (imagen del padre), por encima del presbítero y de los diáconos”<sup>35</sup>.

Los datos reseñados tienen la suficiente densidad como para hacer algunas afirmaciones importantes. Hay en el tema del Ministerio creatividad y evolución. Lo que pone de manifiesto que la comunidad cristiana no recibe de Jesús ningún mandato al respecto. De haber existido tal mandato, se hubiera reflejado en la historia. Por tanto, no es una buena política religiosa acudir a voluntad o voluntades de Jesús para justificar la presencia de un Ministerio determinado. Lo que no me parece que se da en algunos documentos del magisterio católico y otros documentos de iglesias que tienen al obispo como su ministro fundamental. “Enseña, pues, este sagrado Sínodo que los obispos han sucedido por institución divina en el lugar de los apóstoles como pastores de la iglesia y quien a ellos escucha, a Cristo escucha, y quien los desprecia, a Cristo desprecia y al que le envió (cf. Lc 10,16)”<sup>36</sup>. Hay en el texto una expresión que llama profundamente la atención. *Por institución divina*. ¿Qué quiere expresar? ¿Se quiere decir con ella que los obispos suceden a los apóstoles, porque así lo determinó el mismo Jesús? Si este es el mensaje, hay que decir que se comete aquí un anacronismo. Que es lo mismo que afirmar que la expresión no responde a la realidad. ¿Se quiere afirmar que la aparición del Ministerio episcopal, al ser realidad eclesial, no es un simple hecho sociológico, aunque la sociología tenga mucho que ver, sino que en ello interviene el Espíritu Santo como fuente que es de la vida de la iglesia? No habría nada que oponer a tal interpretación. Así piensa, y me parece estar en lo cierto, un teólogo tan brillante como es E. Schillebeeckx. “Los actuales ministerios eclesiales (episcopado, presbiterado, diaconado) no fueron instituidos directamente por Jesús. Los análisis históricos

---

35. LORTZ, J., *Historia de la iglesia*. I. Ed. Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 134.

36. LG 20b.

demuestran que ciertos modelos preexistentes en el mundo judío y helenístico, así como las exigencias de la situación histórica de la iglesia, han influido en la estructura concreta del gobierno de las comunidades. El proceso sociológico que desembocó dentro de la iglesia en el episcopado, presbiterado y diaconado, a partir de otros ministerios mucho más numerosos en su origen (de los que muchos desaparecieron o se reagruparon con otros), se interpreta legítimamente, por motivos eclesiológicos –la iglesia es, en efecto, el templo del Espíritu Santo–, como la obra misma del Espíritu Santo, el espíritu de Cristo glorificado. Así, pues, aunque su origen no se remonte a una institución por el Jesús histórico, esos ministerios son, en virtud del carácter pneumático de la iglesia estructurada Apostólicamente, el fruto del Espíritu y no el mero resultado de un proceso sociológico”<sup>37</sup>.

A la luz de esta forma de ver la aparición de los Ministerios eclesiales es posible ya sacar algunas consecuencias que ayuden a ver los Ministerios de las iglesias que han prescindido del episcopado con ojos nuevos. El episcopado es un Ministerio importante en la vida de la iglesia. Y así lo reconocen las iglesias que no lo tienen, hasta el extremo de aceptar como una condición previa para la unión su restablecimiento. “La importancia del episcopado histórico no es disminuida por los descubrimientos arriba mencionados. Por el contrario, esta nueva comprensión ha permitido a las iglesias, que no habían conservado el episcopado histórico, apreciarlo como un signo de la continuidad y de la unidad de la iglesia. Cada vez un mayor número de iglesias, que comprende a las que participan en las negociaciones para la unión, se declaran dispuestas a ver en el episcopado un signo preeminente de la sucesión apostólica de toda la iglesia en la fe, la vida y la doctrina; este hecho lo consideran como una realidad a la que hay que tender en el caso en que no existiera. La única cosa que consideran incompatible con la investigación histórica y teológica contemporánea es la idea según la cual la sucesión episcopal sería idéntica a la apostolicidad de toda la iglesia y la contendría”<sup>38</sup>.

El documento de Accra, al que pertenecen los párrafos anteriores, tiene todas las calidades como para considerarle modélico. Responde a la historia y responde a una buena y correcta teología del Ministerio episcopal. Resalta por una parte su importancia. Pone de relieve el deseo de las iglesias que no lo tienen. Deseo que se traduce en una actitud de recuperarlo. Pero también deja bien claro cuáles son sus limitaciones. La sucesión episcopal no puede agotar todo el contenido de la apostolicidad de la iglesia. Se dibuja así un

37. SCHILLEBECKX, E., *La misión de la iglesia*. Sígueme, Salamanca, 1971, pp.488,

38. FE Y CONSTITUCIÓN. *Documento de Accra*. Seminarios 57-58, Sígueme, Salamanca, 1975, Vol. 21, N° 27, pp. 564-565.

nuevo horizonte eclesiológico en el que hay que visualizar el valor y el significado del Ministerio episcopal. Estamos en una eclesiología de comunidad y no en una jerarcología. El Ministerio especial, en este caso episcopal, sólo es inteligible en el marco del ministerio eclesial. El concilio Vaticano II adoptó esta postura, aunque no la llevó a sus últimas consecuencias, cuando antepuso el capítulo II al III en la Constitución sobre la Iglesia. La depositaria del mensaje, de la transmisión del mismo, de la misión es la iglesia entera. La iglesia, y así se confiesa en el credo, es apostólica. El Ministerio está al servicio de la misión de la iglesia. Y sólo cuando cumple la misión es realmente lo que tiene que ser.

Lo importante en el tema es el cumplimiento de la misión. Lo secundario son las figuras ministeriales. Si una iglesia cumple la misión para la que existe está en la sucesión apostólica, aunque literalmente no tenga la figura episcopal. Para cumplir dicha misión tiene que tener figuras ministeriales. De ahí que el Ministerio, como tal, pertenece al ser de la iglesia. Las figuras concretas, no. Entendemos que el documento de Accra nos diga: “La única cosa que consideran incompatible con la investigación histórica y teológica contemporánea es la idea según la cual la sucesión apostólica sería idéntica a la apostolicidad de toda la iglesia y la contendría”.

En base a estas investigaciones no resulta ya llamativo que iglesias, que han prescindido del episcopado, y, por lo mismo, a primera vista roto la línea de la sucesión apostólica, confiesen públicamente que están en posesión de un Ministerio válido. Los luteranos del Grupo teológico luterano-católico de estados Unidos afirman sin rubor: “Los luteranos abordan las cuestiones tratadas en esta declaración conjunta apoyándose en la convicción de que sus iglesias pertenecen a la iglesia una, santa, católica y apostólica. Ellos consideran sus ministros ordenados como personas válidamente segregadas para el Ministerio del evangelio y de los sacramentos en la iglesia de Cristo. Afirman que los sacramentos administrados entre ellos por estos ministros ordenados son sacramentos válidos. Los luteranos sostienen que en sus escritos confesionales permanecen en la auténtica tradición católica”<sup>39</sup>.

Schillebeeckx pone su guinda teológica al tema de forma brillante. “La validez del Ministerio, esto es, su autenticidad cristiana y eclesial, se determinan a partir de su función en la comunidad fiel a la iglesia apostólica, y en primer lugar a partir de la *fides ecclesiae*, la fe apostólica. Este principio no atañe solamente a la validez del bautismo, sino también a la del Ministerio. De aquí se derivan importantes consecuencias ecuménicas para la iglesia católica, por

---

39. GRUPO TEOLÓGICO LUTERANO-CATÓLICO DE ESTADOS UNIDOS. *Eucaristía y ministerio*. Seminarios 57-58. Vol. 21. Sígueme, salamanca, 1975, N° 23, pp. 476.

el hecho de que el Vaticano II ha reconocido, en cierta medida, el carácter apostólico, y por tanto eclesial, de otras comunidades cristianas. Entonces, y en esta misma medida, se admite *implícitamente* la validez del Ministerio de dichas iglesias. El que la estructura eclesial se haya organizado de forma diferente en una parte y en otra después de la ruptura, esto no cambia para nada el problema. Prescindiendo de la colegialidad universal y del ministerio de Pedro (que puede desempeñar realmente un papel en otras estructuras eclesiales), no se puede considerar a las estructuras ‘episcopales’ o ‘presbiterianas’ como si fueran de suyo un factor dogmático de división en la iglesia. Como tales no suponen un obstáculo para la unidad, sino que son solamente otras maneras de organizar la iglesia, dogmáticamente legítimas”<sup>40</sup>.

En otra de sus obras afirma: “No estoy en contra de las instituciones de la iglesia: Pero son instituciones humanas, históricas, que deben evolucionar para el bien de los cristianos. Esto se ve por las cartas post-paulinas. Las instituciones se fundamentan en el hecho de que existe la iglesia, pero la institución como tal es una institución humana. Por ejemplo, no se puede decir que los obispos, los presbíteros, los diáconos, han sido instituidos por Jesucristo. Son fruto de una evolución. El episcopado, el sacerdocio y el diaconado, tal como son hoy, los tenemos desde la segunda mitad del siglo segundo. Son el fruto de una evolución lícita y positiva, pero no veo por qué no pueden cambiar.

En los documentos del Vaticano II –lo había ya señalado el concilio de Trento– ya no se dice que son una institución de Cristo. El concilio de Trento decía *por disposición divina*, es decir, han evolucionado históricamente por la acción de Dios. Trento corrigió la expresión *por institución divina*, prefiriendo la expresión *por disposición divina*. El Vaticano II eligió una tercera expresión: *ab antiquo*, es decir, *desde la antigüedad*, porque, de hecho, la articulación jerárquica de la iglesia evolucionó siguiendo leyes sociológicas. Se da, sin duda, la vinculación con el Cristo histórico. El gran exegeta Descamps sostiene que *los Doce* tienen una conexión con Cristo. La iglesia es el nuevo Israel. En la comunidad de los Doce existe el ministerio petrino. Es un dato neotestamentario en cuanto la dirección de la iglesia pertenece a los Doce. Pero, ¿cómo puede ser ejercido el ministerio petrino? ¿Puede ser, por ejemplo, un triunvirato? ¿O un colegio? ¿O un Sínodo? Es una cuestión histórica, sujeta a cambios”<sup>41</sup>.

40. SCHILLEBECKX, E., *La misión de la iglesia*. Sígueme, Salamanca, 1971, pp. 494-495.

41. SCHILLEBECKX, E., *Soy un teólogo feliz*. Atenas, Madrid, 1994, pp. 111-112.

Lo últimamente recordado lleva sin violencia a sacar algunas consecuencias, que ayuden a desbloquear ecuménicamente los problemas que pueden surgir por la ausencia en algunas iglesias de la figura del obispo. Me parece, y ello no supone ninguna claudicación en el ser eclesial, que lo importante en el tema no es tanto la figura ministerial, cuanto la misión. Diría con otras palabras: lo importante no es el *episkopo*, sino la *episkopé*. Esta es la tarea que pesa sobre la iglesia. Tarea que se especifica en predicar el evangelio, santificar por los sacramentos al pueblo de Dios y presidirlo evangélicamente. Para ello se necesita ministros, enviados por el Señor, pero a través de la iglesia, que obren tanto en el nombre de uno, como en el de la otra. El nombre concreto del ministro es absolutamente accidental. Lo que da entidad a la persona es la misión que realiza. En el caso, la *episkopé*. Que en una iglesia se llame obispo, en otra presbítero, en otra pastor es del todo irrelevante.

Se abre así una gran puerta para valorar el Ministerio de las distintas iglesias. La iglesia que, a través de sus figuras ministeriales, cumpla la *episkopé* estará dentro de la iglesia una, santa, católica y apostólica. La iglesia que no la cumpla, por más que tenga nominalmente obispos, no estará en el marco antes dibujado. Hay que fijarse bien en las afirmaciones. No se trata simplemente de deficiencias, que pueden darse en algunas iglesias y en algunos momentos y que afecten un tanto a la razón de su ser como enviada. Se trata de alejarse de su razón de ser, de no cumplir la misión que ha recibido. Y que ello, de alguna manera, afecte a tal iglesia de una forma un tanto permanente. Forma, por lo demás, que puede superarse por una auténtica conversión. Es decir, una iglesia, que vuelve a cumplir la *episkopé* marginada, entra de nuevo en la dinámica de la iglesia de Cristo.

Esta nueva visión de la importancia, por una parte, del Ministerio episcopal, y, por otra, de su relativización conlleva también una nueva visión de su valor en el tema de la sucesión apostólica. Dicha sucesión apostólica se presentaba casi siempre como una cadena ininterrumpida de obispos que conectaban con los apóstoles. Cuando esta cadena se rompía, y ello acontecía o bien por ordenaciones inválidas, o bien por falta de obispos, desaparecía, por el mismo hecho, la sucesión apostólica. Dicha iglesia dejaba de ser apostólica, que es lo mismo que afirmar que dejaba de ser iglesia de Cristo.

Hoy esta visión parece insostenible. Ello obedece tanto a una mejor y más amplia investigación de los Ministerios en el Nuevo Testamento y en los orígenes de la iglesia, cuanto a un mejor enfoque de la eclesiología. Ninguna figura ministerial queda consagrada en el Nuevo Testamento. Si las cosas sucedieron como sucedieron fue efecto de muchos factores que no tienen un carácter inmediato de voluntad de Cristo. La cosa pudo evolucionar de otra forma perfectamente legítima. Según esto, canalizar la sucesión apóstolica a

través de una figura ministerial, en el caso la de los obispos, es un reduccionismo teológico.

Si a ello añadimos la nueva comprensión de la iglesia, que no es otra que la de verla como el nuevo pueblo de Dios, el tema todavía se refuerza. El sujeto directo y próximo de todo lo que mira a la razón del ser de la iglesia es la misma iglesia. La iglesia viene a ser así, como ya se afirma sin rubor, el proto-sacramento de la salvación. Ella es la que debe llevar el evangelio hasta el extremo del orbe. Ella es la que tiene que santificar, en particular por la administración de los sacramentos, a todos los fieles. Ella es la que tiene la misión de apacentar y dirigir. Y ella es la *sucesora y prolongadora de la misión apostólica*. “Los apóstoles murieron; no hay nuevos apóstoles, pero la *misión apostólica* permanece. La misión de los apóstoles va más allá de la persona de los apóstoles. La misión apostólica no se recibe ya inmediatamente del Señor, sino que se realiza por medio de los hombres. Y en razón de la misión apostólica permanente, permanece el *servicio apostólico*. Pero este servicio apostólico no se cumple en cuanto alguien es llamado nuevamente al apostolado, sino por obediencia a los apóstoles como testigos y heraldos primigenios del Señor. Por razón, pues, de la misión permanente, hay en el servicio apostólico una *sucesión apostólica*, una sucesión apostólica en la obediencia. Intencionadamente no hablamos de *apostolica sucesio*. Los problemas teológicos no deben obnubilarse con ideas secundarias, jurídicas y sociológicas. Nuestra pregunta, en cambio, es: *¿Quién sucede a los apóstoles?...*

La respuesta fundamental sólo puede ser una: la iglesia. No algunos particulares; la iglesia entera sucede a los apóstoles. ¡Confesamos la iglesia *apostólica*! En efecto, la iglesia *entera* es el nuevo pueblo de Dios, congregado por los apóstoles por medio de la predicación del evangelio de Jesucristo. La iglesia *entera* es el templo del Espíritu, construido sobre el fundamento de los apóstoles. La iglesia *entera* es el cuerpo de Cristo que se mantiene unido por el ministerio de los apóstoles. Así, pues, la misión con plenos poderes de los apóstoles ha pasado a aquella iglesia que los apóstoles congregaron; el ministerio con plenos poderes de los apóstoles ha pasado a aquella iglesia a la que sirvieron los apóstoles, la iglesia es, en la obediencia, la sucesora de los apóstoles. Y por esta obediencia tiene ella poder y autoridad”<sup>42</sup>.

42. KÜNG, H., *La iglesia*. Herder, Barcelona, 1970, pp. 423-424.

Visualizada e interpretada de la forma reseñada la sucesión apóstolica, se consigue superar una de las mayores dificultades a la hora de caminar por el sendero del ecumenismo. Es la dificultad que se origina desde la perspectiva de la sucesión apostólica. La sucesión apostólica se veía normalmente desde el Ministerio. En concreto, desde el Ministerio episcopal. Sólo las iglesias que tenían un Ministerio episcopal válido podían ser consideradas como iglesia de Cristo. Con lo que muchas de las iglesias existentes, por carecer del Ministerio episcopal, no podían ser consideradas iglesias de Cristo. Cosa, por lo demás, rechazado por las mismas. Al considerar a la iglesia como tal sucesora de los apóstoles, tal dificultad desaparece. Y desaparece, porque entonces el Ministerio (uso la palabra con mayúscula para indicar que me refiero al Ministerio especial) queda englobado en el ministerio general de la iglesia. Los ministros no son, vistas así las cosas, autócratas, independientes. Son ministros en la iglesia y para la iglesia. La sucesión ministerial se enrola en la sucesión ministerial de toda la iglesia, hasta el extremo que recibe de ella su fuerza y su valor. Merece la pena recordar ahora cómo ve la sucesión apostólica uno de los documentos más representativos en el ámbito ecuménico. Me refiero al documento de Lima, elaborado por el FE Y CONSTITUCION. Dice: “La manifestación básica de los Apóstoles hay que encontrarla en la tradición apostólica de la iglesia en su conjunto. La sucesión es una expresión de la permanencia y, por consiguiente, de la continuidad del propio ministerio de Cristo, del que la iglesia participa. Dentro de la iglesia, el ministerio ordenado ejerce la tarea peculiar de preservar y actualizar la fe apostólica. La transmisión institucional del ministerio ordenado es, por tanto, una expresión eficaz de la continuidad de la iglesia a través de la historia; subraya asimismo la vocación del ministerio ordenado como guardián de la fe. Allí donde las iglesias consideran de poca importancia esta transmisión institucional, habrían de preguntarse si no tendrían que cambiar la concepción que tienen acerca de la continuidad en la tradición apostólica. Por otro lado, allí en donde el ministerio ordenado no presta un servicio adecuado a la proclamación de la fe apostólica, las iglesias tendrán que preguntarse por la necesidad de una reforma de sus estructuras ministeriales.

Bajo las especiales circunstancias históricas de crecimiento de la iglesia en los primeros siglos, la sucesión de los obispos fue una de las formas, junto a la transmisión del Evangelio y la vida de la comunidad, por las que se expresó la tradición apostólica de la iglesia. Esta sucesión se extendió como un servicio, un símbolo y una defensa de la continuidad de la fe y comunión apostólicas”<sup>43</sup>.

---

43. FE Y CONSTITUCIÓN. *Documento de Lima*. En *Enchiridium Oecumenicum*, 1986, Nrs. 35 y 36, pp. 925.

Como se puede ver con facilidad, la investigación ecuménica ha conseguido tener una visión más justa del valor de la sucesión episcopal. Es una de las formas. No es, por lo mismo, la única forma de sucesión apostólica. Y, además, queda enmarcada dentro de la sucesión englobante de la iglesia. Con lo que se pone de relieve que el Ministerio, cualquiera que sea su forma concreta, no puede perder nunca de vista que es un Ministerio en la iglesia y para la iglesia. Si a todo esto se une ahora que todas las iglesias, al menos las más significativas, creen que la recuperación del episcopado por aquellas iglesias que lo han abandonado es una legítima y deseada aspiración cara la unión de las iglesias, entonces se da un verdadero fondo común que facilita enormemente la unión. El Ministerio, que ha constituido siempre piedra de escándalo a la hora de alcanzar la meta de la unión, deja de serlo. Con ello se supera un obstáculo de gran envergadura en la carrera hacia la meta de la unidad.

### **TERCER RETO: EN UNIÓN CON TODAS LAS IGLESIAS, PROMOVER LA CELEBRACIÓN DE UN CONCILIO ECUMÉNICO SOBRE LA UNIDAD**

Estoy convencido y confieso sin agobios que la unión de las iglesias cristianas es una gracia del Espíritu. Y las gracias se suplican. También estoy convencido y lo confieso sin traumas que la unión de las iglesias pide a los cristianos una verdadera conversión. Su vida debe ajustarse al evangelio. Debe seguir los pasos del Señor Jesús y poner su máxima aspiración en cumplir la voluntad del Padre.

Sin olvidar nada de esto, toca ahora poner manos a la obra. Es preciso que las iglesias se tomen el tema con seriedad y busquen con entereza y valentía andar los caminos de la unidad. Sobran en el tema sentimentalismos tontos. Y sobran, sobre todo, seudoapoyos dogmáticos. Hay que reconocer que la desunión de las iglesias es la carga negativa más grande que pesa sobre las espaldas de las iglesias. La voluntad del Señor al respecto está bien clara. En la oración, que el evangelista autor del evangelio de Juan, pone en labios de Jesús, el Señor deja bien definido cuál es su deseo. “Padre... que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti. Que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado” (Jn 17, 1c.-21).

Las palabras son, como se puede ver, de una seriedad fuera de serie. Ellas nos advierten del mal, grave por cierto, que acarrea la desunión. No es otro que hipotecar la credibilidad del envío de Jesús por el Padre. Y ciertamente no hay que quitar virulencia al tema. La división de las iglesias consti-

tuye el mayor inconveniente a la hora de aceptar el mensaje que intenta transmitir. Y es normal el asunto. Cualquiera que tenga un mínimum de inteligencia nota la incoherencia. Hablando todas en el nombre de Jesús, resulta que unas dicen cosas distintas de las otras. Y no sólo dicen cosas distintas, sino que imponen obligaciones diversas. Lo que agrava la cosa.

El absurdo alcanza cotas imposible de superar, cuando en el Credo se confiesa la iglesia como *una*. Es, como se puede comprender con facilidad, un momento de extraordinaria importancia. La iglesia se define como comunidad creyente y hace uso de una serie de formulaciones a través de las cuales configura su rostro de creyente. Pues bien, cualquier persona con sensibilidad se da cuenta que está confesando una cosa que no existe en realidad. Confiesa que la iglesia es una y se encuentra con una iglesia dividida. Es verdad que hay muchas cosas que apoyan dicha unidad. Pero también hay otras que est n hablando de lo contrario. La unidad no es perfecta. Y, al no serlo, corrompe en gran escala la unidad. Todos sabemos que, fruto de esta situación, los creyentes en Jesús se niegan la comunión eucarística, que es el signo más sublime de la unidad. Basta para ello que formen parte de distintas iglesias. Y lo hacen, lo que todavía agrava más el tema, obligados por unas leyes que vienen de arriba.  Es una situación deplorable en cantidades inimaginables!

Al encontrarnos con consecuencias tan graves para el ser y la misión de la iglesia, cualquier esfuerzo para superar tal situación de división será pequeño, si tiene como meta alcanzar la unidad de las iglesias. En tal perspectiva se sitúa el concilio ecuménico sobre la unidad. Dicho concilio, como fácilmente se entiende, debe ser impulsado por quienes ejercen un Ministerio relevante de dirección en las iglesias. En la iglesia católico-romana, por el papa. En las iglesias ortodoxas, dependientes del patriarcado de Constantinopla, por el patriarca ecuménico. Y así sucesivamente.

Por tratarse de un concilio de tales características, deberá ser precedido por un largo período de preparación. Período en el que se estudien las cuestiones que apoyan la desunión y se busque una solución que responda correctamente al mensaje apostólico. Este mensaje, tal y como se halla recogido y transmitido en el Nuevo Testamento, será el espejo en el que todas las iglesias deben mirarse. Seguramente aparecerán cosas que, durante mucho tiempo y por algunas iglesias, se consideraron con carácter teológico y ahora se ven como un desarrollo histórico y, por lo mismo, con posibilidad de abandonarlas, sin que ello suponga para las iglesias pérdida de identidad.

Afortunadamente el movimiento ecuménico ha realizado ya una gran andadura, hasta el extremo que muchas cuestiones consideradas en tiempos pasados como motivo de desunión, hoy ya no tienen tal carácter. En temas,

por ejemplo, como el Ministerio se ha llegado a conclusiones que hace unos años parecían cuentos de hadas. Hay quienes piensan que en este tema en concreto ya no hay motivo para mantener la desunión. “Dado que para el reconocimiento de los ministerios no existe ya ningún impedimento teológico decisivo, se ha superado un obstáculo importante para la plena comunidad en la Cena del Señor. Allí donde se dé una fe común en la presencia de Jesús en la Eucaristía es posible una mutua admisión a la santa Cena”<sup>44</sup>. También se han conseguido avances muy sustanciosos, casi definitivos, en el tema de la fe en la eucaristía. El Grupo ecuménico de Dombes, que es, por el elenco de sus miembros, uno de los más representativos, ha elaborado un documento sobre la eucaristía, que puede ser aceptado por cualquier iglesia cristiana. Todos sabemos que uno de los puntos claves en el tema es el modo como se quiere explicar la presencia del Señor bajo los signos. En la iglesia católico-romana, al amparo de un modelo filosófico muy concreto, la presencia del Señor bajo los signos se ha calificado de transustanciación. La sustancia de pan se convierte en la sustancia del cuerpo del Señor. La sustancia de vino, en la sangre del Señor. En otras iglesias, siempre sobre el presupuesto de la confesión en la presencia del Señor, se ha usado otro lenguaje y otra forma de ver dicha presencia. Me refiero principalmente a las iglesias salidas de la Reforma. Pues bien, el Grupo de Dombes ha elaborado un documento sobre la eucaristía que se puede considerar como aceptable por todos los creyentes. Dice sobre la presencia del Señor: “La acción eucarística es don de la persona de Cristo. En efecto, dice el Señor: ‘Tomad y comed, esto es mi Cuerpo entregado por vosotros’. ‘Bebed todos de él, porque esto es mi sangre, la Sangre de la Alianza derramada por la multitud en remisión de los pecados’. Confesamos, pues, unánimemente la presencia real, viva y activa de Cristo en este sacramento”<sup>45</sup>.

Como se puede ver, en base a los ejemplos recordados, el movimiento ecuménico ha conseguido metas importantes, al tiempo que ha limpiado de obstáculos en otro tiempo insalvables el camino de la unión. Todo esto debe ser recogido en la etapa preparatoria del concilio ecuménico.

Llegada la hora de celebrar el concilio ecuménico, todas las iglesias deben tener una representación suficientemente significativa, hasta el extremo de poder verse la magna asamblea como un verdadero concilio ecuménico. El instrumento por antonomasia de trabajo debe ser el diálogo. Partien-

---

44. INSTITUTOS ECUMÉNICOS ALEMANES. *Reforma y reconocimiento de los ministerios*. Seminarios 57-58. Vol. 21, N° 23. Sígueme, Salamanca, 1975, pp. 553.

45. GRUPO DE DOMBES. *Acuerdo doctrinal sobre la eucaristía*. En *Enchiridium Aecumenicum*. Salamanca, 1986, pp. 655.

do de que ninguna iglesia debe sentirse superior a otra, y todas sometidas al juicio de la palabra de Dios y al impulso del Espíritu Santo, se examinarían las cuestiones debatidas en clima de comunión y conversión.

La comunión es un valor eclesial de primer orden. Nos habla de la relación íntima que existe entre todos los cristianos, que han sido sujetos de la presencia del Espíritu Santo, al recibir el bautismo. No se trata, por tanto, de relaciones exteriores, como se puede pensar, cuando se habla de palabras, gestos, actitudes que muestran una gran sensibilidad humana. Se trata del ser más profundo de la vocación cristiana. El Espíritu Santo, es, por su misma naturaleza, vínculo de caridad. Por lo que todos los miembros de las iglesias se deben sentir como verdaderos hermanos. Ya no sirve la denominación que se daba en nuestra iglesia católico-romana de hermanos separados. La palabra “separados” es insultante y rompe la relación fraternal. Al sentir en sus personas la presencia del Espíritu Santo, como fuente inagotable de caridad, no resulta nada aventurado que las cosas a dialogar se vean con otros ojos. Actitud que hará descubrir con facilidad la rectitud de intención de todos los que se confiesan cristianos y ven en el Señor Jesús el fundamento de su fe. Todas las iglesias se preocupan por ser fieles al Señor. Por lo que las diferencias, a la hora de expresar dicha fidelidad, no pueden seguir en pie como muros de separación. Es indudable que la comunión, nacida *de* y alimentada *por* la presencia del Espíritu Santo, pone al alcance de la mano los medios para derribar los muros de separación.

La conversión debe ser la otra actitud que acompañe a las iglesias en el momento de celebrar el concilio ecuménico. Es evidente que en el tema nadie tiene las manos limpias. La separación se produjo bajo el signo del pecado eclesial. Por lo que la conversión, que supone el reconocimiento de las debilidades de las iglesias, debe ponerse como apoyo insustituible para hacer que el diálogo produzca los frutos deseados. Bajo la mirada del Señor, todas las iglesias reconocerán su parte de pecado y pedirán el riego saludable de la gracia del Señor.

Todo ello reafirmará una convicción que ya corre por esos mundos de Dios. Es mucho más lo que une a las iglesias que lo que las separa. Incluso lo que las separa con frecuencia tiene poco peso teológico. Seguramente que se está ante la situación única de relativizar posturas, posturas que no pocas veces se han teñido de un falso dogmatismo, para lograr alcanzar la meta de la unidad. Es el momento de recordar algunos párrafos del concilio Vaticano II. Refiriéndose a las iglesias ortodoxas afirma. “Para el restablecimiento y mantenimiento de la comunión y de la unidad es preciso ‘no imponer ninguna otra carga que la necesaria’ (Hech 15,28)”<sup>46</sup>. Fijándose ahora en las

---

46. UR N° 18.

iglesias salidas de la Reforma, dice: “Nuestra atención se dirige, ante todo, a los cristianos que reconocen públicamente a Jesucristo como Dios y Señor y Mediador único entre Dios y los hombres, para gloria del único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo... Movidos por el deseo de la unión con Cristo se ven impulsados a buscar más y más la unidad y también a dar testimonio de su fe delante de todo el mundo”<sup>47</sup>.

Como se puede ver con facilidad, el núcleo de una misma fe queda bien claro en las diversas iglesias que aquí se mencionan. Frente a ese núcleo todo lo demás queda un tanto disminuido y no tiene por qué alzarse de forma insuperable como muro de separación. Alrededor de ese núcleo puede edificarse el edificio de una unidad que elimine el estigma de la desunión y ofrezca la garantía suficiente de que todos los que aman a Cristo, como su Dios y su Señor, no buscan otra meta que darlo a conocer así al mundo.

El final feliz de ese concilio ecuménico, compuesto por todas las iglesias de Cristo, tiene que ser, por necesidad vital, la celebración de una eucaristía comunitaria. La negación de la comunión eucarística ha sido el signo negativo de la falta de comunión. Las iglesias separadas se niegan mutuamente la comunión. Es una triste realidad. Por lo que debe desaparecer. Para ello no queda otra alternativa que optar por la celebración de una eucaristía en común, en donde las iglesias se den la mano, dándose la comunión. Este hecho es la mejor rúbrica de una unión que todas las iglesias buscan, y seguramente la buscan con sinceridad, pero que su presencia sigue sin llegar.

El concilio Vaticano II inicia el decreto sobre el ecumenismo con estas sugestivas palabras: “Promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos es uno de los fines principales que se ha propuesto el sacrosanto concilio Vaticano II, puesto que única es la iglesia fundada por Cristo el Señor, aun cuando son muchas las comuniones cristianas que se presentan a los hombres como la herencia de Jesucristo. Los discípulos del Señor piensan de diverso modo y siguen distintos caminos, como si Cristo mismo estuviera dividido (cf. 1 Cor 1,13). División que abiertamente repugna a la voluntad de Cristo y es piedra de escándalo para la causa de la difusión del evangelio por todo el mundo”<sup>48</sup>.

No dudo que este clima ecuménico permanece vivo en la iglesia católico-romana. La fecha del año 2000, fecha paradigmática para todo el que cree en Cristo, es una buena referencia para avivar el espíritu ecuménico. Juan Pablo II así lo ha visto y fruto de ello ha sido la carta-encíclica *Ut unum sint*. La intuición ha sido buena. Pero la oferta ecuménica de Juan Pablo II queda

---

47. UR N° 20.

48. UR N° 1.

absolutamente corta. Sobre la iglesia que Juan Pablo II preside, pesan retos ecuménicos que no se pueden marginar. Yo he recogido aquí, entre otros, el más crudo desde el punto de vista del Ministerio. Se trata del propio Ministerio papal. Estoy plenamente convencido que, mientras la iglesia católico-romana no lleve a cabo una nueva formulación teológica del Ministerio papal, la unión con las demás iglesias, en particular con las iglesias ortodoxas, no tendrá lugar.

Hasta ahora la iglesia católico-romana no ha asumido dicho reto. Más aun, tengo la impresión que el ejercicio de tal Ministerio en la iglesia actual católico-romana está endureciendo la configuración de un Ministerio que siempre ha tenido una formulación teológica de carácter piramidal. Al formular tal juicio de valor, no lo hago en base a un sentimiento que se llama *espíritu antirromano*. No. Lo hago sencillamente, porque creo que existen suficientes razones para formular tal afirmación. La primera parte de este estudio las ha dejado bien patentes. No hay por qué insistir en el tema.

Sobre la iglesia católico-romana pesan retos importantes a la hora de trabajar por la unión de las iglesias. Dados su significado e importancia dentro del cristianismo, debe aceptarlos con audacia, con *parresia*, para usar un término bíblico, cargado de contenido pneumatológico. No bastan al respecto los sentimentalismos, las lamentaciones. Es preciso revisar aquellas cuestiones que están levantadas como muros de separación. Revisarlas en diálogo. Y, entre ellas, ocupa lugar de privilegio el Ministerio papal.

El camino a seguir no resulta demasiado arriesgado, siempre y cuando se superen excesivos celos dogmáticos. Se cuenta en el tema con la acogida favorable de todas las iglesias, que valoran positivamente la presencia en sus tejidos de un Ministerio de la unidad. No se cuestiona, por lo mismo el Ministerio papal como tal. Se cuestiona su acuñación dogmática. Aquí tiene la iglesia católico-romana que dar el do de pecho. ¿Es pedir mucho? No. “El diálogo ecuménico sobre el papado comporta... una invitación a la propia iglesia católica a que examine con franqueza y creativamente, de qué manera dicho ministerio puede realmente favorecer el camino hacia la unidad y prestar un humilde servicio al restablecimiento de la comunión entre las iglesias todavía separadas”<sup>49</sup>.

Como posible horizonte esperanzador, siempre que se superen excesivos celos dogmáticos, traigo aquí unas palabras de Juan Pablo II. “Tarea ingente (se refiere a las formas con las que su Ministerio pueda realizar un servicio de fe y de amor reconocido por unos y otros), que no podemos rechazar y

---

49. VERCRUYSSSE, J. E., *Introducción a la teología ecuménica*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1993, pp. 128.

que no puedo llevar a término solo. La comunión real, aunque imperfecta, que existe entre todos nosotros, ¿no podría llevar a los responsables eclesiales y a sus teólogos a establecer conmigo y sobre esta cuestión un diálogo fraterno, paciente, en el que podríamos escucharnos más allá de estériles polémicas, teniendo presente sólo la voluntad de Cristo para su iglesia, dejándonos impactar por su grito ‘que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado’? (Jn 17,21)”<sup>50</sup>.

¡Diálogo fraterno y paciente! ¡Teniendo sólo en cuenta la voluntad de Cristo para su iglesia! Las palabras de Juan Pablo II son una buena oferta y un buen camino a seguir. Pero ellas quedarán simplemente en eso, si, como representante primero de la iglesia católico-romana, se niega a *re-visar* lo que esta iglesia ha dicho sobre el Ministerio que él encarna y sobre la forma con que lo está ejerciendo.

Benito DOMINGUEZ SANCHEZ, OSA  
Estudio Teológico Agustiniano  
Valladolid

---

50. JUAN PABLO II. *Ut unum sint*. N° 96.



## Estudio sobre el catecismo pictográfico tolucano



(Continuación)

### SEPTIMA PARTE

#### ARTICULOS DE LA FE

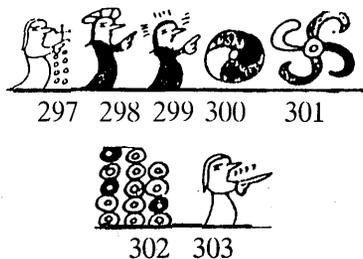
En general, los artículos de la fe no representan una notable dificultad interpretativa, por el hecho de que, en gran medida, vienen a ser una reduplicación del credo. Y ello tanto desde el punto de vista conceptual, como desde el pictográfico. De ahí que la inmensa mayoría de los pictogramas sean repetidos respecto a los que previamente habían sido incluidos en la profesión de fe o credo. Este formulario de los artículos de la fe, entronca con los habituales formularios de los catecismos españoles, que incluían bien el credo, bien esta otra expresión, cuando no presentaban las dos, como ocurre en este caso. Era un formulario que gozaba de tanta solera que nadie se cuestionaba la conveniencia de omitirlo, una vez que se hubiera propuesto el texto del credo. Este, como tanto otros catecismos, incurren en semejante reduplicación.

#### **Pictograma 295**

Igual a pictograma 48. Significa: *Estos*.

#### **Pictograma 296**

Una especie de “rosario”, integrado por 16 cuentas, de las que la que ocupa la parte superior es más grande, y, además, está rematada por arriba con una cruz. Su significado es, deducido del contexto: *artículos, órdenes*.

**Pictograma 297**

Igual a pictograma 146. Significa: *creer, fe*.

**Pictograma 298**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 299**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 300**

Igual a pictograma 10. Significa: *(su) nombre*.

**Pictograma 301**

Una especie de cruz svástica o céltica de cuatro brazos curvos, que salen del centro formado por un doble círculo. Se trata de una figura no figurativa que de por sí carecería de significado propio, y tendría aquel que se le quiera asignar. El contexto lleva a asignarles el significado de: *artículos de la fe*.

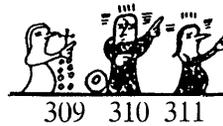
Por otra parte, encontramos aquí por vez primera algo que se repetirá en otra serie de ocasiones: lo de designar un concepto, un hecho o un objeto, y precisar a continuación, como una aclaración indispensable: “su nombre es...”. Con ello se asigna a cada uno de los aspectos señalados un nombre concreto, por el cual deberá ser reconocido por parte de los catecúmenos suficientemente informados.

**Pictograma 302**

Catorce circulitos dobles, dispuestos en dos columnas de cinco más una de cuatro, señalan el significado del pictograma: *(son) catorce*.

**Pictograma 303**

Igual a pictograma 48. Significa: *estos*.

**Pictograma 304**

Siete circulitos, en dos filas de tres, más uno en la parte superior. Significa: *siete*.

**Pictograma 305**

La figura del pictograma 29, con una pluma a su espalda, que parece cambiar su significado a: *corresponden*.

**Pictograma 306**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 307**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 308**

Un brazo, desde el umbral inferior de la banda, señala a un circulito doble. Significa: *el primero*.

**Pictograma 309**

Igual a pictograma 146. Significa: *creer*.

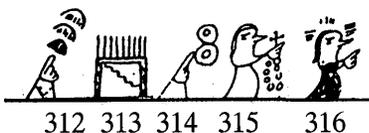
**Pictograma 310**

Igual a pictograma 8. Significa: *único Dios*.

**Pictograma 311**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

La reduplicación, en estos dos pictogramas seguidos, como ya ha habido ocasión de comprobarlo en otros lugares, se puede interpretar como verificación: *único Dios verdadero*.

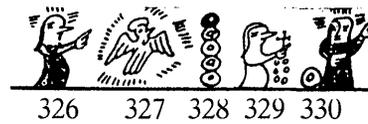
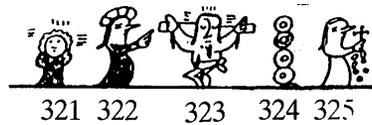


312 313 314 315 316



317 318 319 320

**Pictograma 312**Igual a pictograma 31. Significa: *todo*.**Pictograma 313**Igual a pictograma 32. Significa: *hacedor*.**Pictograma 314**Semejante al pictograma 303, el brazo señala dos circulitos. Significa: *el segundo*.**Pictograma 315**Igual a pictograma 146. Significa: *crear*.**Pictograma 316**Igual a pictograma 11. Significa: *Dios*.**Pictograma 317**Igual a pictograma 12. Significa: *padre*.**Pictograma 318**Tres circulitos dispuestos en columna vertical, en esta ocasión sin brazo que los señale. Significa: *el tercero*.**Pictograma 319**Igual a pictograma 146. Significa: *crear*.**Pictograma 320**Igual a pictograma 11. Significa: *Dios*.

**Pictograma 321**

Igual a pictograma 15. Significa: *hijo*.

**Pictograma 322**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 323**

Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

**Pictograma 324**

Una fila vertical constituida por cuatro circulitos. Significa: *el cuarto*.

**Pictograma 325**

Igual a pictograma 146. Significa: *creer*.

**Pictograma 326**

Igual a pictograma 11. Significa: *Dios*.

**Pictograma 327**

Igual a pictograma 20. Significa: *Espíritu Santo*.

**Pictograma 328**

Una columna de cinco circulitos dispuestos en vertical. Significa: *el quinto*.

**Pictograma 329**

Igual a pictograma 146. Significa: *creer*.

**Pictograma 330**

Igual a pictograma 8. Significa: *único Dios*.

**Pictograma 331**

Igual a pictograma 11. Significa: *Dios*.

Junto con el pictograma anterior, el significado sería: *único Dios verdadero*.

**Pictograma 332**

Igual a pictograma 31. Significa: *todo*.

**Pictograma 333**

Igual a pictograma 32. Significa: *hacedor*.

**Pictograma 334**

Un trazo doble, como una especie de media luna, con las puntas hacia abajo, que se abren hacia los lados curvándose ligeramente hacia fuera, dan a la figura un aspecto campaniforme. Por la parte superior, dos arquitos tocan el umbral superior de la banda. En el interior de este espacio, una doble línea horizontal tiene, en el centro, un pequeño apéndice puntiagudo apuntando hacia abajo. Hay otros pictogramas (473 y 621) que se parecen a éste, pero sin ser iguales.

No he conseguido encontrar significado que se adecúe a este pictograma.

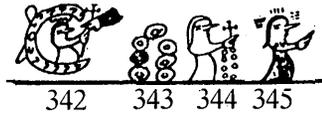
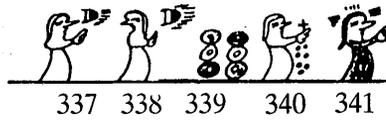
**Pictograma 335**

Una especie de tallo como el que aparecía en los pictogramas 167 y 282, quebrado, seco y sin ramas, se apoya en una peana situada en la parte inferior del pictograma.

Tampoco he podido encontrar un significado lógico que corresponda a la representación pictográfica o al sentido del formulario.

**Pictograma 336**

Igual a pictograma 31. Significa: *todo*.

**Pictograma 337**

Un personaje indica, en la parte superior del pictograma, al signo que figuraba en el pictograma 2. Este pictograma 337 se parece a la primera parte del pictograma 266. Según el sentido que el contexto parece estar reclamando, el significado sería: *visible*.

**Pictograma 338**

A la inversa del pictograma anterior, el personaje tiene la cabeza girada hacia la izquierda, en actitud negativa respecto al mismo signo que representa la idea de la visión, los ojos. Su significado es: *no visible*.

**Pictograma 339**

Dos columnas de tres circulitos cada una. Su significado es: *el sexto*.

**Pictograma 340**

Igual a pictograma 146. Significa: *creer*.

**Pictograma 341**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 342**

Igual a pictograma 6. Significa: *salvador, liberador*.

**Pictograma 343**

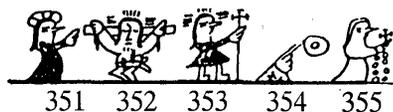
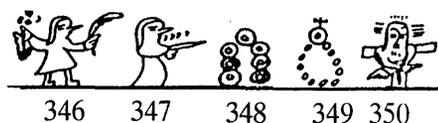
Siete circulitos, igual que en pictograma 304. Significa: *el séptimo*.

**Pictograma 344**

Igual a pictograma 146. Significa: *creer*.

**Pictograma 345**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 346**

Igual a pictograma 289. Significa: *gloria*.

**Pictograma 347**

Igual a pictograma 48. Significa: *Estos*.

**Pictograma 348**

Igual a pictograma 304. Significa: *siete*.

**Pictograma 349**

Igual a pictograma 296. Significa: *artículos, órdenes*.

**Pictograma 350**

Igual a pictograma 182. Significa: *crucificado*.

**Pictograma 351**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 352**

Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

**Pictograma 353**

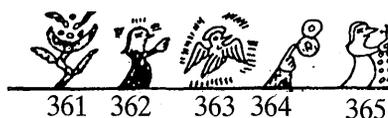
Igual a pictograma 165. Significa: *hombre*.

**Pictograma 354**

Igual a pictograma 308. Significa: *el primero*.

**Pictograma 355**

Igual a pictograma 146. Significa: *creer*.

**Pictograma 356**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 357**

Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

**Pictograma 358**

Igual a pictograma 22. Significa: *(se) hizo*.

**Pictograma 359**

Igual a pictograma 165. Significa: *hombre*.

**Pictograma 360**

Igual a pictograma 9. Significa: *por*.

**Pictograma 361**

Igual a pictograma 167. Significa: *obra*.

**Pictograma 362**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 363**

Igual a pictograma 20. Significa: *Espíritu Santo*.

**Pictograma 364**

Igual a pictograma 314. Significa: *el segundo*.

**Pictograma 365**

Igual a pictograma 146. Significa: *creer*.

**Pictograma 366**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 367**

Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

**Pictograma 368**

Igual a pictograma 170. Significa: *concebido*.

**Pictograma 369**

Igual a pictograma 171. Significa: *nacido*.

El conjunto de estos dos pictogramas, como ya está indicado, podría interpretarse como: *nacido verdaderamente*.

**Pictograma 370**

Igual a pictograma 15. Significa: *Hijo*.

**Pictograma 371**

Igual a pictograma 58. Significa: *Santa*.

**Pictograma 372**

Igual a pictograma 59. Significa: *María*.

**Pictograma 373**

Parecido al pictograma 60, figura la misma imagen que representa a la mujer o a la virgen, pero en esta ocasión revestida de un manto, igual al que aparece en los dos pictogramas anteriores. La combinación de elementos podría significar: *santa virgen*.

**Pictograma 374**

Dos personajes, frente a frente, enlazan sus manos respectivas, como si estuvieran discutiendo con una cierta agresividad. El significado que podría encajar sería: *(sin) discusión*.

La preposición “sin”, igual que otras que he ido señalando para prestar fluidez a un relato que se suele ceñir a lo conceptual, podría ser sobreentendida como otras (“hijo *de* Dios”). Me he decantado por la preposición “sin”, porque es la que parece encajar mejor con el contexto del formulario.

**Pictograma 375**

Igual a pictograma 36. Significa: *virgen*.

**Pictograma 376**

Igual a pictograma 318. Significa: *el tercero*.

**Pictograma 377**

Igual a pictograma 146. Significa: *creer*.

**Pictograma 378**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 379**

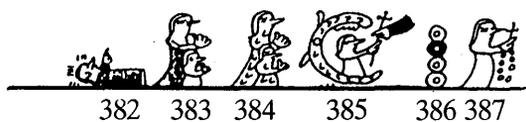
Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

**Pictograma 380**

Igual a pictograma 165. Significa: *hombre*.

**Pictograma 381**

Un corazón es lo único representado. Su significado podría ser: *sufrió*.

**Pictograma 382**

Igual a pictograma 143. Significa: *muerto, murió.*

**Pictograma 383**

Igual a pictograma 140. Significa: *(por, para) nosotros.*

**Pictograma 384**

Igual a pictograma 141. Significa: *pecadores.*

**Pictograma 385**

Igual a pictograma 6. Significa: *librar.*

**Pictograma 386**

Igual a pictograma 324. Significa: *el cuarto.*

**Pictograma 387**

Igual a pictograma 146. Significa: *creer.*

**Pictograma 388**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor.*

**Pictograma 389**

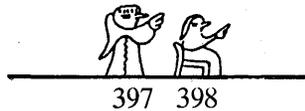
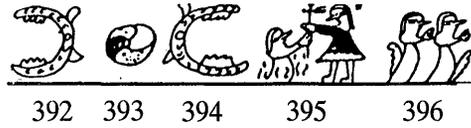
Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo.*

**Pictograma 390**

Igual a pictograma 382. Significa: *murió, muerto.*

**Pictograma 391**

Igual a pictograma 186. Significa: *descendió.*

**Pictograma 392**

Igual a pictograma 187. Significa: *infierno*.

**Pictograma 393**

Igual a pictograma 10. Significa: *(su) nombre*.

**Pictograma 394**

Igual a pictograma 187 y 392, aunque está invertido el sentido del dibujo. Su significado, reduplicado, podría completarse con el de: *seno de Abrahám*.

**Pictograma 395**

Pictograma compuesto: a la izquierda, entre llamas, un personaje está siendo alzado asiéndose a una cruz que le tiende el otro personaje que, a la derecha del pictograma, tiene un evidente parecido con el del pictograma 391. Su significado es: *sacó*.

**Pictograma 396**

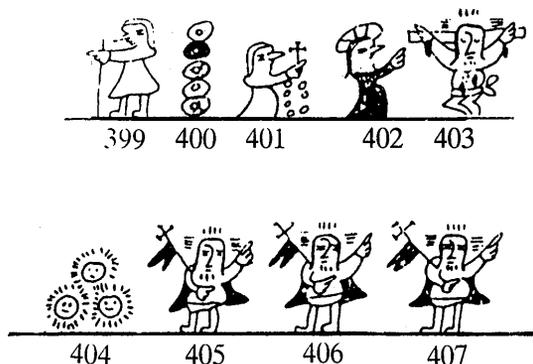
Dos personajes, unidos, están limitados a derecha e izquierda por sendas plumas o palmas. Su significado es: *bienaventurados*.

**Pictograma 397**

Igual a pictograma 12. Significa: *padres*.

**Pictograma 398**

Semejante a pictograma 249, con la diferencia de que es otro el personaje sentado en la silla. Significa: *esperaban*.

**Pictograma 399**

Personaje en pie, con un bastón en la mano, y colocado en posición lateral, mirando hacia la izquierda. Sin embargo, parece que aquí no hay que atribuirle un sentido negativo, y que hay que interpretar su significado, según el contexto, como: *(su) llegada*.

**Pictograma 400**

Igual a pictograma 328. Significa: *el quinto*.

**Pictograma 401**

Igual a pictograma 146. Significa: *creer*.

**Pictograma 402**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 403**

Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

**Pictograma 404**

Igual a pictograma 188. Significa: *al tercer día*.

**Pictograma 405**

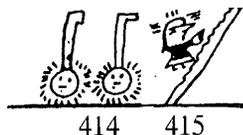
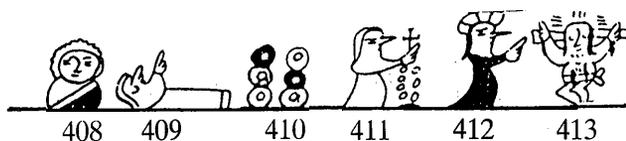
Igual a pictograma 189. Significa: *resucitó*.

**Pictograma 406**

Igual a pictograma 190. Significa: *resucitó*.

**Pictograma 407**

Igual a pictograma 191. Significa: *resucitó*.

**Pictograma 408**

Igual a pictograma 192. Significa: *de entre*.

**Pictograma 409**

Igual a pictograma 143. Significa: *muertos*.

**Pictograma 410**

Igual a pictograma 339. Significa: *el sexto*.

**Pictograma 411**

Igual a pictograma 146. Significa: *crear*.

**Pictograma 412**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 413**

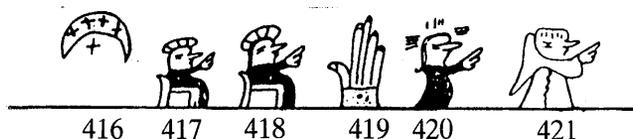
Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

**Pictograma 414**

Dos representaciones de la idea de “día”, como figuran en los pictogramas 99, 188 y 404. Sobre cada uno de ellos, un trazo vertical, plegado a la derecha en forma de banderola. Estos trazos forman parte del sistema de numeración mexicana, y equivale a “veinte”. Por tanto, el conjunto del pictograma significa: *a los cuarenta días*.

**Pictograma 415**

Igual a pictograma 194. Significa: *subió*.

**Pictograma 416**

Igual a pictograma 83. Significa: *cielo*.

**Pictograma 417**

Igual a pictograma 196. Significa: *sentado*.

**Pictograma 418**

Igual a pictograma 196. Significa: *sentado*.

Posiblemente aquí el tlacuilo o pintor cometió un error, repitiendo la misma representación que la del pictograma anterior. En el texto paralelo del credo (pictogramas 196 y 197) el primero de los dos representa la idea de “Señor”, y el segundo la de “Dios”. Parece que aquí debería haber seguido idéntica lógica, pero que un error le llevó a cometer una repetición.

**Pictograma 419**

Igual a pictograma 4 y 198. Significa: *la derecha*.

**Pictograma 420**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 421**

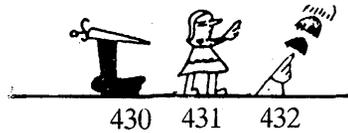
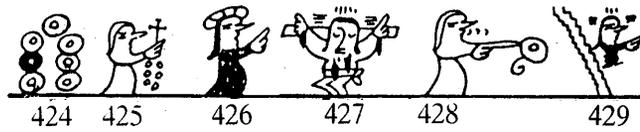
Igual a pictograma 12. Significa: *Padre*.

**Pictograma 422**

Igual a pictograma 31. Significa: *todo*.

**Pictograma 423**

Igual a pictograma 32. Significa: *hacedor*.

**Pictograma 424**

Igual a pictograma 343. Significa: *el séptimo*.

**Pictograma 425**

Igual a pictograma 146. Significa: *crear*.

**Pictograma 426**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 427**

Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

**Pictograma 428**

Igual a pictograma 203. Significa: *desde allí*.

**Pictograma 429**

Igual a pictograma 204. Significa: *bajará*.

**Pictograma 430.**

Igual a pictograma 205. Significa: *(a) juzgar*.

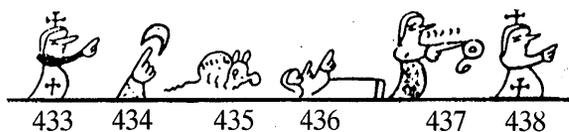
**Pictograma 431**

Igual a pictograma 206. Significa: *a*.

Hay que hacer notar que mientras el pictograma 206 tenía en la parte inferior unas rayitas que le asemejaban al 175, este pictograma 431 no las tiene, y, sin embargo, la lógica reclama que haya que darles a ambos el mismo sentido.

**Pictograma 432**

Igual a pictograma 31. Significa: *todos*.

**Pictograma 433**

Igual a pictograma 208. Significa: *vivos*.

**Pictograma 434**

Igual a pictograma 13. Significa: *y*.

**Pictograma 435**

Igual a pictograma 21. Significa: *así, también*.

**Pictograma 436**

Igual a pictograma 143. Significa: *muertos*.

**Pictograma 437**

Igual a pictograma 203 y 428. Sin embargo, parece que hay que atribuirle otro significado, con arreglo al desarrollo del formulario, conforme al cual su significado es: *a saber*.

**Pictograma 438**

Igual a pictograma 208, 233, 237. Aquí hay que modificar su significado, para atribuirle, en conformidad con el texto, el de: *los buenos*.

**Pictograma 439**

Igual a pictograma 234. Significa: *resucitarán*.

**Pictograma 440**

Un personaje que tiene a su espalda, a la altura de la cabeza una palma o pluma (que recuerda al personaje del pictograma 305), y a los pies, también



en su parte posterior, otra palma o pluma. Se le podría asignar el significado de: *premio*.

#### **Pictograma 441**

Una mano desde el ángulo superior derecho del pictograma tiene una palma o pluma. El esquema recuerda la mano de los pictogramas 6 y 94: la mano de Dios que ayuda o proporciona lo necesario. Su significado podría ser: *recibirán*.

#### **Pictograma 442**

Un personaje parecido al del pictograma 287, con la diferencia de que en lugar de sostener una sola palma, sostiene dos, una en cada mano. Su significado podría ser: *la dicha*.

#### **Pictograma 443**

Prácticamente igual a pictograma 288, pues sólo cambia la longitud del vestido del personaje. Significa: *bienaventurados*.

#### **Pictograma 444**

Igual a pictograma 83. Significa: *cielo*.

#### **Pictograma 445**

Igual a pictograma 10. Significa: *(su) nombre*.

#### **Pictograma 446**

Una enorme "G" mayúscula, que ocupa el pictograma en su totalidad, y que está trazada de tal manera que en un primer momento cuesta reconocerla. Se trata del empleo de la abreviatura de la primera letra (como ocurre en el pictograma 23), para designar la palabras completa, que en este caso tiene que ser: *Gloria*.

**Pictograma 447**

Un personaje de cuya mano extendida brota hasta el suelo una línea quebrada; el espacio delimitado por esta línea, el suelo (umbral inferior de la banda) y el propio personaje esta ocupado por una serie de seis circulitos que permanecen así guardados. Su significado es: *guardaron*.

**Pictograma 448**

Un rectángulo que representa un libro abierto por la mitad, ofreciendo a la vista del espectador una doble página; está rematado en la parte superior por una pequeña cruz. Su significado, como aparecerá más adelante en pictograma 468, es: *mandamientos*.

**Pictograma 449**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 450**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 451**

Igual a pictograma 50. Significa: *(los) pecadores*.

**Pictograma 452**

Una figura semejante a la del pictograma anterior, con un flagelo en la mano está azotando en la cabeza a otro personaje. Su significado es: *serán castigados*.

**Pictograma 453**

El segundo personaje del pictograma anterior aparece semiprostrado mientras a su alrededor una serie de puntos que le rodean recuerdan las huellas de los azotes recibidos. Su significado es: *(con) castigo*.

**Pictograma 454**

Aparece enhiesto el flagelo con cinco correas en cuyos extremos hay bolas punzantes. Su significado es: *azotes*.

**Pictograma 455**

Un personaje postrado en tierra está enteramente rodeado de llamas. Su significado es precisamente ése: *llamas*.

**Pictograma 456**

Un personaje, con las manchas por su cuerpo que denotan su condición pecadora (pictograma 50), tiene vuelta la cabeza hacia la izquierda, en actitud negativa, mientras que su brazo izquierdo está desechando o arrojando la especie de "rosario" que aparecía en el pictograma 146, respetuosamente cogido, y que significaba "creer". El conjunto del pictograma, pues, significa: *no guardaron, no creyeron*.

**Pictograma 457**

Igual a pictograma 448. Significa: *mandamientos*.

**Pictograma 458**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 459**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 460**

Igual a pictograma 23. Significa: *Amén*.

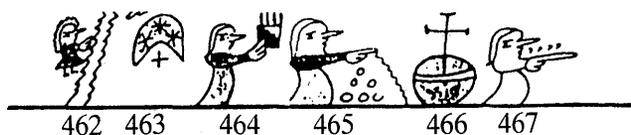
**Pictograma 461**

Igual a pictograma 24. Significa: *Jesús*.

Tras esta larga exposición de lo que resulta el formulario más amplio de todos cuantos contiene el *Catecismo*, los Artículos de la fe quedan expresados de la forma siguiente: *Estos (son) los artículos de la fe del Señor Dios; su nombre: Artículos de la fe; (son) catorce.*

*Estos siete corresponden al Señor Dios. El primero, creer (en el) único Dios verdadero todohacedor; el segundo, creer (en) Dios Padre; el tercero, creer (en) Dios hijo Señor Jesucristo; el cuarto, creer (en) Dios Espíritu Santo; el quinto, creer (en el) único Dios verdadero todohacedor (...) de todo lo visible y no visible; el sexto, creer (en) Dios salvador; el séptimo, creer (que) Dios (da) la gloria.*

*Estos siete artículos (son) del crucificado Señor Jesucristo (hecho) hombre. El primero, creer (que) el Señor Jesucristo se hizo hombre por obra de Dios Espíritu Santo; el segundo, creer (que) el Señor Jesucristo nació verdaderamente hijo de Santa María, santa virgen, sin discusión virgen; el tercero, creer (que) el Señor Jesucristo hombre sufrió muerte (para) a nosotros pecadores salvar; el cuarto, creer (que) el Señor Jesucristo murió, descendió al infierno, su nombre Seno de Abrahám, sacó a los bienaventurados padres (que) esperaban su llegada; el quinto, creer (que) el Señor Jesucristo al tercer día resucitó verdaderamente de entre los muertos; el sexto, creer (que) el Señor Jesucristo a los cuarenta días subió al cielo, está sentado como Señor (o como Dios, si se admite el fallo señalado) a la derecha de Dios Padre todohacedor; el séptimo, creer (que) el Señor Jesucristo desde allí bajará a juzgar a todos vivos y también muertos, a saber: los buenos resucitarán (para) el premio (que) recibirán en la dicha de los bienaventurados del cielo, su nombre Gloria, (porque) guardaron los mandamientos del Señor Dios; los pecadores serán castigados con castigos, azotes, llamas (porque) no guardaron los mandamientos del Señor Dios. Amén Jesús.*



## OCTAVA PARTE

### MANDAMIENTOS DE DIOS

La octava parte de este *Catecismo* está constituida por los mandamientos de la ley de Dios. Es una de las piezas obligadas del contenido básico de todo catecismo, ya que señala, aunque no sea más que de una forma inicial, sin descender a matices, cuáles son las principales obligaciones del cristiano que desea cumplir la voluntad de Dios. En esta línea está el contenido de este *Catecismo*, señalando, casi en una simple enumeración, los diversos mandamientos.

#### **Pictograma 462**

Igual a pictograma 194 y 415. Significa: *subir*.

#### **Pictograma 463**

Igual a pictograma 83. Significa: *cielo*.

#### **Pictograma 464**

Igual a pictograma 53. Significa: *hacer*.

#### **Pictograma 465**

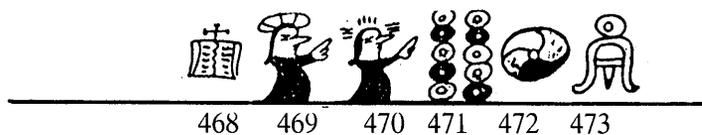
Igual a pictograma 447. Significa: *guardar*.

#### **Pictograma 466**

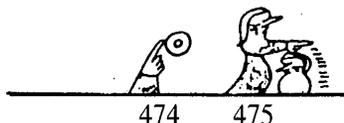
Igual a pictograma 89. Significa: *tierra*.

#### **Pictograma 467**

Igual a pictograma 295. Significa: *estos*.



468 469 470 471 472 473



474 475

### **Pictograma 468**

Igual a pictograma 448 y 457. Significa: *mandamientos*.

### **Pictograma 469**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

### **Pictograma 470**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

### **Pictograma 471**

Diez circulitos dobles, dispuestos en dos columnas de cinco. Significa: *diez*.

### **Pictograma 472**

Igual a pictograma 10. Significa: *(su) nombre*.

### **Pictograma 473**

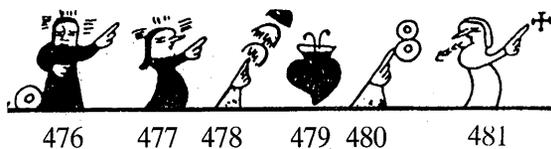
Muy parecido a pictograma 433, a no ser por el remate superior, que en este pictograma lo constituye un doble círculo, mientras que en el pictograma 433, el remate era de dos trazos curvos hacia los lados. Por el sentido del formulario, su significado tiene que ser: *mandamientos*.

### **Pictograma 474**

Igual a pictograma 308. Significa: *el primero*.

### **Pictograma 475**

Muy parecido a pictograma 247: de los brazos del personaje principal cae en cascada una serie de rayitas que albergan al secundario, más pequeño. Su significado es: *amar*.

**Pictograma 476**

Igual a pictograma 8. Significa: *único Dios*.

**Pictograma 477**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 478**

Igual a pictograma 31. Significa: *todo*.

**Pictograma 479**

Un corazón grande, de mucho mayor tamaño que el que aparece en el personaje de la derecha del pictograma 248; y también mayor que el del pictograma 381, cuyo significado debe ser modificado en esta ocasión para acomodarlo al formulario de los mandamientos. Su sentido sería: *corazón*.

**Pictograma 480**

Igual a pictograma 314. Significa: *el segundo*.

**Pictograma 481**

Parecido al pictograma 106, en cuanto a la actitud negativa que denota la postura del personaje, con la cara vuelta hacia la izquierda del pictograma; en cambio, con su brazo derecho está señalando a una cruz que aparece en el ángulo superior derecho. Su sentido podría ser: *no decir*.

**Pictograma 482**

En cierto modo, semejante al anterior, aunque con ciertos cambios: el personaje está mirando hacia la derecha, en actitud de hablar, pero en cambio su brazo derecho está forzosamente vuelto hacia la izquierda señalando en el ángulo inferior izquierdo una pequeña cruz. Su significado podría ser: *palabras injuriosas*

**Pictograma 483**

Igual a pictograma 10. Significa: *nombre*.

**Pictograma 484**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 485**

Igual a pictograma 318. Significa: *el tercero*.

**Pictograma 486**

Igual a pictograma 12. Significa: *padre*. Parece que aquí hay que atribuirle otro significado que el habitual para este pictograma, y que el que cuadraría en esta ocasión, de acuerdo con el formulario de los mandamientos, es: *santificar*.

**Pictograma 487**

Igual a pictograma 215, con la diferencia de que sobre el tejado del edificio aparece una cruz con una banderola, que no figuraba en el pictograma 215. Su significado podría ser: *fiestas*.

**Pictograma 488**

Igual a pictograma 447 y 465. Significa: *guardar*.

**Pictograma 489**

Opuesto al pictograma 53, por la postura negativa adoptada por el personaje. Su significado es: *no hacer*.

**Pictograma 490**

Opuesto al pictograma 481, pues el personaje comporta una actitud positiva, siguiendo el sentido del avance de la narración. Su significado es: *respetar*.

**Pictograma 491**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 492**

Similar al pictograma 52, con la particularidad de que el rostro del personaje está mucho más vertical, así como los trazos que expresan sus palabras. Su significado podría ser: *invocar*.

**Pictograma 493**

Igual a pictograma 324. Significa: *el cuarto*.

**Pictograma 494**

Similar al pictograma 337, con la particularidad de que la representación esquemática del ojo es mayor en el presente pictograma. Si en 337 significaba "visible", por el contexto, en el presente, el significado que mejor le cuadra es el de: *honrar*, es decir, "mirar por alguien".

**Pictograma 495**

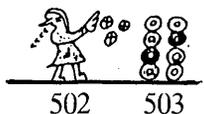
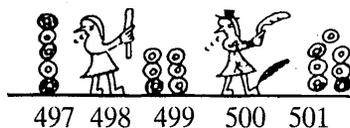
Una persona similar a la del pictograma 219, en su presentación, con sombrero y vestido corto hasta la rodilla; sin embargo no lleva espada, sino un bastón. Su significado, obvio, es: *padre*.

Puede observarse la diferencia iconográfica entre esta representación que alude al progenitor, de las otras representaciones que se refiere a Dios *Padre* (pictograma 12), o al sacerdote (pictograma 49).

**Pictograma 496**

Igual a pictograma 36. Significa, por el contexto presente: *madre*.

Como ya advertí en su momento, a la misma imagen icónica le corresponden diversos y, en ocasiones opuestos significados, como es el de "virgen" y el de "madre", como en este caso.

**Pictograma 497**

Igual a pictograma 328. Significa: *el quinto*.

**Pictograma 498**

Una figura, con vestido corto, hasta la rodilla, tiene el rostro vuelto hacia la izquierda, en actitud negativa, mientras que su brazo sostiene un bastón o, mejor, un garrote. Su significado es: *no matar*.

**Pictograma 499**

Igual a pictograma 339. Significa: *el sexto*.

**Pictograma 500**

Un personaje, igual que en el pictograma 498, con vestido corto, tiene igualmente la cabeza vuelta hacia la izquierda. En su mano sostiene una pluma o palma, en tanto que otra está situada junto a su pie izquierdo. Su significado, como se verá corroborado más adelante (pictograma 556) es: *no fornicar*.

**Pictograma 501**

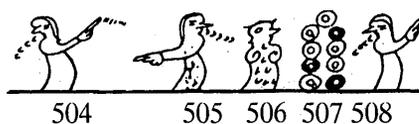
Igual a pictograma 348. Significa: *el séptimo*.

**Pictograma 502**

Una figura con vestido corto, la cara vuelta hacia la izquierda, denotando negación, está señalando con su brazo tres pequeños circulitos, que albergan en su interior unas divisiones que los dividen en cuatro partes; quieren representar las monedas. Su significado es: *no robar*.

**Pictograma 503**

Dos columnas de cuatro circulitos dobles cada una. Significa: *el octavo*.

**Pictograma 504**

Una figura parecida a la del pictograma 489, con actitud negativa, y cuyo brazo está señalando a una serie de trazos, iguales a los utilizados para designar las palabras (por ejemplo, en pictograma 48). Su significado es: *no mentir*.

**Pictograma 505**

Muy parecido al pictograma 482; únicamente se ha omitido en esta ocasión la cruz que aparecía en la parte inferior izquierda de aquel pictograma. Su significado es: *palabras falsas*.

**Pictograma 506**

Igual a pictograma 50. Significa: *pecado*.

**Pictograma 507**

Dos columnas de cuatro circulitos dobles, rematadas en la parte superior por otro más. Significa: *el noveno*.

**Pictograma 508**

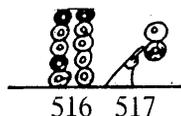
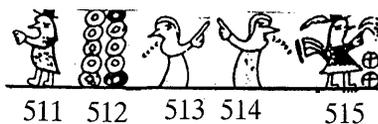
Un personaje en clara actitud negativa, como el que aparece en los pictogramas 489 y 504, con la diferencia de que su brazo en alto no está señalando a nada. Su significado quedaría reducido a la simple negación: *no*.

**Pictograma 509**

Igual a pictograma 508. Sin embargo, por el contexto, el significado que hay que asignarle es: *desear*.

**Pictograma 510**

Igual a pictograma 36. Significa: *mujer*.



### **Pictograma 511**

Representa un personaje igual que el del pictograma 495, pero desprovisto de bastón, y mirando hacia la izquierda, hacia la representación del pictograma anterior; esto, no obstante, no comporta en este caso la actitud negativa, sino la vinculación existente entre ambos pictogramas. Significa: *del prójimo*.

### **Pictograma 512**

Igual a pictograma 471. Significa: *el décimo*.

### **Pictograma 513**

Igual a pictograma 508. Significa: *no*.

### **Pictograma 514**

Parecido a pictograma 509, con la particularidad de que parece estar invertido el sentido completo del pictograma: el personaje está mirando hacia la izquierda, y su cabeza está vuelta hacia la derecha, hacia donde brotan los trazos que representan las palabras. Su significado sería: *codiciar*.

### **Pictograma 515**

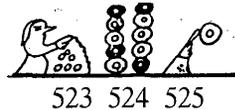
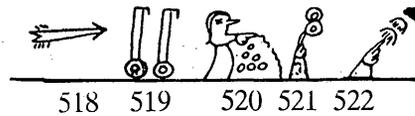
Personaje con vestido corto, a la rodilla, sombrero adornado con plumas, y dos adornos que sobresalen de sus manos; junto a él, dos representaciones de monedas (pictograma 502). Significa: *bienes ajenos*.

### **Pictograma 516**

Igual a pictograma 471 y 512. Significa: *los diez*.

### **Pictograma 517**

Igual a pictograma 314. Significa: *en dos*.

**Pictograma 518**

Una flecha, semejante a la del pictograma 236, pero en esta ocasión desprovista de arco. No he dado con un significado que se adecúe.

**Pictograma 519**

Dos circulitos dobles en la parte inferior del pictograma, de cada uno de los cuales surge un trazo ancho hasta la parte superior, rematado por una simple línea que forma ángulo hacia abajo a la derecha de cada uno de los trazos verticales. No he dado con un significado que se adecúe.

**Pictograma 520**

Igual a pictograma 447. Significa: *guardar*.

**Pictograma 521**

Prácticamente igual a pictograma 517, todo el dibujo en posición prácticamente vertical, quizá debido a la escasa disponibilidad de espacio. Significa: *dos*.

**Pictograma 522**

Igual a pictograma 31. Significa: *todos*; también podría significar en este caso, para prestar mayor sentido al desarrollo conceptual de la frase: *del todo*.

**Pictograma 523**

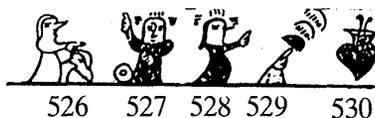
Igual a pictograma 447. Significa: *guardar*.

**Pictograma 524**

Igual a pictograma 471 y 512. Significa: *diez*.

**Pictograma 525**

Igual a pictograma 308. Significa: *el primero*.

**Pictograma 526**

Prácticamente igual a pictograma 475, pues sólo faltan las rayitas que caían en forma de cascada a la derecha inferior del pictograma 475. Significa: *amar*.

**Pictograma 527**

Igual a pictograma 8. Significa: *único Dios*.

**Pictograma 528**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 529**

Igual a pictograma 31. Significa: *todo*.

**Pictograma 530**

Igual a pictograma 479. Significa: *corazón*.

**Pictograma 531**

Igual a pictograma 314. Significa: *el segundo*.

**Pictograma 532**

Igual a pictograma 475. Significa: *amar*.

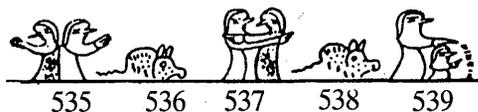
**Pictograma 533**

Igual a pictograma 31. Significa: *todos*.

**Pictograma 534**

Igual a pictograma 234 y 439. Significa: *resucitarán*.

El significado es claro, pues la identidad con los pictogramas señalados es evidente. Sin embargo, en esta última frase no encajan los conceptos.

**Pictograma 535**

Dos personajes, espalda contra espalda, miran hacia uno y otro lado. Su posible significado sería: *enemigos*.

**Pictograma 536**

Igual a pictograma 21. Significa: *así, también* (pues la comparación sigue en el pictograma 538).

**Pictograma 537**

Dos personajes se abrazan, en actitud claramente opuesta a la del pictograma 535. Su significado es: *amigos*:

**Pictograma 538**

Igual a pictograma 21. Significa: *así, también*.

**Pictograma 539**

Igual a pictograma 475. Significa: *amar*.

**Pictograma 540**

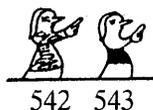
Igual a pictograma 23. Significa: *amén*.

**Pictograma 541**

Igual a pictograma 24. Significa: *Jesús*.

Al final de los mandamientos de Dios, una vez descifrados en su casi totalidad, su texto podría quedar de la siguiente forma: "*(Para) subir al cielo, (hay que) hacer (y) guardar en la tierra estos mandamientos del Señor Dios; (son) diez, su nombre Mandamientos. El primero, amar al único Dios, verdadero Dios, (de) todo corazón; el segundo, no decir palabras injuriosas al nombre de Dios; el tercero, santificar las fiestas, guardando no hacer, sino respetar a Dios*

*invocándole; el cuarto, honrar padre (y) madre; el quinto, no matar; el sexto, no fornicar; el séptimo, no robar; el octavo, no mentir (con) palabras falsas (y) pecados; el noveno, no desear la mujer del prójimo; el décimo, no codiciar bienes de otros. Los diez (en) dos (...) guardar los dos (del) todo (es) guardar los diez: el primero, amar al único Dios verdadero de todo corazón; el segundo, amar (a) todos (los que) resucitarán, a los enemigos también, (y) a los amigos también amar. Amén Jesús.*



## NOVENA PARTE

### PECADOS CAPITALES

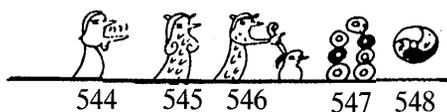
La novena parte de este *Catecismo* está constituida por la enumeración de los pecados capitales, tratado frecuente en los catecismos, y que nada tiene de particular que aparezca también en éste. La dificultad no estriba tanto en descifrar los conceptos centrales del tratado, sino en una especie de frase de índole reflexiva, moralizante, que viene a continuación, que no es absolutamente claro que pertenezca a uno u otro “tratado”; dicha dificultad se ve aumentada por el hecho de que a continuación vienen los sacramentos, y contra lo usual de este *Catecismo*, no aparece delimitado el final de un tratado y el comienzo de otro, ni con el “así se haga”, ni con el “amén Jesús”, ni con la doble barra vertical (ancha y estrecha) que señala el final de uno y el principio del siguiente. No hay que entenderlo como una omisión u olvido, sino como un planteamiento desde el que los pecados capitales tienen una continuación y vinculación estricta con los sacramentos (no es la primera vez que tal vinculación aparece en la mente de algunos autores de catecismos). Yo he preferido deslindarlos en dos “tratados” diversos, con esta advertencia previa, y a sabiendas de la dificultad que conlleva el precisar el límite entre uno y otro. El correspondiente a los pecados capitales queda de la siguiente forma:

#### **Pictograma 542**

Igual a pictograma 295. Significa: *Estos*.

#### **Pictograma 543**

Igual a pictograma anterior, 542; tan sólo cambia el diseño del vestido del personaje, atravesado en horizontal por una ancha franja a la altura de la cintura, pero que no me parece que altere el sentido del pictograma. El hecho de encontrar el pictograma duplicado (como ha sucedido en otras ocasiones) parece que podría dar por bueno el significado de: *mismos*.

**Pictograma 544**

Igual a pictograma 48. Significa: *(se) llaman, dicen.*

**Pictograma 545**

Igual a pictograma 50. Significa: *pecados.*

**Pictograma 546**

Parecido a pictograma anterior, en la primera parte: la representación del personaje del pecado; ahora bien, este personaje empuña una daga o puñal, con el que está dando muerte a un pequeño personaje del que sólo se ven la cabeza y hombros en el umbral inferior de la banda, al estilo de los que aparecían en los pictogramas 246 y 247. Su significado es: *(que) matan, mortales.*

**Pictograma 547**

Igual a pictograma 304. Significa: *siete.*

**Pictograma 548**

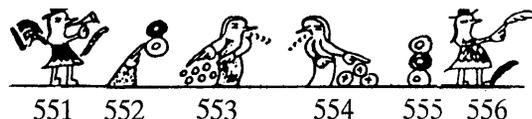
Igual a pictograma 10. Significa: *su nombre.*

**Pictograma 549**

Similar a pictograma 23, en que aparecía una "A", abreviatura de "amén", en éste aparece una "P", abreviatura de "pecados" (capitales o mortales". Significa: *Pecados.*

**Pictograma 550**

Igual a pictograma 308. Significa: *el primero.*

**Pictograma 551**

Un personaje prácticamente idéntico al que aparece en pictograma 515 (y también en 500) con sombrero, vestido corto, tiene hacia la espalda una especie de plumero, en el extremo inferior del vestido aparece una pluma suelta, y en su mano lleva una especie de embudo que le sirve de altavoz. Su significado es: *soberbia*.

**Pictograma 552**

Igual a pictograma 314. Significa: *el segundo*.

**Pictograma 553**

Similar a pictograma 482, la mano vuelta hacia la izquierda del pictograma señala a una serie de circulitos, seis concretamente. Significa: *avaricia*.

**Pictograma 554**

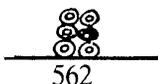
En cierto modo parecido al pictograma anterior, la actitud negativa del personaje está representada por su cara vuelta hacia la izquierda; su brazo izquierdo está señalando a tres circulitos con una cruz en el centro, iguales a los del pictograma 515, que representan el dinero, los bienes. Su significado es: *no (dar) bienes*.

**Pictograma 555**

Igual a pictograma 318. Significa: *el tercero*.

**Pictograma 556**

Igual a pictograma 500, con la diferencia de que la formulación de los mandamientos exigía la expresión negativa (“no fornicar”), mientras que ahora la expresión del nombre del pecado reclama la positiva: “fornicar”. Significa: *lujuria*.

**Pictograma 557**

Igual a pictograma 324. Significa: *el cuarto*.

**Pictograma 558**

Igual a pictograma 498, con la misma indicación: la expresión era negativa en los mandamientos (“no matar”), en tanto que ahora es positiva (“matar”). Significa: *ira*.

**Pictograma 559**

Igual a pictograma 328. Significa: *el quinto*.

**Pictograma 560**

Un personaje, notablemente gordo, hasta lo grotesco, aparece con una mano dirigiéndose a la boca, como indicando el hecho de comer; además el personaje está en un posición como en cucullas, y de su ano brotan hacia abajo tres pequeñas rayitas, indicando el hecho de defecar. El significado es: *comer (en exceso)*.

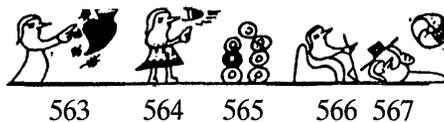
**Pictograma 561**

Otro personaje está llevándose a la boca un objeto de no fácil identificación. Podría tratarse de un pellejo u odre alargado, cuyo extremo se prolonga más allá de su cabeza. No es igual a pictograma 711, que tiene el significado de “beber”, por lo cual su significado, similar al del pictograma anterior podría ser: *beber (en exceso)*.

El conjunto de los pictogramas 560 y 561 denotan la idea de “gula”, doblemente expresada por el exceso en la comida y en la bebida.

**Pictograma 562**

Igual a pictograma 339. Significa: *el sexto*.



### **Pictograma 563**

Pictograma compuesto, en el que el personaje está designando un corazón, que ocupa el extremo superior derecho; dicho corazón está rodeado de manchas que lo afean. Su significado sería: *tener mal corazón*.

### **Pictograma 564**

Semejante al pictograma 337, cambiando el vestido del personaje, que es corto en esta ocasión. Su significado es: *(hacia) lo visible*, es decir, hacia lo que ve a otros.

El significado conjunto de los pictogramas 563 y 564 expresa, pues, la idea de “envidia”.

### **Pictograma 565**

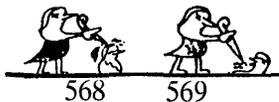
Igual a pictograma 348. Significa: *el séptimo*.

### **Pictograma 566**

Una persona no sentada (como en pictograma 116, 196 ó 398), sino ostensiblemente reclinada en un asiento, que tampoco está representado como una simple silla, sino como una especie de butaca o tumbona. Tiene en las manos un bastón, que llega hasta el suelo. Su significado debe ser: *pereza*.

### **Pictograma 567**

Pictograma compuesto. Una persona tumbada, con el brazo elevado (también los “muertos” son representados así: pictogramas 184, 203) sobre el que se apoya el ala del sombrero, que también aparece apoyado en el otro extremo del ala en la cabeza. La segunda parte del pictograma, en el ángulo superior derecha, es igual a pictograma 10, que significa “(su) nombre”. El conjunto del pictograma puede significar: *(su) nombre, acidia*.



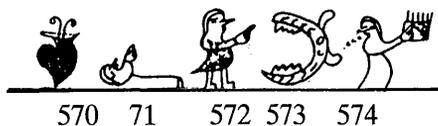
### Pictograma 568

Parecido al pictograma 546, un personaje esgrime un puñal o daga, que está clavando en otra figurilla que apenas sobresale (cabeza y hombros) del umbral inferior del pictograma. Su significado es: *que matan*.

### Pictograma 569

Igual a pictograma anterior, 568. Se produce una duplicación de pictograma. La única diferencia apreciable es que la figura que sufre la agresión resulta todavía menos visible en este pictograma que en el precedente. Significa, como todos los casos de reduplicación: *verdaderamente*.

Con la dificultad ya advertida de precisar con exactitud el límite de lo correspondiente a los pecados capitales, me ha parecido que dicho límite se podía fijar en este momento, puesto que la frase que viene a continuación parece tener una lógica que la adscribe mejor al tratado de los sacramentos. En conjunto, el sentido de la parte correspondiente a los pecados capitales, una vez descifrada queda de la siguiente forma: *Estos mismos se llaman pecados mortales. (Son) siete, (su) nombre, Pecados (capitales). El primero, soberbia; el segundo, avaricia (en) no dar bienes; el tercero, lujuria; el cuarto, ira; el quinto, comer (y) beber en exceso; el sexto, (tener) mal corazón (hacia) lo que ve (a otros); el séptimo, pereza, acidia es (su) nombre; matan verdaderamente.*



## DECIMA PARTE

### SACRAMENTOS

A partir del pictograma 570 me ha parecido oportuno establecer la diferencia entre este tratado y el anterior, para diferenciarlos, pese a que en la mente del autor, ambos tratados iban seguidos, y reclamándose el uno al otro. El establecer aquí la separación obedece a que los pictogramas 568 y 569, por lógica, están conectados con los pecados capitales. También podría dar la impresión de que los pictogramas siguientes lo están (el 571 habla de “muerte”). Sin embargo, desde este pictograma 570 se desarrolla una frase, que está articulada en dos partes, la primera que habla de “un corazón de muerte” (pictogramas 570-571), y la segunda parte que habla, por el contrario, de un “corazón de vida”, estableciendo una clara antítesis.

El “corazón de muerte” está haciendo clara referencia a los pecados capitales; el “corazón de vida”, como enseguida se aclara, remite a los sacramentos.

#### **Pictograma 570**

Igual a pictograma 479. Significa: *corazón*.

#### **Pictograma 571**

Igual a pictograma 143. Significa: *muerte*.

#### **Pictograma 572**

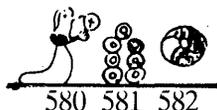
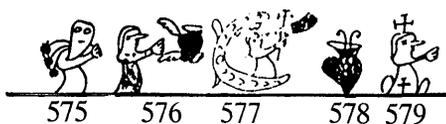
Igual a pictograma 9. Significa: *por, para*.

#### **Pictograma 573**

Igual a pictograma 187. Significa: *infierno*.

#### **Pictograma 574**

Igual a pictograma 489. Significa: *no hacen*.

**Pictograma 575**

Un personaje castigándose en la espalda con un flagelo igual al que aparece en el pictograma 454. Significa: *penitencia*.

**Pictograma 576**

Un personaje tiende su brazo hacia el ángulo superior derecho del pictograma, donde en una especie de soporte, aparece un jarrón o vasija, adornada a su izquierda con una pluma. Carece de paralelo en todo el *Catecismo*. Su significado podría ser: *ofrecen*.

**Pictograma 577**

Igual a pictograma 6. Significa: *liberación, salvación*.

**Pictograma 578**

Igual a pictograma 479 y 570. Significa: *corazón*.

**Pictograma 579**

Igual a pictograma 208 y 237. Significa: *vida, vivos*.

**Pictograma 580**

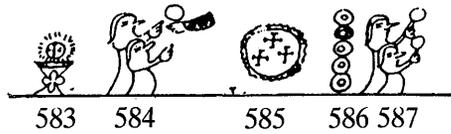
Un personaje arrodillado sostiene en sus manos un pequeño circulito, marcado en el centro con una cruz. No parece que haya que relacionarlo con los de los pictogramas 515 y 554 que se referían a los bienes materiales. El significado de este pictograma, corroborado más adelante, es el de: *recibir*.

**Pictograma 581**

Igual a pictograma 348. Significa: *siete*.

**Pictograma 582**

Igual a pictograma 10. Significa: *(su) nombre*.

**Pictograma 583**

Una copa que representa un cáliz, sobre la cual, visible, aparece una hostia rodeada de una aureola de rayos. Su significado es: *sacramentos*.

**Pictograma 584**

Igual a pictograma 95. Significa: *nos dan*.

**Pictograma 585**

Igual a pictograma 119. Significa: *gracia*.

**Pictograma 586**

Igual a pictograma 328. Significa: *cinco*.

**Pictograma 587**

Igual a pictograma 97. Significa: *necesitamos*.

**Pictograma 588**

Igual a pictograma 580, más el añadido, en la parte inferior derecha, del pictograma de dos circulitos, prolongados hacia la derecha en sendas rayas ondulantes. No he encontrado el matiz diferenciador que tales rayas podrían introducir en el pictograma, modificando su sentido. Significa: *recibir*.

**Pictograma 589**

Igual a pictograma 31. Significa: *todos*.

**Pictograma 590**

Igual a pictograma 479. Significa: *corazón*.

El conjunto de los pictogramas 589 y 590 es susceptible de traducirse de dos formas: "... recibirlo *todos de corazón*", insistiendo en la obligatoriedad;



o también: “... recibirlo *de todo corazón*”, reforzando la voluntariedad de la recepción.

#### **Pictograma 591**

Igual a pictograma 308. Significa: *el primero*.

#### **Pictograma 592**

Un fraile, igual al del pictograma 12, está echando agua con un recipiente sobre la cabeza de un personaje del que sólo se ven cabeza y hombros. Su significado: *el padre echa agua*.

#### **Pictograma 593**

Igual a pictograma 10. Significa: *(su) nombre*.

#### **Pictograma 594**

Un objeto que por el tamaño podría identificarse con un vaso, o con el cáliz del pictograma 583, pero al que el contexto reclama identificar como una pila bautismal. Su significado es: *bautismo*.

#### **Pictograma 595**

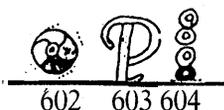
Igual a pictograma 314. Significa: *el segundo*.

#### **Pictograma 596**

Un personaje en pie sostiene una larga cruz, o si se prefiere, un bastón rematado en cruz en su extremo superior. Su parecido con el pictograma 165 es notorio; la diferencia estriba en el pictograma 165 está haciendo alusión a la condición humana de Jesús, por lo cual dota al personaje de una aureola de rayos alrededor de la cabeza; en cambio, el pictograma 596 remite al hombre que recibe el sacramento, y carece de dicha aureola. Significa: *hombre*.



597 598 599 600 601



602 603 604

**Pictograma 597**

Un personaje aparece señalado con pequeñas cruces en el vestido y en la cara, aludiendo, sin duda al hecho de la unción propia del sacramento. Significa: *ungido*.

**Pictograma 598**

Igual a pictograma 10. Significa: *(su) nombre*.

**Pictograma 599**

Semejante a pictograma 23. Sobre un fondo circular, repartido en dos mitades, aparece una gran "C" mayúscula, abreviatura de "Confirmación". Significa: *confirmación*.

**Pictograma 600**

Igual a pictograma 318. Significa: *el tercero*.

**Pictograma 601**

Igual a pictograma 575. Significa: *penitencia*.

**Pictograma 602**

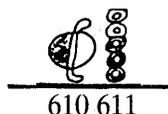
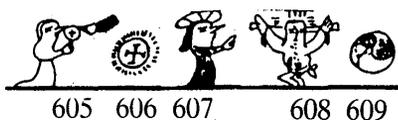
Igual a pictograma 10. Significa: *(su) nombre*.

**Pictograma 603**

Semejante a pictograma 23. Una "P" mayúscula es abreviatura del nombre del sacramento: *Penitencia*.

**Pictograma 604**

Igual a pictograma 324. Significa: *el cuarto*.

**Pictograma 605**

Parecido al pictograma 580, del que únicamente se diferencia porque en el ángulo superior derecho del pictograma aparece una mano, como ocurría también en el pictograma 95. Su significado: *recibir*.

**Pictograma 606**

Un círculo grande ocupa el centro del pictograma; está señalado con una cruz en su interior; todo él está aureolado de pequeñas rayas, como ocurría en el pictograma 583 con la representación de la hostia. Su significado es: *el cuerpo*.

**Pictograma 607**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 608**

Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

**Pictograma 609**

Igual a pictograma 10. Significa: *(su) nombre*.

**Pictograma 610**

Igual a pictograma 599. Pero la abreviatura hace referencia a la comunión, que es lo que significa: *comunión*.

**Pictograma 611**

Igual a pictograma 328. Significa: *el quinto*.

**Pictograma 612**

Dos personajes, ambos con vestido corto, uno de pequeña estatura, situado a la izquierda, y otro más grande, a la derecha. Siguiendo el orden de lectura del *Catecismo*, este personaje más grande aparece el último de los dos. Ese es precisamente su significado: *última*.

**Pictograma 613**

Igual a pictograma 597. Significa: *unción*.

**Pictograma 614**

Igual a pictograma 10. Significa: *(su) nombre*.

**Pictograma 615**

Semejante a pictograma 23, aparece una gran "E" mayúscula, sobre un fondo circular. Significa: *extremaunción*.

**Pictograma 616**

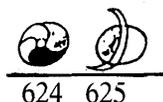
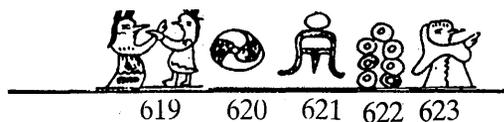
Un religioso igual al del pictograma 12 y 592 se inclina sobre una persona totalmente tumbada, a la cual, con una varita, está ungiendo. Su significado es: *el padre unge*.

**Pictograma 617**

Igual a pictograma 143. Significaría, en rigor: "muertos", pero por el sentido teológico de la persona que va a recibir la unción, no se trata de un muerto, sino de un moribundo, matiz que el pictograma no diferencia. Por tanto, significa: *moribundos*.

**Pictograma 618**

Igual a pictograma 339. Significa: *el sexto*.

**Pictograma 619**

Dos personas, una mujer a la izquierda del pictograma, y un hombre a la derecha, unen sus manos. Significa: *unión de mujer y hombre*.

**Pictograma 620**

Igual a pictograma 10. Significa: *(su) nombre*.

**Pictograma 621**

Parecido a pictograma 334, sólo que en esta ocasión rematado en la parte superior por un círculo, en lugar de dos volutas como sucedía en 334. Su significado, por el desarrollo del formulario, tiene que ser: *matrimonio*.

**Pictograma 622**

Igual a pictograma 343. Significa: *el séptimo*.

**Pictograma 623**

Igual a pictograma 12. Significa: *padre*.

**Pictograma 624**

Igual a pictograma 10. Significa: *(su) nombre*.

**Pictograma 625**

Un círculo de fondo, como ocurría en las abreviaturas anteriores en que se utilizaban mayúsculas, alberga un trazo en forma de luna creciente, que podría identificarse con el rasgo curvo de una “D”. Esta grafía no encaja con ninguno de los posibles significados (“diaconado”, “dignidad”,...). Por ello hay que deducir, con arreglo a la lógica que va siguiendo para la presentación de los sacramentos, que la grafía es poco precisa, o equivocada, y que debería haber correspondido a una “O” (de “orden”), o a una “S” (de sacerdotal).



Pero este detalle no desdibuja el verdadero significado que el autor ha querido plasmar: *orden*.

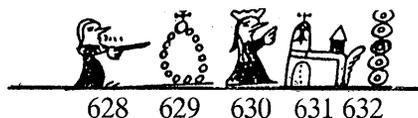
**Pictograma 626**

Igual a pictograma 23. Significa: *amén*.

**Pictograma 627**

Igual a pictograma 24. Significa: *Jesús*.

La parte correspondiente a los sacramentos, con la frase previa, que he deslindado hacia este tratado, en lugar de situarla en el anterior, tiene la equivalencia siguiente: *(Un) corazón muerto para el infierno (a los que) no hacen penitencia; (nos) ofrecen la liberación de un corazón de vida (a los que) reciben los siete, su nombre Sacramentos, (que) nos dan la gracia; cinco (los) necesitamos recibir de todo corazón. El primero, el padre echa agua, su nombre, bautismo; el segundo, el hombre (es) ungido, su nombre, confirmación; el tercero, penitencia, su nombre, penitencia; el cuarto, recibir el cuerpo del Señor Jesucristo, su nombre, comunión; el quinto, la última unción, su nombre extremaunción, el padre unge a los moribundos; el sexto, unión de la mujer y del hombre, su nombre, matrimonio; el séptimo, el padre (sacerdote), su nombre, orden (sacerdotal). Amén Jesús.*



628 629 630 631 632

## UNDECIMA PARTE

### MANDAMIENTOS DE LA IGLESIA

A continuación de los sacramentos, siguen los mandamientos de la Iglesia. Parece que una lógica elemental pediría ponerlos a continuación de los mandamientos de Dios, pero la realidad es que el orden de los formularios no sigue lógica alguna, y por ello aparecen en este lugar, como otro de los contenidos catequéticos que resulta imprescindible conocer.

En este apartado aparecen algunos pictogramas confusos, a los cuales no resulta sencillo otorgar un significado, tanto por la falta de paralelismo en el texto, como por la imprecisión del concepto que el pictograma intenta ofrecer cifrado.

#### **Pictograma 628**

Igual a pictograma 48 y 295. Significa: *estos*.

#### **Pictograma 629**

Igual a pictograma 296. Significaría “artículos”, por razón de la semejanza apuntada; sin embargo, el contenido del “tratado” aconseja darle el sentido de: *mandamientos*.

Sin embargo, es preciso traer a la memoria el pictograma 457, con el significado preciso de “mandamientos”. Quizá podría otorgarse al presente pictograma el sentido de “órdenes”.

#### **Pictograma 630**

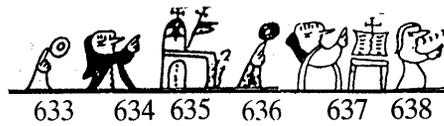
Igual a pictograma 34. Significa: *santa*.

#### **Pictograma 631**

Igual a pictograma 215. Significa: *Iglesia*.

#### **Pictograma 632**

Igual a pictograma 328. Significa: *cinco*.

**Pictograma 633**

Igual a pictograma 308. Significa: *el primero*.

**Pictograma 634**

Igual a pictograma 12 y 486. Sin embargo, la coloración de este pictograma lleva a identificarlo inequívocamente con un dominico: hábito blanco y capa obscura. Significa: *padre*, pero en este caso resulta recomendable, en función del sentido del mandamiento, otorgarle el sentido de: *santificar*.

**Pictograma 635**

Igual a pictograma 487. Significa: *fiestas*.

El conjunto de los pictogramas 486 y 487 se repiten aquí, como concreción eclesial del mandamiento de Dios, aunque desde el punto de vista pictográfico, no exista la más mínima diferencia en las dos ocasiones en las que aparecen ambos pictogramas.

**Pictograma 636**

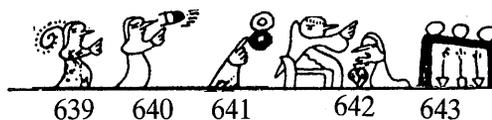
Casi igual a pictograma 308. Sin embargo, en todas las ocasiones en que aparece el pictograma 308, el dedo índice de la mano extendida toca el doble circulito en la parte central izquierda del mismo; aquí, por el contrario, está en posición vertical respecto del dedo, que toca la parte inferior del círculo. Su significado podría ser, por el contexto: *ir*.

**Pictograma 637**

Un sacerdote (parecido al del pictograma 12), pero revestido de los ornamentos sacros, está situado ante un altar, sobre el cual aparece un libro abierto, que recuerda vivamente al pictograma 457. Pero es claro que aquí no tiene una significación determinada, pues lo que intenta representar es uno de los instrumentos empleados en la celebración de la misa. Su significado es: *misa*.

**Pictograma 638**

Igual a pictograma 135. Significa: *pedir*.



### **Pictograma 639**

Un personaje tiene en la parte posterior de su cabeza una especie de voluta, o larga pluma, diversa de las que han aparecido en otras ocasiones (pictogramas 116, 500, 556...); dicha voluta esta formada por un trazo continuo, y junto a él, en paralelo, otro trazo a base de muchos puntos. Si esta voluta representara en forma visible, y desarrollada en el exterior del contorno del personaje la capacidad de oír, como hace lo propio al representar el signo representativo de la visión fuera del personaje, en el pictograma siguiente, el significado que parece encajar, sería el de: *oir*.

### **Pictograma 640**

Igual a pictograma 337. Significa: *visible, ver*.

El conjunto de este primer mandamiento queda en su posible significado, que sería: “el primero, ir (a) misa (a) pedir, oír, ver”.

### **Pictograma 641**

Igual a pictograma 314. Significa: *el segundo*.

### **Pictograma 642**

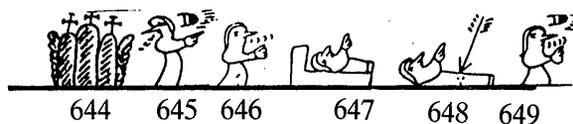
Igual a pictograma 27. Significa: *confesar*.

### **Pictograma 643**

Un trazo obscuro, con una parte horizontal y dos verticales que llegan hasta el umbral inferior del pictograma, determina un espacio interior; en él están situadas lo que podrían ser tres velas encendidas, esquematizadas, pues el tlacuilo no disponía en este reducido espacio interior de tanta posibilidad de dibujarlas con detalle, como ocurre en los pictogramas 132, 276, 278 y 280.

Sobre la parte horizontal de este mismo trazo hay dibujados tres pequeños círculos.

Solamente por mera suposición cabría pensar en el significado de: *tres veces*.



### **Pictograma 644**

Tres trazos paralelos, rematados en semicírculo por la parte superior (al estilo tradicional con que se han representado las “tablas de la ley”), de los cuales el central es ligeramente más alto que los otros dos, están rematados por sendas cruces. Además, el conjunto está flanqueado por dos ¿plumas? o ¿adornos?

No he encontrado otro significado que el hipotético: *en (estas) tres ocasiones*.

Dichas ocasiones son las que especifica a continuación en los pictogramas siguientes.

### **Pictograma 645**

Igual a pictograma 338. Significa: *no visible, no ver*.

### **Pictograma 646**

Igual a pictograma 135. Significa: *pide*.

### **Pictograma 647**

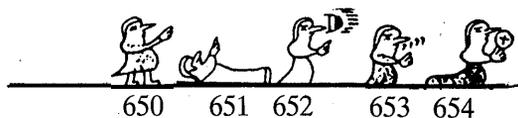
Recuerda la segunda parte del pictograma 616, con la particularidad de que el enfermo está sobre una “cama”, dibujada por dos anchos trazos, uno vertical y otro horizontal. Significaría: *enfermo*.

### **Pictograma 648**

Pictograma en que el enfermo (siguiendo la lógica del pictograma anterior) recibe un flechazo en su vientre. Significaría: *peligro*.

### **Pictograma 649**

Igual a pictograma 337. Significa: *visible, ver*.

**Pictograma 650**

Igual a pictograma 431. Significa: *a*.

**Pictograma 651**

Igual a pictograma 143 y 617. Significa, de acuerdo con este segundo pictograma: *moribundo, morir*.

**Pictograma 652**

Igual a pictograma 337. Significa: *visible, ver*.

**Pictograma 653**

Igual a pictograma 135. Significa: *pide*.

**Pictograma 654**

Igual a pictograma 580. Significa: *recibir*.

**Pictograma 655**

Igual a pictograma 583. Significa: *sacramentos*.

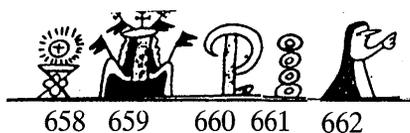
Más bien, por el sentido, parece que hace referencia no a cualquier sacramento, sino concretamente al de la eucaristía.

**Pictograma 656**

Igual a pictograma 318. Significa: *el tercero*.

**Pictograma 657**

Igual a pictograma 580. Significa: *recibir*.

**Pictograma 658**

Igual a pictograma 583. Significa, igual que ocurría en el pictograma 655: *la eucaristía*.

**Pictograma 659**

Una especie de edificio adornado con cuatro banderolas, dos a cada lado, a dos niveles inferior y superior; el conjunto aparece rematado con una cruz en la parte alta. El significado podría ser, deducido del sentido del formulario: *(en la) fiesta*, o también *(en el) tiempo*.

**Pictograma 660**

Igual a pictograma 603. La abreviatura correspondería a la palabra "Pascua", deducido igualmente del sentido del formulario. Sería, pues: *Pascua*.

**Pictograma 661**

Igual a pictograma 324. Significa: *el cuarto*.

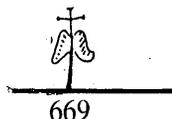
**Pictograma 662**

Un personaje femenino, similar al que aparece, por ejemplo, en el pictograma 34, tiene un velo que le cubre la cabeza y le llega hasta los pies.

El sentido podría ser: *ayunar*.

**Pictograma 663**

Un personaje igual al de pictogramas 34, 35, 630, está en actitud de hablar. Su sentido podría ser: *mandar*.

**Pictograma 664**

Tres cabecitas, dos en la fila superior y una en la inferior, miran hacia la izquierda. Recuerda a los pictogramas 46 y 47, aunque en éstos la disposición de la cabeza sea distinta. El único significado que parece encajar en esta ocasión sería el de “nuestra”, pero hay otros pictogramas en los que aparece la idea de “nosotros” con otro tipo de representación (ver 95, 97, 140). Podría significar: *fieles*.

**Pictograma 665**

Igual a pictograma 34. Significa: *santa*.

**Pictograma 666**

Igual a pictograma 215. Significa: *Iglesia*.

**Pictograma 667**

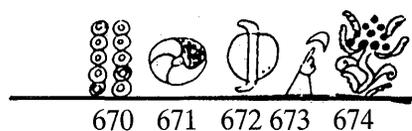
Igual a pictograma 328. Significa: *el quinto*.

**Pictograma 668**

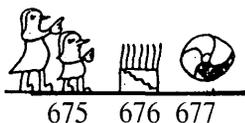
Pictograma doble: el personaje señala tres circulitos, con sendas cruces en su interior; por debajo de ellos, una casi imperceptible hilera de puntos horizontales. Podría significar: *estos bienes*.

**Pictograma 669**

Una cruz estilizada (no de trazo ancho, como en el pictograma 3 ó 183) tiene a uno y otro lado una especie de adornos, que no es fácil reconocer, pero que no se parecen a las alas del personaje del pictograma 38. El conjunto del significado de este pictograma, desde la continuidad del formulario, podría ser: *pagar*.



670 671 672 673 674



675 676 677

**Pictograma 670**

Igual a pictograma 471. Significa: *diez*, pero en este caso, *diezmos*.

**Pictograma 671**

Igual a pictograma 10. Significa: *(su) nombre*.

**Pictograma 672**

Igual a pictograma 625. Es la abreviatura de "diezmos"; significa: *diezmos*.

**Pictograma 673**

Igual a pictograma 13. Significa: *y*.

**Pictograma 674**

Una planta cuajada en su parte superior de frutos representados por pequeñas bolitas. El tallo de esta planta recuerda al que figura en el pictograma 335. Su significado es: *frutos*.

**Pictograma 675**

Al revés que el pictograma 612, de los dos personajes que aparecen, el de mayor tamaño aparece a la izquierda, antes que el de tamaño más pequeño, a la derecha. Su significado sería, pues, inverso de aquel otro pictograma: *primero*.

**Pictograma 676**

Igual a pictograma 22. Significa: *hacer*.

**Pictograma 677**

Igual a pictograma 10. Significa: *(su) nombre*.

**Pictograma 678**

Igual a pictograma 603. En este caso, con arreglo al sentido del formulario, significa: *primicias*.

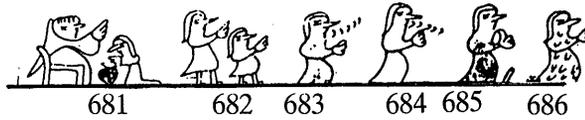
**Pictograma 679**

Igual a pictograma 23. Significa: *amén*.

**Pictograma 680**

Igual a pictograma 24. Significa: *Jesús*.

Llegamos de esta forma a la conclusión de los mandamientos de la Iglesia, que quedan como sigue: *Estos mandamientos de la santa Iglesia (son) cinco. El primero, santificar el domingo, ir (a) misa, pedir, oír, ver. El segundo, confesar tres veces (?) en tres ocasiones (?): al no ver que lo pide el enfermo en peligro, al verle a morir, al ver que pide recibir la eucaristía. El tercero, recibir la eucaristía en el tiempo de Pascua. El cuarto, ayunar al mandarlo (a) los fieles la santa Iglesia. El quinto, (de) los bienes pagar (?) (de cada) diez, su nombre Diezmos; y (de) los frutos primeros hacer, su nombre Primicias. Amén Jesús.*



## DUOCECIMA PARTE

### ACTO DE CONTRICION

La parte correspondiente a los formularios de diversas oraciones o exposiciones de la fe cristiana termina con el Acto de contrición, relativamente amplio, y que estimula en el creyente el propósito de pedir a Dios perdón de sus pecados, con el compromiso inherente de rectificar su conducta.

Solía ser frecuente que cada autor redactara un acto de contrición diverso, por el hecho de que aún no se había llegado a fijar, de forma universalmente aceptada, un “canon” que fuera seguido por todos, si bien se estaba ya muy cerca de ello. Por eso, este Acto de contrición tiene puntos de contacto con otros similares, aunque existan también diferencias que lo singularizan.

#### **Pictograma 681**

Igual a pictograma 27. Significa: *Confieso*.

#### **Pictograma 682**

Igual a pictograma 675. Significa: *primero*.

#### **Pictograma 683**

Igual a pictograma 52. Significa: *(con) palabras*.

#### **Pictograma 684**

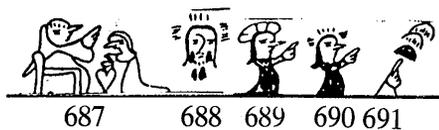
Igual a pictograma 51. Significa: *pensamientos*.

#### **Pictograma 685**

Igual a pictograma 25. Significa: *yo*.

#### **Pictograma 686**

Igual a pictograma 26. Significa: *pequé*.

**Pictograma 687**

Igual a pictograma 27 y 681. Significa: *confieso*.

**Pictograma 688**

Igual a pictograma 28. Significa: *Dios*.

**Pictograma 689**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 690**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 691**

Igual a pictograma 31. Significa: *todo*.

**Pictograma 692**

Igual a pictograma 32. Significa: *hacedor*.

**Pictograma 693**

Igual a pictograma 13. Significa: *y*.

**Pictograma 694**

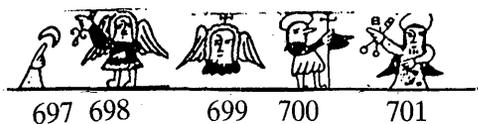
Igual a pictograma 34. Significa: *santa*.

**Pictograma 695**

Igual a pictograma 35. Significa: *María*.

**Pictograma 696**

Igual a pictograma 36. Significa: *virgen*.

**Pictograma 697**

Igual a pictograma 13. Significa: *y*.

**Pictograma 698**

Igual a pictograma 38. Significa: *San Gabriel*.

**Pictograma 699**

Igual a pictograma 39. Significa: *el angel*.

**Pictograma 700**

Igual a pictograma 40. Significa: *San Juan Bautista*.

**Pictograma 701**

Igual a pictograma 41. Significa: *San Pedro*.

**Pictograma 702**

Igual a pictograma 42. Significa: *San Pablo*.

**Pictograma 703**

Igual a pictograma 43. Significa: *Santo Domingo* o *San Francisco*.

**Pictograma 704**

Igual a pictograma 13. Significa: *y*.

**Pictograma 705**

Igual a pictograma 31. Significa: *todos*.

**Pictograma 706**

Igual a pictograma 46. Significa: *santos*.

**Pictograma 707**

Igual a pictograma 47. Significa: *santas*.

**Pictograma 708**

Igual a pictograma 48. Significa: *a ti*.

**Pictograma 709**

Igual a pictograma 49. Significa: *padre*.

**Pictograma 710**

Igual a pictograma 26. Significa: *pequé*.

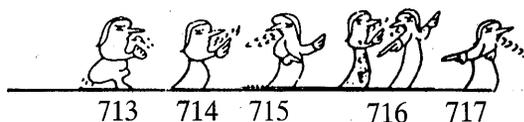
**Pictograma 711**

Casi igual a pictograma 561. Significa: *beber*.

**Pictograma 712**

Un óvalo en la parte central del pictograma del que caen una especie de gotas, cuya trayectoria de caída está marcada por una línea ondulante. El hecho de que las gotas no estén coloreadas (como en otras ocasiones que se verán más adelante) permite asignarles el significado de: *agua*.

Aunque el sentido parece claro, lo que no resulta tan claro es el conjunto de este pictograma con el anterior, porque si el penitente se está arrepintiéndose de sus pecados, el que formula en esta ocasión consiste en el extraño pecado de beber agua (?). Sólo podría deshacerse tan deficiente interpretación suponiendo que el pictograma 712 significara "sangre". Ahora bien, es clara la diferencia que existe en el coloreado del pictograma, si se compara con el 913, que representa la idea de "sangre".

**Pictograma 713**

Igual a pictograma 560. Significa: *comer en exceso*.

**Pictograma 714**

Igual a pictograma 52. Significa: *hablar*.

**Pictograma 715**

Prácticamente igual a pictograma 504. Significa: *mentir*, o también *malas palabras*.

**Pictograma 716**

Dos personajes aparecen enzarzados en una discusión oral, a juzgar por los signos de las palabras que aparecen entre ellos. Su significado sería: *discutir*.

**Pictograma 717**

Similar a pictograma 51, pero denotando actitud negativa. Significa: *malos pensamientos*.

**Pictograma 718**

Igual a pictograma 271. Significa: *mostrar*.

**Pictograma 719**

Igual a pictograma 551. Significa: *soberbia*.

**Pictograma 720**

Inverso al pictograma 53. Significa: *no hacer*.

**Pictograma 721**

Igual a pictograma 118. Significa: *buenas*.

**Pictograma 722**

Igual a pictograma 53. Significa: *obras*.

**Pictograma 723**

Igual a pictograma 720. Significa: *no hacer*.

**Pictograma 724**

Parecido a pictograma 537, con la diferencia de que el personaje de la izquierda tiene vuelta la cara, en actitud negativa. Su significado podría ser: *paces*.

**Pictograma 725**

Parecido al pictograma anterior, pero en esta ocasión es el personaje de la derecha quien tiene vuelto su rostro. Creo que puede entenderse como un nuevo caso de reduplicación de pictogramas, encajando el sentido de: *de veras*.

**Pictograma 726**

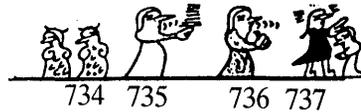
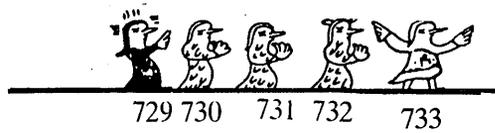
Igual a pictograma 563. Significa: *mal corazón, o envidia*.

**Pictograma 727**

Un corazón ocupa el pictograma. Ya había salido en pictograma 570, y en otros. La diferencia estriba en que en este caso, en el mismo corazón son perfectamente visibles unos ojos, con una mirada entristecida. Su significado podría ser: *corazón triste*.

**Pictograma 728**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 729**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 730**

Igual a pictograma 54. Significa: *pequé*.

**Pictograma 731**

Igual a pictograma 55. Significa: *pequé*.

**Pictograma 732**

Igual a pictograma 56. Significa: *pequé mucho*.

**Pictograma 733**

Un personaje con vestido corto aparece con sus brazos extendidos. Podría significar: *con muchos*.

**Pictograma 734**

Casi igual a pictograma 50, pero aparecen dos personajes empecatados, y además están mirando hacia la izquierda. Significaría: *pecados*.

**Pictograma 735**

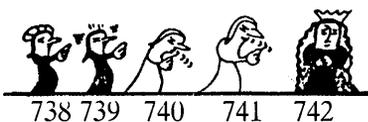
Igual a pictograma 142. Significa: *ahora*.

**Pictograma 736**

Igual a pictograma 135. Significa: *vido*.

**Pictograma 737**

Casi igual a pictograma 100; sólo ha cambiado que en lugar de ser la representación de "Señor", en el presente pictograma consta la representa-



ción de “Dios”, como la que figura también en el pictograma 30. Su significado es: *(que) Dios (me) perdone.*

**Pictograma 738**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor.*

**Pictograma 739**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios.*

**Pictograma 740**

Una persona, con el rostro humillado e inclinado hacia tierra; de su boca salen los rasgos que denotan sus palabras. Se parece al pictograma 51, con la gran diferencia de la actitud humilde que se desprende del conjunto. Su significado podría ser: *me arrepiento.*

**Pictograma 741**

Igual a pictograma anterior. Es otro más de los casos de reduplicación. Significa: *de veras.*

**Pictograma 742**

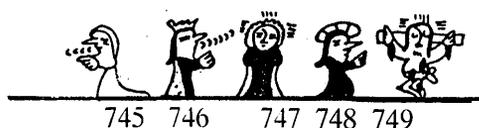
Igual a pictograma 243. Significa: *María reina.*

**Pictograma 743**

Igual a pictograma 34. Significa: *santa.*

**Pictograma 744**

Igual a pictograma 36. Significa: *virgen.*

**Pictograma 745**

Igual a pictograma 135. La posición invertida, mirando hacia la izquierda está justificada por la vinculación que mantiene con el pictograma anterior. Significa: *pido*.

**Pictograma 746**

Parecido a pictograma 35; pero el personaje de María está dibujado en actitud de hablar, con las rayas consiguientes delante de su boca. Su significado es: *que María pida*.

**Pictograma 747**

Igual a pictograma 172. Significa: *Hijo*.

**Pictograma 748**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 749**

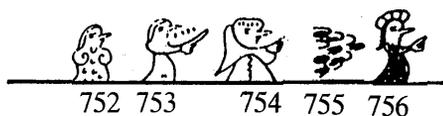
Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

**Pictograma 750**

Casi igual a pictograma 150; le ha añadido la cascada de rayitas horizontales que albergan la figura arrodillada, como aparecía en pictograma 247 y 475. Significa: *(que) el Señor perdone por amor*.

**Pictograma 751**

Igual a pictograma 150. Constituye otro caso más de reduplicación. Significa: *en verdad*.

**Pictograma 752**

Igual a pictograma 26. Significa: *a mí, pecador.*

**Pictograma 753**

Igual a pictograma 48. Significa: *a ti.*

**Pictograma 754**

Igual a pictograma 49. Significa: *padre.*

**Pictograma 755**

Igual a pictograma 87. Significa: *reino, potestad.*

**Pictograma 756**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor.*

**Pictograma 757**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios.*

**Pictograma 758**

Casi igual a pictograma 27, pues en esta ocasión el fraile está en pie, en lugar de aparecer sentado, como ocurría en aquél. Significa: *tú, padre me perdone.*

**Pictograma 759**

Igual a pictograma 23. Significa: *amén.*

**Pictograma 760**

Igual a pictograma 24. Significa: *Jesús.*

Llegados al final del Acto de contrición, es el momento de recapitular cada uno de los significados parciales, para llegar al conjunto de la oración.

Esta es como sigue: *Yo confieso primero (primeramente) (que) con palabras (y) pensamientos yo pequé. Confieso a Dios, al Señor Dios todohacedor, y a santa María la virgen, y a San Gabriel, el ángel, a San Juan Bautista, a San Pedro, a San Pablo, a Santo Domingo (o a San Francisco) y a todos los santos y santas, a ti, padre, que yo pequé en beber sangre (?), en comer en exceso, en palabras falsas, en disputar, en malos pensamientos, en mostrar soberbia, en no hacer buenas obras, en no hacer las paces de veras, en (tener) envidia con corazón triste. Señor Dios, pequé, pequé, pequé mucho con muchos pecados. Ahora pido que Dios me perdone, el Señor Dios. Me arrepiento. (A) María reina, santa virgen suplico que María pida (a) su Hijo el Señor Jesucristo que me perdone con amor, de veras. Yo pecador, a ti, padre, (por) la potestad del Señor Dios me perdones. Amén Jesús.*

## DECIMOTERCERA PARTE

### PREGUNTAS Y RESPUESTAS

Como ya he indicado al principio, esta parte de preguntas y respuestas no ha sido suficientemente reconocida como tal por parte de aquellas personas que habían llevado a cabo un estudio total o parcial de este *Catecismo*.

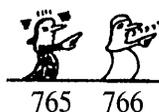
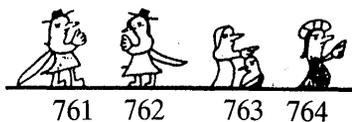
Es cierto que el texto nada permite sospecharlo, como también es cierto que no ofrece, en principio, pista alguna para identificar las partes anteriores. Lo que ocurre es que éstas se adivinan más fácilmente, porque a la vista de los pictogramas, con una relativa facilidad, especialmente en algunos casos, se intuye de qué oración o formulario está tratando.

En cambio esto no ocurre con esta parte décimotercera, ya que, suponiendo la misma hipótesis de que se trate de otra oración, la lógica de los dibujos no encaja. En las partes anteriores se observan algunas repeticiones, que he procurado desvelar, conforme al sentido que los propios pictogramas están señalando, como reduplicaciones que insisten en reforzar el sentido de lo afirmado. No es lo que sucede en esta parte, en la que también aparecen repeticiones, pero de otra manera, en otro orden, y con otra lógica.

A la hora de descifrar el texto, esta última parte se resistía a entregar un sentido lógico.

La sospecha en algún caso suelto empezó a cobrar forma, al ver una nueva lógica, la de las preguntas y respuestas, diversa de la simple exposición lineal. Y lo que empezó siendo una sospecha confirmada para un caso, se convirtió en la certeza de que efectivamente esta parte última estaba constituida por un elenco de preguntas y sus correspondientes respuestas.

Había una dificultad adicional: nada permitía señalar con precisión dónde empezaba la pregunta y hasta dónde llegaba, para iniciar la respuesta. He tenido que moverme en una especie de nebulosa fluctuante, en la que parecía que nada estaba seguro, porque cada uno de los pictogramas era susceptible de ser desplazado a una pregunta o a su respuesta. A pesar de las vacilaciones, me parece haber despejado las dudas con bastante seguridad, con un margen de error mínimo y, por tanto, con la casi absoluta seguridad de que todas las preguntas y sus correspondientes respuestas están identificadas de manera bastante clara.



En total, han aparecido hasta 20 preguntas. Hay que notar que el hecho de que falte en el manuscrito la última hoja (f. 12r-v), podría hacer variar el número, pero realmente no lo creo así, por el tono conclusivo que tienen los últimos pictogramas, aunque su desciframiento no haya podido ser absoluto.

### Pregunta 1

#### Pictograma 761

Igual a pictograma 219. Significa: *cristiano*.

#### Pictograma 762

Igual a pictograma 219, aunque invertido el pictograma, mirando hacia la izquierda. Significa: *cristiano*.

#### Pictograma 763

Igual a pictograma 475 y 526. Significa: *amar*.

#### Pictograma 764

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

#### Pictograma 765

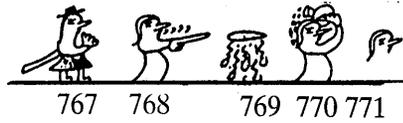
Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

P. ¿(Eres) *cristiano*? R. (Soy) *cristiano por amor del Señor Dios*.

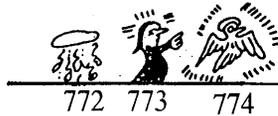
### Pregunta 2

#### Pictograma 766

Igual a pictograma 52. Significa: *decir, hablar*.



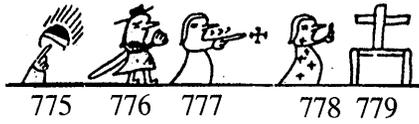
767 768 769 770 771



772 773 774

**Pictograma 767**Igual a pictograma 219. Significa: *cristiano*.**Pictograma 768**Igual a pictograma 52. Significa: *decir, hablar*.**Pictograma 769**Igual a pictograma 712. Significa: *agua*.**Pictograma 770**Un personaje tiene un recipiente en las manos levantadas, que está derramando sobre la cabeza. Su significado: *echar*.**Pictograma 771**Solamente una cabeza del estilo de las que aparecían en el pictograma 664. Significa: *la cabeza*.**Pictograma 772**Igual a pictograma 712. Significa: *agua*.**Pictograma 773**Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.**Pictograma 774**Igual a pictograma 20. Significa: *Espíritu santo*.

*P. ¿(Cuándo) se llama cristiano? R. Se llama (al) agua echar (sobre) la cabeza, el agua del Dios Espíritu Santo.*



### Pregunta 3

#### Pictograma 775

Igual a pictograma 2. Significa: *señal*.

#### Pictograma 776

Igual a pictograma 219. Significa: *cristiano*.

#### Pictograma 777

Igual a pictograma 271. Significa: *muestra*.

#### Pictograma 778

Igual a pictograma 597. Significaría: *ungido*. Ahora bien, en este caso, como en el del pictograma 780, parece que está más aconsejado el sentido de: *señalarse*, por el mismo gesto que el personaje amaga de llevarse el pulgar a la frente (está aún más patente en el pictograma 780, al estilo de lo que ocurre en el pictograma 1).

#### Pictograma 779

Igual a pictograma 3. Significa: *cruz*.

#### Pictograma 780

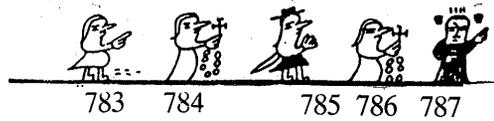
Igual a pictograma 778. Significa: *señalarse*.

#### Pictograma 781

Igual a pictograma 603, constituye la abreviatura de "persignarse". Significa: *persignarse*.

#### Pictograma 782

Igual a pictograma 1. Significa: *por la*.

**Pictograma 783**

Igual a pictograma 175. Significa: *permanece*.

Acaso en esta ocasión pueda encajar el sentido de: *etcétera*.

*P. ¿(Cuál es) la señal del cristiano? R. (Se) muestra al señalarse (con) la cruz, señalarse (es) Persignarse: Por la ... etc.*

**Pregunta 4****Pictograma 784**

Igual a pictograma 146. Significa: *creer*.

**Pictograma 785**

Igual a pictograma 219. Significa: *cristiano*.

**Pictograma 786**

Igual a pictograma 146. Significa: *creer*.

**Pictograma 787**

Igual a pictograma 90. Significa: *voluntad de Dios*.

**Pictograma 788**

Igual a pictograma 1. Significa: *por*.

**Pictograma 789**

Igual a pictograma 8. Significa: *único Dios*.

**Pictograma 790**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*. La repetición con el pictograma anterior lleva a asignarle el sentido de: *de verdad*.



*P. ¿(En qué) cree el cristiano? R. Cree en la voluntad de Dios; por (eso) (cree) en un único Dios verdadero.*

### Pregunta 5

#### **Pictograma 791**

Igual a pictograma 1. Significa: *por*.

#### **Pictograma 792**

Igual a pictograma 8. Significa: *único Dios*.

#### **Pictograma 793**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*. La repetición lleva a asignarle el sentido de: *verdadero*.

#### **Pictograma 794**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

#### **Pictograma 795**

Igual a pictograma 12. Significa: *Padre*.

#### **Pictograma 796**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

#### **Pictograma 797**

Igual a pictograma 129. Significa: *Hijo*.

#### **Pictograma 798**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 799**

Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

**Pictograma 800**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 801**

Igual a pictograma 20. Significa: *Espíritu Santo*.

**Pictograma 802**

Prácticamente igual a pictograma 318, aunque estén repartidos en otra disposición, tres circulitos dobles. Su significado es: *tres*.

**Pictograma 803**

Igual a pictograma 603, pero en este caso, por el sentido, se trata de la "P" mayúscula abreviatura de "personas". Significa: *Personas*.

*P. ¿Por (qué) en un único Dios verdadero? R. Dios Padre, Dios Hijo Señor Jesucristo, Dios Espíritu Santo, tres Personas.*

**Pregunta 6****Pictograma 804**

Igual a pictograma 146. Significa: *creer*.

**Pictograma 805**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 806**

Igual a pictograma 12. Significa: *Padre*.

**Pictograma 807**

Igual a pictograma 90. Significa: *Dios*.

**Pictograma 808**

Igual a pictograma 262. Significa: *sí*.

**Pictograma 809**

Igual a pictograma 90. Significa: *Dios*.

*P. ¿Crees (que) Dios Padre (es) Dios? R. Sí, (es) Dios.*

**Pregunta 7****Pictograma 810**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 811**

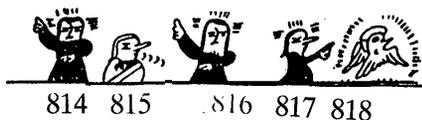
Igual a pictograma 129. Significa: *Hijo*.

**Pictograma 812**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 813**

Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

**Pictograma 814**

Igual a pictograma 90. Significa: *Dios*.

**Pictograma 815**

Igual a pictograma 262. Significa: *sí*.

**Pictograma 816**

Igual a pictograma 90. Significa: *Dios*.

*P. ¿Dios Hijo Señor Jesucristo (es) Dios)? R. Sí, (es) Dios.*

**Pregunta 8****Pictograma 817**

Igual a pictograma 29. Significa: *Dios*.

**Pictograma 818**

Igual a pictograma 20. Significa: *Espíritu Santo*.

**Pictograma 819**

Igual a pictograma 90. Significa: *Dios*.

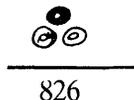
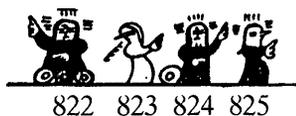
**Pictograma 820**

Igual a pictograma 262. Significa: *sí*.

**Pictograma 821**

Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

En este caso se ha producido un error del tlacuilo, que tendría que haber puesto el pictograma correspondiente a Dios (pictograma 90) y sufrió un des-



piste, colocando en su lugar el relativo a Jesucristo; con ello rompió el ritmo, porque la pregunta no se corresponde con la respuesta. Sin embargo, resulta fácil percatarse del error, y subsanarlo. Debería decir: *Dios*, como ocurre en las dos preguntas anteriores.

*P. ¿Dios Espíritu Santo, (es) Dios? R. Sí, (es) Dios.*

### Pregunta 9

#### Pictograma 822

Pictograma compuesto del pictograma 90, que representa a Dios, pero delante de él están situados tres circulitos dobles, que representan el número tres. Su significado es: *(Son) tres Dioses*.

#### Pictograma 823

Personaje en actitud negativa, con la cabeza vuelta a la izquierda. Significa: *no*.

#### Pictograma 824

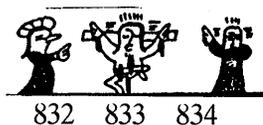
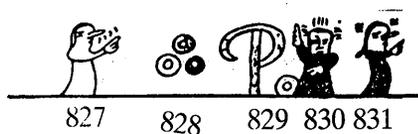
Igual a pictograma 8. Significa: *único Dios*.

#### Pictograma 825

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*. Por la reduplicación, su significado es: *verdadero*.

#### Pictograma 826

Igual a pictograma 802. Significa: *tres*.

**Pictograma 827**

Igual a pictograma 52. Significa: *dice, llama.*

**Pictograma 828**

Igual a pictograma 802. Significa: *tres.*

**Pictograma 829**

Igual a pictograma 803. Significa: *Personas.*

**Pictograma 830**

Igual a pictograma 8. Significa: *único Dios.*

**Pictograma 831**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios.* Por reduplicación, significa: *verdadero.*

*P. ¿(Son) tres Dioses? R. No, (sino) un único Dios verdadero; las tres se llaman tres Personas, (en) un único Dios verdadero.*

**Pregunta 10****Pictograma 832**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor.*

**Pictograma 833**

Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo:*

**Pictograma 834**

Igual a pictograma 90. Significa: *Dios.*

**Pictograma 835**

Casi igual a pictograma 175, menos las rayitas horizontales. Significa: *permanece*.

**Pictograma 836**

Igual a pictograma 359. Significa: *hombre*.

**Pictograma 837**

Igual a pictograma 262. Significa: *sí*.

**Pictograma 838**

Igual a pictograma 90. Significa: *Dios*.

**Pictograma 839**

Igual a pictograma 175. Significa: *permanece*.

**Pictograma 840**

Igual a pictograma 359. Significa: *hombre*.

*P. ¿(El) Señor Jesucristo, (es) Dios, permanece hombre? R. Sí, (es) Dios, permanece hombre.*

**Pregunta 11****Pictograma 841**

Igual a pictograma 90. Significa: *Dios*.

**Pictograma 842**

Igual a pictograma 12. Significa: *padre*.



843 844 845 846



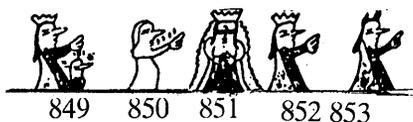
847 848

**Pictograma 843**Igual a pictograma 52. Significa: *se llama*.**Pictograma 844**Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.**Pictograma 845**Igual a pictograma 12. Significa: *padre*.

*P. ¿Es Dios, padre? R. Se llama Dios, padre.*

Parece que el sentido que hay que dar aquí al pictograma “padre”, es el de referirse respetuosamente al religioso, preguntándole por la condición divina de Jesús, de la misma forma que en la pregunta siguiente se inquiera por la condición humana de Jesús. Rompería el discurso de las preguntas y su lógica, una cuestión que remitiera ahora a alguna interrogación sobre Dios Padre, cuando se ha centrado en la persona de Jesús.

**Pregunta 12****Pictograma 846**Igual a pictograma 359. Significa: *hombre*.**Pictograma 847**Igual a pictograma 181. Significa: *sufriente*, es decir, *auténtico*.**Pictograma 848**Igual a pictograma 170. Significa: *nacido*.

**Pictograma 849**

Igual a pictograma 171. Otro nuevo caso de reduplicación. Significa: *en verdad*.

**Pictograma 850**

Igual a pictograma 52. Significa: *se llama*.

**Pictograma 851**

Igual a pictograma 243. Significa: *María reina*.

**Pictograma 852**

Igual a pictograma 34. Significa: *santa*.

**Pictograma 853**

Igual a pictograma 35. Significa: *María*.

**Pictograma 854**

Igual a pictograma 170. Significa: *nació*.

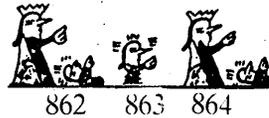
**Pictograma 855**

Igual a pictograma 129. Significa: *hijo*.

*P. ¿(Es) hombre auténtico, nacido en verdad? R. Se llama María reina (a) santa María virgen (por) parir a su hijo.*

**Pregunta 13****Pictograma 856**

Igual a pictograma 34. Significa: *santa*.

**Pictograma 857**

Igual a pictograma 35. Significa: *María*.

**Pictograma 858**

Parecido a pictograma 175, aunque el personaje tenga el vestido corto, y falten las rayitas horizontales. Significa: *permanece*.

Sin embargo, el sentido completo de la pregunta parece aconsejar que haya que atribuir a este pictograma el sentido de contrario: *perder*.

**Pictograma 859**

Igual a pictograma 36. Significa: *virgen*.

**Pictograma 860**

Igual a pictograma 823. Significa: *no*.

**Pictograma 861**

Igual a pictograma 373. Significa: *santa virgen*.

**Pictograma 862**

Igual a pictograma 170. Significa: *nació*.

**Pictograma 863**

Igual a pictograma 129. Significa: *hijo*.

*P. ¿Santa María perdió (ser) virgen? R. No, la santa virgen parió (a) su hijo.*

**Pregunta 14****Pictograma 864**

Igual a pictograma 170. Significa: *nació*.

**Pictograma 865**

Una mano señala desde el umbral inferior de la banda a un ojo, rodeado por los cuatro costados de una aureola de rayos. Da la impresión de que se intenta representar lo más abstracto de la divinidad. El significado que me parece cuadra más es el de: *el Altísimo*.

**Pictograma 866**

Igual a pictograma 170. Significa: *parió*.

**Pictograma 867**

Igual a pictograma 1. Significa: *por*.

**Pictograma 868**

Igual a pictograma 129. Significa: *Hijo*.

**Pictograma 869**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 870**

Igual a pictograma 12. Significa: *Padre*.

*P. ¿Parió María al Hijo del Altísimo? R. (Lo) parió; por (eso) es Hijo de Dios Padre.*

**Pregunta 15****Pictograma 871**

Igual a pictograma 35. Significa: *María*.

**Pictograma 872**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 873**

Igual a pictograma 823. Significa: *no*.

**Pictograma 874**

Es una combinación del pictograma 35, y del 129. En otros pictogramas anteriores (854, 862, 863) la imagen del hijo aparece tumbada, como la de una criatura desvalida que acaba de nacer, si bien se la representa con atributos divinos. En este pictograma, en cambio, la imagen del Hijo aparece en pie junto a María. Su significado, pues, podría quedar como: *Madre del Hijo*.

**Pictograma 875**

Igual a pictograma 182. Significa: *crucificado*.

**Pictograma 876**

Igual a pictograma 3. Significa: *(en) la cruz*.

**Pictograma 877**

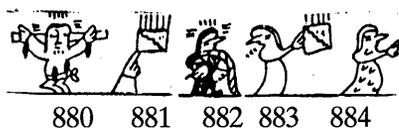
Igual a pictograma 10. Significa: *(su) nombre*.

**Pictograma 878**

Igual a pictograma 52. Significa: *(se) dice, (se) llama*.

**Pictograma 879**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 880**

Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

*P. ¿María (es) Dios(a)? R. No, (es) madre del Hijo, crucificado en la cruz, su nombre se dice Señor Jesucristo.*

**Pregunta 16****Pictograma 881**

Igual a pictograma 92. Significa: *hizo*.

**Pictograma 882**

Un personaje con rasgos divinos tiene una visible soga al cuello. Se puede interpretar como: *pasión*.

**Pictograma 883**

Igual a pictograma 489. Significa: *no hizo*.

**Pictograma 884**

Igual a pictograma 26. Significa: *pecado*.

**Pictograma 885**

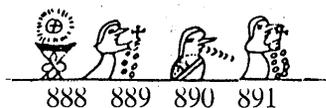
Igual a pictograma 140. Significa: *nosotros*.

**Pictograma 886**

Igual a pictograma 141. Significa: *pecadores*.

**Pictograma 887**

Igual a pictograma 6. Significa: *librar*.



*P. ¿Qué hizo (en) su pasión? R. No hizo pecados; a nosotros pecadores liberó.*

### Pregunta 17

#### **Pictograma 888**

Igual a pictograma 583. Significa: *sacramentos*.

#### **Pictograma 889**

Igual a pictograma 146. Significa: *creer*.

#### **Pictograma 890**

Igual a pictograma 262. Significa: *sí*.

#### **Pictograma 891**

Igual a pictograma 146. Significa: *creo*.

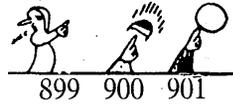
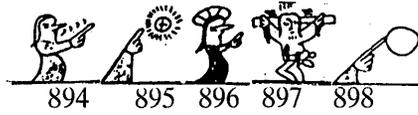
#### **Pictograma 892**

Igual a pictograma 262. Significa: *sí*.

#### **Pictograma 893**

Igual a pictograma 271. Significaría: *muestro*. Pero parece que conviene más, por el sentido de la respuesta, entenderlo como inverso al pictograma 481, que equivalía a “no respetar”, por lo cual el sentido sería: *respeto*.

*P. ¿(En) los sacramentos crees? R. Sí, creo; sí, (los) respeto.*



### Pregunta 18

#### Pictograma 894

Igual a pictograma 52. Significa: *Se llama*.

#### Pictograma 895

Pictograma que constituye una combinación entre el pictograma 96, y el pictograma 606, pues la mano alzada no apunta a un pan, sino al pan consagrado, rodeado de aureola de rayos. Significa: *el cuerpo*.

#### Pictograma 896

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

#### Pictograma 897

Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

#### Pictograma 898

Igual a pictograma 96. Significa: *pan*.

#### Pictograma 899

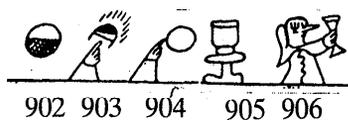
Igual a pictograma 823. Significa: *no*.

#### Pictograma 900

Igual a pictograma 2. Significa: *señal*.

#### Pictograma 901

Igual a pictograma 96. Significa: *pan*.

**Pictograma 902**

Un círculo dividido por una línea horizontal; la parte superior permanece clara mientras que la inferior ha sido sombreada mediante un fino rayado. El único significado que parece encajar sería: *pero sólo*.

**Pictograma 903**

Igual a pictograma 2. Significa: *señal*.

**Pictograma 904**

Igual a pictograma 96. Significa: *pan*.

*P. ¿(Lo que) se llama el cuerpo del Señor Jesucristo, es pan? R. No, (es, o tiene) señal (vista) de pan, pero sólo señal (vista) de pan.*

**Pregunta 19****Pictograma 905**

Un cáliz. Significa: *Vino*.

**Pictograma 906**

Un religioso sostiene un cáliz. Significa: *el padre ofrece*.

**Pictograma 907**

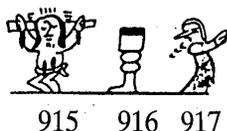
Igual a pictograma 664. Significa: *fieles*.

**Pictograma 908**

Igual a pictograma 12. Significa: *padre*.

**Pictograma 909**

Igual a pictograma 52. Significa: *dice*.

**Pictograma 910**

Igual a pictograma 637. Significa: *misa*.

**Pictograma 911**

Igual a pictograma 905. Significa: *vino*.

**Pictograma 912**

Igual a pictograma 52. Significa: *se llama*.

**Pictograma 913**

Similar a pictograma 712. La diferencia en el tono coloreado del dibujo, y en el sentido de la frase llevan a identificar su significado con: *sangre*.

**Pictograma 914**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 915**

Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

*P. ¿Es vino (lo que) el padre ofrece (por) los fieles? R. (Cuando) el padre dice misa, el vino se llama sangre del Señor Jesucristo.*

**Pregunta 20****Pictograma 916**

Igual a pictograma 905. Significa: *Vino*.

**Pictograma 917**

Igual a pictograma 823. Significa: *no*.

**Pictograma 918**

Igual a pictograma 52. Significa: *se llama*.

**Pictograma 919**

Igual a pictograma 48. Significa: *esta*.

**Pictograma 920**

Igual a pictograma 913. Significa: *sangre*.

**Pictograma 921**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 922**

Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

P. ¿(Es) vino? R. No, se llama; esta (es) sangre del Señor Jesucristo.

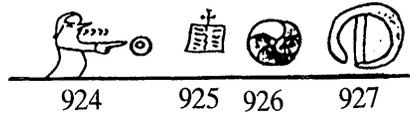
\*\*\*\*\*

Con el pictograma 922, podría darse por completa la pregunta 20. Falta, como está indicado al comienzo, el folio 12. En consecuencia, falta la tira de pictogramas que debería seguir al pictograma 922. No es seguro que estuviera formulada otra pregunta más. Sin embargo, la sensación es de que no era así, por el fragmento de la frase que aparece en los pocos pictogramas conservados, los de la segunda banda de esta página (números 923 a 727). Parece más bien una frase conclusiva y alentadora para la práctica de lo enseñado.

Esta frase, en el fragmento conservado, es:

**Pictograma 923**

Igual a pictograma 31. Significa: *todos*.

**Pictograma 924**

Un personaje señala con su dedo a un circulito situado en la parte central del pictograma. Significa: *este único*.

**Pictograma 925**

Igual a pictograma 468. Significa: *mandamiento*.

**Pictograma 926**

Igual a pictograma 10. Significa: *(su) nombre*.

**Pictograma 927**

Semejante a 23, se identifica una letra "D" mayúscula. Al faltar el resto de la frase, no es fácil adivinar a qué se refería, y de qué palabra puede ser abreviatura.

El sentido de esta frase fragmentaria es: "... *todos (en) este único mandamiento, su nombre D...*".

En este lugar falta otra banda con los últimos pictogramas que completarían la frase mutilada. Al término de la misma, rematando la reflexión, los pictogramas 928 y 929 señalan el "*Amén Jesús*" final, seguido de una doble banda vertical, que pone fin a esta parte décimotercera constituida por las preguntas y respuestas, y también, en principio, pone fin al *Catecismo*.

Terminada la parte de pictogramas, queda por hacer referencia a la parte de escritura alfabética. Esta discurre en parte de la tercera banda de la última página (f. 11v), a continuación del pictograma 929, y por las bandas 4ª, 5ª, 6ª y 7ª de la misma página. El hecho de que falte la página contraria (f. 12) permite sospechar que originalmente también había escritura alfabética en esa página, de la misma manera que los pictogramas se extendían a ella. El desconocimiento absoluto de la lengua en que están escritas las palabras que figuran en el *Catecismo* me impide poder asegurar si tienen o no sentido por sí mismas las expresiones que aparecen. Estas son las siguientes:

Banda 3ª: Ave

Banda 4<sup>a</sup>: Nuca Hinochicha co docha cha  
nuccamacho go chamaha hindo

Banda 5<sup>a</sup>: Cha chanucqua hingeho go  
hinmaha hindohegui gue

Banda 6<sup>a</sup>: natzan gue bugá Nucrada gatzo  
cabay bua Nucco mahmubia

Banda 7<sup>a</sup>: en dios.

En la edición de este *Catecismo* llevada a cabo por Anders aparece un intento de traducción fragmentaria de estas frases que, traducido del alemán, dice: “Las líneas manuscritas añadidas en mazahua se refieren al examen de conciencia y se refieren a las buenas y malas acciones.

Lo bueno — **nucca maho**

cosas malas — **hingueho**

Más adelante se entra con **hinodicha** (no-hazador) en lo malo y la puerta de la desgracia, mientras se establece frente a ésta el bien en Dios **in nucco mahmua** (nuestro señor)”.

Es arriesgado tratar de precisar si tales inscripciones alfabéticas son originales del catecismo, o, por el contrario, son añadidas con posterioridad. A primera vista da la impresión de que son originales, por el hecho de que están trazadas con mucha limpieza, con los rasgos finísimos que han aparecido a lo largo del *Catecismo* y que denotan una destreza en el uso de los instrumentos de escritura. A ello se añade que el tlacuilo o pintor conocía ya la escritura alfabética por el hecho de que en varias ocasiones al señalar los nombres de algunos conceptos recurre a presentarlos por medio de la inicial o abreviatura de la palabra, más o menos adornada. Nada tiene de extraño que alguien que conocía la escritura alfabética añadiera también algunas líneas o consideraciones en escritura mazahua, según manifestación de Anders.

Como ya está indicado, parece que dichas expresiones en mazahua obedecen a los modismos peculiares del lenguaje hablado en el valle de Toluca, lo que apellida al presente *Catecismo* como *tolucano*, para designarlo e identificarlo.

El desciframiento total del texto, efectuado parcialmente según los diversos apartados, con el margen de duda e inseguridad que ofrecen algunos pictogramas sueltos, viene a decir lo siguiente:

## LA SEÑAL DE LA CRUZ

*Por la señal de la cruz de la derecha (del poder) (de los) enemigos líbranos, Señor único, Dios único, en el nombre de Dios Padre y de Dios Hijo Señor Jesucristo y de Dios Espíritu Santo. Así (se) haga. Amén Jesús.*

## YO PECADOR

*Yo, pecador, confieso (a) Dios, (el) Señor Dios todohacedor y (a) Santa María, la virgen, y (a) San Miguel, el ángel, (a) san Juan Bautista, (a) San Pedro, (a) San Pablo, (a) Santo Domingo y (a) todos los santos y santas, y a ti digo, padre, que los (mis) pecados (con) pensamientos, palabras, obras; he pecado, he pecado, he pecado mucho. Ruego (a) Santa María, la virgen, y (a) San Miguel, el ángel, (a) San Juan Bautista, (a) San Pedro, (a) San Pablo, (a) Santo Domingo y a todos los santos y santas, y a ti digo, padre, por mí ruegues a Dios, el Señor Dios. Amén Jesús.*

## PADRENUESTRO

*Padre, Dios celestial en el cielo, alabado tu nombre. Descienda tu reino. Hágase en la tierra la voluntad de Dios así (como) se hace en el cielo. Hoy danos este pan, pan (que) necesitamos todos los días. Señor, perdona los pecados, así como perdonamos los pecados. Dios, llévanos sin abandonarnos en (el) pecado. Líbranos de la ocasión (?) de pecado. Así (se) haga. Amén Jesús.*

## AVEMARIA

*María, ave, llena (de) buena gracia. Dios en ti domina. Dios (te) bendice a ti mujer María (entre) todas las mujeres, y bendito tu hijo el Señor Jesucristo. ¡Oh María!, (te) ruego (que) pidas a tu divino hijo, Señor Dios, por mí, por nosotros pecadores, ahora y (en) la muerte. Amén Jesús.*

## CREDO

*Creo (en) Dios Padre todohacedor, Señor (que) ordenó (e) hizo el cielo y la tierra. Creo (en) el Señor Jesucristo, único hijo de Dios Padre, único hecho*

*hombre por obra de Dios Espíritu Santo; concebido (y) nacido hijo de Santa María (que) permanece virgen; por nosotros (en) el reinado de Poncio Pilato padeció sufriendo, (fue) crucificado en la cruz, muerto, sepultado, descendió al infierno; al tercer día resucitó en verdad de entre los muertos; subió al cielo; está sentado como Dios a la derecha de Dios Padre todohacedor; desde allí bajará a juzgar a todos, vivos y muertos. Creo (en) Dios Espíritu Santo y (en) la Iglesia, señal (para) los fieles creyentes cristianos. Creo (que) los fieles santos hacen comunión. Creo (que) el Señor perdona. Creo (que) desde dentro de la tierra todos los muertos desde allí vivos resucitarán. Creo (en) la eterna vida (que) permanece. Así se haga. Amén Jesús.*

### SALVE

*María Reina, ave, yo te saludo. Clemente, amorosa, (de) dulzura esperanza, ave. Nosotros, descendientes de mujer, desterrados, pedimos a ti, María, pedimos llorando en este infierno. Ahora, sí, protectora, (te) pedimos creer (que) vuelvas tus ojos. Después (de) permanecer en la tierra, muestra a tu alabado Hijo, el Señor Jesucristo. ¡Oh clemente!, ¡oh piadosa!, ¡oh dulce siempre virgen de Dios Madre!, pide para (que) lleguemos (con) los bienaventurados a la gloria del cielo. Así (se) haga. Amén Jesús.*

### ARTICULOS DE LA FE

*Estos (son) los artículos de la fe del Señor Dios; su nombre: Artículos de la fe; (son) catorce.*

*Estos siete corresponden al Señor Dios. El primero, creer (en el) único Dios verdadero todohacedor; el segundo, creer (en) Dios Padre; el tercero, creer (en) Dios hijo Señor Jesucristo; el cuarto, creer (en) Dios Espíritu Santo; el quinto, creer (en el) único Dios verdadero todohacedor (...) de todo lo visible y no visible; el sexto, creer (en) Dios salvador; el séptimo, creer (que) Dios (da) la gloria.*

*Estos siete artículos (son) del crucificado Señor Jesucristo (hecho) hombre. El primero, creer (que) el Señor Jesucristo se hizo hombre por obra de Dios Espíritu Santo; el segundo, creer (que) el Señor Jesucristo nació verdaderamente hijo de Santa María, santa virgen, sin discusión virgen; el tercero, creer (que) el Señor Jesucristo hombre sufrió muerte (para) a nosotros pecadores salvar; el cuarto, creer (que) el Señor Jesucristo murió, descendió al infierno, su nombre Seno de Abrahám, sacó a los bienaventurados padres (que) espera-*

*ban su llegada; el quinto, creer (que) el Señor Jesucristo al tercer día resucitó verdaderamente de entre los muertos; el sexto, creer (que) el Señor Jesucristo a los cuarenta días subió al cielo, está sentado como Señor (o como Dios, si se admite el fallo señalado) a la derecha de Dios Padre todohacedor; el séptimo, creer (que) el Señor Jesucristo desde allí bajará a juzgar a todos vivos y también muertos, a saber: los buenos resucitarán (para) el premio (que) recibirán en la dicha de los bienaventurados del cielo, su nombre Gloria, (porque) guardaron los mandamientos del Señor Dios; los pecadores serán castigados con castigos, azotes, llamas (porque) no guardaron los mandamientos del Señor Dios. Amén Jesús.*

### MANDAMIENTOS DE DIOS

*(Para) subir al cielo, (hay que) hacer (y) guardar en la tierra estos mandamientos del Señor Dios; (son) diez, su nombre Mandamientos. El primero, amar al único Dios, verdadero Dios, (de) todo corazón; el segundo, no decir palabras injuriosas al nombre de Dios; el tercero, santificar las fiestas, guardando no hacer, sino respetar a Dios invocándole; el cuarto, honrar padre (y) madre; el quinto, no matar; el sexto, no fornicar; el séptimo, no robar; el octavo, no mentir (con) palabras falsas (y) pecados; el noveno, no desear la mujer del prójimo; el décimo, no codiciar bienes de otros. Los diez (en) dos (...) guardar los dos (del) todo (es) guardar los diez: el primero, amar al único Dios verdadero de todo corazón; el segundo, amar (a) todos (los que) resucitarán, a los enemigos también, (y) a los amigos también amar. Amén Jesús*

### PECADOS CAPITALES

*Estos mismos se llaman pecados mortales. (Son) siete, (su) nombre, Pecados (capitales). El primero, soberbia; el segundo, avaricia (en) no dar bienes; el tercero, lujuria; el cuarto, ira; el quinto, comer (y) beber en exceso; el sexto, (tener) mal corazón (hacia) lo que ve (a otros); el séptimo, pereza, acidia es (su) nombre; matan verdaderamente.*

### SACRAMENTOS

*(Un) corazón muerto para el infierno (a los que) no hacen penitencia; (nos) ofrecen la liberación de un corazón de vida (a los que) reciben los siete,*

*su nombre Sacramentos, (que) nos dan la gracia; cinco (los) necesitamos recibir de todo corazón. El primero, el padre echa agua, su nombre, bautismo; el segundo, el hombre (es) ungido, su nombre, confirmación; el tercero, penitencia, su nombre, penitencia; el cuarto, recibir el cuerpo del Señor Jesucristo, su nombre, comunión; el quinto, la última unción, su nombre extremaunción, el padre unge a los moribundos; el sexto, unión de la mujer y del hombre, su nombre, matrimonio; el séptimo, el padre (sacerdote), su nombre, orden (sacerdotal). Amén Jesús.*

### **MANDAMIENTOS DE LA IGLESIA**

*Estos mandamientos de la santa Iglesia (son) cinco. El primero, santificar el domingo, ir (a) misa, pedir, oír, ver. El segundo, confesar tres veces (?) en tres ocasiones (?): al no ver que lo pide el enfermo en peligro, al verle a morir, al ver que pide recibir la eucaristía. El tercero, recibir la eucaristía en el tiempo de Pascua. El cuarto, ayunar al mandarlo (a) los fieles la santa Iglesia. El quinto, (de) los bienes pagar (?) (de cada) diez, su nombre Diezmos; y (de) los frutos primeros hacer, su nombre Primicias. Amén Jesús.*

### **ACTO DE CONTRICION**

*Yo confieso primero (primeramente) (que) con palabras (y) pensamientos yo pequé. Confieso a Dios, al Señor Dios todohacedor, y a santa María la virgen, y a San Gabriel, el ángel, a San Juan Bautista, a San Pedro, a San Pablo, a Santo Domingo (o a San Francisco) y a todos los santos y santas, a ti, padre, que yo pequé en beber sangre (?), en comer en exceso, en palabras falsas, en disputar, en malos pensamientos, en mostrar soberbia, en no hacer buenas obras, en no hacer las paces de veras, en (tener) envidia con corazón triste. Señor Dios, pequé, pequé, pequé mucho con muchos pecados. Ahora pido que Dios me perdone, el Señor Dios. Me arrepiento. (A) María reina, santa virgen suplico que María pida (a) su Hijo el Señor Jesucristo que me perdone con amor, de veras. Yo pecador, a tí, padre, (por) la potestad del Señor Dios me perdones. Amén Jesús.*

### **PREGUNTAS Y RESPUESTAS**

1. P. ¿(Eres) cristiano? R. (Soy) cristiano por amor del Señor Dios.

2. P. *¿(Cuándo) se llama cristiano? R. Se llama (al) agua echar (sobre) la cabeza, el agua del Dios Espíritu Santo.*

3. P. *¿(Cuál es) la señal del cristiano? R. (Se) muestra al señalarse (con) la cruz, señalarse (es) Persignarse: Por la ... etc.*

4. P. *¿(En qué) cree el cristiano? R. Cree en la voluntad de Dios; por (eso) (cree) en un único Dios verdadero.*

5. P. *¿Por (qué) en un único Dios verdadero? R. Dios Padre, Dios Hijo Señor Jesucristo, Dios Espíritu Santo, tres Personas.*

6. P. *¿Crees (que) Dios Padre (es) Dios? R. Sí, (es) Dios.*

7. P. *¿Dios Hijo Señor Jesucristo (es) Dios)? R. Sí, (es) Dios.*

8. P. *¿Dios Espíritu Santo, (es) Dios? R. Sí, (es) Dios.*

9. P. *¿(Son) tres Dioses? R. No, (sino) un único Dios verdadero; las tres se llaman tres Personas, (en) un único Dios verdadero.*

10. P. *¿(El) Señor Jesucristo, (es) Dios, permanece hombre? R. Sí, (es) Dios, permanece hombre.*

11. P. *¿Es Dios, padre? R. Se llama Dios, padre.*

12. P. *¿(Es) hombre auténtico, nacido en verdad? R. Se llama María reina (a) santa María virgen (por) parir a su hijo.*

13. P. *¿Santa María perdió (ser) virgen? R. No, la santa virgen parió (a) su hijo.*

14. P. *¿Parió María al Hijo del Altísimo? R. (Lo) parió; por (eso) es Hijo de Dios Padre.*

15. P. *¿María (es) Dios(a)? R. No, (es) madre del Hijo, crucificado en la cruz, su nombre se dice Señor Jesucristo.*

16. P. *¿Qué hizo (en) su pasión? R. No hizo pecados; a nosotros pecadores liberó.*

17. P. *¿(En) los sacramentos crees?* R. *Sí, creo; sí, (los) respeto.*
18. P. *(Lo que) se llama el cuerpo del Señor Jesucristo, es pan?* R. *No, (es, o tiene) señal (vista) de pan, pero sólo señal (vista) de pan.*
19. P. *¿Es vino (lo que) el padre ofrece (por) los fieles?* R. *(Cuando) el padre dice misa, el vino se llama sangre del Señor Jesucristo.*
20. P. *¿(Es) vino?* R. *No, se llama; esta (es) sangre del Señor Jesucristo.*

Luis RESINES LLORENTE, Pbro.  
Estudio Teológico Agustiniiano  
Valladolid

# Psicología de la existencia

## 1. INTRODUCCIÓN: LA ANGUSTIA

Se ha dicho que la comprensión metafísica más profunda sobre el mundo es la que afirma que éste es un mar de lágrimas. Es difícil resistirse a una apreciación como ésta. El sufrimiento es inseparable de la vida y muchas veces nos quebramos ante él. Nietzsche creyó ver en la filosofía occidental un antídoto contra el dolor de vivir. Por eso es una filosofía de las cosas eternas, de lo inmutable, de lo abstraído a la acción destructiva del tiempo. Escondemos "al muerto", substraemos el cadáver extasiados en la contemplación del trasmundo. Pero no es difícil que nuestras certezas se quiebren. El hombre es un ser metafísicamente derrotado: de hecho, una sola certeza nos resulta evidente, la de nuestra muerte. En cada problema serio se vuelve a abrir el abismo. Basta que nos alejemos de lo urgente y reparemos en lo importante, basta que nos esforcemos en hacer esta diferencia. Lo importante es siempre abismal y sencillo como las primeras preguntas del niño: ¿A dónde se fue el abuelo? ¿Yo también me iré un día? ¿A dónde vamos cuando morimos? ¿De dónde vienen los niños?<sup>1</sup>.

Dan vértigo y angustian esas preguntas porque con ellas nos asomamos al vacío. La religión entera es para Nietzsche el pretil que nos ahorra la visión de la nada y el vértigo que conlleva: sus dogmas y seguridades, su más allá reconfortante, cumplen perfectamente esta función. Pero la evidencia del devenir, fascinante y terrible, se nos impone. La sorpresa está, para Aristóteles, en el comienzo de la filosofía, del preguntarse más esencial por las cosas, la sorpresa y el terror por la finitud, por esa identificación con la nada a la que están abocadas todas las cosas. Ésa nada de la que vienen imprevisiblemente, aquella a la que quizá todo vuelve. Este es nuestro problema y vivirlo al descubierto es el sino de nuestros tiempos. Hace siglos que dejamos de estar

---

1. TRÍAS, E., *La filosofía y su sombra*, Destino, 1989.

a cubierto, que abandonamos el paraguas de los mitos. Arrancado este velo mítico, la razón se asoma entre extasiada y espantada a la realidad desnuda, ha entrado definitiva e inevitablemente en el ámbito de una problematicidad radical <sup>2</sup>. El hombre prometeico y su heredero desencantado, el hombre este-ta, el postmoderno, están desesperados, incluso sin saberlo (Kierkegaard). Desesperados por la pérdida de lo infinito. Porque hemos matado a Dios pero no sabemos qué hacer con su muerte. Sentimos una orfandad posiblemente no tematizada, pero real. Somos débiles y nos cuesta sobreponernos. Miramos con rencor la realidad que nos rodea, la consideramos culpable de no tratarnos bien, de habernos robado el sentido de la vida. Estamos resentidos: sólo podemos distraernos, hacer tiempo.

Tres siglos de corrección atéistica del curso de la historia nos han marcado. Hemos recuperado la duda, aquella duda que está en el origen de la filosofía moderna. Hemos recuperado a un Descartes mucho más duro y difícil porque entre el yo pienso y el yo existo se ha colado la obscuridad y esta primera evidencia también ha perdido su carácter cristalino. ¿Quién es este yo que piensa y existe? ¿No ha dejado de ser una evidencia para sí mismo? ¿No se disemina en un haz de pulsiones y motivos inconscientes? ¿Cómo reducirlos a unidad y darles un sentido? ¿Cómo reapropiarse la vida? Vacilamos y nos desesperamos. No es la desesperación por las cosas que nos suceden o lo que podemos perder. Esto es superficial y exterior. La desesperación viene de dentro: no querer ser. ¿Por qué me trajisteis a este mundo? Reprocha el joven a sus padres. Nos sobran placeres pero nos falta alegría; cuesta dar un sí a la vida. Sin el paraguas de los ideales, ésta deja de ser un “listo para ser usada”. Nos hemos perdido, no tenemos guía; en palabras del Zaratustra nietzscheano, no hay un arriba ni un abajo. Sólo caemos en el vacío, caemos y caemos sin fin, sin objetivo, en el vértigo de las apariencias sin fondo. Pero Nietzsche no ha ganado la batalla, continúa siendo extemporáneo. Ha sido Schopenhauer. Su negación de la voluntad de vivir muestra tener más salud que la contrapropuesta nietzscheana.

Nietzsche nos quería navegantes, lejos de las seguras tierras de antaño, de los puertos protectores de las antiguas creencias, recuperado por fin el mar abierto, más abierto que nunca, ese mar infinito que ha perdido todo horizonte. Navegantes, en una pequeña barca, en un mar oscuro, rodeados de niebla. Todo es decorado, tramoya y detrás nada. La vida es un sueño doloroso, pero podemos “jugar”, danzar con nuestras cadenas ¿quién nos impide entonces soñar un sentido? El sentido sería un sueño dentro de un sueño, un simulacro bello, el resultado de nuestra danza, nuestro sueño más hermoso.

---

2. PATOCKA, J., *Essais hérétiques*, Verdier, 1975.

Pero no tenemos fuerzas. No podemos engañarnos. No vivimos sólo la época del pensamiento débil sino también la de la voluntad débil (así dicen los postmodernos: deseo poco, y lo que deseo lo deseo poco). No es tiempo de superhombres afirmativos y creadores. No estamos para danzas.

Perdido el sentido, hemos quedado doloridos, resentidos. La propuesta del *carpe diem* nos resulta aún más enervante: la compulsión a obtener sentido ¡ya!, aquí mismo, en la certeza de que no hay ninguna otra oportunidad resulta más cruel: no seremos juzgados por Dios, sino por el instante fugitivo que no retorna y ante el que no cabe ninguna apelación<sup>3</sup>. Sentimos con crueldad escapar la vida y sabemos que nada ha de volver. La realidad no nos debe nada y nuestra voluntad es débil, leve, como la de los personajes de Kundera, incapaz de heroísmos afirmativos como los que pedía Nietzsche.

El yo sufre por la muerte de los ideales, porque en su intimidad es el resultado de una síntesis de lo finito y lo infinito. El hambre de lo infinito nos constituye. Para el cristiano, Dios y el hombre forman una unidad indisoluble, toda fe es el resultado de una mayerútica, del darse cuenta de que Dios no viene porque ya está. Hay sed de Dios. Nietzsche sabía que difícilmente puede no haber religión, su rastro está en todas partes, incluido en el ateísmo. De hecho lo infinito como objeto de la voluntad es la causa de nuestro sufrimiento, porque esa voluntad que lo quiere todo, apenas obtiene nada. No hay ninguna armonía preestablecida entre la voluntad y la realidad. Entonces la vida no puede sino consistir en un malestar crónico. Sólo si Dios ya está y es posible experimentarlo (¿qué es entonces la experiencia de Dios?) puede el hombre tener cura. Toda nuestra civilización contemporánea representa un intento de escapar a esta situación. En el fondo el consumismo quiere restablecer la armonía realidad-voluntad. Liberamos nuestros deseos y el capital nos los resarce. La realidad se vuelve cálida y acogedora, puro don inagotable. Sólo es necesaria por nuestra parte la completa regresión a la infancia, el libre dejar ir nuestros deseos, que los grandes almacenes nos los satisfarán con creces. El narcisismo acaba llevándonos al infantilismo. Así la verdadera cuestión es soslayada. Pero queda en evidencia la estructura maníaco-depresiva del hombre contemporáneo necesitado del éxtasis del consumo para sobrellevar lo depresivo de la vida cotidiana.

---

3. BRÜCKNER, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, 1996.

## 2. UN ANÁLISIS PSICOLÓGICO DE LA ANGUSTIA

Sin ideales, sin la protección y la identidad que la creencia proporciona, la persona queda reducida a cumplir una función dentro de una máquina social que opera automáticamente. Rotas las solidaridades tradicionales volvemos al “todos contra todos” inherente al individualismo, al atomismo social. La muerte de los ideales nos instala en la pura contingencia de nuestras vidas convertidas en asignificativas e insignificantes en medio de la multitud desconocida de la gran ciudad. Nadie vale nada mientras no demuestre lo contrario y si lo ha de demostrar es frente a todos los otros que también quieren hacerse valer con iguales derechos que nosotros. Y esta misma diseminación social se proyecta en una fragmentación del individuo, en la pluralidad de las pulsiones que durante tanto tiempo hemos querido liberar de la represión moral. Ahora la tiranía nace de dentro como compulsión, como motivación inconsciente largamente conjurada por el ideal. Es la estela de Nietzsche, de su metafísica invertida: de la búsqueda de lo uno al amor a lo múltiple, del monoteísmo al politeísmo, del sentido de la vida a la diseminación de sentidos, a la pluralidad y la imposibilidad alguna de consenso racional sobre el significado de la vida. El ser se nos entrega como un texto cuya alma última es el politeísmo, es un ser-interpretación, caleidoscópico, susceptible de múltiples lecturas. Nuestro “en-sí” es también disperso, interiorización del diálogo social, de hecho nos tratamos a nosotros mismos como a una pluralidad: el diálogo entre el yo y sus pulsiones es una reproducción del diálogo entre el yo y el otro <sup>4</sup>.

El ideal permite humanizar las pulsiones, sintetizarlas en un haz multicolor. Puede ser cruel y la postmodernidad ha sido muy sensible a este aspecto. Pero tiene una función psicológica que ejercer. Sin él, una pluralidad de fuerzas se desatan en nuestro interior. El martillo del devenir rompe el yo y hace surgir la angustia ante el troceamiento, ante la dispersión de lo corporal. La angustia se genera como el eco de esta amenaza. La ausencia de sentido dificulta la sublimación y la pulsión no puede ser desviada de la búsqueda “brutal” de la descarga. El cuerpo se ha roto en la pluralidad de impulsos. Nietzsche ve en ello la superación del individuo en lo orgiástico, que es lo vital. Pero en él no se da nunca una pérdida total en la pura animalidad porque subsiste siempre la impresión de lo trágico. No es esta versión refinada la que se activa en nuestra sociedad y por ello resulta más fácil alinearse con Freud: el cuerpo despedazado es generador de angustia porque su obscuri-

---

4. GRENIER, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Editions du Seuil, 1966.

dad amenaza el dominio luminoso de la conciencia, es el cuerpo del niño que no ha integrado sus pulsiones. La llamada a recuperar el cuerpo dionisiaco supone la regresión a lo infantil, es decir, a lo pervertido. La perversión nos inscribe en lo alucinatorio, en el camino de la psicosis. La felicidad para Freud nace de la adecuada integración del principio de placer en el principio de realidad y no en la subsunción total de éste en aquél.

No podemos explicar la angustia como el resultado de una adaptación nacida para librarnos de los peligros que nos acechan. No tiene su origen en el miedo (él sí que sería adaptativo) mas bien, éste, se nos presenta contaminado de angustia como si algo en nuestro interior estuviera en secreta connivencia con cualquier peligro. Vemos a los niños pequeños actuar temerariamente. Sin la ayuda de sus padres no sobrevivirían mucho tiempo. El miedo no les avisa de los peligros reales, pero se horrorizan de la oscuridad, tienen pesadillas o comienzan a llorar desesperadamente en la ausencia de su madre. Donde no cabría esperarlo se nos presenta y donde lo aguardaríamos está ausente. Pero incluso cuando aparece en el momento oportuno, rara vez es adaptativo, rara vez no es excesivo, lo suficiente para estropearlo todo, para dificultar una buena respuesta. La angustia nos acompaña, incorporada a la vida como un color difuso que la tiñe. Agazapada, parece buscar momentos para cristalizar, para hacerse concreta y soldarse a un objeto. Se convierte así en fobia. Pero esta proyección al exterior no nos libra de ella <sup>5</sup>.

Freud concibió la angustia como el eco subjetivo del ataque pulsional interno. Ataque que sólo el ideal puede reconducir por medio de la sublimación. Se trata de una idea muy sugerente. Toda pulsión, todo deseo, amenaza últimamente con desbordar al yo. La pulsión representa la irrupción en el psiquismo de la naturaleza, del cuerpo y sus necesidades. Aquello oscuro que el hombre difícilmente puede doblegar y sobre lo cual se alza ese yo atezado "que ya no es un señor en su morada". La angustia es, entonces, la otra cara del deseo. La conciencia secreta del poder que éste tiene sobre nosotros, de su fuerza desestructurante. Estamos ante una intuición muy antigua: una parte de nuestra propia humanidad está contra nosotros. Por ello el mayor de los peligros no nos amenaza desde fuera sino desde dentro. Así lo concibió Platón y con él toda una tradición filosófica: para acceder a la verdad debemos desprendernos de una parte de nuestro ser <sup>6</sup>. Platón exagera, pero su advertencia es lúcida: lo que llena de placer nuestra vida y de lo que no querríamos desprendernos salvo peligro de achatamiento, aquello mismo, sin embargo, nos fragiliza, poniéndonos en manos del azar. La

---

5. LAPLANCHE, J., *La angustia. Problemáticas I*, Amorrortu Editores, 1981.

6. PLATÓN, *Fedón*, Gredos.

pasión nos ata a lo que no controlamos, al acontecer fugitivo, a los deseos de las personas amadas, tan fugitivos como el devenir mismo del universo sensible. Peor todavía, la vida del que se centra en satisfacer sus necesidades apetitivas se parece a la del ave que excreta al mismo tiempo que come, nos embarca en una tarea sin fin en la que el dolor y el placer se mezclan sin solución de continuidad.

Hablamos de un yo descentrado, cuya conciencia y dominio se achican. Pero Platón cree tener el remedio: en sus obras nos dibuja el diseño de lo que constituiría una vida libre del dolor, un yo susceptible de convertirse en una ciudadela interior<sup>7</sup> a la que nada puede hacer mal. Se trata de identificar al hombre con la pura razón, de desprenderse de nuestra “animalidad”. Entonces, el cuerpo, fuente de nuestras fragilidades, deja de ser “lo que somos” para convertirse simplemente en “algo que tenemos”. La razón, identificada con el yo, puede ser purgada de toda pasión. Pero esta operación no se realiza impunemente y nos preguntamos ¿lo que queda sigue siendo una vida humana satisfactoria?

Freud sabe que nuestro yo padece de un malestar crónico, ninguna cirugía de corte platónico nos desprenderá de la angustia. Ella se alimenta de nuestra sensación de poder ser rebasados en cualquier momento por aquello mismo de lo que no podemos prescindir. Platón retrata con gran habilidad la vida del hombre que se deja llevar por sus instintos. El discurso de Aristófanes, en el Banquete, nos relata el mito del andrógino. El ser humano era en sus comienzos hombre y mujer pero Zeus lo dividió por la mitad. Desde entonces somos seres “eróticos”, irredimibles buscadores de nuestra mitad seccionada. Nuestro aspecto es ridículo, seccionados y con la vista vuelta hacia la herida, buscamos lo que quizá no podamos nunca encontrar. Freud cree que esta es nuestra condición irredimible. Zubiri decía que el hombre es un animal de realidades, para Platón es un animal de deseos, nada hay en el pensamiento que antes no haya pasado por el deseo. Estamos habitados por el eros, somos inevitables soñadores de ideas lejanas. Es una vida más frágil, pero también más bella. Por eso los dioses se enamoran de los humanos.

La revolución sexual de los sesenta protestó con razón contra un ascetismo de origen platónico mal entendido, contra esta manera de arreglar los problemas, contra el gran remedio de occidente a la fragilidad de la vida. Pero basada en Marcuse y Reich desconoció lo que esta tradición platónica contenía de verdad e hizo una lectura simple de Freud. Para ellos la angustia procede de la represión de las pulsiones sexuales, del plus de represión (pues

---

7. HADOT, P., *La citadelle intérieure. Introduction aux pensées de Marc Aurèle*, Fayard, 1992.

un mínimo resulta imprescindible para vivir juntos) que el capitalismo comporta. Liberada la pulsión disminuirá la angustia. Pero, irónicamente, sucedió lo contrario: nadie duda hoy del aire depresivo de la cultura adulta y juvenil. Los psicólogos lo saben. La liberación se ha realizado como destrucción de la ley, de toda ley y atadura, como pérdida de la realidad en favor de nuestros sueños. Ha consistido en entregarse en manos del deseo, en manos de la pulsión no elaborada, es decir, de la pulsión como es vivida en el inconsciente donde sólo busca la descarga. Todo ha de realizarse en el presente, sin ser diferido, sin tener que frustrarse, tal como lo hemos soñado. Porque es aquí, en nuestros sueños, donde nos encontramos a gusto. Freud sabía que la realidad cuesta de ser alcanzada. Vivida como frustrante, nos empuja hacia lo onírico. Es nuestra fuga mundi. Pero lanzarse en manos del deseo es dejarse llevar por una marea que golpea con fuerza. Perdemos el sentido de la realidad, aumenta nuestra inadaptación y, por consiguiente, nuestro dolor.

El yo que circula en nuestras ensoñaciones se ha simplificado al máximo, vive de imágenes (la forma de pensamiento más elemental) y se mueve atraído por las sensaciones más sencillas e intensas. Es nuestro yo-infantil que busca amor y ternura incondicional en cualquiera que le pueda hacer las veces de madre. Es el yo omnipotente centrado en sí, el narciso, cuyo ombligo constituye el centro del universo, cuyas necesidades afectivas no pueden ser sino imperiosas e inaplazables (el deseo no sabe esperar). Todos padecemos de un cierto déficit de afecto, de una necesidad de que las funciones maternas se reactualicen en el amigo, en la pareja..., buscamos quien nos alimente, quien nos limpie de lo que no somos capaces de sobrellevar solos, quien nos contenga emocionalmente en nuestra amargura, en la angustia, en la rabia (quien nos devuelva metabolizado el sufrimiento que no somos capaces de digerir). ¿Qué más parecido al yo de nuestros sueños que el yo de un enamorado, el buscador por antonomasia de ternura? Todo para él es hermoso: el beso, la caricia, la piel, el deseo cumplido. Todos, como él, somos mendigos de ternura, agujeros negros del afecto.

En los sueños nocturnos, el yo vive inmerso, desaparecido, dejándose llevar por sensaciones que son más fuertes que él: ha perdido toda densidad y al volver al ámbito de lo diurno necesita de un espesor diferente. La vida no es como nuestros sueños, no está lista para ser usada por nosotros. El deseo y la realidad caminan por senderos diferentes. Quizá por eso duele levantarse de la cama y afrontar la vida que se presenta como ardua tarea, esa vida que habíamos dejado aparcada por unas horas. Quizá por ello los románticos defendieron los derechos de la noche frente a los de la luz. En la región de la luz, confrontado a la realidad, el yo necesita la reflexión. Ya no sirven las

imágenes ni las sencillas sensaciones, ya no sirve actuar (actuar la angustia, eso es el suicidio o la agresión), ya no sirve soñar, hace falta recurrir a la palabra, al diálogo interior: necesitamos pensar. Sólo un monólogo bien construido puede elaborar el dolor, porque los sentimientos siguen a las palabras, hace falta, entonces, decirse la palabra justa. Pero en esto consiste la tragedia de muchos: la ausencia de ese espacio interior. ¿Cómo reparar entonces el diálogo interior?

El sueño es el pensamiento de los niños, la sustitución del concepto por la imagen. La regresión está de moda. Se trata del retorno a nuestra prehistoria personal: lo que fuimos de niños no nos abandona. Tiene razón Freud: padecemos de reminiscencias, nos habita lo nocturno, aquello por lo que decimos: no he sido yo, no quería hacerlo, pero lo hice. Llevamos dentro un ser pequeño, herido, necesitado, que llora, se enfada, pide sus derechos, que no sabe esperar, que lo desea todo, egoísta y sensible. ¿Quién no ha visto en los adolescentes la presencia de ese pequeño? ¿Quién no puede intuirlo presente en nuestros comportamientos? ¿Quién no ve que la razón llega siempre tarde a justificar lo que no es sino el grito del niño que seguimos siendo? Las pulsiones le pertenecen. Han sobrevivido hibernadas en el Ello, instancia psíquica que no conoce el paso del tiempo. Y despiertan con un empuje que nos puede desbordar. Pulsión de muerte es la expresión freudiana para designar esta vertiente destructiva del deseo, su aspecto reductor, su carácter de entropía psicológica. Su esencia radica en la regresión a lo inorgánico, o lo que podríamos llamar, la cosificación de lo humano. Lo descubrimos presente en toda depresión, donde la muerte parece ganar a la vida, en las conductas suicidas de todo tipo y en la pérdida de lo reflexivo, del diálogo interior que constituye a la persona. Si ese espacio de pensamiento ha desaparecido en favor de la imagen y la sensación pura, lo onírico ha tenido más fuerza que la realidad y el yo vive en sus fantasías, en lo imposible<sup>8</sup>. El pensamiento, cuya función es la conexión del yo con lo real, se ha extinguido o padece de un grave empobrecimiento. Es esta terrible amenaza, la que el yo vive como angustia. Y la angustia cuenta con aliados que realizan desde fuera lo que el yo teme que le suceda desde dentro. La agresión externa encuentra en la interna su aliado. Por eso no hay miedo sin angustia.

Es una intuición muy antigua. Si con el abismo de la muerte, si con la dificultad de encontrar sentido a la vida nos angustiamos es porque la angustia ya nos acompaña, porque ya llevamos dentro un abismo interior que se vierte sobre el caos que somos y que amenaza extinguir la luz de una conciencia rapsódica. No sólo es difícil iluminar el mundo, también lo nocturno de nues-

---

8. ANATELLA, T., *El sexo olvidado*, Sal Terrae, 1994.

tro yo amenaza con apoderarse de nosotros y anegarnos: tenemos miedo de volvernos locos. La “armonía” posible entre el micro y el macrocosmos constituye una creencia pitagórica. El hombre, espectador de la belleza del cosmos, contemplativo del orden matemático del mundo puede volverse tan armonioso como lo contemplado. La filosofía es el arte de trasladar la belleza de lugar, ejercicios espirituales capaces de moldear nuestra mismidad para embellecerla. Pero nosotros vivimos en la evidencia del caos, sea el de nuestro micro mundo interior o el del universo y este es el regalo de la modernidad. La creencia en un orden teleológico es un engaño de la gramática, Dios un fósil del lenguaje, sólo las palabras nos hacen creer en un mundo estable, de cosas fijas, pero superado este hechizo, adviene el caos. Este acontecimiento que, en palabras de Nietzsche, a semejanza de la luz de las estrellas, como el rayo y el trueno de la tormenta, es algo que una vez sucedido todavía tarda en llegar. Lo tenemos entre nosotros, pero sus consecuencias tardan en impregnarnos. Si no existe un proyecto sobre el mundo, si la vida no es una empresa con sentido ¿cómo poner orden en el caos interior? “El que mira hacia sí mismo como a un inmenso cosmos y lleva consigo vías lácteas, sabe también cuán irregulares son las vías lácteas. Conducen hasta el caos y el laberinto de la existencia” (Gay Saber, 322). Una profundidad abismal nos habita, una inmensidad de espacios insondables. Exceso de vías lácteas y ausencia de formas, profundidad del espacio sobre el que trazamos nuestra vida, sin ruta determinada, como estrellas fugaces: “Es necesario llevar dentro de sí el caos, para poder engendrar una estrella danzante”. El caos está dentro de cada uno como cada uno está perdido en el caos, y en esta tesitura danzar y afirmar es la apuesta de Zarathustra: entrar en el juego y hacerse como un niño. Pero ni la vivencia extática del instante, ni el dejarse arrebatar por la belleza fugitiva de determinados momentos de la vida nos llenan en plenitud. El recuerdo de la muerte y el imposible olvido nos disminuyen, nos amargan el juego: es menor el bien cuando sabemos que lo hemos de perder irremisiblemente, cuando el naufragio parece inevitable.

La muerte, la soledad, la falta de sentido y el vértigo de la libertad de elección catalizan una angustia, que es crónica, como crónicas son las amenazas que vive el yo. Es verdad que cabe una elaboración: “¿La vida como angustia, señor Heidegger? ¡Muy bien! Pero... además como empresa”(Ortega). Sin embargo es esta percepción de la vida como tarea la que ha perdido mucho de su evidencia, no es fácil mostrar que el hombre tiene una misión que cumplir. Ella, de existir, lograría enhebrar los hilos descompuestos de nuestra existencia. Pero no somos capaces de situarnos en un marco más amplio. “Estudio para poder trabajar”, trabajar es el marco respecto del cual el estudio adquiere sentido. Esta es siempre la dinámica: inscribir una reali-

dad en un conjunto más amplio gracias al cual se cumple un sentido. Pero nuestra existencia ya no puede ser inscrita en un marco que la trascienda. Estos marcos o metarrelatos, como los llamó Lyotard, están en crisis, la desmovilización es total. Es como si la conciencia, depositaria de los ideales que inscribían nuestra vida en lo universal, se hubiera vaciado. Hemos desmontado la sociedad tal como fue concebida en la Edad Media. Por eso estamos librados a nuestros propios recursos psicológicos para afrontar los grandes temas de la vida. Veamos, antes de entrar en detalles, lo que éstos significan:

**1. La muerte:** se comporta como un conferenciante cuyo mensaje sólo es escuchado por los que ocupan la primera fila. Nos colocaremos allí y aprenderemos de ella esta imponente paradoja: sabemos que tenemos que morir pero no sabemos en qué consiste esto ni nadie lo sabrá nunca. Vivida como un hecho negativo nos preguntamos si al menos como idea (Heidegger) tiene algún aspecto salvador.

**2. La soledad:** entendida como aislamiento existencial. No en el sentido banal de que en muchas ocasiones nos sentimos solos igual que en otras estamos acompañados. Hay una soledad inevitable que se desvela en momentos clave, cuando hemos de tomar decisiones fundamentales, cuando hemos de morir. Hay en el amor una lucha ¿desesperada? contra ella.

**3. La libertad:** por un lado la libertad se entiende como liberación respecto de cualquier tipo de coacción, p.e. la que se ejerce en el ámbito social: que nadie me imponga lo que yo no quiero, lo que no he elegido. Pero en otro sentido hablamos de una libertad que podríamos llamar psicológica. La primera es importante pero no nos garantiza lo esencial. Hay mucho en nosotros que nos resulta poco: no he podido evitarlo, es superior a mis fuerzas... decimos, como si algo en nosotros actuara por su cuenta sin pedirnos permiso. Hay una libertad interior difícil.

**4. El sentido de la vida:** la pregunta por el “por qué”, la pregunta también por los ideales desde los que pretendemos construir nuestras vidas. Hoy estamos llamados a reconsiderar esta cuestión desde las ruinas dejadas por la muerte de Dios. ¿Qué podemos erigir ahora? La pérdida postmoderna del sentido del ideal ha generado una serie de fenómenos interesantes de analizar.

### 3. LA MUERTE

“Yo no existo”, frase imposible y sin embargo llegará a suceder. Gravísima herida para narciso incapaz de imaginar su desaparición. La verdad inscrita en la muerte es cruel. ¿Podemos acercarnos a esta verdad sin quedar

destruidos? No, parecemos responder, y por eso sólo admitimos su cercanía bajo forma de espectáculo, o sea, trivializada, o su tabuización defensiva, mecanismo de negación frente a la angustia. Necesitamos movilizar un elevado número de defensas, necesitamos del olvido o de la reducción de su inmensa severidad. Porque fundamentalmente la muerte es egoísta, no son los otros los que mueren, o más bien, su muerte sólo es una herida o un desgarró, pero la muerte es sobre todo la mía. Nos cuesta imaginarnos ausentes y es la imaginación de la propia nada contra la que debemos defendernos. Que basta imaginarla para temerla, nos lo recuerda nuestro cuerpo y su propio escalofrío. Toda otra muerte que no sea la propia no hace sino remitirnos a la nuestra la única verdadera.

La angustia de la muerte es inevitable. No es la angustia que se genera por una transformación cualquiera. Lo desconocido nos angustia siempre: un animal que se acerca, un peligro no bien identificado, pero aquí se trata de algo más que de lo desconocido. La muerte es lo que no tiene forma. Es un salto a no se sabe qué, a un qué sin forma. Nadie ha vuelto para explicarlo. Sabemos que tenemos que morir pero no lo creemos. Nos negamos a asumirlo y lo expulsamos hacia los demás que son los que en realidad se mueren. Nos ayuda la estructura misma del asunto. Es seguro que hemos de morir, pero no hoy o mañana, el cuándo queda limitadamente en nuestras manos, los médicos saben retrasar el momento: es en realidad su trabajo. Algo que ha de suceder seguro pero permanentemente diferible.

Diferente es la vida durante los primeros cuarenta años que pasado este meridiano. Lo que en la primera etapa es sólo enfermedad casual, pequeño desperfecto del cuerpo perfectamente negligible, después es el aviso serio del final. El dolor, la enfermedad tienen significados diversos según la etapa de la vida, pero pasado el meridiano se cargan de un significado patético. Intuimos que por el envejecimiento, nuestro ser se va haciendo idéntico a la nada. La muerte forma parte de nuestra identidad.

De la muerte somos conscientes antes de lo que podemos imaginar, Melanie Klein, una de las psicoanalistas más importantes después del mismo Freud, se consagró al estudio de los niños pequeños. Ella pone en relación dos formas básicas de miedo que Freud ya había encontrado (miedo a la castración y el miedo a la separación de la madre) con un miedo más antiguo y esencial: el miedo a la muerte. Así lo indicaría las fantasías infantiles relacionadas con la persecución, con la noche, con la propia desaparición. También los juegos apuntarían en la misma dirección: juegos de ausencia, de las cosas que se van, del juguete que se rompe. Estos juegos serían símbolos del verdadero irse de la muerte que el niño intenta controlar.

Resulta muy importante en los planteamientos de M. Klein el tema de la ausencia <sup>9</sup>. El niño que no ha tenido la experiencia de haber sido lo suficientemente cuidado por causa de una madre descuidada o ausente vive inmerso en una gran angustia. La ausencia, en las fantasías del niño, significa la muerte de la madre que lo expone al desvalimiento y al ataque de sus propias necesidades insatisfechas. El niño de meses no sabe qué significa la ausencia y hasta que no acumule experiencias de ser cuidado e introyecte la fantasía de una madre buena que siempre acaba por regresar, no será capaz de dejarla ir sin experimentar angustia. He aquí otra vez la connivencia entre el dolor que viene de dentro, el ataque pulsional que el niño evacúa en sus lloros esperando ser contenido por su madre y un mundo que frustra aunque sea introducido en la vida del niño en pequeñas dosis.

El niño mayor moviliza defensas que ya encontraremos en los adultos: los niños no mueren, sólo los ancianos; en el fondo la muerte es algo irreal como en las películas, un sueño del que podemos regresar, etc. La literatura la imagina como un personaje esquelético dotado de guadaña. Así nos calmamos: la muerte aparece como un accidente, incluso es posible dialogar con ella y hacerle recapacitar sobre sus intenciones. Queremos olvidar que viene agarrada en las entrañas, inscrita en nuestra carne y que no es un extraño que nos visita desde fuera. La muerte no tiene oídos ni boca, no es posible dialogar. Cuando irrumpe, la representación concluye inapelablemente. Así nos lo recuerda Marco Aurelio en sus *Meditaciones*.

La burla, el desafío a su poder, la realización de batallas temerarias, como si tuviéramos un cierto dominio sobre ella constituyen otras tantas defensas. La combatimos a través de la procreación, verdadero modo simbólico de acceder a la inmortalidad, por eso la muerte de un hijo es vivida como una especie de doble muerte: muere quien habla de prolongarnos. Así, aunque la muerte del otro nos trae el recuerdo angustioso de nuestra propia muerte, el significado admite inflexiones. Con los padres desaparecen quienes se interponen entre nosotros y la tumba. Nos decimos: tú eres el siguiente. En cambio la muerte del cónyuge plantea el problema de la soledad.

Destacaremos dos defensas básicas <sup>10</sup>. Creerse especial : “morirse, morir-se, se mueren los demás, pero yo no”. Freud pensaba que, en el fondo, las personas que desafían a la muerte tienen la secreta convicción de que no les pasará nada; que son especiales y que por alguna misteriosa razón están protegidos de cualquier percance.

---

9. SEGAL, H., *Introducción a la obra de Melanie Klein*, Paidós, 1993.

10. YALOM, I., *Psicología existencial*, Herder, 1984.

El segundo mecanismo consiste en la búsqueda de un salvador. Estoy protegido por alguien que se ocupa de mí. Es fácil contraponer este mecanismo al anterior. El hiperdesarrollo del primero apunta hacia una fuerte individualización (soy especial) y el segundo, al deseo de fusión en busca de protección y seguridad. Los médicos saben que los enfermos terminales tienden a identificarlos con un salvador mágico. El enfermo hará con facilidad regresiones a posiciones infantiles de apego a un nuevo padre protector como el bebé lo espera todo de la omnipotencia de sus padres. Estamos ante el mismo mecanismo que Freud sitúa en el origen de la fe en Dios: la realización onírica de la necesidad de un salvador (otra vez la dificultad del yo para conformarse con la realidad y no huir al país de los sueños, realización disfrazada de nuestros deseos más desmedidos). También para Nietzsche Dios aparece como el remedio del que la cultura nos dota frente a la tragedia de la vida. El fue el primero en tematizarlo con toda claridad. El devenir, evidencia primera, significa dolor y destrucción, el venir de la nada y el regresar a ella de todas las cosas. Toda la cultura occidental como búsqueda de lo estable y eterno nos quiere sustraer a la finitud, su esencia es la de querer constituir un remedio, pero un remedio que sería peor que la enfermedad <sup>11</sup>. Todo lo que podemos hacer es sobreponernos en el mando antimágico, ámbito del riesgo y la desventura, pero sin dejarnos coger por el demonio melancólico enemigo de Zaratustra. Este es el sino del superhombre: sobreponerse a la muerte de Dios creando sus propios valores frente a la vida vulgar que no se exige nada especial (vivir con riesgo es una de las divisas nietzscheanas) sino que se limita a ser en cada instante. Parece también el sino de algunos de nuestros contemporáneos una vez abandonado el sueño de la religión; pero a decir verdad, para la mayoría vale el dicho: por cada sacerdote menos, mil brujas más. No es fácil dejar de soñar. No es fácil quedarse solo: la nada es un misterio oscuro y nos inventamos continuamente soles con los que iluminarla.

¿Qué interés tienen estas reflexiones? Heidegger observa que la muerte, como tal es destructora, esto es evidente, pero la cita de la muerte es salvadora. Algunos hechos privilegiados pueden ayudar a dar el paso desde una vida inauténtica a una vivida con autenticidad, paso en el que la idea de la muerte tiene papel fundamental.

La vida inauténtica es la vida del descuido de uno mismo. El descuido de sí consiste en vivir preocupado sólo por cómo son las cosas, por sacarle partido y utilidad a todo lo que nos rodea. Quien vive inauténticamente arrastra su vida por las hojas del calendario. Ve pasar el tiempo y parece que sólo

---

11. SEVERINO, E., *La filosofía contemporánea*, Ariel, 1970.

vive para envejecerse. La vida auténtica consiste justamente en lo contrario, el tipo de existencia en la que se vive la preocupación por sí mismo. Esta preocupación constituye un índice de la propia autoestima. Debemos procurarnos la mejor vida posible. Éste es el genuino talante de toda ética que, en última instancia, nacería, no de la preocupación por lo que las cosas son, sino del hecho de que sean. En este ámbito de la sorpresa, de la admiración por el mundo, el hombre replantea su vida y busca aquello que la llene de sentido. En el ámbito de la belleza y del amor por las cosas, tan diferente del que busca sólo su utilidad, es posible el éxtasis salvador, el instante maravilloso que nos redima del tiempo insípido y destructor. El terror del devenir sólo puede ser vencido en las profundidades del instante que pide ser eterno. Sólo aquí se detiene el tiempo: “El placer es más profundo aún que el sufrimiento. El dolor dice: pasa. Mas todo placer quiere eternidad, ¡quiere profunda, profunda eternidad!” (*Así habló Zaratustra*). Esta comunión con el profundo placer de los instantes maravillosos, de aquellos que querríamos repetir infinitas veces, es comunión con Dios para el creyente, comunión con el fondo dionisiaco de la vida para Nietzsche. Ya Deleuze vio el instante en su doble interpretación: o como apertura a Dios o como comunión con el cosmos. No es lo mismo: la comunión con el cosmos es diversión radical, fusión, desaparición, embriaguez despersonalizadora. En Dios no hay desaparición porque su infinitud es amorosa, sabe limitarse acogiéndonos, por eso es dulzura, la virtud del que se niega para dejar ser al otro. Éste es todo el misterio del cristianismo: cómo podemos divinizarlos sin dejar de ser humanos. La embriaguez no nos anula.

El D. Yalom ha descubierto en sus estudios psicológicos con enfermos terminales todo cuanto de positivo puede tener la muerte. Su cercanía produce en estas personas los siguientes efectos:

a. *Trivialización de lo trivial*: quitar importancia a lo que no lo tiene y concentrarse en lo esencial de la vida.

b. *Centrarse en lo que en realidad se desea hacer*: la vida se desrigidifica, todo se puede volver a plantear de nuevo.

c. *Preocupación por el presente*: la búsqueda de la felicidad no puede ser diferida, el futuro no existe. Es la mentalidad de una película como “El club de los poetas muertos” en el que se utiliza pedagógicamente el tema de la muerte. El profesor protagonista lleva a sus alumnos ante las fotografías de antiguos alumnos ya muertos: ¿Qué haréis con vuestras vidas a la luz del hecho de que tenéis que morir? Hay un tiempo limitado ¿Cómo lo vais a utilizar? El éxito de esta película y la invocación de la muerte como medio para hacer vivir no podemos considerarlo separadamente de la destrucción post-moderna de los ideales.

d. *El aprecio por lo sencillo*: lo que antes pasaba desapercibido adquiere interés: el viento, las flores, las pequeñas cosas de la vida. Su preocupación ya no es utilitarista sino que se basa en el aprecio estético. Ellas son y son bellas y en ello se agota su sentido.

e. *Interés más profundo por los demás*: se descubre incluso a personas con las que se lleva mucho tiempo conviviendo.

f. *Disminución de la timidez*: el protagonista de un libro de Castañeda, indígena mexicano, explica al antropólogo que una persona tímida actúa como si fuera a vivir para siempre y por eso puede desperdiciar su tiempo como si dispusiera de enormes cantidades. Los indígenas tienen a la muerte por un personaje que cada uno lleva a su izquierda, en continua compañía. Cuando hay problemas uno puede girarse hacia ella y preguntar. Invariablemente la muerte responde: "lo único grave que te puede suceder es que yo alargue mi mano y te toque". Es el mismo descubrimiento que los enfermos de Yalom, quizá demasiado tarde.

¿Por qué esperar a padecer una grave enfermedad para cambiar nuestra actitud ante la vida? Para el creyente, la muerte tiene sentido vivida como participación en la muerte de Cristo, en su misterio pascual, misterio que, es movimiento, "paso". Cristo es nuestra personalidad profunda y por ello su muerte no es única. Como movimiento hacia el Padre, está abierta y es infinitamente comunicable. Hay, pues, un plus de sentido para el que cree porque le está permitida otra mística: la de la inserción en el Hijo. Su dolor y su muerte son inclusivos. Cuando sufrimos y apuntamos con el dedo acusador hacia el cielo nos equivocamos de dirección. Dios no es un espectador neutro de nuestro padecimiento.

#### 4. LA LIBERTAD

El hombre está constituido por dos aperturas: una que viene del pasado y otra que mira hacia el futuro, lo arqueológico y lo teleológico (P. Ricoeur) <sup>12</sup>. No venimos de la nada, desprovistos de todo bagage. El pasado nos condiciona, es lo recibido, lo que el mundo ha hecho de nosotros sin nuestro concurso. Quien construye su vida desde lo que hay, apuesta por el placer de "dormirse", por la economía de esfuerzo. Es lo que hacen los hombres "buenos", denuncia Nietzsche, aquellos que condenan como malo todo que quema y empuja, "Conocéis los destellos que arroja el espíritu, pero no veis que él es un yunque, ignoráis la crueldad de su martillo" (AHZ; *De los*

---

12. RICOEUR, P., *Freud, una interpretación de la cultura*. 1970.

*sabios famosos*). No estamos hechos y por eso hablamos de inconclusión, de proyección hacia el futuro. El caos de nuestro interior, imprescindible función mediadora de lo negativo que el hombre bueno no entiende, nos permite alumbrar estrellas danzantes. Así lo intuyó también Aristóteles: lo subsistente es ex-istente, está abierto, en éx-tasis, el ser se persigue a sí mismo en busca de su realización<sup>13</sup> de ahí su imperfección trágica, pero también su movimiento continuo hacia lo infinito. No hay encerramiento, clausura del hombre, sino inquietud radical y descentramiento. En cada cosa que el hombre hace, se hace a sí mismo, se da una figura, una forma. En el riesgo está la salvación, dice Nietzsche, para rehuir el peligro de dormirse, en definitiva, el placer de no existir. Libertad para crear, placer del artista, del que modela su vida, en la medida en que la arriesga. La ética es ejercicio de la libertad, ejercicio arriesgado si quiere escapar a los dictados del rebaño, ejercicio que permite adquirir una forma excelente, hacer de sí mismo un obra de arte. Pero en nuestros tiempos no hay fe en las grandes ideas, el narcisismo impide inscribir las vidas en ningún proyecto social. Somos más “libres de”, pero no sabemos qué hacer con nuestra “libertad para”. La apertura destaca como finitud, como “castración”. Dos hechos se nos imponen:

*a. Estamos obligados a elegir:* y elegir algo es rechazar otras posibilidades. Cada conjunto de cosas rechazadas y no elegidas son posibles vidas descartadas. Nos casamos con una persona y dejamos de hacerlo con todas las demás. En cada elección importante hay un acto de fe implícito. Nunca sabemos si hemos acertado. No podemos hacer desaparecer la angustia que este hecho comporta, no podemos volver atrás y comprobar si hemos acertado, ni vivir todas las posibilidades y elegir. Por eso lo hacemos a ciegas y una añoranza por todo lo no hecho es inevitable, por las vidas no vividas y ya irrecuperables. Ni siquiera lo vivido se nos da “a tope”, siempre novatos: lo somos durante nuestra infancia y cuando empezamos a aprender nos hacemos adultos, novatos al llegar a la edad adulta y cuando aprendemos nos hacemos ancianos... la ingenuidad, la falta de experiencia, son un dato crónico, por eso nos equivocamos con tanta frecuencia,

*b. Saber que la muerte significa el límite a toda posibilidad de seguir eligiendo:* el futuro es el ámbito de todas las posibilidades. Pero la posibilidad más cierta es la propia muerte. No podemos elegir todo lo que queramos, disponemos de un tiempo limitado para la elección de aquello que nos servirá para nuestra autoconstrucción. Es quizá lo que quiso decir Heidegger: el hombre es un ser para la muerte. Pero mientras ella no llega todo está en mis

---

13. AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus, 1987.

manos, cualquier cambio es posible, la vida es pura posibilidad. Sin duda la consideración de la muerte hace perder rigidez a la vida. Tenida por horizonte último, toda elección aparece como no definitiva. Bien es verdad que esto no es tan fácil. En esta apertura hacia el futuro el hombre no es cualquier cosa, su pasado lo condiciona. Ricoeur lo llamaba el aspecto arqueológico de la persona. Estamos habitados por lo que viene del pasado: en nuestro cerebro humano está escondido el cerebro del primate que fuimos, hay algo antiguo que nos condiciona continuamente, una presencia de lo nocturno que acompaña permanentemente nuestra vigilia. No sólo es el pasado de la especie, ya vimos que se trata también de nuestro pasado personal, ese niño que fuimos y al que no podemos dejar de regresar, esa prehistoria opaca que ha quedado en nuestro inconsciente. Freud lo vio con toda claridad: donde está el ello (lo pulsional, lo antiguo, lo arqueológico, el proceso primario), debe venir el yo. Hay que sobreponerse a lo que tira de nosotros hacia atrás, ampliar el dominio luminoso de la conciencia, escapar a un determinado modo de funcionar inscrito en el ello que sólo conoce el placer como fin y no como resultado de la relación con el otro, que sólo sabe de la descarga de lo pulsional. Allí no existe el amor, porque la pulsión sólo puede volverse altruista tras un largo trabajo de elaboración a través de ideales psicológicos y sociales que lo permitan. Éste es el peligro de la moderna iconoclastia: dejar al individuo solo frente a sus pulsiones, propiciar la regresión. El ideal tiene una función psíquica que cumplir, si ésta no puede ser cumplida la libertad se vuelve angustiada, porque es vivida como libertad para nada. Ésta es la situación del narcisismo, es decir, de quien no tiene proyectos: ¿vivimos para comer o comemos para vivir?

Siempre ha habido un miedo a la libertad (E. Fromm) porque ella supone superar una pereza vital y emprender una tarea de autoconstrucción que no puede ser dejada al azar. Caben dos tipos de posturas <sup>14</sup>:

a. La renuncia a la propia libertad. Los psicólogos hablan de personas de “*control externo*”, convencidas de que la vida no depende de ellas sino que es producto del azar, de la mala o buena suerte, de todo tipo de condicionantes; se abandonan al curso de los acontecimientos o se diluyen en lo impersonal de la vida cotidiana donde al no planearse ningún problema todos parecen solucionados. Lo arqueológico tiene tanto poder que no hay nada que decidir, los genes o el ambiente ya lo han hecho todo por nosotros. No hablamos, sino que somos hablados por fuerzas impersonales, nada propio ni genuino puede ser dicho por el sujeto. Representa la victoria de lo necesario sobre lo posible (Kierkegaard).

---

14. ALVAREZ, R. J., *Transtornos psicológicos cotidianos*. Sal Terrae, 1993.

b. Las personas con “*control interno*” reconocen la responsabilidad que les corresponde en la construcción de su vida y de su carácter. Hay ética sólo desde esta convicción: el carácter es en buena medida nuestra obra, lo que hemos hecho de nosotros mismos, lo interiorizado con cada decisión, lo apropiado. Objeto propio de la ética, ni él ni la vida que lo ha configurado son un accidente fatal, algo que nos ha sucedido sin nuestro concurso<sup>15</sup>. Lo que hacemos nos expone, revela nuestro talante espiritual.

Las personas regidas por la mentalidad del control externo hacen de la angustia, culpa, al escuchar la voz que nace de su corazón: culpa última y radical por lo que han hecho con sus vidas. Quien ha arruinado su existencia o no ha trabajado por hacerla excelente se hace reo de la culpa. El hombre no lucha sólo por huir del dolor o procurarse un mínimo bienestar o una felicidad alienada, hay en nosotros un deseo de lo mejor (Platón), un anhelo de autotranscendencia. Se queda corto Nietzsche cuando hace de la metafísica sólo el índice de nuestro descontento: “Imaginar otro mundo más valioso es una expresión de odio hacia un mundo que hace sufrir: el *ressentiment* de los metafísicos es aquí creativo”. Buscamos algo más perfecto que lo puramente humano. Platón vio bien el significado de nuestra no satisfacción, la profundidad humana de nuestra aspiración a ser mejores de lo que somos. Dejar de lado estas cosas supone abandonar nuestra condición. La culpa más seria nace de esta pereza existencial, de esta renuncia a ser el autor de la propia vida. Percibimos entonces la diferencia entre lo que somos y lo que habríamos podido ser, no hemos escuchado la voz de nuestro ser que nos llama a vivir según nuestra genuina vocación. Éste es el sentido verdadero de la culpa: atentado contra uno mismo, otros sentidos son derivados e incluso infantiles, “heterónomos” en el sentido kantiano: es la culpa de quien no cumplió la norma impuesta desde fuera o desobedeció a la autoridad humana o divina.

En una novela<sup>16</sup> recientemente traducida, Yalom recrea una historia ficticia utilizando personajes históricos. Breuer, amigo íntimo de Freud, tenía por paciente a una joven muy atractiva (la famosa Anna O.). La muchacha padecía de una histeria en el curso de la cual experimentó un embarazo psicológico que atribuyó a su médico. Breuer se asustó y rompió toda relación con ella. Él era un médico ilustre, casado, y no deseaba ningún escándalo. Pero no podía olvidar a la joven. Entonces aparece Nietzsche en su consulta y entablan una interesante relación. Breuer le confiesa su problema. El análisis que Yalom pone en boca de Nietzsche aclara nuestro tema, le dice:

---

15. ARANGUREN, J. L., *Ética*. Alianza, 1979.

16. YALOM, I., *El día que Nietzsche lloró*. Emecé, 1994.

usted no está simplemente obsesionado con esa joven, se trata de otra cosa; dígame ¿qué ha hecho usted de su matrimonio? ¿por qué considera su vida un accidente? ¿Usted no la ha elegido? Las obsesiones son índice de su descontento, ¡ame lo que ha elegido! Nietzsche ha visto en las fantasías del médico la presencia de la culpa por lo hecho con su vida. Vemos en Nietzsche, como en Kant, una ética formal: querer cualquier cosa con tal de que se sepa querer. Saber querer, desear como si lo deseado hubiera de volver miles de veces, para que el espíritu que anuncia el eterno retorno no sea el de un demonio sino un dios. El hombre no tiene una sola alma inmortal, no un destino prefabricado, sino muchas almas mortales, muchas posibilidades abiertas, la que deseamos ha de ser infinitamente querida. Todo “fue” debe ser un “así lo quise”. La vida ha de ser vivida con el espíritu de un niño que se entrega a su juego con total devoción.

La culpa es vencida cuando el ejercicio de la libertad se produce desde la autoestima y el autorrespeto. La ética nace de este amor por sí mismo propugnado por el evangelio (amar a los demás como te amas a ti mismo). Si la ética es búsqueda de la buena vida, esta búsqueda que supera la pereza nace del amor por uno mismo: porque me quiero me daré lo mejor. Siempre entendiendo que darse la buena vida pasa por dársela también a los demás porque sólo en el seno de este proceso nos humanizamos <sup>17</sup>. “Llega a ser lo que potencialmente eres” diría Aristóteles, porque de la sensación de alcanzar la plenitud nace la alegría, ese sí espontáneo a la vida que está en las antípodas de la culpa. El carácter de la persona excelente es su mayor motivo de alegría. No es sólo, como señaló Aristóteles, el que practica la virtud, sino el que encuentra placer en practicarla. El placer así obtenido delata a la persona que se ha convertido en obra de arte. Este argumento está implícito en la afirmación socrática: antes prefiero padecer injusticia que cometerla. Si Sócrates cometiera una injusticia no se podría soportar a sí mismo, habría hecho de sí un monstruo, habría arruinado la belleza de su vida. Hay un cierto idiotismo ético <sup>18</sup> en nuestros tiempos que nos impide apreciar la importancia de este argumento. Muchos llenan su vida de fealdad y no lo notan, como si hubieran borrado toda sensibilidad, toda capacidad de leer dentro de sí. Han acallado su monólogo interno, han perdido la posibilidad de distinguir lo que está bien y lo que está mal. Jankélévitch <sup>19</sup> quería recuperar el sentido de la culpa: muchos hacen el mal y no experimentan remordimientos, es una constante de nuestros tiempos, se ha perdido la capacidad de des-

---

17. SAVATER, F., *Ética para Amador*. Ariel 1991.

18. BILBENY, N., *El idiota moral*. Anagrama.

19. JANKELEVITCH, J., *La mala conciencia*. FCE, 1987.

doblamiento y autoobservación. Es grave, no hay persona sin este acto reflejo, sin la creación de este espacio interior desde el que uno se percibe a sí mismo y sabe qué está haciendo de sí. ¿Eres un monstruo y te soportas? Eres además un idiota. Los hay de tres tipos: los intelectuales no distinguen lo verdadero de lo falso, los políticos (es el sentido original) desconocen el interés general y “pasan” de compromisos sociales, los éticos carecen de capacidad para diferenciar lo bueno de lo malo. El tema socrático de la cura de uno mismo, de la preocupación por lo que somos y no por lo que tenemos, pretende ahuyentar el idiotismo de nuestras vidas. Debemos convertirnos, cambiar el objeto de nuestras inquietudes, entrar en el ámbito del ser, cuidar de su calidad. La cura es el primer grado de la angustia porque se realiza en el seno de un universo espantoso, por eso huimos, “la prisa es general porque todos quieren escapar a sí mismos” escribe Nietzsche. Heidegger radicaliza el tema: no hay cura de sí, o mejor dicho, es la cura la que constituye el yo.

Para el cristiano el ser es tarea porque no existe sino en unidad con Dios. Platón hizo de ésta algo central. Su filosofía es una agatología, el Bien es el fundamento del ser y por ello el ser no es neutro, sino que es concreción del bien y el ser del mundo sensible aspiración a realizarlo<sup>20</sup>. Hay toda una filosofía de la aspiración en Platón donde las ideas son horizonte, utopía hacia la que todo tiende. Dios habla a través del ser y por eso debemos escuchar. Delante de nuestra propia vida estamos situados ante un absoluto y por ello no tenemos derecho a arruinarla. Algo a través de nosotros mismos nos llama a nuestra propia construcción (Heidegger: “La llamada viene de mí y con todo me sobrepasa”). Es como si nos llevaran a juicio (la conciencia como tribunal) y nos preguntaran: ¿qué estas haciendo de ti mismo? No es la voz de Dios que se oye desde fuera. Esto sólo puede fundar una ética heterónoma: el gran problema de la modernidad. La voz de Dios no puede sonar sino “confundida” con la voz autónoma de mi ser y nos habla como llamada a la propia excelencia: lo que dice la biblia y lo que dice mi corazón es lo mismo. Sólo así deja Dios de ser una imposición y su descubrimiento pasa a ser un ejercicio de mayeutica<sup>21</sup>: Dios no viene, ya está y la fe es este caer en la cuenta de aquel que es más íntimo a mí que mi propia intimidad (S. Agustín). Lo realmente difícil es entonces separar a Dios de mi yo y tematizar lo infinito como distinto de lo finito, comprender la síntesis.

---

20. VIVES, J., *Génesis y evolución de la ética platónica*. Madrid 1970.

21. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios y la realización del hombre*. Cristiandad 1987.

Volviendo a un punto de vista más psicológico (que quiere ser lo central), he aquí algunas pistas:

a. La vida es dura y difícil, limita con frecuencia nuestra capacidad de elegir y también nuestras posibilidades de ser felices. Toda una tradición filosófica de raigambre platónico ha querido inmunizar al hombre de los efectos del azar y la contingencia <sup>22</sup>. Identificando nuestro verdadero ser con la razón y propugnando una vida contemplativa, centrada en valores inmutables, se ha querido alcanzar la autosuficiencia. Al hombre virtuoso le basta su virtud y nada le puede hacer daño. Debe desprenderse de sus pasiones y deseos, de todo lo que le vincula al mundo sometido a cambio, al gusto por los particulares, por aquellas cosas que podemos perder. Aristóteles, en cambio, está más cerca de nuestras intuiciones espontáneas: la vida buena, la eudaimonia es frágil y depende de factores que no siempre controlamos. Por ejemplo, la amistad es el mayor bien exterior, pero un bien que nos fragiliza: ¿Cómo encontrar un buen amigo? ¿qué pasa si lo pierdo? Un mínimo de condiciones económicas, una cultura y tantos otros factores de los que no querríamos prescindir para una vida deseable, condicionan cualquier anhelo de felicidad. Aristóteles recoge las intuiciones trágicas de la sabiduría popular que sabe hasta qué punto dependemos de la fortuna, pero cree posible una felicidad a nuestra medida, humana y no divina. El hombre ha de hacer lo que buenamente pueda con lo que buenamente está al alcance de su mano. Vencemos así la tentación del nihilismo pasivo. Hay en la ética aristotélica una verdadera llamada al heroísmo.

b. Reconocer que cierto padecimiento es inevitable y que no podemos rescindir ese contrato que hemos firmado con la vida. El emperador-filósofo Marco Aurelio <sup>23</sup> recuerda bellamente que protestar sólo sirve para aumentar el sufrimiento. Quien sufre un accidente y se dice en su monólogo interno: ¿por qué a mí? no hará sino añadir a su dolor físico, la sensación falsa de que alguien (¿Dios? ¿el universo?) cometió una injusticia con él, pero “¿Dónde está escrito que a ti no te podía pasar esto?”. Ni siquiera la muerte es un desastre si uno no se cree inmortal. Marco Aurelio nos aconseja no “horribilizar” la vida, no hacerla insoportable por culpa de un monólogo mal construido, pensando que las cosas deberían ser de otra manera de como son: es la filosofía como terapia, como arte de vivir. Ella nos enseña que ciertas preocupaciones no hacen sino ocultar el valor incomparable del simple hecho de existir: “Sólo se nace una vez, dos veces no nos está permitido: es inevitable que no volvamos a vivir jamás; pero tú, que no eres dueño del futuro, dejas

---

22. NUSSBAUM, M., *La fragilidad del bien*. Visor 1995.

23. MARCO AURELIO, *Meditaciones*. Gredos, 1983.

una vez más para mañana la felicidad. La vida, sin embargo, se consume en estos plazos y cada uno de nosotros muere aplastado por las preocupaciones” (Epicuro) <sup>24</sup>.

c. Nos enfrentamos solos a las decisiones básicas de la vida y por ello somos plenamente responsables de la forma en que vivimos. Es nuestra obra. Conviene recordar la oposición de Aristóteles a quienes piensan que la vida o es puro fruto del azar o está totalmente en nuestras manos. Su postura se sitúa en el justo medio: la vida es el resultado de lo que buenamente podemos hacer con los materiales de que disponemos. Nadie nos puede dispensar de sacarle el mayor partido. La vida se convierte en una especie de “baile con cadenas”.

d. La vida es una tarea y por eso nos pesa. Es esa pereza metafísica de la que hablaba Levinas la que se refleja en la dificultad de levantarse cada mañana. Pero ahí está la llamada de Dios a “encargarnos” de la realidad. Para el cristiano, este encargarse, el compromiso, se transforma en una mística de la misericordia: infinitas muertes (que mi muerte sea tu vida) que apuntan a la resurrección (misterio pascual). Jesús no es sólo el modelo, sino un acompañante. Sólo así rehuimos el destino del alma bella hegeliana: ella quiso poner belleza en un mundo feo y hostil, una y mil veces lo intentó hasta que cansada se despidió “bellamente” de un mundo que no quería dejar de ser feo. El alma bella se convirtió en alma fea, en su retiro solitario.

e. Un alma de poeta es imprescindible para captar todos los instantes bellos. Están ocultos en el devenir del tiempo que vivimos como aburrido o sin sentido. Debemos capturarlos y enhebrar con ellos una cadena de oro. Éste es el sentido de nuestra vida.

## 5. LA SOLEDAD

La muerte y la libertad nos sitúan ante el problema de la soledad. Sabemos que morimos solos o que al tomar una decisión grave nadie nos puede acompañar por mucho que nos dejemos aconsejar. En ambas circunstancias padecemos la soledad: al construir la vida y al morir. Es esta soledad la que nos interesa ahora. Pero no hace falta esperar a tener que tomar una decisión o afrontar la muerte. Estamos en la vida como si todo nos resultara familiar y conocido, pero en algún momento, por alguna circunstancia, nos sentimos extraños. Sentimos que el mundo es inhóspito. Nos encontramos con el existir y esta facticidad nos extraña, no nos es familiar aquello mismo

---

24. HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*. Études augustiniennes 1993.

que somos y en lo que estamos. Zubiri hablaba en este contexto de religación: no nos resignamos a que las cosas estén simplemente ahí sin ninguna razón, pudiendo no haber estado nunca: hay algo mayor que nosotros que está en el origen de todo sosteniéndolo. “No como el mundo es, es lo místico, sino que el mundo es”. El verbo ser es el vehículo verbal de la extrañeza que al hombre religioso remite al fundamento, al algo que hace que algo sea <sup>25</sup>. Pero el contemporáneo vive esta experiencia en el seno de un universo indiferente y carente de fundamentación. El mundo es una tramoya detrás de la cual no hay nada. La realidad es gratuita, está de más. Descubre que este mundo inerte no puede hacerle compañía. Las cosas no nos son presentes, no perturbaban nuestra soledad, carecen de la alteridad necesaria. Nadie nos escucha.

Sólo el amor, la delicia y sorpresa de encontrar las propias aspiraciones en otra alma y otro cuerpo, el gozo de comprender que se habita un mismo mundo de valores, situado en el interior de otro nos arranca de la soledad. El amor es puente que desde nuestra soledad lanzamos hacia la soledad del otro y que permite coejecutar nuestras existencias, vivirlas en comunión. El amor es benevolencia (querer el bien del otro por sí mismo), beneficencia (actuar en función de ese bien) pero sobre todo confianza <sup>26</sup>, participación de la propia intimidad, la “convivencia” aristotélica que permite la actividad común y el cultivo de una sensibilidad íntima hacia una persona en el sentimiento, pensamiento y acción (vivir juntos no es por eso ya convivir). Si la persona que he elegido tiene un carácter excelente, bello, mi amor por ella y mi compartir nuestro tiempo y actividad me proporcionará un poderoso motivo para cultivar mi propia excelencia. Al contrario la ausencia de amistad nos empobrece remitiéndonos de nuevo a la clausura de la soledad. Solamente en la comunión con el otro me puedo amar como persona. A mayor presencia auténtica de cada uno de los dos respecto del otro, mayor presencia auténtica de cada uno respecto de sí. La creación de la persona es un momento interior a la comunión, es la verdad profunda del personalismo. Por eso la voluntad última de Dios es la comunión. Hay más soledad en nuestros días porque hay menos capacidad de comunión, no hay personas sino individuos.

Pero no todo el mundo puede amar. Quien no es capaz de hacerlo maduramente padecerá la soledad de un modo especial. El psicólogo humanista Maslow <sup>27</sup> analiza a fondo este problema. Hay personas que se mueven en la vida motivadas por lo que él llama deficiencia. Quienes han padecido en su

---

25. GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica transcendental*. Cristiandad 1983.

26. LAÍN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad*. Espasa-Calpe, Madrid, 1985.

27. MASLOW, A., *El hombre autorrealizado*. Kairós 1993.

niñez fuertes carencias, falta de seguridad, amor, respeto... aprenden a mirar a los demás desde sus propias necesidades. Se busca en la pareja lo que no se tuvo en su momento: alabanza, consuelo, cuidados... El otro es visto desde la función que cumple para mí en orden a llenar mi vacío. La persona no puede salir de su imaginario, el otro es sólo un soporte de mis fantasías, no hay verdadera alteridad. La sexualidad que se mueve en este ámbito es puramente masturbatoria. Pero quienes actúan motivados por el desarrollo y la autorrealización porque tienen cubiertas sus necesidades más fundamentales, pueden desarrollarse buscando el crecimiento y la mejora. No están ávidos de prestigio ni son dependientes. Desde su propia autonomía son capaces de apreciar al otro no por lo que aporta, sino por su valor intrínseco. Quienes se han desarrollado así saben estar solos y acompañados. No dicen: te amo porque te necesito sino al revés, te necesito porque te amo. El psicoanálisis habla de relaciones narcisistas, de sexualidad "masturbatoria", solitaria, encerrada en sus propios fantasmas donde el otro no es sino un personaje de mi película interior que discurre como un puro monólogo. Una sexualidad afásica<sup>28</sup>, sin palabras, que vive sólo de emociones que como la ternura sólo expresan la necesidad de un afecto que a su vez no se es capaz de proporcionar. Es la sexualidad como hambre del otro, que desea absorberlo, incorporarlo ávidamente. Es la fusión y el regreso a lo que se vivió en el seno materno, la vivencia ilimitada del principio de placer. Padecemos de "reminiscencias" decía Freud, del deseo de volver al ideal de la infancia, del niño pasivo que todo lo recibe de su madre, símbolo de la acogida ilimitada cuya trama ha de cortar el padre para instalar al hijo en la realidad (este es el sentido del Edipo). Es el amor como eros que nace de una carencia, de la condición castrada del ser humano. Por eso enamorarse, amar nuestras pulsaciones narcisistas, está al alcance de cualquiera, pero por eso también los hombres mueren raramente de amor: se duermen antes. Eros no sobrevive porque en el fondo no ama al otro, ama su ausencia, la carencia que hay en nuestra carne. Cuando el otro ya es poseído eros se disuelve, la pasión se duerme, el deseo se anula en su satisfacción. Para arder en esta pasión no se necesita al otro sino su ausencia<sup>29</sup>.

Frente a la relación narcisista, la relación de objeto, el encuentro real con el otro. Es fácil amar un sueño, lo difícil es amar la realidad, pero siempre es mejor un poco de amor verdadero que mucho soñado. Este amar de verdad es alegría (Aristóteles), alegría por la presencia del otro. Es amistad, alternativa a la relación mediocre en que acaban tantas parejas que se reprochan el

---

28. ANATRELLA, T., op. cit.

29. COMTE-SPONVILLE, A., *Petit traité des grands vertus*. PUF 1995

uno al otro no ser más de lo que son. Alegrarse es no pedir nada, celebración pura de la presencia, es decir: ¡gracias por no faltarle a la realidad! Se trata del *philein* griego, el amor del ser; de que exista. Es la pasión educada para acoger la alteridad, el deseo pensado, la pulsión elaborada donde el otro no es un apoyo para mis fantasías. Pero hay un amor que sabe ir todavía más lejos que la *philia*, es el *agapé* del evangelio, el amor incondicional. El de quien deja ser al otro en plenitud, sea ese otro quien sea. El amor que imita a Dios en su ausentarse de la creación para que nosotros podamos ser. El mundo pide esta ausencia en la que se constituye el tiempo, que es su espera, y el espacio, que es su distancia. Dios crea entonces, retirándose. La creación es desaparición. Es el amor que niega su propio poder en beneficio del amado, que no aplasta con su presencia. El otro crece y ocupa toda la vida disponible. Esta retirada es la dulzura, la delicadeza de existir menos, el olvido de sí, el dar en pura pérdida al desconocido. Simone Weil lo llamó decreación: “Je dois aimer être rien”. Dilección sin predilección, amor permanente y crónico que introduce la universalidad, aceptación gozosa de cualquier otro. Es un amor casi imposible para nosotros. Sirve para saber qué nos falta, es un horizonte para *eros* y *philia* en orden a liberarlos del yo.

El amor hace posible una mirada ética sobre el amado, la mirada que comprende que el otro es un misterio inasible, más allá del tiempo y del espacio, nunca contemporáneo. Sentimos al amado como un abismo, como una ausencia que se escurre entre nuestros brazos. El otro es siempre como aquel astronauta ruso, el primer humano en el espacio exterior: por primera vez alguien a cuyo alrededor sólo hay cielo, desarraigado, sin tierra, nómada puro, sin otra identidad que la de su humanidad. Es el reverso de la mirada estética<sup>30</sup> que cosifica, que confunde al otro con su apariencia física, con su belleza corporal. El otro como cosa no puede acompañar nuestra soledad. Es la tragedia de nuestros días. El yo está mal en su piel y necesita devenir nómada y vagabundo, necesita exiliarse y vivir arriesgadamente. Pero los muchos encuentros y relaciones no consiguen sacarnos del vacío, el promiscuo no consigue encontrar quien le acompañe. Levinas decía bellamente que el rostro por excelencia es el del anciano. Cubierto de arrugas no puede ser fijado en la apariencia, el anciano es una presencia que se va yendo detrás de esas arrugas, inasible y misterioso. La belleza está en la mirada, dice el poeta o en frase de Lutero: una persona es bella porque uno la ama y no la ama porque es bella. La dialéctica opone mirada ética y estética como dos modos inversamente proporcionales de contemplar al otro. Levinas recuerda que

---

30. FIENKIELKRAUT, A., *La sabiduría del amor*. Gedisa 1993.

los nazis desnudaban a los judíos antes de matarlos para anular su rostro en la continuidad desnuda del cuerpo. Entonces ya se puede matar porque no hay persona. El rostro como llamada vehemente a la hospitalidad ha sido borrado. También en nuestros días cuando los demás son experimentados así uno no puede vivir sino solo. Simplemente, amamos si más allá de toda estética somos capaces de ver al otro tal como Dios lo ha pensado (Dostoievsky).

## 6. EL SENTIDO DE LA VIDA

Que la vida no tiene sentido significa que no es un “listo para ser usada”, que no está a nuestra disposición. Da miedo pensarlo y la sola duda nos coloca frente a todo el pensamiento tradicional que ha invocado constantemente una armonía preestablecida entre el ser y las exigencias subjetivas de la humanidad. El placer entendido como satisfacción, promesa de felicidad, ha constituido durante siglos el criterio de verdad. Es verdad aquello que nos tranquiliza, que nos hace felices. Con el pecho henchido de satisfacción la metafísica señala al ser estable y eterno. Ese ser es la verdad. Libre de todo devenir, de todo sufrimiento, por su eternidad, es objeto de una posesión definitiva más allá de los desencantos que nos proporciona lo sensible. Un ser eterno para que lo podamos retener sin ningún equívoco. El Dios bueno se suma como garantía de que la verdad que captamos de la realidad se puede anunciar como correspondiente a lo que nosotros esperamos. Así el mundo es concebido en connivencia con nuestros deseos. Existe una complicidad entre el yo y el fondo de las cosas. Sin embargo la pregunta sobre el sentido de la vida arroja una inmensa duda sobre este planteamiento: ¿no será la realidad total y majestuosamente indiferente al hombre? ¿hay alguna finalidad inscrita en el mundo de la que podamos apropiarnos? Nietzsche comprendió genialmente lo específico de nuestros tiempos como destrucción de esa especie de hedonismo filosófico que es el idealismo: quizá el mundo no está ahí para nosotros. ¿Qué hacer entonces? ¿Cómo huir de la melancolía? Es el gran problema socrático. Si tenemos un objeto y nos planteamos para qué sirve diremos que para x. Esta es la actividad que le da sentido. Pero... ¿Y si se trata de un ser humano? ¿Hay algo que un ser humano debe realizar para que ello constituya el sentido de su vida? La sensación generalizada de nuestra cultura es que estamos aquí sin saber por qué. El aire depresivo de nuestro tiempo tiene mucho que ver con la ausencia de respuestas a esta pregunta. A falta de ideales con los que trabajar, el yo se idealiza a sí

mismo. Ya no vivimos desde lo que nos supera, insertos en lo universal, en el tiempo de la historia. Por eso sólo se puede vivir en la fugacidad de lo inmediato, sin más ideal que uno mismo. Entonces vivir equivale a sentir, a excitarse, a promover el imaginario primario. “Cuando el deseo de sentido no se ve realizado, el hombre intenta llenar el vacío y se emborracha con la satisfacción de sus pulsiones... Así la libido sexual crece exuberantemente en los casos de vacío existencial”<sup>31</sup>. Sin proyectos, ni futuro, sin recursos psíquicos con que elaborar la angustia, ésta se actúa: suicidio, personalidad toxicómana, agresividad, aburrimiento... La ausencia de ideales deja paso a la autoagresión de la pulsión sin elaborar y del superyó que ha sacralizado un ideal narcisista al que el yo no puede hacer frente. No hay diálogo interior, porque falta material con el que construir ese diálogo. No sabemos desde dónde leer nuestras vidas. No estamos en el tiempo ni en la historia porque ninguna creencia universal, ninguna tradición nos puede inscribir en él. Vivimos como si viniéramos de ninguna parte y fuéramos a ninguna parte, sin raíces. De ahí ese complejo de filiación entre los jóvenes que buscan ídolos con los que cubrir las ausencias<sup>32</sup>. Carentes de ideales funcionamos por ensayo-error como si dispusiéramos de todo el tiempo, queriendo experimentarlo todo de nuevo, sin que la tradición, de la que sentirnos vergüenza crónica, pueda ya enseñarnos. Actuamos sistemáticamente, buscamos compulsivamente el placer para huir de la angustia y la autoagresión. Es el diagnóstico de autores como E. Fromm y Viktor Frankl<sup>33</sup>.

Existe un tipo de neurosis relacionada con la falta de sentido y el vacío existencial. Así la llamada neurosis del fin de semana: mientras trabaja la persona funciona con normalidad, pero los días de fiesta, sin nada en que ocuparse, aparece la depresión. Heidegger decía que aburrirse es besar a la muerte y la depresión es, en el fondo, este aburrimiento profundo, esa falta de tensión vital y desgana, no hay pasión por las personas ni por las cosas. Fromm denunciaba a nuestra sociedad por patógena, productora de enfermedades psicológicas. Hay un aburrimiento de fondo del que las personas son literalmente distraídas. Ni la tradición ni los instintos nos dicen ya qué debemos hacer.

¿Cómo dar sentido a la vida? Quien ha encontrado un motivo para perderla posee el sentido. Frankl utiliza la metáfora del ojo. Cuando está pendiente de sí mismo está enfermo. Si funciona, pasa desapercibido porque él ve, pero no es visto. El ojo es olvido de sí, versión al otro. Del mismo modo

---

31. FRANKL, V., *La psicoterapia al alcance de todos*. Herder, p. 96.

32. ANATRELLA, T., *Contra la sociedad depresiva*. Sígueme 1995.

33. FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*. Herder 1993.

la felicidad que buscamos nos elude porque ella sólo puede darse por añadidura: en el amor, en la creatividad, en el encontrarle sentido al dolor. Sólo entonces se hace realidad la frase de Nietzsche: “Quien tiene un porqué podrá soportar cualquier cómo”.

Pedro MAZA BAZAN, OSA  
Badalona

# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

MILES, J., *Dios. Una Biografía*, Ed. Planeta, Barcelona 1996, 16 x 24, 491 pp.

"El conocimiento de Dios como personaje literario no exige ni excluye creer en Dios y éste es el tipo de conocimiento que este libro intenta transmitir" (p. 14). "Quiero situar mi tema en la literatura". "Aquí escribo sobre la vida de Yahve Dios como el protagonista –y sólo como tal– de un clásico de la literatura mundial" (p. 21). Con estas frases que copiamos ya se entiende el plano en que se coloca el autor. No se trata de una exposición de la doctrina sobre Dios en la Biblia del A.T. (o como él prefiera decir de la *Tanakh*), sino que quiere rescatar como literatura la Biblia, de la que Dios es ciertamente el protagonista como personaje literario. No quiere jamás salir del libro, como lo hacen los que él llama académicos, sino permanecer constantemente en el texto como texto, siguiendo el método del análisis narrativo moderno, tal como lo exponen R. Alter, A. Berlin, F. Kermode, M. Sternberg, etc. cuyas obras alguna vez cita. A través de 13 capítulos va recorriendo algunos libros del A.T. en los que aparece la biografía de Dios: unas veces desgarrado, destructivo o creativo otras, vanidoso, modesto, sutil en ocasiones.

Quien esté acostumbrado a los métodos histórico-críticos le disgustarán muchas afirmaciones, le costará "entrar en onda", pues no es fácil seguir al autor en sus elucubraciones. Puede ser que piense que lo mismo que se sacan unas conclusiones, podrían sacarse otras, y es que en el mundo de la estética en el que se coloca el autor, el cristal con que se mira juega un gran papel. ¿Acaso el lector no es en gran medida responsable de la determinación del significado del texto? En el *Reader-Response Criticism* el sujeto es considerado por muchos el factor central que determina el significado de un texto.

Hemos notado algunas erratas: *kebutin* por *Ketubin* (p. 30). En castellano no se dice "libro de Revelación", sino Apocalipsis (p. 29).– C. MIELGO.

AVRIL, A. C. - LA MAISONNEUVE, D. de, *Las Fiestas Judías* (Documentos en torno a la Biblia 25), Ed. Verbo Divino, Estella 1996, 11 x 20, 130 pp.

La Colección "Documentos en torno a la Biblia" reúne libros que exponen didácticamente temas, instituciones, personajes, etc. cuyo conocimiento resulta útil para entender la Biblia. El nivel es divulgativo; puede ser leído por un público amplio.

En el presente volumen se exponen las fiestas judías con esmero y simpatía. Se distinguen las tres clases de fiestas: las fiestas de peregrinación, las fiestas sobrias y las fiestas de origen rabínico. De cada una de ellas se indica la fecha, duración, ritos, sentido y se ofrecen los textos litúrgicos que acompañan la celebración. La riqueza del material oracional es buen estímulo para que el libro sea leído.– C. MIELGO.

MAIER, J., *Entre los dos Testamentos. Historia y Religión en la época del segundo Templo* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 89), Ed. Sígueme, Salamanca 1996, 21 x 24, 365 pp.

El libro es una exposición escueta y precisa de la historia y teología del judaísmo del segundo Templo, es decir, del período comúnmente conocido por período posefílico y

judaísmo helenístico-romano. Tras una introducción en la que el autor trata de los problemas básicos, como son los temas del canon, de las influencias extranjeras, de las fuentes, etc., pasa a exponer el período persa y luego el helenístico-romano. El subtítulo es suficientemente expresivo; no se trata meramente de la historia del judaísmo sino también de la religión bajo los aspectos sociales.

El libro es más un "status quaestionis" que una exposición desarrollada. Esto lo exigía la serie alemana para la que fue publicada la obra: como volumen suplementario de los comentarios de la Biblia publicados por la Echter Verlag. Nadie mejor que él para hacer esta labor, pues es conocido por ser un especialista del judaísmo antiguo. Subrayemos que hace un esfuerzo notable: presentar el judaísmo no desde la perspectiva cristiana, sino desde sí mismo, exponiendo la evolución de los temas y doctrinas buscando explicar los cambios en base a las vicisitudes históricas. Es de agradecer a Ediciones Sígueme que haya traducido el libro, ya que sobre este período del judaísmo y de su literatura es escasa la bibliografía en castellano.— C. MIELGO.

STUHLMACHER, P., *Jesús de Nazaret, Cristo de la Fe* (Verdad e Imagen 138), Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, 13 x 21, 124 pp.

Tres temas trata el autor en este librito. *Jesús de Nazaret como Cristo de la fe, la muerte de Jesús y la última cena*. ¿Con qué intención? Sencillamente para mostrar que la autoridad divina de Jesús, la interpretación de su muerte como salvífica y la celebración de la Cena del Señor como banquete celebrado en comunión con el Señor exaltado es anterior a la fe de las comunidades cristianas. La obra divina de la revelación y salvación en Cristo precede a la fe de las comunidades. No vale decir que fue la comunidad la que primero reconoció en Jesús al Mesías y Señor. Si fuera así, la religión cristiana sería un superstición sin base alguna. Hay que enraizar estas cosas en el Jesús histórico. Fue él quien entendió su muerte como salvífica, fue él quien se consideró a sí mismo como Mesías y Salvador.

Los tres temas tienen su origen en charlas y conferencias. Incluso el 2º y el 3º ya fueron publicados antes. Solamente el 1º es inédito. El libro conserva este carácter de charla. Aunque el autor es un relevante especialista del N.T., aquí se muestra divulgador y condescendiente con el lector no especialmente preparado dando explicaciones sencillas, incluso elementales sobre la naturaleza de los evangelios, el carácter de cada evangelista, las diferencias entre Sinópticos y Juan, etc. Por su carácter estimulante será leído por un público numeroso; desde luego es recomendable.— C. MIELGO.

BECKER, J., *Pablo, el Apóstol de los Paganos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 83), Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, 14 x 21, 575 pp.

Es una monografía amplia y rica en contenido; cubre prácticamente todos los aspectos de Pablo: vida y actividad bajo los puntos de vista históricos, literarios y teológicos; a pesar de ello, "está escrito de forma asequible a un público más amplio que el de los exégetas neotestamentarios" (p. 11). Por esta razón el autor ha prescindido de notas y bibliografía. Cree así haber aligerado la lectura.

Del original alemán, que es de 1989, se ha dicho todo. Se le saludó como una obra importante, un estudio fascinante que presenta una imagen coherente y completísima de Pablo.

Aquí solamente quisiéramos señalar los rasgos más notables de la monografía.

En 15 capítulos el autor sigue el itinerario de Pablo, limitándose a las cartas indiscutiblemente paulinas. Para la cronología, sin renunciar a Hechos, prefiere valerse de los datos

del *corpus paulino*; los Hechos de los Apóstoles reflejan la *leyenda* de Pablo que corría en la iglesia de los 80. Acepta la ciudadanía romana de Pablo, duda de su formación rabínica en Jerusalén y por lo mismo de su participación en la persecución jerosolimitana de los cristianos; rechaza que Pablo fuera un misionero judío antes de su conversión; se convirtió al cristianismo que conoció en Damasco. Más influencia recibió de Antioquía donde trabajó unos 12 años. Aquí es donde pasó de una religión restringida a un cristianismo universal. Poco tiempo después de la disputa con Pedro abandona Antioquía; luego el autor nos lleva por las cartas en el orden en que él supone que fueron escritas con los temas que van saliendo. Rasgo notable del libro es la división tripartita de la evolución doctrinal de Pablo. La primera teología de Pablo es la teología de la elección, doctrina presente en 1 Tes escrita desde Corinto. Más adelante escribiendo en Efeso aparece la teología de la cruz (1 y 2 Cor). Aprovecha la explicación de 1 y 2 Cor para mostrar la importancia práctica y teológica de la constitución de las primeras comunidades cristianas sobre el modelo de la familia. En la etapa siguiente aparece la doctrina de la justificación, presente en Gal, Fil 3 y Rom. Insiste el autor en afirmar que esta doctrina de la justificación no tiene precedentes en las cartas anteriores. Este esquema tripartito depende de la datación tardía de Gal que él coloca hacia el año 56 d. C.; opinión no compartida generalmente. En un largo capítulo resume los rasgos fundamentales de la teología paulina: Dios y su creación, el hombre pecador, el evangelio de Cristo y sus efectos en el creyente, la iglesia como comunidad escatológica, el compromiso de la fe como amor y el futuro de la fe como esperanza. Llama la atención el cap. 5 que presenta a Pablo como misionero y teólogo antioqueno. Ya antes había atacado a los que sostienen que Pablo es el fundador del cristianismo. Pero es aquí donde el autor intenta probar que varios temas doctrinales de Pablo son en realidad teología antioquena; incluso llega a sostener que la teología de la justificación la aprendió Pablo en Antioquía. Otro punto de interés es la insistencia del autor en presentar la teología de Pablo como una teología de la experiencia. La doctrina arranca de la experiencia de la vocación y de su misión. En cambio, duda de la relación intensa con el judaísmo. Pablo es representante de un cristianismo gentil doctrinalmente poco dependiente del judaísmo y menos aún de la Apocalíptica.

La traducción de una obra tan importante era obligada. Ediciones Sígueme merece toda clase de plácemes por ello.— C. MIELGO.

### Teología

ELIADE, M., *Historia de la creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*, Herder, Barcelona 1996, 22 x 14'5, 616 pp.

Este tomo III de la gran *Historia de las religiones* del ya clásico fenomenólogo de la religión Eliade, recoge estudios de varios autores que, bajo la inspiración del maestro, se acercan al estudio de diversos grupos religiosos y sus connotaciones etnográficas y religiosas, pertenecientes especialmente a áreas no estudiadas directamente por Eliade, como puede ser Australia, América del Sur, Central y del Norte, Japón, China, Indonesia y África Occidental, concluyendo con unas reflexiones en torno al proceso de secularización desde la época de la Ilustración en Europa hasta nuestros días, como algo que contrasta con la proliferación de lo religioso en otras sociedades. Sin ser trabajos directamente realizados por Eliade, aunque nos prometen los editores publicar ciertas notas dejadas por Eliade en torno a estas religiones, de todas formas son estudios que se presentan realizados bajo su orientación. No en vano muchos de los autores han sido continuadores en la obra de enseñanza del gran historiador de las religiones. Por la novedad de tales trabajos y por las gran-

des aportaciones al acervo cultural de lo religioso, ayudarán a recoger elementos novedosos en el área del estudio de las religiones. Agradecemos a la editorial Herder su publicación y la excelente presentación a la que nos tiene acostumbrados en otros contextos.- C. MORAN.

TEJERINA ARIAS, G., *Revelación y Religión en la teología antropológica de Heinrich Fries. Un pensamiento católico al encuentro de la modernidad*, Editorial Revista Agustiniana, Madrid 1996, 22'5 x 15, 601 pp.

El presente trabajo del profesor Tejerina Arias refleja de forma sistemática el pensamiento teológico con un trasfondo antropológico, sin ser reduccionista, de la Teología Fundamental del Dr. Fries. Los temas tratados siguen una línea básicamente de introducción al quehacer teológico en sus diversos apartados, para pasar posteriormente al análisis de los temas centrales que tienen cabida en el proyecto actual de Teología Fundamental, donde los temas de la revelación y religión ocupan su lugar central en sus diversas variantes. Fiel al pensamiento del autor estudiado, con referencias constantes a su obra teológica en un primer momento de su estudio, pasa en una segunda etapa a realizar un proceso crítico de su planteamiento teológico, contrastándolo con otros teólogos contemporáneos y extrayendo las conclusiones en torno a una visión global de los diversos temas estudiados en su análisis crítico. Esta segunda parte enriquece la primera, aportando aspectos nuevos a la reflexión teológica del profesor Fries, abriendo caminos en la densa temática teológica que puede estar presente en el campo de la teología fundamental. Es bueno recoger de forma sistemática orientaciones del pensamiento crítico teológico de todos los tiempos, y en este caso, de uno de los exponentes típicos de la teología postconciliar, como es el prof. Fries. Bienvenidas sean obras de este género que colaboran y enriquecen el campo teológico y al mismo tiempo sirven a los estudiosos de los temas de teología fundamental, para una mejor comprensión de la materia que integra esta parte de la teología.- C. MORAN.

GUTIERREZ SANZ, A., *Humanismo y fe*, Ed. TAU, Ávila 1995, 21 x 14, 164 pp.

El título de la obra muestra el alcance de los temas tratados en la misma. Afronta el autor el análisis del ser del hombre en la historia y en el mundo desde diversos sistemas filosóficos, optando por aquellos que dejan al hombre abierto a la trascendencia. De ahí pasa a reflexionar sobre el significado de la respuesta cristiana y del alcance de la misma en la integración de la naturaleza y la gracia, para sacar las consecuencias prácticas en la existencia y proceso de perfección cristiana. El cristiano que participa de las dimensiones existenciales del hombre, debe ser consciente del significado de su presencia en la sociedad desde situaciones tanto personales como sociales y políticas. Buenas reflexiones del filósofo-teólogo con preocupaciones integradoras de la fe en el realizarse la persona, donde Cristo recobra el protagonismo del ideal de existencia, donde lo humano llega a su plenitud integrándolo en la trascendencia.- C. MORAN

CODA, P., *Dios, libertad del hombre. Encontrar y conocer a Dios-Trinidad*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1996, 22 x 14,5, 140 pp.

Es la versión castellana de un breve ensayo sobre la Trinidad del profesor del Laterano, publicado por Città Nuova en 1992. No es su último trabajo sobre esta temática pues tiene otra obra más reciente *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del*

*Dio dei cristiani* (1993) publicada por Ed. Paoline y también traducida. Probablemente el autor y Bruno Forte, son actualmente los dos principales especialistas italianos en la materia. El libro, fiel al planteamiento histórico y "comunional" característico de la producción trinitaria de P. Coda, pretende responder a un desafío proveniente de la pastoral: el sentido que puede tener hoy el discurso sobre Dios y el discurso cristiano en particular (Prólogo). Siguiendo un método inductivo, comienza presentando el contexto cultural y religioso actual (caps. I y II), para proponer el acontecimiento cristológico (cap. IV) como clave de acceso al misterio de Dios y del hombre, y terminar ofreciendo una síntesis histórica de la fe trinitaria de la Iglesia (cap. V). Al final de cada capítulo se incluye una mínima referencia bibliográfica. El libro contiene también un índice bíblico.- R. SALA.

SCHNEIDER, T. (ed.), *Manual de Teología Dogmática* (Biblioteca Herder 199), Editorial Herder, Barcelona 1996, 14'1 x 21'6, 1.262 pp.

Dentro de la ola de manuales que nos invade, se nos presenta uno nuevo abarcando toda la Dogmática. Los tratados de Doctrina de Dios, Creación, Cristología, Pneumatología, Gracia, Eclesiología, Mariología, Sacramentología (general y especial), Escatología y Trinidad, nada menos, y por este orden, comprimidos en algo más de 1.000 páginas. Cada tema, como no podía ser menos en nuestra época de especialización, está elaborado por un autor diferente, todos ellos reputados profesores universitarios alemanes. La objeción que suele hacerse en estos casos, que la obra adolece de unidad interna, queda superada en cierto modo al haberse acordado entre todos los autores el índice de cada tema. Esto se echa de ver en los cuatro puntos generales de cada tratado, iguales para todos: 1. introducción; 2. fundamentación bíblica; 3. desarrollo histórico del dogma; 4. reflexión sistemática. Realmente es el esquema más básico de la Teología Dogmática. Tal vez el punto 4 debiera llamarse *reflexión especulativa*, pues intenta resolver las cuestiones actuales desde las bases bíblica e histórica, mientras la *reflexión sistemática* se referiría al todo.

Otra característica común que se quiere destacar en el prólogo es su "sensibilidad ecuménica" (p. 36), lo que es siempre de agradecer. Cada tratado tiene, según su importancia, en torno a las 50 y 200 páginas; se pretende sintetizar sin obviar ninguna cuestión fundamental. Cada tema termina con una "bibliografía importante". Esto es también destacable, por cuanto la cantidad de libros que acumula cada apartado teológico se ha vuelto literalmente *ilegible*. Una labor insustituible del profesor en su materia es seleccionar la bibliografía. En este punto hay que lamentar -lo que ya se ha criticado otras veces en casos parecidos- la tendencia al ombliguismo de los teólogos alemanes: sólo se citan a ellos mismos. Ni siquiera es exigente que sea un manual salido de universidades alemanas. La teología cristiana siempre ha pretendido ser *católica*, que significa universal. Igualmente se puede objetar que al juntar toda la Dogmática en un único tomo, por muy sintética que ésta sea, salen al final más de mil páginas, por lo que el libro queda poco manejable (la edición alemana original tiene dos tomos). Tampoco se entiende muy bien la colocación del tema de Trinidad al final. Es más lógico con la fe cristiana -y más en pro de la síntesis que el libro pretende- unir el tema de Dios y el de Trinidad en uno solo. Salvando estos pequeños peros, el libro resulta una auténtica y moderna *Suma de Teología*.- T. MARCOS.

KÜNG, H., *Ser cristiano*, Trotta, Madrid 1996, 14,5 x 23, 708 pp.

Hay obras que por diversas circunstancias merecerán quedarse en la memoria de los pueblos y a ellas se recurrirá con frecuencia para desentrañar el sentido de los aconteci-

mientos que se van sucediendo en el tiempo. Una de ellas es la que hoy presentamos al público de lengua española. El estudio del prof. Küng sobre el *Ser cristiano*, que aparece en su segunda edición después de veinte años, es testigo de la evolución del catolicismo post-conciliar en múltiples aspectos, como nos indica el autor en el prólogo para esta edición. Se presenta el ser cristiano en el horizonte de las ideologías y religiones actuales, donde tiene cabida plena el diálogo intercultural y religioso en sus diversas manifestaciones, como algo inherente al mismo mensaje evangélico, sin ser esto obstáculo alguno para una fundamentación crítica teológica de las mismas afirmaciones de la fe cristiana en sus expresiones plurales. Y todo este trabajo se realiza dentro de las dimensiones más actuales de la conciencia contemporánea, analizadas y orientadas desde la más estricta fidelidad a la confesión eclesial de siempre. Se preocupa el autor de estudiar los temas profundos de la existencia humana, para pasar a los cuestionamientos de la teología fundamental en línea de respuesta a la esperanza del creyente y deteniéndose en las líneas maestras de la teología dogmática, desde la doctrina de la justificación netamente ecuménica, para abocar en la praxis cristiana y proyectando su preocupación de una ética universal. Son tantas las cuestiones y preocupaciones en las que se detiene el autor, que él mismo es consciente de la crítica a la que se expone en sus afirmaciones, como se ha constatado ya en la primera edición. De todas formas no se ha de olvidar, que no está reñido un pluralismo teológico legítimo con la unidad de fe, en la cual sigue el autor por confesión propia realizada en múltiples circunstancias. Muy buena presentación por parte de la editorial y le damos las gracias por presentar de nuevo al gran público una obra que, dentro de la disparidad de opiniones, colaborará al enriquecimiento y renovación del cristianismo del siglo XXI.— C. MORÁN.

MIER, F., *Teología de la cruz. Trípticos de las riquezas de la pasión*, Ed. San Pablo, Madrid 1996, 14 x 21, 350 pp.

El autor, religioso pasionista, es experto en estos temas, habiendo publicado ya diversos libros y artículos sobre la pasión. En esta *Teología de la Cruz* nos va mostrando la enorme riqueza que encierra la pasión y muerte de Jesús, ofreciéndonos dimensiones a veces olvidadas; y todo ello con una carga de profundidad y de conocimientos teológicos admirables.

El libro está compuesto en forma de tríptico, galería de trípticos de la pasión de Cristo: la pasión relatada (lo sucedido, lo percibido por los testigos); la pasión vivida: por Dios, por Cristo y por los hombres (lo celebrado en las comunidades); la pasión teologizada (análisis de la teología de Jesús, de los discípulos, de la Reforma).

La pasión de Jesús da pie al autor para seguir ofreciendo una serie de consecuencias prácticas para la vida de cada día: tríptico de la salvación, trípticos de los contenidos sociales; análisis de la solidaridad en sus diversas facetas... Los recursos pedagógicos y culturales de que él echa mano facilitan la lectura, la meditación y la comprensión de este acontecimiento y misterio tan profundo y vital como es la pasión.— A. GARRIDO SANZ.

KEHL, M., *La iglesia. Eclesiología católica*, Ed. Sígueme, Salamanca 1996, 13,5 x 20,5, 446 pp.

Como se puede fácilmente ver, estamos ante un tratado sobre la iglesia. Y, más en concreto, sobre la iglesia católica. En el origen de este tratado se encuentra la doctrina del Vaticano II sobre la Iglesia. No se olvida el autor del papa Juan XXIII, que fue quien convocó tan magna asamblea. El autor se fija particularmente en algunos párrafos del discurso papal con motivo de la apertura del concilio. "El XXI concilio ecuménico... quiere trans-

mitir la doctrina católica pura, íntegra y sin adulteraciones, doctrina que es en cierto modo y en medio de las dificultades y controversias un legado común de la humanidad. Este legado no agrada a todos, pero se ofrece a las personas de buena voluntad como un tesoro valioso e inapreciable. Nuestro deber no es sólo conservar este tesoro valioso, como si únicamente nos ocupáramos de lo antiguo, sino que queremos acometer con gozo y sin temor la obra que exige nuestro tiempo y seguir el camino que ha recorrido la Iglesia desde hace veinte siglos". El autor se hace eco de este programa e intenta moverse en un camino que sirva de puente entre lo antiguo y lo moderno. Su eclesiología quiere seguir el programa propuesto por Juan XXIII y moverse entre lo antiguo y lo moderno.

Estamos ante un libro de contenido denso, acompañado de una espiritualidad que puede ayudar mucho a vivir la fe cristiana desde una perspectiva eclesial. Es decir, que no sólo es un tratado teórico sobre la iglesia, sino que ofrece aspectos prácticos. El estilo que usa el autor es ágil. Por lo que el libro no resulta pesado a la hora de recorrer sus páginas.—  
B. DOMÍNGUEZ.

MADRIGAL TERRAZAS, J.S., *La eclesiología de Juan de Ragusa, O.P. (1390/95-1443)* (Estudios 60), Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1995, 17 x 24, 458 pp.

Tesis doctoral, remozada para su publicación, de un joven profesor de la universidad de Comillas sobre un tema interesante y no muy estudiado. El dominico Juan de Ragusa (Ragusa es la moderna Dubrovnik, ciudad croata últimamente conocida por avatares de guerra) fue un importante teólogo de su época, por otra parte azarosa, al coincidir el Cisma de Occidente, el movimiento herético-nacionalista hussita, la intensa búsqueda de reforma intraeclesial, y el intento de unión con la Iglesia Ortodoxa. Todo ello propició un repensamiento de la naturaleza de la Iglesia, que originó los primeros tratados de eclesiología. El primero, precisamente, fue obra de Juan de Ragusa: *Tractatus de ecclesia* (1435). Otros dicen, por el contrario, que la primera eclesiología sistemática es la obra *De regimine christiano* (1302), del agustino Santiago de Viterbo. Sea como fuere, y a pesar de su importancia, el *Tractatus de ecclesia* ha sido ignorado en la teología católica (el manuscrito acaba de ser editado en 1983). El radicalismo conciliarista de Juan de Ragusa —que permaneció fiel al concilio de Basilea y su papa, frente a la facción ganadora del concilio de Florencia y el papa Eugenio IV—, explica su ostracismo. La presente tesis se ocupa de analizar el *Tractatus de ecclesia*. Buena ocasión, pues, para recuperar con este libro al teólogo y su mejor obra. Como en toda tesis que se precie, buena bibliografía e índice onomástico.— T. MARCOS.

GRELOT, P., *La condición femenina en el Nuevo Testamento*, Editorial PPC, Madrid 1995, 12'5 x 21, 188 pp.

Tema de rabiosa actualidad, dividido en dos partes. La primera trata de la consideración de la mujer en el NT. Ya se sabe que la cultura judía y helénica de la época neotestamentaria ponía a la mujer en inferioridad respecto al hombre, y eso es lo que sigue el NT, a pesar de la relativización paulina, "ya no hay hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gal 3,28). Pero es una cuestión cultural que no toca la esencia de la revelación, y por tanto puede cambiarse. Es también lo que afirma el autor.

La segunda parte estudia los ministerios femeninos en el NT. Se analizan los ministerios eclesiales en general, y los femeninos en particular, así como los casos de Prisca, Febe y otras mujeres nombradas por Pablo como colaboradoras. El autor divide los ministerios en tres clases: de asistencia, de la Palabra y de gobierno, para concluir que si en los prime-

ros han participado mujeres, en los segundos no. Nada que objetar. La cuestión es: ¿es esto, la exclusión de la mujer del ministerio de gobierno, algo cultural o pertenece a la doctrina revelada? Lamentablemente Grelot afirma lo segundo, fundado en la necesidad de "representar a Cristo" (p. 156s). Peor es el segundo argumento: hay que partir de "la norma suprema de la fe, a saber, la tradición apostólica" (p. 164). Esto resulta excesivo incluso en los desvaídos tiempos ecuménicos que corremos, cuando ya todos pensábamos que la Escritura era la norma principal de la fe. En resumen, hay que ordenar a las mujeres, pero no en sentido sacramental.- T. MARCOS.

BOROBIO, D., *La Iniciación Cristiana, Bautismo, Educación familiar, Primera eucaristía, Catecumenado, Confirmación, Comunidad cristiana*, (Lux Mundi 72), Ed. Sígueme, Salamanca 1996, 21 x 13,5, 623 pp.

Es un completo manual sobre la iniciación cristiana que representa el punto de llegada de un especialista en teología de los sacramentos y particularmente en la materia de la que se ocupa en este volumen. Una obra que nace con vocación de "tratado" (Introducción). Metodológicamente, está estructurada en torno a tres bloques temáticos. El primero sirve para introducir el "Gran sacramento de la Iniciación Cristiana" (1ª Parte); el central se dedica a desarrollar con amplitud los momentos sacramentales del proceso de iniciación: Bautismo (2ª Parte), Confirmación (3ª Parte) y Primera eucaristía (4ª Parte); y el último, propositivo y sintético, presenta un "Nuevo proyecto de Iniciación Cristiana" (Conclusión).

La exposición del sacramento del Bautismo comienza con una fundamentación bíblica (cap. 1). Sigue la evolución histórica de la teología y praxis bautismal (caps. 2-8). En esta sección merece la pena apuntar los estudios de la "iniciación cristiana en la Iglesia hispana. ss. IV-X" (cap. 4), del "bautismo en la Iglesia franco-germánica/romana. ss. VI-XVI" (cap. 5) y de la "tradición bautismal hispano-americana" (cap. 8). Posteriormente se pasa a presentar y analizar los principales documentos del magisterio reciente de la Iglesia y del diálogo ecuménico (caps. 9 y 10). Y se termina abordando la problemática teológico-pastoral del bautismo (caps. 11-13). La 3ª Parte se abre desde una perspectiva histórico-salvífica mostrando la Confirmación como "historización privilegiada" del Espíritu de pentecostés (cap. 1), para tratar a continuación los aspectos históricos (cap. 2) y sistemáticos (cap. 3) del sacramento y concluir con las cuestiones pastorales (caps. 4 y 5). Los cuatro capítulos de la última Parte contienen el estudio histórico-pastoral de la Primera eucaristía.

Indicado ya en el subtítulo del libro, en la Conclusión el profesor de Salamanca revisa, adaptándola "a las nuevas circunstancias", la propuesta de su anterior *Proyecto de iniciación cristiana. Cómo se hace un cristiano. Cómo se renueva una comunidad*, Bilbao 1980 (p. 603). A su juicio, se trata de un proceso dinámico compuesto por siete etapas, de las cuales el catecumenado (básicamente el del RICA convenientemente adaptado a la adolescencia) constituye la "etapa más decisiva de la iniciación total, al menos desde el punto de vista personal y comunitario" (p. 609).

Por señalar una única limitación en una obra sobresaliente en su conjunto: la excesiva sobriedad del autor (apenas ocho páginas) al tratar el punto de vista antropológico de la realidad iniciática (cap. 1, 1ª Parte), en un trabajo voluminoso de estas características. Y ello aunque advierte que presenta solamente un breve resumen y ofrece las correspondientes referencias bibliográficas. Acompañan al texto algunos cuadros o esquemas muy ilustrativos (pp. 223, 224-225, 345, 448, 553, 554-557).- R. SALA.

LINZEY, A., *Los animales en la teología*, Ed. Herder, Barcelona 1996, 14 x 21, 278 pp.

Desconocemos el motivo por el que no se ha respetado el título original, *Animal Theology*, lo que, sin duda, induce a confusión sobre el contenido de esta obra. Es fruto de un curso sobre “la teología de los derechos de los animales” impartido en la Facultad de Teología de Oxford en 1993 que, a su vez, reelaboraba los temas de varias conferencias del autor, publicadas previamente por separado. Linzey, titular de la primera cátedra mundial en “Teología y bienestar animal”, consciente de la provocación que representa una teología de los animales tanto para la comunidad teológica, como para las organizaciones defensoras de los animales, justifica su trabajo reivindicando la necesidad de un tratamiento teológico fundamentador de la cuestión más allá de las consideraciones meramente morales (Introducción). De aquí las dos partes de la obra, la primera dedicada a la argumentación teológica y la segunda, a exponer algunas áreas concretas de abuso “humanocéntrico” de los animales como la experimentación (cap. 6) o la caza (cap. 7). Lo innovador de la propuesta y su justa intuición zoteológica de fondo, según el autor avalada tanto por la tradición patristica (Atanasio, Buenaventura, Máximo el Confesor, Gregorio de Nisa), Sto. Tomás y los reformadores, como por el magisterio y la teología contemporánea (Juan Pablo II, Bonhoeffer, A. Schweitzer, Tillich), no justifica el tratamiento tan minucioso de un tema que a lo sumo interesaría a un capítulo de una teología de la creación. Además, causa al menos perplejidad que el autor dedique espacio a escribir sobre “Cazando con Jesús” (pp. 184-185) o que eleve a la categoría de problema teológico la cuestión de si Jesús comió o no carne (pp. 142-145, 192-193, 210-216). El libro contiene también alguna aserción seguramente muy valiosa para el refranero popular, aunque fuera de lugar en una obra de teología: “Un pollo comido menos es un pollo muerto menos” (p. 209). Pero más importante es constatar la inconsistencia de algunos de sus postulados. Sólo desde la estrecha perspectiva teológica de una sociedad postopulenta, que prefiere ignorar que todavía se tortura y se asesina a seres humanos en muchas partes del mundo, puede el autor poner al mismo nivel la dignidad humana y la de los animales. Por ejemplo con la desafortunadísima analogía que propone en el epígrafe titulado “Relaciones especiales: los niños y los animales” (pp. 70-73). La obra incluye al final una inmensa bibliografía comentada de 31 páginas. En cambio carece de un índice de citas bíblicas que hubiera sido de mayor utilidad.— R. SALA.

GONZALEZ MONTES, A., *Teología política contemporánea. Historia y sistemas*, Universidad Pontificia, Salamanca 1995, 23'5 x 27, 347 pp.

Esta segunda edición de la obra *Razón política de la fe cristiana. Un estudio histórico de la hermenéutica política de la fe*, de mediados de los setenta, la realiza el autor delimitando aspectos nuevos, corrigiendo y perfilando visiones del tema que a su vez han sido precisados por los protagonistas de los sistemas estudiados y transformando conclusiones, que en un sistema lógico no tienen cabida en la realidad social y política actual. Pero lo cierto es que la razón política, presencia pública de la fe en la sociedad actual frente a privatizaciones carentes de sentido desde las críticas de la Ilustración y el marxismo y una nueva hermenéutica bíblica, sigue siendo la constante a través de la cual el autor analiza los diversos sistemas teológicos, tanto la teología política, como la teología de la revolución, como la teología de la liberación en sus diversas variantes y modalidades, según latitudes e ideologías diferentes. Dignas de consideración son las conclusiones propias que extrae el autor en el epílogo conclusivo tras un esmerado estudio histórico-crítico de las diversas corrientes teológicas estudiadas, al igual que los anexos posteriores sobre algunos aspectos propios, tanto de la teología política europea, como de las corrientes teológicas latinoamericana-

nas de la teología de la liberación. Buen resumen crítico clarificador de conceptos en torno a sistemas actuales de pensamiento teológico, que están marcando las líneas de reflexión y praxis teológicas en los últimos años del siglo XX.- C. MORAN.

LAFONT G., *Structures et méthode dans la "Somme Théologique" de Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 1996, 13,5 x 21,5, 512 pp.

La obra que hoy presentamos del prof. Lafont es una nueva edición de la misma con ciertas anotaciones que el autor ha añadido, fruto de críticas recibidas y de conclusiones nuevas a las que han llegado los estudiosos del tema. Una visión panorámica de la obra clásica de Santo Tomás que sirve de guía para aquellos que se van introduciendo en el estudio del Doctor Angélico y que puede servir de paradigma teológico en circunstancias distintas y con preocupaciones idénticas. La reflexión teológica siempre ha conocido distintos métodos y formas diferentes de afrontar los diversos temas de la revelación y Santo Tomás fue hijo de su tiempo, fiel por tanto al mismo, supo en ciertas cuestiones transcender el momento cultural y abrir perspectivas nuevas, siempre basado en los datos recibidos de la tradición tanto bíblica como eclesial. La labor del autor del presente estudio se centra fundamentalmente en saber constatar los temas tratados por el santo, dentro de unas coordenadas estructurales determinadas y aplicando una metodología propia del tiempo en que escribe. De todas formas bienvenidas sean obras de esta índole, ya que abren perspectivas siempre nuevas en la profundización de la temática teológica, tal como la han presentado estudiosos preocupados de hacer presente la Palabra de Dios para todos los tiempos.- C. MORÁN.

HERNANDEZ MARTIN, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista* (Normal 554), BAC, Madrid 1995, 12'5 x 20, 381 pp.

La personalidad y la obra del gran filósofo-jurista-teólogo Francisco de Vitoria, que tantos esfuerzos de eruditos ha supuesto en el correr de los siglos, una vez más son estudiados en una síntesis esclarecedora de su pensamiento, recogiendo todos los elementos de diversos campos del saber, que se concentran en su labor didáctica y en su reflexión literaria. El autor del presente estudio, conocedor crítico tanto del sistema de Vitoria como de sus intérpretes, nos ofrece con una claridad digna de todo crédito, los principios en los que se basa el pensamiento internacionalista del autor, haciéndose digno heredero de una tradición cristiana, donde lo filosófico y jurídico se unen desde la reflexión teológica en una síntesis maravillosa. No en vano, indica el autor, Vitoria sigue siendo socorrido en la actualidad en los mejores estudiosos sobre el Derecho Internacional, en una época preocupada de mantener y respetar los derechos humanos en toda su amplitud y en todas las situaciones y latitudes. A la erudición del autor sobre el tema, se une en dicha obra un método de estudio nada común y una capacidad de comunicación extraordinaria del pensamiento de nuestro teólogo de la edad de oro de la teología española del siglo XVI. Bienvenidas sean obras de esta categoría y agradecemos a la editorial por su excelente presentación.- C. MORAN.

NEUER, W., *Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche*, Calwer Verlag, Stuttgart 1996, 15 x 22, 937 pp.

El libro es un estudio biográfico sobre Adolf Schlatter, importante pastor y teólogo protestante, cuya existencia abarca una no menos importante época del protestantismo

alemán. Vivió entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad de éste, justamente el tiempo que puede considerarse el siglo de oro de la teología protestante. Algo así como la Escolástica del siglo XIII para los católicos. Efectivamente, si la teología es el estudio racional de la fe, el racionalismo fue la característica principal de ambas épocas, y ambas fueron criticadas, desde posturas tradicionales de fe, por su teología excesivamente racionalista. En el ámbito protestante la susodicha época produjo la Teología Liberal, la exégesis histórico-crítica, la Teología Dialéctica, movimientos de poderoso influjo, tanto entre católicos como protestantes. La teología de hoy se nutre de las innovaciones metodológicas de ese tiempo, a pesar de sus exageraciones.

Adolf Schlatter vivió de lleno esa revolución teológica, en cuanto profesor de Sistemática y Escritura en las universidades de Berlín y Tubinga, intentando una conciliación entre las entonces llamadas "teología positiva" y "teología liberal", y después con la Teología Dialéctica. Por si fuera poco, la situación política que le tocó vivir fue también extrema. Apoyó la participación de su país en la Primera Guerra mundial, y perdió a su hijo menor en ella. La llegada de Hitler al poder le desconcertó, y aunque crítico hacia sus ideas totalitarias y racistas, no se decidió por la oposición frontal de la *Iglesia confesante*. Murió en los albores de la Segunda Guerra.

El libro es voluminoso, como corresponde a la densidad teológica de la época y personaje. Termina con más de 100 páginas informativas de las fuentes, escritos de y sobre Adolf Schlatter, e índices de autores y temas. La presentación del libro es perfecta.- T. MARCOS.

TOURENNE, Y., *La théologie du dernier Rahner. "Aborder au sans-rivage"* (Cogitatio Fidei 187), Les Éditions du Cerf, Paris 1995, 13'5 x 21'5, 461 pp.

Este libro procede originariamente de una tesis doctoral, reelaborada y aligerada para presentarse al gran público. Dice que no pretende ser un estudio erudito ni crítico de los textos rahnerianos, sino una meditación con Rahner desde su pensamiento. Con esto tampoco quiere ser una obra espiritual, sino una inserción en el camino teológico de Rahner. De entrada, sorprende un poco lo de "último Rahner", como si hubiese una especie de ruptura en su teología, al modo de Wittgenstein o Heidegger, más que una evidente continuidad. El autor lo explica diciendo que es una delimitación de su estudio sobre Rahner. Comprende sus últimos escritos, de 1970 a 1984, año de su muerte. Más específicamente, parte de los *Schriften zur Theologie IX*, aparecidos en 1970, y se centra en la temática tan recurrente en Rahner de la relación entre filosofía y teología. Pero en este análisis dice haber percibido un cambio en la teología rahneriana, dentro de la persistencia de su preocupación fundamental, el ser de Dios y el acceso humano a Él. Se trataría de la radicalización de la experiencia del no saber, del misterio, de la fragilidad del concepto humano sobre Dios y la realidad. Finaliza la obra con la traducción del artículo de Rahner *Überlegungen zur Methode der Theologie (Schriften zur Theologie IX)*, escrito en 1969 y considerado clave para entender al último Rahner.- T. MARCOS.

BRECHT, M., *Ausgewählte Aufsätze. I: Reformation*, Calwer Verlag, Stuttgart 1995, 15 x 23, 576 pp.

Martin Brecht, nacido en 1932, es desde 1975 Profesor Ordinario de Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología Evangélica de la Universidad de Münster. Su vida es un

preclaro ejemplo de dedicación académica a una tarea: Martín Lutero y la Reforma, con todos los matices teológicos, disciplinares y sociales que ello abarca.

Durante largo tiempo los amigos del Prof. Brecht le estaban pidiendo que publicase conjuntamente sus numerosos artículos repartidos en diversas revistas especializadas. Lo hace ahora, con este primer volumen dedicado a la Reforma bajo tres aspectos.

En primer lugar aparecen los artículos que tocan directamente los temas centrales de la Teología de Martín Lutero, así como la interpretación de los textos luteranos en su contexto doctrinal y social. Especial mención merece el análisis que hace de la famosa disputa de Heidelberg (junio de 1518) en que demuestra el desconocimiento que Bucer tenía acerca de las posturas teológicas y antropológicas del Reformador de Wittemberg. En la segunda parte de la obra se ofrece una perspectiva de la teología de cada uno de los reformadores que han significado algo en la historia del Protestantismo: Adam Weiss, Zuinglio, Mathäus Albers, Simon Haferitz, Bernhard Rothmans y otros. Y por fin, en la tercera parte nos ofrece el desarrollo de la Reforma en algunas ciudades principales: Rottweil, Ulm, Münster, Minden.

En conjunto, este primer volumen de las obras completas del profesor Martin Brecht merece la más cordial bienvenida y nos provoca a la esperanza de otros nuevos. El dominio que el autor demuestra de los diversos campos: teológico, histórico, político, social y geográfico de la Reforma Luterana hace crecer la confianza en sus investigaciones y en sus aportaciones originales a la ciencia teológica de este turbulento período. Bien estaría que alguna editorial española se animara a la traducción de esta obra.— A. GARRIDO SANZ.

GARCÍA HERNANDO, J., *La unidad es la meta. La oración el camino. Dimensión espiritual del Ecumenismo*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1996, 15 x 21, 201 pp.

El autor, Julián G. Hernando, es de sobra conocido en los ambientes ecuménicos españoles. Ha sido el alma de un sinfín de instituciones, y es Director del Secretariado de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales desde 1966.

El libro actual analiza la necesidad e importancia de la oración en el largo camino del ecumenismo. Recoge los momentos y los personajes más importantes que han acentuado esta necesidad de la oración: P. Couturier, Asamblea de Evanston, documentos conciliares y pontificios, experiencias de oración en comunidades interconfesionales... García Hernando deja de manifiesto, siguiendo a los mejores teólogos y hombres de Iglesia, que la oración en busca de la "unidad plena", de la "plena comunión", es el camino para entrar en el misterio de comunión que Dios quiere y que Cristo manifestó a los hombres. Libro sencillo, de lectura fácil, aconsejable para grupos de reflexión y profundización en la fe y en la experiencia espiritual-ecuménica.— A. GARRIDO SANZ.

VV.AA., *Tertio Millenio Adveniente. Carta apostólica de Juan Pablo II. Comentario teológico-pastoral*, Ed. Sígueme, Salamanca 1996, 14 x 21, 269 pp.

En noviembre de 1990, el Vaticano hacía pública esta Carta Apostólica, en la que el Papa expone los ejes que deben mover la vida de la Iglesia y de las distintas Comunidades locales durante los próximos años para la preparación y celebración del jubileo del año dos mil. A través de las dos fases preparatorias (1994-1996; 1996-1999), el Papa quiere movilizar una vez más a los católicos del mundo en torno a una serie de puntos básicos: reconciliación, búsqueda de la unidad, testimonio evangélico ante un mundo y una cultura, registrados por el Papa con caracteres un tanto pesimistas: indiferencia religiosa, pérdida de sen-

tido de transcendencia, extravió en el campo ético, violación de los derechos humanos, injusticia y marginación social. La conclusión de este jubileo tendrá lugar en Tierra Santa, en Roma y en todas las iglesias locales simultáneamente; se celebrará un Congreso Eucarístico mundial, así como un encuentro pancristiano, fraterna colaboración con los cristianos de otras confesiones y tradiciones, y con invitación a otras religiones no cristianas, cuyos representantes manifiesten interés por el mensaje del evangelio cristiano.

El presente comentario teológico-pastoral pretende ser una ayuda para los obispos y para los comités nacionales y diocesanos; y puede servirles de válido instrumento de trabajo que les permita reflexionar sobre las sugerencias ofrecidas por el Papa en la Carta Apostólica. El comentario está dividido en tres bloques: Biblia e Historia; Teología y Pastoral. Los autores son conocidos hombres de Iglesia, ayudados por algunos profesores de ciencias eclesiológicas. La llamada a la necesidad de diálogo, como acentúa W. Kasper, en especial con los jóvenes, merece especial relieve. Felicitamos a Ed. Sígueme por este generoso servicio eclesial.— A. GARRIDO SANZ.

VV. AA., *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia. XXVII*, Universidad de Navarra, Pamplona 1995, 24 x 15'5, 378 pp.

Recopilación de las síntesis de tesis doctorales presentadas en la Facultad de Teología de Navarra durante el Año 1995. Se presentan las siguientes: SARETTO, Domenico Luigi, *Chiamata divina e risposta umana. Uno studio esegetico-teologico della Lettera ai Galati*; SUNICO VACAS, Jesús, *La teología de S. Agustín en el "De veritate fidei christianae" de Juan Vives*; AMANTE CASTASUS, Alex, *The Biblical Basis of the Church's Social Doctrine. Christian Exegesis of the Bible in the Social Encyclicals of Pope John Paul II*; LEKAN, Janusz, *Maternidad espiritual de María. Aportación de los mariólogos españoles en el último siglo (1940-1985)*. Junto al índice de los diversos trabajos académicos, se añade una síntesis de los principales argumentos tratados en las tesis y las conclusiones de las mismas, concluyendo con la bibliografía especial y general en torno al tema estudiado. Buena forma de comunicar al público universitario teológico el resultado de las investigaciones llevadas a cabo en los distintos centros de teología. Hay que dar la bienvenida a este nuevo tomo de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y por su esmerada presentación.— C. MORAN.

MARQUARDT, F.W., *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie. III*, Christian Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1996, 23 x 15, 564 pp.

Concluye el autor con este tomo tercero su investigación sobre las realidades últimas de la existencia creyente. Tras la pregunta tradicional en el contexto alemán —si es posible esperar algo después de Auschwitz—, el autor reflexiona sobre el particular partiendo de los pensadores actuales en torno al tema y los fundamentos bíblicos, pasando posteriormente en el segundo tomo de su obra a analizar el sentido de la muerte desde la experiencia bíblica, centrada fundamentalmente en la esperanza. El presente tomo lo concreta en el estudio de la introducción a la vida nueva: La venida del Hijo del Hombre, la resurrección de los muertos, la vida después de la muerte, el juicio último y la vida eterna. Sólo desde el acontecimiento pascual se puede dar respuesta a las preguntas propuestas por el hombre ante estos acontecimientos, que el creyente confiesa. No hay analogía alguna en el eón presente que pueda llevar al hombre a representarse la realidad que la fe le ofrece. El autor reflexiona siempre desde la perspectiva del hombre que ha llegado a cuestionarse en torno a las ultimidades, centrando su respuesta en las afirmaciones de la revelación cristiana.

Bienvenida sea esta obra que se une al acervo creyente y que ayudará a la reflexión cristiana a la hora de orientar al creyente en qué dirección puede optar para que su esperanza no sea infundada, sino que vuelva constantemente sus ojos hacia el Muerto y Resucitado, de donde viene la última respuesta a las preguntas básicas del hombre en la historia.- C. MORAN.

RICHTER, K. / KRANEMANN, B. (hrgs.), *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche, Christusbekenntnis und Sinaibund*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1995, 21'5 x 14, 300 pp.

Recogen los editores de la presente obra un conjunto de conferencias y estudios de varios autores, pertenecientes a los diversos campos de la teología de la liturgia, de la Escritura y de la teología dogmática, con la preocupación central de hacer resaltar el lugar central que debe ocupar el acontecimiento pascual dentro del ámbito de liturgia, como celebración del mismo que es. El misterio judeo-cristiano de la salvación debe ser el marco donde la celebración ha de tener su contexto normal. Los autores tienen ante ellos todas las orientaciones ofrecidas por el concilio Vaticano II en torno a la celebración litúrgica, superando una legislación excesivamente centrada en lo ceremonial, aunque no dejando a un lado la teología de los símbolos, pero orientando toda la celebración desde la promesa y el cumplimiento definitivo en el Cristo pascual y su presencia en el hoy de la vivencia eclesial. Muy buenas reflexiones para una profundización crítica y al mismo tiempo ecuménica de la liturgia cristiana en toda su amplitud. Dado que la mayor parte de los colaboradores pertenecen al mundo de la docencia y de la pastoral litúrgica, sus reflexiones inciden constantemente en aquello que pertenece al patrimonio más propio de la vivencia cristiana y de sus mediaciones, dentro de la religiosidad popular centrada en el misterio cristiano de la salvación.- C. MORAN.

RUTGERS, L.V., *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, E.J. Brill, Leiden 1995, 24 x 16, 272 pp.

El presente libro tiene por objeto de estudio la comunidad judía de la Roma tardo-antigua. El autor se propone estudiar de forma comprensiva el problema de la interacción entre judíos y no judíos, algo no hecho hasta el presente (p. XVII).

El estudio concluye otorgando validez a las palabras que, con referencia a los judíos que reposan en las catacumbas, pronunció hace ya un siglo A. Berliner: «Fueron judíos, pero también romanos - judíos romanos» (p. 268). Con ello quiere indicar que de ningún modo formaron un *ghetto* que viviera aislado de su entorno social y cultural, sino que, más bien, la interacción fue amplia y duradera. Tal conclusión es el resultado de seis densos capítulos en que, tras analizar los diversos datos, deriva hacia las implicaciones de los mismos.

En el primer capítulo pasa revista al estudio de la historia judía y de la arqueología en perspectiva histórica, tomando como ejemplo las catacumbas judías de Roma. Un estudio siempre condicionado por la actitud general hacia lo judío en otros ámbitos de la vida y de la ciencia, especialmente teológica. Sólo J.B. De Rossi, quien orienta las investigaciones sobre las catacumbas hasta el s. XX, cambia el acercamiento teológico por uno arqueológico-histórico, pero sin poder desvincularse de su visión de la historia típicamente cristiana. Sin embargo, en los últimos 50 años los cambios han sido profundos y la investigación ha tomado otros rumbos.

El segundo capítulo se centra en la arqueología de la Roma judía, que manifiesta ya netamente la interacción entre judíos y no judíos. La descripción de las catacumbas de Vigna Randanini y de Villa Torlonia muestra que en su aspecto exterior los cementerios subterráneos judíos de Roma reflejan los mismos desarrollos que caracterizan, en general, la construcción de las tumbas en la antigüedad tardía. Las semejanzas, que se extienden a toda la Diáspora, se deben a que los excavadores se encontraron con los mismos problemas. Los tipos de tumbas son iguales, con la única excepción de los *kokhim*, tumba típica judía que pudieron traer del oriente porque les era familiar. Las catacumbas cristianas y judías forman parte de un desarrollo general en la tarda antigüedad, no exclusivo de ninguna religión; evolucionaron sincrónicamente y ni las cristianas sirvieron de modelo para las judías, ni al revés. Todos, paganos, judíos y cristianos, estaban sometidos a las tendencias artísticas generales. El arte judío de las catacumbas se produjo en los mismos talleres que el pagano y el cristiano; aceptaban las técnicas artísticas y modelos decorativos propios de la sociedad del momento, por ejemplo en las pinturas (aunque con diferentes motivos iconográficos) y en los sarcófagos (sólo dos no se explican desde un taller común con paganos y cristianos). Esta dependencia «exterior» se muestra mejor que en ningún otro grupo de materiales arqueológicos en los vasos judíos. A parecido resultado llega tras el estudio de las lámparas y de los amuletos. Datos que le permiten concluir que los judíos de la Roma tardo antigua en ningún modo vivieron aislados de sus contemporáneos.

También en el capítulo tercero llega a la conclusión de que la relación entre judíos y no judíos fue más orgánica y dinámica de lo que muchos podían admitir. Lo prueba la aceptación de la praxis romana de señalar la edad de los difuntos en las inscripciones. Inscripciones, tanto las judías como las no judías, que no pueden ser utilizadas para reconstruir datos sobre mortalidad y expectativas de vida (y describe y critica cinco métodos seguidos al respecto), pues reflejan estadísticas de conmemoración más que de mortalidad, datos de praxis epigráfica más que de demografía. Aún desde esta perspectiva son notables las semejanzas entre los materiales epigráficos judíos y los no judíos.

La interacción entre judíos y no judíos puede decirse que fue particularmente intensa en la esfera onomástica. Es el objeto de estudio del capítulo cuarto. El estudio del material paleográfico de las catacumbas lleva al autor a la conclusión de que los judíos de Roma tuvieron gran flexibilidad a la hora de poner nombres, sin que la praxis onomástica dependiera del nivel de romanización. Constata que esa praxis no era uniforme y que las características de la onomástica judío-romana se hallan en otras partes del imperio, así como la existencia de dos tendencias: una de asimilación y otra de desasimilación. No ve razón para suponer un proceso consistente y continuo de acomodación durante el cual los nombres latinos fueran reemplazados poco a poco por otros semitas o griegos. Los judíos de Roma, además, usaron la praxis tardo antigua –no judía– de poner dos o tres nombres. Se percibe también el desarrollo de la praxis onomástica romana: las inscripciones judías testimonian que los gentilicios habían dejado de ser funcionales y que sólo los *cognomina* identificaban a la persona. Más que elegir un nombre latino, elegían nombres que eran populares en la sociedad contemporánea no judía. Apartado especial le merecen los nombres semitas en los epitafios judíos de Roma. Su importancia está más en el hecho de que no desaparecieran del todo que en su número real. Los *agnomina* semitas sugieren que llevaban nombres latinos y griegos en el trato con el mundo exterior y nombres hebreos en el trato entre ellos mismos. La influencia hebrea se percibe, además, en las características formales de la afiliación. Se daba, pues variedad onomástica, no una adaptación plena a las tendencias onomásticas no judías. Onomásticamente, los judíos tuvieron mucho en común con las masas urbanas no judías. Así, pues, más que el aislamiento, la praxis onomástica atesta una clara interacción entre judíos y no judíos, aunque conservando la conciencia de su identidad.

Las inscripciones funerarias judías nos informan más que ninguna otra fuente antigua acerca de cómo los judíos se vieron a sí mismos. El capítulo quinto las estudia primero en

sus rasgos lingüísticos y luego en su contenido. En el primer aspecto distingue varias etapas: primero se escriben en griego, luego en griego con caracteres latinos y finalmente en latín. Cambio que fue gradual, como en las catacumbas cristianas. El uso del griego no puede ser visto como testimonio de una situación de aislamiento: lo prueba el hecho de que el griego de esas inscripciones reproduce fielmente el de las inscripciones no judías en su fonología, morfología y sintaxis, que coincidía en lo esencial con el hablado por las clases más bajas en esos siglos. Tampoco en su uso del latín se distinguían los judíos romanos de los no judíos; como ejemplos, aduce el uso de las abreviaciones y contracciones. El uso del latín o griego no revela dos niveles sociales o culturales, sino dos momentos cronológicos en la vida de la comunidad. Tan semejantes en lo formal, las inscripciones judías se distinguen netamente de las no judías en cuanto al contenido. Al respecto, destaca el diferente uso de epítetos y las referencias a las funciones dentro de la comunidad. Es precisamente en esta vinculación a la comunidad donde los judíos difieren de sus contemporáneos cristianos y paganos. Usaron el lenguaje normal para expresar sentimientos o ideas propios; crean incluso neologismos que sólo se hallan en ese contexto. Quisieron distinguirse y se distinguieron de hecho. En el uso de los epítetos se puede, por primera vez, establecer una distinción entre epítetos judíos compuestos en griego y los escritos en latín. Mientras estos tienden a seguir el vocabulario latino standard, aquellos divergen de las inscripciones griegas no judías. Así, adaptando a sus propósitos los dos lenguajes del mundo en que vivían, lograron expresar una sociedad inequívocamente judía.

El último capítulo se ocupa de la producción literaria, hasta ahora pasada por alto. Primero de la obra *Collatio legum mosaicarum et romanarum*, que niega sea obra cristiana y acepta como obra judía de fin del s. IV, lo que explicaría su sentido. Luego la *Carta de Anás a Séneca*, de autor judío, escrita probablemente en Roma, quizá en el tardo s. IV. Pues bien, uno y otro escrito evidencian un judaísmo lejos de ser pasivo o aislado; los autores escriben en latín, sobre temas que afectaban también a los no judíos instruidos, y reflejan un nivel de instrucción que sería inusual si estuviesen en régimen de *ghetto*. Ambos escritos, además, sugieren que no es correcto establecer una neta distinción entre las comunidades judías del este y las del mediterráneo occidental en términos de interacción con la sociedad no judía.

La obra acaba con un índice de materias. La presentación es impecable.– P. de LUIS.

BUTTERWECK, C., '*Martyriumsucht*' in der Alten Kirche? *Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlichen Martyrien*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1995, 23 x 16, 288 pp.

En la introducción la autora presenta la tesis de G.E.M. de Ste. Croix –aceptada y modificada por otros autores de lengua inglesa– según la cual los causantes de las persecuciones que sufrieron los cristianos fueron ellos mismos con su ansia de martirio. La tesis aparece repetidamente en la obra de Butterweck, mas para refutarla por no encontrar pruebas que la sufragan. Pero, excluido que el ansia de martirio provocase las persecuciones, ¿se dio realmente ese ansia en la Iglesia antigua? Para responder a esa pregunta, la autora estudia las fuentes, situándolas en el contexto y género literario que les dieron vida. De ahí resultan las cinco partes de la obra.

En la primera estudia los textos de carácter apologético. Propio de ellos es poner de relieve la disponibilidad a morir de los cristianos encausados. Buscando en qué forma, con qué función y propósitos surgió esa idea de la disponibilidad a morir, la autora muestra que su estructura argumentativa coincide con la presentada por Platón en su Apología de Sócrates, que llegó a constituirse en un *topos* cuyos elementos expone a continuación. Un *topos* que, en su núcleo, aparece ya en el Judaísmo (*Contra Apionem* de Fl. Josefo y *IV Macabeos*) y en la literatura pagana (*Apología* de Apuleyo, y la *Vita Apollonii* de Filastrio).

Como las acusaciones contra ellos podían compararse con las recibidas por Sócrates, los cristianos no dudaron en apropiarse el método de defensa del filósofo ateniense. Los ejemplos de la literatura cristiana a que recurre para mostrarlo son: Ignacio de Antioquía en su *Carta a los Romanos*, que se puede considerar como escrito apologético al menos por su parentesco con IV Mac.; Justino, tanto en su *2 Apología* como en el *Dialoghus cum Triphone* (también contra los judíos la disponibilidad a morir sirve para discernir y probar que la auténtica doctrina hay que buscarla en los cristianos); Tertuliano tanto en su obra apologética contra los paganos (*Apologeticum, Ad Scapulam*), como polemizando en cuanto cristiano contra los gnósticos (*De praescr. haeret., Scorpiace*) o en cuanto montanista contra los cristianos (*De corona, De fuga in pers.*); también para él, la disponibilidad a morir es la mejor prueba de la verdad del cristianismo o, resp., de la pertenencia a la Iglesia apostólica; Orígenes, en su *Contra Celsum*, que señala y corrige la falsa interpretación que de la disponibilidad al martirio de los cristianos ofrece Celso, quien, por otra parte, había utilizado a su favor el mismo topos socrático; y, por último, Atanasio, en quien la disponibilidad al martirio sigue apareciendo como argumento apologético, pero el topos sufre modificaciones, debido a la nueva situación eclesial tras la política de Constantino. Butterweck se detiene en la aparente contradicción entre unos escritos (*De incarn. y Vita Antonii*) que contienen expresiones aprobatorias de la voluntad de morir de los cristianos en general, y otros (*Ep. Encyc. [339], Apol. ad Const., Apol. de fuga sua*) en que, con referencia a casos concretos, defiende la huida, que no ve como contrapuesta al martirio, sino como medida necesaria para la política eclesial.

La segunda parte estudia los textos surgidos en contexto polémico. Más que de la disponibilidad a morir se habla ahora del ansia de morir o de martirio. La autora parte de la actitud de los paganos frente al suicidio y de la valoración negativa de la actitud de los cristianos ante la muerte, enjuiciada por autores como Epicteto, Marco Aurelio, Luciano y Galieno. El discurso sobre el amor a la muerte de los cristianos se constituyó en parte de un prejuicio que se utilizó polémicamente contra ellos y asumió incluso la forma de un requerimiento al suicidio (cf. *2 Apol. 4,1* de Justino; *Scorpiace 5,1*; *C. Celsum 8,55*). El mismo prejuicio sufrido por los cristianos de parte de los paganos lo sufrirán luego los grupos disidentes dentro de la Iglesia. Como el argumento del martirio no era fácilmente rebatible, se le aplicaron motivaciones torcidas con lo que se convirtió en prueba ulterior de su herejía. Los argumentos usados contra los montanistas se volvieron un tópico. En el mismo origen del cisma donatista, el obispo Mensurio asume los prejuicios de los paganos contra los cristianos. El prejuicio aparece también de modo especial en el caso de los circunceliones.

La parte más importante y más difícil es la tercera que lleva por título «La invitación al martirio en la pastoral y en la enseñanza». A diferencia de la argumentación apologético-polémica, estamos ante un espacio temporal limitado y de gran importancia teológica. La invitación al martirio no es algo específico cristiano, pues aparece ya en la exégesis de la Torá de los rabinos del s. II. Desde la fe común en Dios creador y Señor de la historia, judíos y cristianos llegaron a resultados relativamente semejantes, aunque en el aspecto formal los cristianos se orientaran más hacia la literatura pagana. En efecto, aunque los textos no se correspondan con ninguno de los géneros literarios, se hacen presentes en ellos elementos, motivos y temas de la literatura clásica de consolación, del *logos protreptikós* y de la diatriba pagana. Al respecto analiza obras de tres autores: de Tertuliano, sobre todo *Ad martyras* (con referencias a *De spectaculis* y *Ad uxorem*); de Orígenes, la *Exhortatio ad martyrrium*, y de S. Cipriano, las *Epistulae* a los Confesores, la *Ep. 58*, el *Ad Fortunatianum*. Autores cercanos en el tiempo pero que mantienen diferencias: mientras Tertuliano y Orígenes presentan el ideal del martirio a cristianos cultivados, Cipriano, como pastor, busca satisfacer las exigencias de la vida eclesial diaria. Si en Tertuliano prevalece el género consolatorio, y en Orígenes el protreptico, en Cipriano se saca la impresión de hallarse ante un panegírico.

La cuarta parte la dedica a la obra de los panegiristas y de los historiadores. En estos textos la disponibilidad al martirio no aparece ya como actitud característica de todos los cristianos, sino como propiedad de algunos más destacados. Los mártires no aparecen primariamente como personalidades históricas, sino conforme a los modelos propios de la hagiografía. Los hechos y circunstancias históricas quedan sometidos al objetivo hagiográfico. Rasgo común es asociar la *parrhesía*, la disposición a sufrir y la alegría. En este marco incluye las *Actas de los mártires* con sus objetivos específicos que, a nivel formal y de contenido, tienen coincidencias con las actas de los mártires judíos y paganos. Incluye también la concepción propia de Eusebio tanto en su *Historia Eclesiástica* como en *Los Mártires de Palestina*, con sus coincidencias y divergencias, y por último, los textos panegíricos, donde estudia tanto la Homilía de san Basilio sobre S. Gordio, como el Himno de Prudencio sobre Sta. Eulalia, himno este que saca el topos del martirio «voluntario» del contexto originario (el argumento apologético) y lo dirige a ilustrar la victoria del cristianismo sobre el paganismo. Los mártires, fundadores de la nueva Roma, se corresponden con los héroes de la Eneida. De aquí ha salido una imagen idealizada y tipificada de los mártires de la antigüedad en el que el motivo de la muerte «voluntaria» juega un rol importante.

La última parte lleva por título «El martirio como fable convenue». En él la autora muestra por qué la presentación del martirio hecha por la Iglesia antigua es para muchos tan obvia que se permiten hablar de ello, sin necesidad de fundamentar su modo de hablar. La tesis del martirio voluntario ha servido para apoyar otros intereses. Lo prueba con Beda el Venerable y su relato del martirio del protomártir inglés S. Albano; con el relato del presbítero Eulogio sobre los mártires de Córdoba durante la dominación musulmana, con la polémica relativa a los herejes en la alta edad media, con el *Himno a los mártires* de Lutero, con la justificación del suicidio hecha por John Donne, con las determinadas posiciones del pietismo, para concluir afirmando que hasta ahí no llegó la crítica de la Ilustración.

El título de la obra incluye un interrogante. ¿Cuál es la respuesta al mismo? «A la cuestión de si existió en la Iglesia antigua un ansia de martirio, de lo dicho se puede responder, según el punto de vista o posicionamiento teológico, con un sí o con un no... Nos hallamos con toda probabilidad ante el problema de que, con relación al ansia de martirio "verdad (aquí: el martirio) y ficción (sus interpretaciones y presentaciones) se hallan mezcladas y se han solidificado como fable convenue" (H. Liebing)».

La obra incluye varios índices: de escritos bíblicos, extracanónicos y rabínicos; de fuentes antiguas; de conceptos griegos y latinos; de nombres, cosas y lugares. La presentación, como es habitual en la casa editorial, óptima.— P. de LUIS.

BASILIO DE CESAREA, *El Espíritu Santo*. Introducción y notas G. Azzali Bernardelli. Traducción del griego y notas A. Velasco Delgado (Biblioteca de Patrística 32), Ciudad Nueva, Madrid 1996, 13,5 x 20,5, 273 pp.

La cuestión del Espíritu Santo entró tarde —segunda mitad del s. IV— en la reflexión teológica y lo hizo con fuerza de la mano de S. Atanasio con su célebre *Carta a Serapión*; pronto siguieron sus pasos Dídimo el Ciego y S. Basilio con sendas obras que llevan ambas por título *Sobre el Espíritu Santo*. Si, a excepción de algunos fragmentos, la de Dídimo se perdió para la posteridad, la de S. Basilio se conserva íntegra. Su influencia en la tradición teológica posterior fue grande, y comenzó a manifestarse ya en el Símbolo de la fe del segundo Concilio Euménico, el de Constantinopla del 381, que dio formulación dogmática a sus planteamientos.

La introducción es relativamente amplia. En su primer capítulo presenta con brevedad los principales datos biográficos del autor de la obra, S. Basilio. En el segundo coloca la obra en sus circunstancias inmediatas y remotas, esto es, la complicada situación eclesial

y teológica que siguió al concilio de Nicea, con la variedad de posicionamientos respecto al tema central, el de la relación entre el Padre y el Hijo; de donde brota como consecuencia lógica la cuestión referente a la naturaleza del Espíritu Santo y su relación tanto con el Padre como con el Hijo. En el problema de las fuentes, la Escritura y la Tradición no se detiene mucho, pero expone en sus rasgos mayores los criterios de exégesis de la primera y las relaciones entre una y otra. Como plan que estructura la obra propone el siguiente: Dejando de lado la introducción (c. 1) y la conclusión (c. 30), el tratado consta de cinco partes: la primera abarca los cc. 2-8; la segunda, los cc. 9-16; la tercera, los cc. 17-18; la cuarta, los cc. 19-24; la quinta, los cc. 25-29. Como es fácil de comprender, la mayor atención recae sobre la teología del Espíritu Santo: su naturaleza divina y unidad con el Padre y el Hijo; su procesión del Padre por medio del Hijo y su participación en la gloria del Padre y del Hijo. Pero el aspecto doctrinal y polémico no agota la consideración basiliana del Espíritu Santo, sino que se alarga en el pastoral. Al respecto, G. Azzali se detiene en el papel que el santo asigna al Espíritu en la vida del cristiano en sus distintos aspectos, que van desde el bautismo hasta la apocatástasis y participación en la gloria de Dios. Un último capítulo lo dedica a señalar la originalidad, mostrando en qué aspectos recibe el influjo de san Atanasio y en cuáles lo supera, la importancia histórica e influjo. En la introducción apenas se hace uso de la bibliografía que luego se elenca.

La traducción se mantiene muy cercana al texto griego. Pero la claridad que domina la primera parte, parece perderse un poco en la segunda, al menos en algunos textos. Basten algunos ejemplos. En p. 198, final del nº 52; el mismo título del capítulo 22, o el segundo párrafo del nº 53. O en p. 240, el último punto del segundo párrafo y el tercer párrafo; a propósito de este último, considero que el punto de unión no es el odio a los enemigos, sino el sentirse odiados por los enemigos. La obra concluye con un índice bíblico y otro de nombres y materias.— P. de LUIS.

DE VOGÜÉ, A., *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. III: Le monachisme latin. Jérôme, Augustin et Rufin au tournant du siècle (391-405)*, Les Éditions du Cerf, Paris 1996, 23,5 x 14,5, 445 pp.

A finales del s. IV y comienzos del V, la literatura monástica crece de forma progresiva en número de documentos, algunos de máximo valor. Como consecuencia de ello, A. de Vogüé ha optado por cambiar el proyecto original, que consistía en estudiar en sólo un tomo el período de 15 años que va del 391 al 405. La importancia de textos como las Reglas de san Agustín y de san Basilio y la *Historia Monachorum*, que justifican el amplio comentario que el autor les dedica, ha motivado que deje para el siguiente las obras contemporáneas de Paulino, Sulpicio Severo y de Victricio de Rouen, así como los *Pachomiana* de Jerónimo y su elogio fúnebre de Paula, y que en el presente tomo se ocupe sólo de tres autores, todos ellos de primera fila al respecto: S. Jerónimo, S. Agustín y Rufino de Aquilea.

El libro consta de cinco capítulos. El primero de ellos gira en torno a la querrela origenista. Monjes fueron, en efecto, los principales protagonistas de dicha controversia: Epifanio de Salamina, Juan de Jerusalén, Jerónimo, Rufino, Juan Crisóstomo y una multitud de egipcios que tuvieron que emprender el camino del destierro como consecuencia del cambio de actitud del patriarca alejandrino Teófilo. En un primer apartado («Belén contra Jerusalén»), estudia tres piezas del epistolario de Jerónimo: la 51 (en realidad de Epifanio a Juan de Jerusalén), la 57 a Panmaquio y la 82 a Teófilo de Alejandría, así como el escrito *Contra Juan de Jerusalén*. En un segundo («Jerónimo contra Rufino») examina la documentación sobre la polémica de estos dos personajes antes amigos, de modo particu-

lar las versiones de uno y otro del *Peri Archôn* de Orígenes, los dos libros de la Apología contra Jerónimo de Rufino y la *Apología contra Jerónimo* de Rufino. El tercer apartado («Alejandría contra Nitria y CP») lo urde con datos de Paladio, Sozómenos, Sócrates y del mismo Jerónimo, Epifanio y Teófilo.

El segundo capítulo (pp. 91-148), como se ha indicado, lo dedica exclusivamente a S. Jerónimo, en concreto a nueve escritos ascéticos, todos ellos del género epistolar (*Cartas* 54; 79; 65; 71; 75-76; 66; 77 y 107). El tercero (pp. 149-246) estudia la producción agustiniana, bajo el título «Agustín y los comienzos del monacato africano». El primer apartado lo dedica al *Ordo Monasterii*. Aunque, como hoy se acepta sin dificultad, no se trata de una obra del Obispo de Hipona, la profunda relación que mantiene con su *Praeceptum* justifica su ubicación en este capítulo. Al *Praeceptum*, por su parte, dedica un comentario de 32 páginas. Son objeto de análisis, además, otros textos agustinianos: *Conf.* 8,14-29; 10,70; *En. Ps.* 54,8-9; 36,1,2; *C. Faustum* 5,8-9; 22,52-58; *C. Lit. Pet.* 3,48; *Ep.* 243; 48; 60 junto con los cánones de los concilios de Hipona (a. 393), referente a las vírgenes, y de Cartago (a. 401) sobre los monjes desertores del monasterio, y, por último, el *De opere monachorum*.

Los dos últimos capítulos están dedicados a Rufino. El primero de ellos, el cuarto, en cuanto «traductor e historiador». Las más de las páginas las lleva un amplio comentario (45 p.) de su traducción de la «Regla de san Basilio». Se ocupa asimismo de la traducción de 8 homilias de San Basilio, dos de las cuales tienen resonancias monásticas (*Hom.* 2 y 7) y otras de San Gregorio Nacianceno (*Or* 1; 3; 4; 5; 7; 21...), así como de las Sentencias de Sexto, y la *Historia Eclesiástica* de Eusebio, a la que él añadió dos libros más, con válidas aportaciones sobre el movimiento monástico. El último capítulo versa sobre la *Historia monachorum* traducida por el mismo Rufino a la que A. de Vogüé dedica un detenido comentario (68 p.).

Como decía en la introducción al primer tomo, su obra no es una historia de la literatura monástica, ni simplemente historia, sino historia literaria, que mira el reflejo de la vida en los escritos. Los largos años de trato con los textos le han hecho sentirse como en casa entre ellos; de ahí su capacidad extraordinaria para ver esa vida, monástica en este caso, en los documentos estudiados. La presentación de la obra suele reducirla a lo mínimo imprescindible y va directamente al grano. Su gran conocimiento de la tradición le permite establecer las múltiples relaciones de dependencia, sufrida o ejercida, de otros textos o sobre otros textos, y lo que su aporte significa de novedad, de complemento, de progreso o, incluso, de marcha atrás. Las gotas que va dejando caer a medida que avanza el análisis las reúne todas al final del capítulo haciendo un balance global.

Deteniéndonos en las páginas dedicadas a S. Agustín, acepta, como gran parte de los estudiosos, que el *Praeceptum*, o Regla monástica del santo, tuvo como destinatarios a los monjes del monasterio de laicos de Hipona y que fue compuesta en el 397, cuando, ya obispo titular, lo abandonó para pasar al monasterio de clérigos. En el comentario sigue muy de cerca sus relaciones con el *Ordo Monasterii*, haciendo hincapié en lo que une y separa a ambos documentos. En su misma estructura advierte las tres virtudes del desaproio, la castidad y la obediencia, es decir, los tres votos monásticos posteriores, aunque su costumbre de anticipar datos sobre los que luego volverá y de remitir a temas ya tratados no haga fácil su percepción. Volviendo al *Ordo Monasterii*, acepta las conclusiones de Verheijen de que puede ser Alipio su autor, pero se separa del sabio agustino holandés cuando este sostiene que el primer y último párrafo salieron de la pluma de Agustín. Para nuestro autor, uno y otro cuadran perfectamente, por el contenido y el estilo, con el resto del texto y no es preciso buscarle otra paternidad. Entre otras aportaciones de Agustín al monacato enumera las siguientes: haber introducido en Africa un monacato cenobítico que vive en la ciudad y necesita de ella; haber unido el *cor unum et anima una* de los primeros cristianos de Jerusalén con el *otium* y la *contemplatio* de los sabios greco-romanos, es decir, haber aso-

ciado la contemplación a la vida común; haber ofrecido la primera presentación razonada de la vida monástica como contemplativa; el *iter*: del mundo al monasterio y del monasterio al ministerio, encarnado ya en su misma persona; los dos pilares que gobernarán los monasterios posteriores: la regla y el «superior»; haber puesto la base teórica de una praxis del trabajo y de la lectura, luego norma general en los monasterios de occidente, etc.

La obra incluye también un doble anexo de *addenda* y *corrigena* para los volúmenes I y II y otro de *addenda* para el presente. La obra se cierra con varios índices: textos bíblicos, autores antiguos, nombres propios, palabras (griegas y latinas) y expresiones comentadas, y temas diversos.— P. de LUIS.

MARIE-ANCILLA, *La Règle de saint Augustin*. Preface par Mgr Pierre Raffin, Les Éditions du Cerf, Paris 1996, 21,5 x 13, 246 pp.

Dentro de la colección «Initiations aux Pères de l'Église», la editorial Du Cerf nos ofrece este nuevo estudio sobre la Regla de san Agustín. Un dato que merece resaltarse es la condición de monja dominica de su autora. El valor del mismo se puede derivar de estas palabras de la introducción, habida cuenta que ella es miembro de una Orden que también tiene la Regla de san Agustín: «Descuidada durante mucho tiempo y no apareciendo más que como un adorno que se antepone a numerosas Constituciones religiosas...». La autora se propone «mostrar la riqueza espiritual y teológica de este documento que todavía hoy nos puede enseñar mucho», y que, por otra parte, «suscita cada vez más el interés de los religiosos y las religiosas vinculados a ella».

La obra es un comentario doctrinal y espiritual de la Regla llevado a cabo a la luz de los otros escritos del santo que desarrollan una doctrina similar. El orden de la exposición no lo determina su estructura material (el texto de la Regla), sino la que la autora cree que es su estructura espiritual. En concreto, divide el estudio en cinco partes. La primera se ocupa del surgir del ideal monástico en Agustín y del texto (s), fecha y destinatarios del *Praeceptum* y concluye con una traducción del mismo. La segunda la dedica a la caridad y unidad, «dos facetas del mismo ideal», que incluye el comentario a *Praec.* «exordio» (caridad); a I,1-2 (unidad), a V,2-4 (la unidad como fundamento de vida. La regla de oro de la unidad de almas y corazones), a VI 1-3 (La unidad herida. La concordia recuperada) y a VII-VIII (autoridad y obediencia: al servicio de la unidad), dentro del cual incluye todavía el comentario a IV,13 (luchar contra todo pecado) y a IV 14 (cartas o regalos recibidos en secreto). La tercera parte la dedica al uso de los bienes materiales, que incluye el comentario a *Praec.* I,3-7 (puesta en común y distribución a cada uno de lo necesario). Al tratar de esta distribución, introduce también el comentario a III,3-4 (las necesidades de los hermanos habituados al confort). La cuarta parte se ocupa de la organización comunitaria de la vida en el monasterio, en el que estudia *Praec.* II,1-4 (la oración: lugar, tiempo, canto) y III 1-2 (la mesa común: alimentar el cuerpo y el espíritu), así como V,1-11 (servicios comunitarios) y IV 2.6 (salidas al exterior) y V 7 (salidas a los baños). En la quinta parte, por último, que titula «Prioridad de la interioridad» comenta II 3 (modo de orar); IV 1 (discreción en el vestir), IV 3 (el porte exterior) y IV 4-5 (las miradas).

En la conclusión, compara la Regla con el *Perfectae caritatis* a propósito de la vida común, mostrando que las dos perspectivas son irreductibles, y cierra la obra señalando que la Regla debe servir de ocasión para renovar la reflexión sobre la ascesis.

No estamos ante una obra de pura investigación que aporte grandes novedades; su valor, no pequeño, está más en su capacidad de síntesis hecha con gusto y claridad e introducida en el esquema señalado. En su primera parte recoge el fruto de las investigaciones del P. L. Verheijen, quien, como es comprensible, estará presente, además, en toda la obra. Y de quien, por otra parte, se distanciará en algunos casos, por ejemplo al señalar dónde

está la cima de la Regla (p. 61, n. 3) o al justificar el tratamiento de la castidad en el c. IV (p. 215-216). Otro autor muy presente es su hermano de hábito M.-F. Berrouard quien la guía sobre todo, pero no exclusivamente, en el comentario de Hech 4,32a. Prácticamente no usa más bibliografía que la francesa.— P. DE LUIS.

BERNARDI, J., *Saint Grégoire de Nazianze. Le théologien et son temps (330-390)*, Les Éditions du Cerf, Paris 1995, 21 x 13,5, 368 pp.

El autor concluye su obra con estas palabras: «Hemos percibido una personalidad rica y compleja, a la vez afirmada y fugitiva, luminosa y atormentada, una inteligencia poderosa y una sensibilidad exacerbada, un psiquismo frágil y una voluntad indomable. Este hombre, cautivado por el absoluto de Dios, buscaba separarse del mundo. En Constantinopla, el ángel le ha derribado». Se refiere, como es obvio, dado el título de la obra, a san Gregorio de Nacianzo, uno de los grandes Padres de la Iglesia antigua, el único al que la Iglesia Ortodoxa ha conferido el título de «Teólogo». Conclusión fruto de las más de trescientas páginas anteriores, de lectura agradable.

De las tres partes de que consta el estudio de J. Bernardi, la primera la dedica a «su tiempo» como reza el subtítulo. En cuatro capítulos nos coloca, de forma precisa y amplia —casi cien páginas—, en el contexto en que se desarrolló la vida de Gregorio, tanto por lo que se refiere al Imperio, de nuevo floreciente como resultado de las reformas emprendidas por el gran emperador que fue Diocleciano, como por lo que se refiere a la Iglesia —que crece entre las tensiones y crisis derivadas de la nueva situación que sigue al fin de las persecuciones y a la nueva política de Constantino— y de su Capadocia natal. Los seis capítulos de la segunda parte nos ofrecen los datos biográficos, exteriores e «interiores» de este hombre en vela («Gregorio») que tuvo que sufrir las consecuencias de haber nacido de un padre ya anciano (55 años), que llegó a ser el «primer obispo coadjutor de la historia» y, en otro momento, «obispo en paro», amante de la soledad y el retiro, pero que, no obstante, aceptó ocupar la sede de Constantinopla en momentos difíciles, sin duda, pero que anunciaban ya otros mejores; sede a la que luego renunciaría por discrepancias dogmáticas con sus colegas en el episcopado, padres conciliares como él del segundo concilio ecuménico (CP 381), que él presidía y cuyo resultado doctrinal consideró un fracaso. Como los datos son recabados en máxima medida de la obra del santo, el lector logra en esta parte un primer encuentro con buena parte de su obra literaria.

El segundo encuentro —las repeticiones son inevitables, habida cuenta de la estructura del estudio— lo obtendrá en la tercera y última parte, dedicada precisamente a su obra. Los distintos capítulos estudian los distintos aspectos de su rica personalidad: hombre de relaciones epistolares, incomparable orador, teólogo y poeta cristiano; estudio realizado al hilo del examen de los escritos que se encuadran plenamente o de preferencia en cada una de esos apartados. De sus discursos no todos nos han llegado como fueron pronunciados. Así los cinco célebres Discursos teológicos (28-32) que surgieron independientes los unos de los otros y de los que luego él retocó las introducciones para que formaran una unidad, cosa que no logró del todo; así el célebre Discurso 42 de despedida del concilio, con su crítica dura a los obispos, que quizá no fue divulgado en vida; así el Elogio fúnebre de su amigo Basilio, reelaborado posteriormente, etc. Según ya indicamos, el autor ve en la dimisión de Gregorio de su condición de presidente del concilio y obispo de Constantinopla razones dogmáticas: no haber conseguido sacar adelante el *homoousios* aplicado también al Espíritu Santo. El último capítulo —«Esquisse d'un portrait»— recoge de forma más breve los rasgos que le definen y que ha ido dejando caer a lo largo del estudio: primero, los aspectos exteriores, para entrar luego en su psicología, definiéndole como «un sentimental

cuyo superego ha intentado integrar la acción para el servicio de Dios» y, además, como un romántico extraviado en el s. IV. La obra concluye con un índice de nombres propios y con tres mapas (provincias de Asia Menor en el s. IV, las grandes rutas y CP).- P. de LUIS.

### Moral-Derecho

GRISEZ, G.-RUSSELL, S., *Ser persona. Curso de Ética*, Rialp, Madrid 1993, 16 x 23, 237 pp.

Con esta obra, Germain Grisez y Russell Shaw no pretenden presentar un trabajo técnico de filosofía (esos se encuentran en otras obras de Grisez), sino una particular introducción a la Ética, dando un repaso articulado a las cuestiones éticas fundamentales desde la perspectiva filosófica.

El primer paso es establecer el fundamento que permita determinar cuándo tenemos la acción moral. La *libertad* es afirmada rotundamente: la persona es capaz de autodeterminarse mediante sus propias elecciones, a pesar de los condicionamientos genéticos e histórico-culturales; los diferentes *niveles de la acción* son 3, situándose lo moral en el 3º (la participación en el bien que uno espera al realizar la acción); la *autodeterminación* consiste en la realización de la persona dándole pleno sentido a la vida, sin reducirlo al placer o a la sola obtención de metas futuras. Las *relaciones sociales* juegan un papel importante: ni las personas son individuos aislados ni la sociedad puede prescindir de las personas.

A continuación se pasa a determinar cuándo una acción es moralmente buena o mala. Se examinan y critican el relativismo cultural, el subjetivismo y el consecuencialismo-proporcionalismo. Positivamente se presentan los bienes humanos fundamentales como guías adecuados para dirigir y juzgar la acción humana porque resumen todas las posibilidades de la personalidad humana. Bien moral es lo que fomenta la plenitud del ser humano y mal moral lo que la constriñe. El análisis sigue avanzando: ambigüedad de la ética del amor, 8 modos de responsabilidad (guías para amar), la acción ambigua en su doble aspecto destructivo y positivo, los deberes y responsabilidades en las relaciones comunitarias, diversos consejos y orientaciones prácticas para la educación de los niños, y el progreso científico-tecnológico e histórico (que, de por sí, no implica el progreso moral). Se concluye con la función de la revolución y la reforma para que la sociedad sea más justa y virtuosa, y con la relación entre religión y moral.

La exposición viene acompañada de ejemplos para una mejor comprensión y de unas sugestivas preguntas al final de cada capítulo para ir asimilando y aplicando las diversas cuestiones. La obra, que carece de aparato científico, se completa con unas sugerencias bibliográficas y un índice de materias y nombres.

Es un trabajo bien articulado en su conjunto y diáfano en su orientación para la búsqueda del significado de nuestra vida, "que ha de estar aquí y ahora". A pesar de sus reservas hacia la opción fundamental, no cae en la visión *atomizada* al insistir en la importancia de los compromisos fundamentales (cf. 38-40, 52-56, 215-218).- J.V. GONZALEZ OLEA.

GAFO, J. (ed.), *Ética y Biotecnología*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1993, 17 x 24, 228 pp.

Los avances de la investigación genética son un arma de doble filo y provocan miedos y esperanzas. A este tema se dedicó el VIII Seminario Interdisciplinar de la Cátedra de

Bioética de la Universidad Pontificia de Comillas, abordando sus implicaciones científico-médicas, éticas, jurídicas, sociales...

Diego Gracia defiende la libertad de investigación como un derecho humano fundamental que ha de ser respetado también en el campo de la ingeniería genética; no obstante, dadas las consecuencias de la biotecnología, son necesarios controles, tanto estatales y supranacionales como el del propio investigador. Ricardo Amils y Enrique Martín nos presentan las enormes posibilidades que tiene la modificación de la dotación genética en el medio ambiente, en la agricultura y en la medicina, pero también los problemas implicados y la necesidad de control. José Luis García López estudia los problemas éticos planteados por las biopatentes, la única salida que tiene la Moderna Biotecnología para proteger sus invenciones; para ello se precisa la distinción entre el concepto de patente como monopolio tecnológico y la moralidad-inmoralidad de la investigación. Juan Ramón Lacadena hace un recorrido por el pasado, presente y futuro del Proyecto Genoma Humano –la secuenciación total del ADN humano– y sus derivaciones; los aspectos científicos, los riesgos potenciales no evaluables y de efectos impredecibles y las implicaciones éticas, sociales y jurídicas llevaron a la moratoria de 18 meses (1974) propuesta por los mismos investigadores y que no todos respetaron. Luis Archer nos habla de la terapia génica de las células, con la posibilidad futura de aplicación a la línea germinal y la consiguiente modificación genética del ser humano, algo viable en la *perfectiva* (el perfeccionamiento de ciertas características monogénicas) y no tan viable todavía en la *eugénica*, además de encerrar el peligro del eugenismo social y político. Carlos Alonso Bedate se centra en las repercusiones e implicaciones de la biotecnología en el campo económico (alimentación, agricultura, energía y sanidad), estructural (desde las necesidades perentorias a la producción de materiales con alto valor añadido) y en las relaciones comerciales (la competitividad, las barreras proteccionistas, nuevas tecnologías...); los países industrializados tendrán sus problemas, pero disfrutaron de las nuevas tecnologías, mientras que los países pobres las padecen. De ahí la urgencia de un cambio radical que acabe con la mentalidad economicista y acreciente una nueva cultura de la solidaridad humanizadora.

Carlos M. Romeo Casabona desarrolla las implicaciones jurídicas –reguladas o por regular en el Derecho Español– del Proyecto Genoma Humano, y lo hace en 2 líneas: las cuestiones derivadas de la información genética (protección de la intimidad genética, investigación de la paternidad o autoría de un delito, relaciones sociales o laborales, la eugenesia y reproducción humana –diagnósticos preconcepcivo y prenatal–...) y las planteadas por la realización del Proyecto mismo o las aplicaciones derivadas de sus resultados (patentabilidad de los genes humanos, terapia génica, investigación genética...). Por último, Javier Gafo estudia los problemas éticos de los test genéticos y su uso en el mundo laboral, en los seguros médicos y en el diagnóstico prenatal y preanidatorio. Desde un planteamiento más general ofrece unos criterios generales: El hombre, que no es un ser sometido a la naturaleza, debe respetarla y actuar con responsabilidad, buscando si las intervenciones aumentan o disminuyen al ser humano; ante el "argumento del plano inclinado", sí puede haber –y habrá que establecerlo– un lugar lógico para detener la manipulación genética; matiza la ambivalencia de la "neutralidad científica", y concluye admitiendo las soluciones que aporta la Genética, pero con el correctivo de tener presentes otros factores además de los genéticos: la formación de la personalidad no puede prescindir de la inteligencia y del carácter humanos, amén de los factores ambientales (a veces se trabaja en la naturaleza genética y se olvidan las necesarias reformas sociales).– J.V. GONZALEZ OLEA.

MIETH, D. (ed.), *La Teología Moral ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica "Veritatis splendor"*, Herder, Barcelona 1995, 14 x 21,5, 359 pp.

Esta obra es un estudio crítico de la *Veritatis splendor* –sin perder de vista al *Catecismo de la Iglesia Católica*– y un reconocimiento de la renovación moral postconciliar, puesta en tela de juicio por la moral neointegrista que se viene desarrollando desde hace 15 años en algunos centros de protección romana y que ha pretendido dejarla en "fuera de juego" por la vía disciplinaria, lo mismo que intentó hacer en el pasado con las modernas ciencias bíblicas.

Dietmar MIETH sostiene y justifica que las rectitudes éticas *no pueden fundamentarse directamente* en la Biblia: es imprescindible la apertura mutua entre fe y razón, con capacidad de diálogo y visión conjunta de los conocimientos. La Iglesia debe enunciar y hacer comprensibles los principios doctrinales sin caer en la trampa de emitir juicios concretos, de los que luego tiene que retractarse (y la historia da buena prueba de ellos). Michael THEOBALD hace un severo correctivo al uso de la Escritura en la encíclica: "las citas bíblicas o bien asumen la forma de la prueba de Escritura tradicional o pasan a muy segundo plano en su función argumentativa" (p. 31); a los autores bíblicos se les hacen preguntas que ni se plantearon, y el afán por lo eterno, lo inmutable y la naturaleza arrinconada la historia y la cultura; la exégesis bíblica de la *Suma Teológica* fue cumbre en la exégesis medieval, pero es discutible ante la histórica crítica. Karl-Wilhelm MERKS denuncia la ignorancia o la mala fe de los redactores de la encíclica, dada la presentación deformada que hace de los teólogos moralistas a quienes se quiere condenar. *VS* es afín al esquema *De ordine morali* –rechazado en el Vaticano II–, con un relleno "personalista" y la centralidad del magisterio oficial; desde unas determinadas posiciones filosóficas –pretendidamente identificables con la ética de la fe– se etiqueta como *incompatibles* o en litigio con la fe y la tradición eclesial a la moral autónoma y a sus conceptos de responsabilidad, libertad y normas morales. Klaus DEMMER lamenta que la Encíclica haga una interpretación errónea de la *opción fundamental*, como si se desvalorizasen las elecciones particulares. La opción fundamental está vinculada a la experiencia de la gracia –algo que no puede explotar en profundidad la moral puramente normativa y objetivista– y permite comprender mejor el pecado mortal, en el que no se le niega su importancia al acto concreto, pero también se tiene presente su larga prehistoria y progresiva dinámica de destrucción. Werner WOLBERT, acerca de los actos *intrínsecamente malos*, deduce que si lo que define al acto es el objeto (*VS* 79), todos los actos malos serán malos "en sí mismos"; con lo cual se demuestra que "entender la propia tradición les resulta a menudo difícil también a los tradicionalistas" (p. 104). Y eso sin olvidar que hay actos *intrínsecamente malos* hoy que no lo fueron antes (esclavitud, tortura). De ahí que pida una mayor precisión y una adecuada terminología valorativa para calificar los diversos actos según sus diferentes circunstancias (insertas o no insertas en la acción). Tampoco se pueden equiparar objeto y circunstancias con actos y consecuencias. Enrico CHIAVACCI aboga por una nueva reflexión sobre la *naturaleza*, un concepto universal pero *no unívoco* ni en el tiempo ni en el espacio. No se puede reducir la naturaleza a algo objetivo, inmutable y universal y perder de vista su carácter de proceso en constante evolución y de conocimiento por parte de las ciencias. De ahí la advertencia de no considerar "definitivas" las conclusiones teológicas que incluyan de alguna manera, en sus procesos de formación lógicos, proposiciones de carácter científico. Bernhard FRAILING plantea la mutua relación existente entre la libertad y la ley (los preceptos), vista por *VS* como un caso especial de la relación más amplia entre *la libertad y la verdad* –"verdad" tomada en sentido unívoco, ya sea la de Cristo o la contenida en las sentencias normativas–. Habrá que evitar tanto la *hipertrofia* de la libertad como su *atrofia*, considerando a la ley como posibilidad y garantía de la libertad y no como su restricción o delimitación. En la p. 184 creo que la redacción ha de ser en *positivo*: "una concepción de la verdad que [no: eliminar] integre la alteridad radical de Dios y la realidad histórica y contingente de la conciencia". Bruno-Marie DUFFÉ pone en el candelero el conflicto del

magisterio católico romano por no haber logrado integrar el reconocimiento del sujeto racional y su discernimiento de conciencia –autoridad reconocida en la tradición eclesial y en la modernidad secularizada– con la autoridad apoyada en la verdad revelada y que reivindica para sí el magisterio como su garante en nombre de Dios. Al insistir tanto en la inmediatez normativa de la ley, la conciencia queda reducida a la obediencia, anulando su capacidad de escucha teónoma y su autonomía racional en contexto de creación. Josef FUCHS afirma que la centralidad de la encíclica está en las normas prohibitivas negativas, calificadas como universales, inmutables y sin excepción. Con algunos ejemplos demuestra que la calificación moral de la acción no le viene sólo de su objeto; de ahí la insuficiencia de acudir al *intrinsicse malum*, siendo necesario que la conciencia a través de la razón práctica considere todos y cada uno de los elementos de la acción en su conjunto, sin prescindir de la ponderación de bienes. Se muestra fuertemente crítico con autores que no son teólogos y pretenden elevar a verdad revelada las enseñanzas de la *VS* sobre el *intrinsicse malum*, con lo cual manifiestan su incapacidad para comprender lo que es revelación y lo que es disenso. Hans ROTTER lamenta que la encíclica sea más una instrucción de tipo disciplinario o informativo que una declaración comunicativa; está dirigida a los obispos y le falta el diálogo con los teólogos a los que critica: ni entiende ni describe adecuadamente las opiniones que critica ("sospecha de ideología"); también exige mayor precisión en la definición de términos (como naturaleza, derecho natural...). Günter VIRT hace una defensa de la epiqueya como perfeccionamiento –no vaciamiento– de la ley, al tratar situaciones no contempladas en ella. La encíclica, vista desde la gran tradición, opta por la ética esencialista y margina la existencialista, silenciando la epiqueya como *aequitas* y ponderación de bienes; de ahí su incapacidad de reacción ante los desafíos del momento actual. Recuerda también que hay que evitar tanto la subjetivación y totalización de la libertad como la biologización y empirización de la naturaleza. Jean-Pierre WILS, ante el empleo de conceptos como corporeidad, persona, sujeto, individuo y singularidad-irrepetibilidad, hace una extensa clarificación y delimitación de los mismos, dada la importancia que reviste por su carga moral (hay definiciones de persona inaplicables a fetos o a enfermos en coma irreversible). Marciano VIDAL, tras estudiar *VS* y el *Catecismo Universal*, llega a la conclusión de que aquí tenemos un intento de *restaurar* la moral neoescolástica, rechazando los progresos de renovación postconciliares. *VS* (29) no desea imponer ningún sistema teológico o filosófico, pero opta por el neotomismo y hace de Sto. Tomás una lectura que no le es fiel a él sino a la Escolástica y a la Casuística. La perspectiva objetivista, naturalista, inmovilista e intelectualista desconoce el papel de la conciencia y del afectivismo moral.

Richard A. Mc CORMICK considera que el control de natalidad es la piedra de toque de muchas afirmaciones del magisterio, y deberían estar mejor fundamentadas. En concreto, el "intrínsecamente malo *ex objecto*" es incoherente con la tradición; no se puede descuidar la importancia de los argumentos si no se quiere poner en juego la propia credibilidad; la asistencia del Espíritu Santo reviste un carácter analógico (en sentido unívoco, sería históricamente falsa); en el *obsequium religiosum*, en el significado de la *unidad del episcopado* y en el alcance las *consultas* habrá de evitarse la ambigüedad y la eclesiología piramidal. B. HÄRING no está de acuerdo con la minusvaloración de las "soluciones pastorales" en la moral (*VS* 56); gracias a ellas se logró acabar con la quema de brujas, con la prohibición de cobrar intereses como mandato divino válido para todas las épocas y con la oposición intraeclesial a la libertad religiosa. Soluciones pastorales fueron también las propuestas al problema de los anticonceptivos, y Pablo VI no se mostró disconforme. Y habrá que seguir en la línea creativa con la pastoral de los divorciados. Alfons AUER invita a no descuidar la capacidad de comunicación. Nos encontramos con un planteamiento amplio en la historicidad de las normas y en el papel de los creyentes y teólogos (*VS* 53), pero la aplicación es restrictiva, dada la reclamación cada vez más acentuada de la competencia

magisterial. Es interesante el desafío que VS lanza a la conciencia [la redacción, en la p. 347, quizás deba estar en negativo: "que *no* se debe minusvalorar"]; es norma próxima de moralidad, pero ¿se puede confiar en ella, dado el escaso porcentaje de gente que llega a la madurez moral? Por último, a pesar de las tensiones, de las contradicciones internas y de la lentitud, cree que sigue habiendo espacio para el diálogo intraeclesial.— J.V. GONZALEZ OLEA.

ORTIZ, M.A., *Sacramento y forma del matrimonio. El matrimonio canónico celebrado en forma no canónica*, EUNSA, Pamplona 1995, Madrid 1995, 14,5 x 21,5, 325 pp.

El autor parte del principio de que entre bautizados no hay matrimonio sin que sea sacramento, aunque se da a veces en supuestos excepcionales. Incluso, en la mayoría de las naciones católicas, como Francia y muchas naciones de Hispanoamérica, lo que era y es principio teológico está pasando a ser excepción, porque son más los que se casan antes civilmente, por exigencia legal, sin que se pueda afirmar que no hay matrimonio. Siguiendo el magisterio de Juan Pablo II, expone en el capítulo primero, la sacramentalidad del matrimonio, al que sigue "la fe e inseparabilidad" (cap. II) y "la inseparabilidad entre matrimonio y sacramento en la reforma del Código de Derecho Canónico" cap. III. En el capítulo IV trata de la "forma canónica del matrimonio o forma del matrimonio canónico" y el V de los "supuestos de matrimonio canónico en forma no ordinaria". Siguiendo a R. Navarro Valls, distingue entre forma canónica del matrimonio y forma del matrimonio canónico, aunque algunos sugieren la identificación entre ambas, ya que la manifestación legítima no se identifica necesariamente con la *forma canónica del matrimonio*, sino más bien con la *forma del matrimonio canónico* (p. 200). Suelen ir parejas, aunque caben excepciones. Puede darse matrimonio canónico con dispensa de forma, que debe inscribirse de acuerdo con el c. 1121 §§ 1-3 lo mismo que si se ha celebrado en forma ordinaria o extraordinaria, conjuntamente con la dispensa de forma. Se abordan cuestiones y problemas colaterales, desarrollando bien el tema central del sacramento del matrimonio, dando la relevancia pertinente a la fe personal y al consentimiento con la intención de los cónyuges.— F. CAMPO.

HERNANZ PILAR, J., *El "iussum" en las relaciones potestativas*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1993, 17 x 24, 175 pp.

El *iussum*, como lo que se manda u ordena, hunde sus raíces en el Derecho romano, especialmente en la *patria potestas*, con gran repercusión en la dogmática moderna del Derecho civil. Como observa José Javier de los Mozos Tuya en el *prólogo*, el término *iussum* tiene unas connotaciones peculiares en los juristas romanos con efectos incluso pasivos para quien lo emite (*jubens*) al actuar por ejemplo a través de un esclavo o un hijo. En este trabajo, que fue tesis doctoral, se insiste en el *iussum* de los sometidos al *dominus*. Se trata del *iussum* dentro del matrimonio, para los que están sometidos a la patria potestad. Luego se expone la *aditio hereditatis* y el peculio, etc. Se da una subordinación, por la que el *subiectus* tiene una especie de presentación o representación. Algunas de estas categorías, como observa el autor, son extrañas al Derecho romano. Lo que no se analiza en esta obra es el transvase del *iussum* romano al derecho civil con los aditamentos del Derecho medieval, donde se da más importancia al papel de la voluntad, especialmente con San Agustín y sus seguidores. Se hace una buena aportación con esta obra y el mismo autor reconoce que hay que hacer nuevos estudios complementarios.— F. CAMPO.

CASADO CANDELAS, M<sup>a</sup>. J., *Una introducción al estudio de la jurisprudencia romana*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1994, 17 x 23, 71 pp.

Como se indica en el título, se trata de indagar sobre los orígenes de la jurisprudencia romana. El saber jurisprudencial está unido a las raíces de la llamada cultura de Occidente con los primeros cultivadores del Derecho o *primae luces*. Comienza por las fuentes con la obra de Pomponio, Cicerón, etc. Hace ver cómo los primeros estudiosos del Derecho fueron los pontífices, hasta que se separó el *ius del fas*. La jurisprudencia romana, que tuvo en cuenta la Filosofía griega, aporta una formación jurídica, como profesión. Hasta los niños aprendían las XII Tablas. Surge la ciencia del Derecho con el casuismo y su técnica como soporte, que comprende a la interpretación, la dialéctica o lógica jurídica, la retórica, etc. Se da un *stylus et praxis* en la perspectiva ciceroniana con *Brutus* y *Topica*. La autora dedica un capítulo especial a Quinto Murcio Escévola con sus comentarios a Quinto Murcio y a Sabino, a los que siguen los de Paulo y Ulpiano. Concluye en el capítulo VI con una “breve consideración sobre la tradición material del antiguo saber jurídico”. No se puede comprender el Derecho actual sin sus antecedentes. El desconocimiento del Derecho romano, con la evolución de sus fuentes, lo mismo que el Derecho canónico medieval, lleva aparejada una pobreza cultural en la ciencia jurídica. Las conclusiones a que llega son correctas.- F. CAMPO.

BIGLINO CAMPOS, P., (Coord), *El procurador del común. Defensor del Pueblo y Comunidades Autónomas*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1995, 16 x 24, 170 pp.

El presente volumen, como se observa en la presentación, recoge las conferencias y mesas redondas, que tuvieron lugar los días 27 y 28 de octubre de 1994, bajo la coordinación de D<sup>a</sup> Paloma Biglino Campos, Catedrática de Derecho Constitucional, a cuyo cargo ha corrido la preparación de esta edición y la presentación de las jornadas. Comienza observando que “no deja de ser paradójico que, en un Estado Democrático de Derecho, el pueblo necesite un Defensor”. Es necesario según la *Constitución*, art. 1, 2. Lo justifica el profesor Alvaro Gil-Robles en su conferencia “Filosofía del Defensor del Pueblo”, lo mismo que D. Manuel Aragón Reyes, al tratar el tema de “La Ley del Procurador del Común de Castilla y León”. Sigue una mesa redonda sobre “Defensor del Pueblo y Comunidades Autónomas” con la participación de siete especialistas. D<sup>a</sup> Margarita Retuerto trata el tema del “Ámbito del Defensor del Pueblo y relaciones de coordinación y cooperación con los Órganos similares de las Comunidades Autónomas”. Sigue otra mesa redonda sobre “La creación del Procurador del Común en Castilla y León: Objetivos y expectativas”. Inauguró las Jornadas el Rector de la Universidad de Valladolid y las clausuró el Presidente de las Cortes. Enriquecen esta publicación dos anexos con la “Ley 22/1994, de 9 de marzo, del Procurador del Común de Castilla y León” y la “Ley 36/1985, de 6 de noviembre”, por la que se regulan las relaciones entre las Instituciones del Defensor del Pueblo y las figuras similares en las distintas Comunidades Autónomas. Se abordó el tema de las posibles presiones políticas con unos “perfiles mucho más difusos que la defensa de los derechos fundamentales” (p. 144). Está bien presentado y se lee con gusto por estudiosos del Derecho e interesados en el tema.- F. CAMPO.

COLONGE, A.-GARCIA, J.A.-GONZALEZ, T., *Autonomías y Municipios. Descentralización y coordinación de competencias*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1995, 12 x 17, 159 pp.

La Constitución de 1978, en el art. 137, establece unos nuevos lineamientos para las Comunidades Autónomas y para los Municipios y Provincias en la gestión de sus respectivos intereses. El ámbito de competencias ha de ser entendido según ha señalado el Tribunal Constitucional en sentencia del 27 de febrero de 1987 en cuanto a cierta integridad competencial, que además implicará una formulación abierta, no exclusiva de competencias locales (p. 10). Esto ha hecho posible una nueva cultura jurídico-pública, como se hace ver en este libro, por la necesidad que tienen las Administraciones públicas de relacionarse con la transferencia, delegación y coordinación. Se hace un análisis teórico, al que sigue la regulación jurídico-positiva de las relaciones administrativas y la aplicación de las técnicas de relación en Castilla y León. Aparece al final, como conclusión, la coordinación necesaria para lograr una acción pública coherente. Esta publicación con la legislación local pertinente puede servir de ayuda y orientación a muchos gestores de la administración autonómica y municipal para saber las respectivas competencias. Hay cuestiones controvertidas sobre el control gubernativo en las actividades de las Entidades locales, porque la Ley de Relaciones permite al Gobierno regional sustituir a la Entidad local. Este libro recoge la legislación vigente y facilita la bibliografía citada o consultada.- F. CAMPO.

VIANA TOME, A., *Organización del gobierno en la Iglesia según el Derecho canónico latino*, EUNSA, Pamplona 1995, 17 x 24, 296 pp.

A los 30 años de la clausura del Concilio Vaticano II, se hace ver la importancia de sus orientaciones en la materia del gobierno eclesiástico, con asiento normativo en el *Código de Derecho Canónico* de 1983 y en el *Código de los cánones de las Iglesias orientales* de 1990. En este libro se recoge también la legislación complementaria en la Iglesia latina. Se analiza la materia en dos partes: una general con cinco capítulos y otra especial con tres capítulos. En la parte general se trata de la organización eclesiástica, gobierno jurisdicción en la Iglesia con la distinción entre *potestas sacra*, *munus regendi* y potestad de régimen o de jurisdicción. En el capítulo 3º trata del oficio eclesiástico, al que siguen los colegios y las circunscripciones. En la parte especial trata de la organización universal de la Iglesia, la interdiocesana y la diocesana y cuasidiocesana. Como lo reconoce el mismo autor en la introducción, en este libro se hace una introducción jurídica a las instituciones que organizan el gobierno eclesiástico según los principios del Concilio Vaticano II y las normas que las regulan (p. 15). Dado el carácter de la obra, algunos temas complicados, como el problema de la *potestas sacra*, la potestad de jurisdicción y la misión canónica no quedan bien clarificados al tratar sobre el c. 129. El autor reconoce que hay diversas soluciones al problema del fundamento sacramental del poder de la Iglesia (p. 44). Se trata de una obra útil para los estudiantes de Derecho canónico, profesores de Derecho canónico y teólogos interesados en conocer las materias conexas. Puede servir también de orientación a los arciprestes y párrocos, lo mismo que a los que forman parte del gobierno de la Iglesia.-F. CAMPO.

### Filosofía-Sociología

FLASHAR, H. (Hrsg), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Band 4: Die hellenistische Philosophie*, Schwabe, Basel 1994, 17,2 x 24,5, 2 tomos, XVIII-490 y 491-1272 pp.

Lentamente avanza el nuevo Ueberweg. Aparece ahora el volumen dedicado a la filosofía helenística subdividido en dos tomos. Es importante notar que por período helenístico entienden los editores el comprendido entre la muerte de Alejandro Magno (323 aC) y la caída del reino de los Ptolomeos en Egipto (30 aC).

El primero de los tomos, tras una introducción general a todo el período realizada por Flashar y Görler, está dedicado a Epicuro y su escuela. Consta de tres capítulos, todos ellos realizados por M. Erler. El primero (pp. 29-202) corresponde a Epicuro. Se encuentra estructurado como es habitual en esta nueva versión del Ueberweg, es decir, una primera sección dedicada a dar una panorámica general del estado actual de la investigación, una segunda recoge la indicación de los escritos, fragmentos y testimonios del autor conservados, con indicación de todas las fuentes de transmisión de los mismos. La siguiente sección expone las ediciones habidas de los textos y las traducciones a las diferentes lenguas. La cuarta parte nos da la biografía. La quinta analiza en detalle cada una de las obras conservadas. La sexta desarrolla una visión general del pensamiento del autor y la última da una panorámica de la influencia que ha ejercido en la historia de la filosofía. El segundo capítulo del tomo (pp. 203-380) analiza la escuela de Epicuro con un estudio pormenorizado de cada uno de los seguidores de Epicuro de los que tenemos referencia. Destaca la amplia exposición (74 pp.) de Filodemo de Gadara. El último capítulo (pp. 381-490) está consagrado monográficamente a Lucrecio. Ni que decir tiene que el trabajo de Erler sobre Epicuro y su escuela será durante muchos años obra de consulta obligada.

El segundo tomo está dedicado a los estoicos, escépticos y Cicerón. La Stoa (pp. 491-716) es estudiada por P. Steinmetz. En sucesivas secciones pasa revista tanto a cada uno de los autores más importantes (Zenón, Crisipo...) como a sus discípulos. Concluye el capítulo con los estoicos de la segunda mitad del siglo primero a.C. El siguiente capítulo (pp. 717-989) lo ha hecho W. Görler. Divide en tres bloques principales, el dedicado a Pirrón y discípulos, el correspondiente a la Academia Media, con estudios pormenorizados sobre Arquesilao, Láquides, Carnéades... La Academia Media abarca propiamente hasta la huida del Filón de Larisa a Roma el 88 a.C. El último bloque se preocupa de Antíoco de Ascalón y de la inflexión en el pensamiento antiguo que se da con él, pasando del escepticismo a una enseñanza más ecléctica y dogmática. La tercera parte del tomo (pp. 991-1168) está consagrada en forma exclusiva a Cicerón. El trabajo se debe a G. Gawlick y W. Görler. Unos completos índices cierran el volumen.

Si tenemos en cuenta que la Academia Antigua y la Escuela Aristotélica han sido estudiadas en el volumen tercero vemos concluida la exposición del pensamiento antiguo desde Aristóteles hasta finales del siglo I a.C. Ahora bien, todavía faltan autores: el último estoicismo, el platonismo medio, el neoplatonismo... Lo digo esto porque, creo, en el principio la programación de esta impresionante obra para el período antiguo estaba pensada en cuatro volúmenes. Evidentemente ya no sólo van a ser cuatro. Por otro lado entre el volumen tercero, publicado en 1983, y el cuarto se ven ciertas diferencias en estructuración. Por ejemplo, si para Aristóteles en el gran trabajo de Flashar se le dedicaban 275 pp., cómo a Epicuro y su escuela se le dedican 450 o a Cicerón casi 200. Por supuesto que no está mal dedicarle un tomo en exclusiva al epicureísmo, todo lo contrario, falta hacía un estudio así; el peligro estriba, a mi entender, en que este tipo de obras monumentales tienden a crecer, dilatarse y diferir en el tiempo más de lo deseable según va teniendo lugar la publicación de los sucesivos volúmenes. De hecho, la aparición del presente volumen ha sido postpuesta en varias ocasiones a tenor de lo que dicen los autores en sus respectivos prólogos. En fin, dejando de lado estos temas editoriales, no queda sino agradecer a Schwabe el inmenso esfuerzo que hace por llevar a buen puerto tan ingente tarea. Confiamos en que los volúmenes primero y segundo vean pronto la luz y no haya que esperar otros diez años.—  
F. JOVEN.

BEIERWALTES, W., *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, 16 x 23,5, 364 pp.

Entre S. Agustín y S. Anselmo de Canterbury el pensador más importante de la Edad Media es Escoto Eriugena. El autor es especialista en platonismo, neoplatonismo y en su influencia a lo largo de la historia; por lo tanto conoce muy bien el transfondo del pensamiento de Escoto. La obra que presentamos recoge doce artículos, la mayoría de ellos, nueve, ya publicados en distintas obras o revistas aunque ahora revisados. Los temas de los artículos son variados: el primero de ellos trata de las razones por las cuales Escoto siempre ha fascinado en la historia de la filosofía, pensador que construye un sistema metafísico que se alza único en un lapso de seis siglos de historia. Estudia en otro artículo las fuentes del pensamiento de Escoto. Hay varios dedicados a temas particulares: la estética, el lenguaje... Finalmente, los últimos artículos estudian la influencia que Escoto ha podido ejercer. Se contempla su relación con el pensamiento de Nicolás de Cusa, el idealismo alemán, etc. Hay también una edición, traducción y comentario del poema sobre la Pascua de Escoto, poema que muestra algunas características de la riqueza metafísica del pensamiento de Escoto. El libro concluye con una amplia bibliografía y unos completos índices.- F. JOVEN.

MIRALBELL, I., *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, EUNSA, Pamplona 1994, 14,5 x 21,5, 297 pp.

Presentamos la publicación de la primera parte de la tesis doctoral de Ignacio Miralbell, profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Navarra, que ha realizado ya interesantes contribuciones al estudio del pensamiento de la Baja Edad Media, con otros trabajos sobre Ockham y sobre la transición del pensamiento medieval al pensamiento moderno. Duns Escoto (1267-1308) no es un pensador fácil de estudiar. Hay que partir de la carencia de una edición crítica completa de su obra y de la falta de acuerdo entre los críticos acerca de la autenticidad de las obras a él atribuidas. A esto hay que unir la oscuridad y concisión de su estilo junto a las deformaciones que ha ido sufriendo su pensamiento a lo largo de la historia debido precisamente al hecho de ser considerado en modo oficial maestro de una corriente del pensamiento medieval, lo que conlleva que sea difícil en ocasiones deslindar el auténtico pensamiento de Duns Escoto del de sus intérpretes. Tras una breve introducción histórica, el autor se centra en cinco temas filosóficos del pensamiento de Escoto: la interpretación de la teoría aristotélica del acto y la potencia, el análisis del pensamiento de Escoto sobre las cuatro causas, el tema del conocimiento y realidad de Dios, el estudio de las potencias del alma y, para terminar, el proceso de conocimiento según Escoto. El autor trabaja los textos de un modo interesante; siempre, en una primera parte, se ciñe a una exposición detallada y estricta del pensamiento de Escoto. En un segundo momento realiza una valoración crítica, viendo especialmente las transformaciones que hace del pensamiento aristotélico y comparando con otros autores medievales, sobre todo, como no podría ser menos, con Santo Tomás.- F. JOVEN.

RATH, M., *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*, Karl Alber, Freiburg / München 1994, 14 x 21,5, 340 pp.

Trabajo basado en la tesis de habilitación del autor defendida en 1992 en la universidad de Eichstätt. El Psicologismo, cuyos inicios datan de finales del siglo pasado y termina hacia los años 20 del presente, fue una corriente en los comienzos de la Psicología, en la prehistoria de la misma dice el autor, que reducía en un primer momento la lógica y la teoría del conoci-

miento a la Psicología. La lógica sería la ciencia del pensar o de los pensamientos, entendiendo por tales los procesos psicológicos o mentales. Esta sería una primera etapa del Psicologismo. Un segundo período se constituye cuando se piensa que la Psicología es la ciencia fundamental para la Filosofía. Disciplina central pues todo conocimiento es conocimiento humano y la conciencia humana se consideraba como el objeto de la Psicología. Todo lo anterior hace surgir una viva polémica entre filósofos y psicólogos que desemboca en un antipsicologismo victorioso de la Filosofía y en la autocomprensión de la Psicología como ciencia empírica. Se destaca en este sentido la importancia que tuvo la institucionalización de la Psicología como disciplina académica en las universidades alemanas. Gracias especialmente a Frege y Husserl se desmontó el Psicologismo. Frege distinguirá entre sentido e imagen asociada al mismo, a la cual es subjetiva mientras que el primero es intersubjetivo. La Fenomenología de Husserl es el gran sistema que construyó la Filosofía. El proceso de determinación del objeto de la Psicología, su conversión en ciencia empírica y, por tanto, su separación respecto a la Filosofía tiene lugar gracias a la polémica mantenida. El autor hace notar cómo, por ejemplo, los trabajos de Piaget o de Habermas, utilizando propuestas de Kohlberg, continúan planteando el problema de la interrelación entre ambas disciplinas.– F. JOVEN.

SAHAGUN LUCAS, J., *Las dimensiones del hombre. Antropología Filosófica* (Lux Mundi 73), Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, 14 x 21, 265 pp.

El autor se ha convertido en un clásico de la Antropología en España por sus variadas publicaciones y por su conocimiento del tema. Esta obra resume fundamentalmente su experiencia de la Antropología Filosófica convirtiendo el libro en un buen tratado sobre el ser humano a la vez que puede servir muy bien de libro de texto para el alumno de esta materia. Todos los temas importantes sobre el hombre se rehacen en este escrito. Se comienza por el estatuto científico de la Antropología y su Historia para centrarse en lo específico del hombre tanto en su dimensión cósmica como en su valor personal y trascendente. En cada uno de los apartados se entra en todo lo importante como la génesis biológica del hombre o la condición humana personal, sexual y social, la libertad humana y la historicidad, para terminar en la dimensión trascendente en la que se examina también la idea de Dios en la perspectiva humana y como futuro absoluto del hombre. Se trata de un libro muy recomendable tanto para el lector medio como para el estudiante de este tema.– D. NATAL.

COZZOLI, M. (ed.), *La soggettività tra individualismo e Personalismo*, Edizioni Vivere In, Roma 1996, 14 x 20, 155 pp.

¿Qué nos queda del sujeto después de la cura de adelgazamiento a la que le ha sometido la postmodernidad? Las opiniones están muy divididas: Unos dirán que ya no queda nada, otros que la cosa no es para tanto. Para tratar este tema tan apasionante la Facultad Teológica de Italia Meridional convocó un encuentro, en abril de 1995, en el que varios profesores han reflexionado sobre la oportunidad de preguntarse de nuevo sobre el hombre. Así se ha estudiado la influencia de la teoría liberal de la subjetividad en la cultura actual, la identidad personal desde una perspectiva filosófica, teológica y ética, y la influencia del individualismo en la legalidad en la biotecnología y en el plano religioso. Para terminar, Bruno Forte medita sobre la revelación del ser personal humano más allá de la soledad del sujeto postmoderno como una buena noticia digna de esperanza que no debe quedarse en la embriaguez de la libertad sino movernos a un nuevo compromiso creyente como fuente de una nueva responsabilidad y un nuevo sentido de la vida y del futuro.– D. NATAL.

MOROS CLARAMUNT, E.R., *Modalidad y esencia. La metafísica de Alvin Plantinga*, EUNSA, Pamplona 1996, 15 x 21, 390 pp.

La Filosofía Analítica ha ocupado una buena parte del pensamiento de nuestro siglo XX, y lo ha hecho con cierto imperialismo, derivado del prestigio casi mitológico de la ciencia en nuestro tiempo, que rechazaba de forma apabullante todo lo que no sonara a física o a pura evidencia inmediata y palpable. Pero ya en el mismo Wittgenstein, tanto en el 1º como en el 2º, había muchos elementos que obligaban a ver las cosas de una forma mucho más sosegada. Los mismos que insistían y enfatizaban en todos los tonos que ya había dicho Wittgenstein en el *Tractatus* que de lo que no se puede hablar, mejor es callar, terminaron por preguntar: ¿Sr. Wittgenstein, por qué habla Ud. tanto de lo que no se puede hablar? Puesto que el mismo Wittgenstein había escrito lo suyo sobre ética y religión. Así se fueron dando pasos poco a poco. Y de este modo, se ha llegado a crear también una nueva profundidad y un nuevo sentido de la realidad y de las cosas desde la Filosofía Analítica. Alvin Plantinga ha sido en este asunto pionero y realizador. Es uno de los creadores de la teología filosófica analítica. La obra que presentamos nos muestra cómo se alcanza la metafísica, con nuevo vigor, desde el análisis del lenguaje y la lógica matemática. El Profesor Moros Claramunt, que ya había publicado antes sobre la filosofía de Hartshorne y Malcolm, ha entrado muy a fondo en el tema y nos presenta una obra maestra, por su conocimiento y exposición, de toda esta importante cuestión.– D. NATAL.

GONZALEZ, A.M., *Naturaleza y Dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, EUNSA, Pamplona 1996, 15 x 21, 242 pp.

Hasta no hace tantos años 'lo natural' y 'la naturaleza' eran criterios éticos de suma importancia, prácticamente evidentes, de conducta y moralidad. Pero de pronto se desataron los demonios del naturalismo y no había cosa peor que citar estos términos para convocar a los malos espíritus en contra de la moral. De hecho, el ataque de Husserl al naturalismo había sido ciertamente demoledor. Hasta se ha llegado a decir que el hombre es un animal innatural por naturaleza o como decía Max Scheler: el hombre está en la naturaleza pero como huyendo de ella. Así la fuerza retórica que antes tenía la idea de naturaleza la tiene ahora la experiencia de la libertad. Por otra parte, cada día avanzan más las teorías y las fuerzas ecologistas. Constantemente estamos oyendo hablar de preservar la naturaleza, de cuidarla, de vivir de forma natural y conforme a la naturaleza. El reto es conciliar bien las dos dimensiones. Por una parte somos libertad, por otra somos naturaleza, pertenecemos al mundo natural y no podemos huir de él si no queremos morir. En este escrito se defiende que la naturaleza y la libertad se complementan mutuamente, que la libertad se alimenta de la biología y la naturaleza, y que la naturaleza y el cuerpo se dignifican y llegan a plenitud por la libertad. El libro bebe en la fuente de la filosofía de Robert Spaemann y la autora ha entrado de lleno en su manantial.– D. NATAL.

DUCH, L., *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, PPC, Madrid 1995, 21 x 13, 436 pp.

El presente trabajo es una traducción del aparecido en catalán en 1984: *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels feòmens religiosos*. El autor lamenta que en nuestras universidades no se estudien los fenómenos religiosos y queden relegados al ámbito teológico-eclesiástico. Reconoce un cierto distanciamiento entre "religión oficial" y "ciencia oficial" que ha conducido a que los fenómenos religiosos no se estudien en confrontación con la ciencia, a veces por miedo, desprecio o ignorancia, por eso él aboga por una colaboración interdisciplinaria para abordar un tema tan complejo como la religión; reconoce no obstante que la dimensión religiosa del hombre es innegable y cualquier tipo de saber que sea serio no puede dejarlo de lado.

El libro intenta ser una iniciación para comprender la relevancia religiosa llevada a cabo en diálogo con otras ciencias humanas en clima de libertad y fidelidad a las propias propuestas. Trata

de hacer un esfuerzo integrador para comprender esta realidad polifacética que es la religión. El autor presenta un estudio global de los fenómenos religiosos tanto a nivel empírico-teórico como práctico o experiencial, evitando caer tanto en un aspecto cuantitativo o materialista de la religión como en un espiritualismo. Propone una dialéctica entre la *techne* (discurso lógico) y el *mysterium* (discurso mítico). La religión, al ser una expresión global de la humanidad del hombre, no puede marginar la "razón" ni el "sentimiento". Un discurso religioso de la religión, moviéndonos entre el "discurso teológico" de la religión y el "discurso ilustrado" de la religión, sin dejarnos seducir por uno u otro, sino en equilibrio. Destaco dentro de este gran estudio la referencia a las teodiceas laicas pues presuponen cierta fe; el hombre no puede vivir en el vacío, el hombre no puede dejar de ser una realidad misteriosa, con el incurable "complejo de Dios" (Richter).— J. ANTOLIN.

CHALMETA OLASO, G., *Ética especial. El orden ideal de la vida buena*, EUNSA, Pamplona 1996, 24 x 17, 222 pp.

El libro que presentamos pertenece a la colección "iniciación filosófica" que la editorial EUNSA nos viene mostrando. Aquí nos ofrece un tratado breve e introductorio de ética especial o aplicada, donde estudia diferentes temas: la propia vocación, la amistad, familia, trabajo, política... y tratando de descubrir o señalar en qué consiste la vida buena o la verdadera felicidad; es decir, evita la casuística negativa y busca las respuestas positivas que pueden aplicarse en forma contextualizada a las diversas situaciones humanas. El autor es fiel al personalismo ético desarrollado en los últimos decenios. Nos advierte que se coloca dentro de la "tradición cristiana", pero yo diría que es una determinada tradición: la aristotélico-tomista, digna de respeto, pero que no agota toda la tradición cristiana. A nivel bibliográfico el autor reconoce sus limitaciones por vivir y trabajar en Italia pero creo que debiera conocer o mencionar ciertos autores españoles que en el campo de la ética están haciendo grandes aportaciones: Aranguren, A. Cortina, C. Díaz, N. Bilbeny... sólo por citar algunos.— J. ANTOLIN.

VV. AA., *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza 1996, 21 x 15, 542 pp.

Tuve la suerte de participar el 15 y 16 de Diciembre 1994 en este congreso sobre la ética y política en el pensamiento medieval, celebrado en Zaragoza e impulsado por la Sociedad de Filosofía Medieval. Asistieron 230 congresistas procedentes de todo el territorio español y algunos de fuera de España. La situación académica de los participantes era también desigual: investigadores, profesores de todos los niveles de enseñanza, alumnos de doctorado y de primero y segundo ciclo. El Congreso se desarrolló a lo largo de seis ponencias, un seminario y numerosas comunicaciones, parte de cuyo material se presenta en estas Actas. Al tenerlas en la mano me vienen al recuerdo los días vividos, el contacto con antiguos profesores, las preguntas y discusiones en las ponencias y comunicaciones, el seminario de F. Fortuny... Este congreso es una evidencia de que la filosofía sigue estando viva y que incluso los problemas ético-políticos siguen siendo actuales, o pueden hacernos pensar a quienes vivimos a las puertas del siglo XXI.

Dar las gracias a todos los que hicieron posible aquel encuentro, sobre todo a la Sociedad de Filosofía Medieval y los profesores J. Lomba y J. Ayala; animándoles a que hagan posible un III congreso de Filosofía Medieval.— J. ANTOLIN.

GARCIA LOPEZ F. / TELLECHEA IDIGORAS, J.I. (eds.), *Tolerancia y fe católica en España*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1996, 17 x 23, 232 pp.

La Unesco declaró el año de 1995 año de la tolerancia y animaba a estudiar las fuentes de la intolerancia, facilitar el diálogo entre las religiones y superar el fanatismo. Por eso la Facultad

de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, dedicó las Jornadas de Teología de León, de ese año, a este importante tema. Unos creerán que tolerar es traicionar, otros que sin tolerancia no hay futuro. La primera Iglesia cristiana decía que no es propio de la religión imponer la religión. Pero después se fue perdiendo la memoria y las buenas costumbres y hubo muchos abusos, de modo que sólo ya en el siglo XX se vuelve a hablar de tolerancia. El mismo Papa actual, con motivo del Jubileo del año 2000, anima a la Iglesia a pedir perdón por la intolerancia. En el caso de España también ha habido momentos muy diversos desde la feliz convivencia de las tres culturas, cristianos, árabes y judíos, hasta las más irracionales persecuciones. O ciertas formas actuales de intolerancia oficiales o sectoriales. Con este panorama de fondo las citadas Jornadas de León estudiaron la tolerancia en la historia, la tolerancia y el catolicismo y la tolerancia y la convivencia en una sociedad plural. Se trata de un escrito que mira no sólo a la historia sino hacia nuestro mismo mundo con profundo sentido crítico y a la vez esperanzado.— D. NATAL.

GINER, S., *Carta sobre la democracia*, Editorial Ariel, Barcelona 1996, 21 x 13, 196 pp.

Salvador Giner es uno de los más conocidos sociólogos españoles de la actualidad. Catedrático en varias Universidades extranjeras, es actualmente director del Instituto de Estudios Sociales Avanzados del CSIC y profesor de la Universidad Pompeu Fabra.

El tema que nos plantea en *Carta sobre la democracia*, que dirige a la «gran mayoría de los ciudadanos honrados», no es nuevo dentro de sus numerosas publicaciones, como "*Historia del pensamiento social*", "*Sociedad Masa*", "*La sociedad corporativa*" y "*El destino de la libertad*", entre otras. En ella Giner entrega «mis reflexiones, con el lenguaje más sencillo en que he podido expresarme, sobre algunas de las dificultades con que topamos hoy en día los ciudadanos que moramos en el seno de ese orden político tan peculiar que es la democracia» (p. 5). Partiendo del presupuesto de que la democracia, a la que el autor confiesa tener un especial «cariño», es algo más que un mero orden político, y de que salvar a la democracia es «también salvar una cultura, una civilización y una moral pública», pretende, además, describir los rasgos esenciales de la democracia y ofrecer «soluciones viables» a sus problemas: «corrupción política, desidia, oportunismo, prepotencia y tropelías de toda especie».

Si la democracia «no es sólo un orden político (régimen), sino también, y en igual medida, un orden de convivencia y modo de vida» (p. 21) habrá que convenir que no todo depende de los políticos sino también, y principalmente, de la calidad de los ciudadanos: informados, solidarios, responsables, participativos... ¿No será mucho pedir en los tiempos de individualismo que corren?

¿Vale la pena creer en la democracia? ¿Podemos aún tener fe en ella a pesar de los escándalos políticos y los casos de corrupción? ¿Podemos dar crédito a una opinión pública dominada y/o manipulada por los medios de comunicación? ¿Para qué sirve militar en un partido político? ¿O pagar impuestos? Con éstas y otras preguntas semejantes se enfrenta este libro, escrito en un tono cordial y ameno. El lector hallará sugerencias para dar respuestas a estos interrogantes. Pero como no se puede conseguir todo, "velis nolis", el tono coloquial, distendido y hasta dicharachero no siempre está en sintonía con la precisión científica.— F. RUBIO C.

GUTIÉRREZ, G., *La situación religiosa en los países del Este. De viaje por las democracias centro-orientales de Europa*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1996, 21 x 13,5, 310 pp.

Este volumen corresponde a la sección de Historia de la Biblioteca Básica del Creyente, dirigida por José María Javierre, que trata de ofrecer a los católicos «una exposición al mismo tiempo profunda y atractiva de los contenidos propios de nuestra fe y de nuestra vida cristiana (...) y otros dedicados especialmente a temas monográficos». A estos «otros» pertenece, como indica el título, este libro.

Partiendo de la inauguración de las conversaciones de Salzburgo entre cristianos y marxistas (1968), de la "perestroika" (reforma, cambio), de la "Glasnost" (transparencia) (1987) y de la

caída del muro de Berlín, se hace un amplio recorrido por la situación sociopolítica y religiosa de los países de la ex URSS para comprobar que, desde el punto de vista económico, las «fáciles esperanzas de una primavera de bienestar libre en el antiguo solar totalitario» no se están cumpliendo: «la situación es caótica con la aparición del hambre y de las luchas fratricidas». Y «desde el punto de vista religioso el proceso de secularización sigue sus pasos y el espacio vacío dejado por el ateísmo dialéctico dictatorial del viejo sistema está siendo ocupado por un ateísmo popular y democrático o por un relativismo demoledor» (p. 8).

Nadie parece hoy dudar del indiscutible protagonismo, e incluso liderazgo, que la Iglesia, y sobre todo el Papa Juan Pablo II, máxime en algunas naciones como Polonia (sindicato "Solidarnosc"), tuvieron en el proceso de cambio hacia la libertad. Y, sin embargo, una vez obtenidos los fines sociopolíticos, la Iglesia parece perder su capacidad de convocatoria y la "gente" parece olvidarse de los aspectos religiosos, al menos institucionales, o simplemente no saben qué hacer con su libertad. Quizá a esto último se deba, además del hambre, la añoranza del "homo sovieticus" ("perekowska") por las cebollas y puerros asegurados en la esclavitud y el retorno nostálgico a los neocomunismos reconvertidos en algunas naciones, como Lituania, Polonia, Hungría...

¿Debería y/o podría la Iglesia católica conservar su liderazgo sociopolítico, o limitarse en las nuevas democracias a las funciones de su misión religiosa? Algunos líderes políticos, incluso afines, como Walesa y V. Havel consideran que «la Iglesia debe renunciar a la dirección de los acontecimientos»; el autor afirma que «la unidad europea está de manera decisiva determinada por la concepción del hombre y el orden de valores cristianos» (p. 66) ¿Qué influjo real ejerce la Iglesia Ortodoxa en la marcha de los acontecimientos de Rusia?

Aunque el autor constata que «no es posible conseguir estadísticas fiables sobre el número o proporción de creyentes en el territorio de la antigua URSS» (p. 49), parecería confirmarse la tesis de que todos los pueblos, colocados en similares circunstancias socio-político-económicas, siguen el camino de la secularización con sus dos compañeros de viaje el indiferentismo y el agnosticismo. Y, por otra parte parecería confirmarse, una vez más, que se estima la religión casi únicamente por su función social, por el «oro evangélico» de Vattimo, y no por el «Unum necessarium». Lo que ha sucedido en Europa Occidental está ocurriendo en la Europa del Este.

Sin duda se trata de un libro escrito en clave religiosa apologética, de fácil lectura y que ofrece una visión actualizada de la situación sociopolítica y religiosa de la nueva CEI.- F. RUBIO C.

MARDONES, J.M., *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, PPC, Madrid 1995, 21 x 13, 299 pp.

Dentro de las numerosas y valiosas publicaciones de José M<sup>a</sup> Mardones sobre el discernimiento sociocultural del "hecho religioso" en la sociedad moderna, la mayoría de los capítulos de este libro nos ofrecen una especie de recapitulación de «aportaciones a peticiones ocasionales marcadas por las circunstancias de semanas, ciclos o colaboraciones en revistas» (p. 291). Por esto, sus trece capítulos mantienen una cierta autonomía que les hace comprensibles como unidades separadas y, a la vez, considerados en su conjunto, presentan un panorama suficientemente amplio de los principales aspectos que conforman los rasgos de la sociedad moderna capitalista en la que vivimos.

Si la fe, toda fe, está anclada en unas raíces sociales y culturales determinadas y es «siempre una experiencia interpretada culturalmente», ya que es «una opción existencial situada», para poder vivir la fe es necesario ahondar en el conocimiento de la sociedad y de la cultura, en un «modo de pensar, de hablar, de entender la realidad, de comportarse, sentir y padecer». Temas como: cristianismo y modernidad capitalista, los orígenes culturales del hombre económico, la razón moderna, la tecnología y las huellas de la trascendencia, el pluralismo y la pertenencia religiosa, democracia y ética civil, ética civil y religión, proyectos de realización humana en la sociedad actual, la religión desde la secularización y la desinstitucionalización religiosa, el seguimiento de Jesús en una sociedad capitalista y funciones y tareas para un mesianismo de resistencia y creatividad, son algunos de los títulos desde los que el autor aborda el análisis de los desafíos y posibilidades que se desprenden para la fe cristiana en nuestro contexto sociocultural y en nuestro momento histórico.

Aunque no hay posibilidad de una fe pura ni desencarnada, y el análisis sociocultural pertenece a la vivencia de la misma fe y a la vida eclesial y del creyente, este análisis está lejos de ser un hábito entre los creyentes, y aun entre los responsables eclesiales y los agentes pastorales, en los que pervive una tendencia a juzgar e interpretar los fenómenos sociales y culturales, recurriendo a las explicaciones individualistas e interioristas que se aplican a un modo de ver la fe desde la vivencia interior y personal, en base a la buena o mala voluntad de los individuos.

Según el autor, «esta ceguera para la visión estructural de la sociedad y su incidencia en la fe cristiana, constituye el mayor déficit que arrastran el creyente y el pastor, el agente pastoral y el responsable eclesial» (p. 8). Este ensayo pudiera muy bien servir para proporcionar una mayor sensibilidad a los problemas estructurales de la sociedad moderna en relación con la fe.— F. RUBIO C.

GARCIA RUIZ, P., *El laberinto social. Cuestiones básicas de sociología*, EUNSA, Pamplona 1995, 18 x 11, 205 pp.

Pablo García Ruiz es profesor de Sociología de la Universidad de Navarra y autor de diferentes estudios de teoría sociológica y sociología de la empresa, como "*Poder y sociedad*" y "*La sociología política en Talcott Parsons*".

Basta seguir someramente la medios de comunicación para darnos cuenta de que nuestra sociedad se está convirtiendo en un problema difícil de entender. A veces, quedamos perplejos ante la multitud de hechos que no tienen razón aparente. ¿Por qué la gente hace las cosas que hace? Para tratar de entender nuestra realidad social es imprescindible conocer unos conceptos básicos que permitan analizar y adentrarse en la comprensión, de lo que el autor denomina, "laberinto social".

La realidad social puede ser observada desde diferentes perspectivas: legales, éticas, policiales, psicológicas, biológicas, antropológicas... que subrayan la importancia de la voluntad individual libre en la toma de decisiones. El autor intenta darnos su visión desde la sociología, desde los «factores sociales de la conducta personal», frecuentemente inconscientes. ¿Por qué una categoría de personas, ubicada dentro de unos determinados parámetros y contextos sociales, se comporta de una manera determinada? ¿Cómo influye el medio social (cultura, historia, valores, leyes, costumbres) sobre la vida de la gente, y viceversa? Esta retroalimentación y mutua interacción dialéctica entre la acción individual y el medio social es una de las tareas que se propone la sociología.

Son tantos los factores que confluyen, que poner un poco de orden y dar una explicación aceptable, con cierto grado de generalidad (macrosociológica), es una labor ardua. Para ello, el autor nos propone, mediante una síntesis apretada en la que sabe conjugar claridad y precisión científica, «hacer un repaso histórico para ver cómo lo han entendido los sociólogos (...), el estudio del medio social (cultura y procesos de socialización e institucionalización o construcción social de la realidad) (...), y el análisis de las instituciones y de los diversos ámbitos de la vida social» (p. 20).— F. RUBIO C.

## Historia

LOPEZ GARCIA, B., *Aproximación a la historia de la HOAC. 1946-1981*, Ediciones HOAC, Madrid 1995, 18 x 24, 387 pp.

La Hermandad Obrera de Acción Católica, conocida por la sigla HOAC, nació el año 1946, con Guillermo Roviroso, un converso tardío, que conoció en la cárcel a muchos de los

vencidos en la guerra civil española, y que fue elegido, más tarde, por la Jerarquía eclesiástica para crear una organización que asumiera la tarea de evangelizar el mundo obrero.

Guillermo Roviroza dejó escrito que “la lucha en la HOAC se encamina, en primer lugar, a que todo obrero recobre la conciencia de su dignidad de hombre y de obrero a la luz de Cristo”, y don Tomás Malagón, uno de los sacerdotes que más han trabajado en esta causa, dijo lo siguiente: “La respuesta de la HOAC a los problemas y a la situación obrera debe partir de un conocimiento de estos problemas y de esa situación y de una aceptación al máximo de sus exigencias...”.

Pues bien, en este libro de Basilisa López García se narra la historia de esta lucha y de esta respuesta. Pero hay algo más: se contiene también “la historia de la Fe, o mejor dicho, la historia de los efectos que la Fe produce en aquellos que se dejan impregnar por ella”. Y también, la historia de la Iglesia, “la que nos ha sido legada y simbolizada con la fotografía de un obispo brazo en alto rodeado de militares”. Puede que sea cierta, pero no es toda la historia: hay más fotografías y más personajes; como la presentada en portada, en donde aparece un grupo de militantes, mezclado con otro grupo de sacerdotes.

El libro consta de cuatro extensos capítulos. El primero de ellos se centra en el análisis de la coyuntura en que nace la HOAC como obra de la Jerarquía, en la confrontación del proyecto jerárquico con el proyecto intuido por su fundador Roviroza y los primeros militantes.

El segundo estudia “la época del compromiso temporal”. El tercero se ocupa de “la crisis de los movimientos apostólicos”, ocurrida en los años 1967 al 1974; y el cuarto nos relata el “proceso de reconstrucción y reidentificación de la HOAC”, hasta el año 1981.

Queda patente en este importante libro que la HOAC no es ni ha sido nunca un partido, un sindicato o una cofradía. Sus militantes, miembros activos de la Iglesia y del Movimiento Obrero, han desarrollado su labor en ambos campos. La HOAC, así, viene a ser como un puente tendido entre la Iglesia y el mundo obrero; un proyecto de liberación y un sujeto que la HOAC llevó y sigue llevando al mundo obrero, siendo ésta la propuesta que la Iglesia nos hace con su proyecto de la Nueva Evangelización.— T. APARICIO LÓPEZ.

### **Espiritualidad**

DHUODA, *La educación cristiana de mi hijo* (Biblioteca de Estudios Medievales 1), Ediciones Eunat, Pamplona 1995, 16 x 24, 199 pp.

*Dhuoda*, madre cristiana y culta, ocupa un lugar único en la alta Edad Media. Privada de sus hijos, Dhuoda escribe un *manual* de educación para Guillermo, su hijo mayor. Este libro, primordialmente literario y pedagógico, contiene además datos históricos importantes de aquella época.

La educación que presenta el libro relaciona el texto bíblico con la cultura clásica antigua. La composición de la obra se halla orientada por una comparación obligatoria entre virtudes y vicios. La obra presenta además el ideal basado en una combinación de la moral cristiana con la moral establecida por los caballeros de aquel tiempo. La argumentación está inspirada en el pensamiento agustiniano.

El *Manual* comprende tres grandes partes: *La primera parte* expresa las relaciones del cristiano para con Dios. Presenta, al efecto, el misterio de Dios Uno y Trino, que es necesario creer. *La segunda parte* se refiere a las relaciones con el prójimo, virtudes que se deben poner en práctica, etc. *La tercera parte* muestra el camino de la perfección personal, mediante la perfecta ordenación de los días: cuándo y cómo hay que rezar, etc.

El libro comienza explicando el término *manual* y el motivo que ha movido a la autora al escribirlo: “la salvación del alma y cuerpo de su hijo Guillermo”. El contenido global del libro puede resumirse en estas once partes más pequeñas:

1. Los siete capítulos de la *primera parte* exponen algunos aspectos sobre Dios y acerca de la práctica de la moral cristiana. La exposición trasluce la reminiscencia evangélica de una madre cristiana que se aplica a sí misma todo lo que expone. Este aspecto caracteriza el estilo de todo el *manual*.

2. La *segunda parte* explica en cuatro capítulos la importacia del misterio de la Santísima Trinidad. En algunos lugares se alude al peligro del adopcionismo teológico dominante en algunos ambientes de entonces.

3. Los once capítulos de la *tercera parte* señalan puntos concretos de moral social: obligaciones de Guillermo, fidelidad al rey Carlos; respeto debido a los obispos y sacerdotes, etc.

4. En los once capítulos de la *cuarta parte*, el *manual* alude a los vicios y virtudes y al debido alejamiento de los primeros.

5. La *quinta parte* resume en nueve capítulos las diversas tribulaciones que amenazan a los hombres: tristeza, riquezas, persecuciones, envidias, etc., y alude al personaje bíblico Job para probar que ninguna circunstancia adversa puede apartar al hombre de alabar a Dios.

6. En los cuatro capítulos de la *sexta parte* compara los siete dones del Espíritu Santo con las bienaventuranzas, que forman quince escalones o grados necesarios para alcanzar la perfección. Siguiendo a S. Agustín, Dhuoda señala las virtualidades del número siete. El capítulo cuarto presenta, además, lecciones sobre la enseñanza de las matemáticas y el cómputo digital de los antiguos.

7. La *séptima parte* trata en seis capítulos del nacimiento corporal y del espiritual y de la muerte del cuerpo y del alma. Recuerda a Guillermo que puede huir de la muerte espiritual, si lucha con dignidad.

8. En los diez y siete capítulos de la *octava parte*, Dhuoda exhorta a su hijo a rezar por todos los acontecimientos pasados, presentes y futuros; por todos los hombres vivos y difuntos, especialmente por el rey y por su tío Teodorico.

9. La autora cristiana expone en los seis capítulos de la *novena parte* la significación simbólica de aritmología sagrada por medio de las cuatro letras del nombre Adán.

10. La *décima parte* transmite detalles de la vida de Guillermo y exhorta a que se lea el *manual*.

11. La *undécima parte* señala, a manera de apéndice, cómo y cuándo deben recitarse los salmos de la Liturgia de las Horas.

El *manual* suscribe, finalmente, las fechas del comienzo y finalización de la obra.— S. GONZALEZ.

SEGALEN, J.M., *Orar con María*. Con la colaboración de F.X. Durrwell y R. Prévot (Azenai 34), Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1966, 21 x 13, 220 pp.

Orar con María significa en este librito orar con el *Magnificat*, el himno que el evangelista san Lucas pone en boca de la Madre del Señor. De hecho, salvo el primero en que señala algunos rasgos de María (primera creyente, primera discípula, primera cristiana, etc), y el segundo que ofrece una presentación del *Magnificat*, los restantes ocho capítulos son un comentario de los distintos versillos del mismo. Comentario a la vez exegético y teológico-espiritual, completado siempre con algún texto de otro autor que recoge las ideas expuestas, y que aparece en cuerpo menor de letra y en sombreado. En la mayoría de páginas lleva en pie de página y en recuadro textos mariológicos selectos de variado contenido. El libro está escrito desde la profunda devoción mariana, sin que falten relatos que testimonian el efecto benéfico de la misma. Una anécdota le sirve para resaltar el carácter transformador y revolucionario de esta «marsellesa de los pobres»: durante la dictadura militar en Argentina, en un acto religioso con la presencia de las más altas autoridades, se recitó el *Magnificat*, pero sin el versillo: «Derribó del trono a los poderosos y ensalzó a los humildes».— P. de LUIS.

SANCHEZ CARAZO, A., *Mendigo de Dios. Agustín, maestro de oración*, Ediciones Dabar, México 1996, 12,5 x 20,5, 170 pp.

El autor, un agustino recoleto, ofrece en este pequeño libro la sabiduría agustiniana acerca de la oración. Sin estar formalmente constituidas, la obra consta de tres partes. En la primera, define la oración y presenta sus principales características y el modo de orar; la segunda transcribe la traducción en castellano de la carta 130 de san Agustín a Proba, una auténtica joya de la literatura patrística sobre la oración, precedida de una introducción; la tercera, ya de carácter práctico, consta de dos apéndices. En el primero presenta un esquema de la *lectio divina* y en la segunda dos esquemas de oración, una sobre el tema: Jesucristo, luz del mundo, y otra sobre el salmo 4. Entre capítulo y capítulo intercala oraciones tomadas de la obra del santo, bautizada cada una con un nombre: de la interioridad, del convertido, del peregrino, etc.

La obra está escrita en un estilo sencillo y sumamente claro; aunque el autor rehúye la erudición, no obsta para que en distintos momentos introduzca oportunas notas que clarifican determinados conceptos. Puestos a destacar algo, esto sería la estrecha vinculación entre oración y Sagrada Escritura. Para concluir, una objeción, exterior al tema. En este tipo de libros no nos parece acertado citar las obras agustinianas con su título latino, porque puede resultar imposible para más de uno identificar las referencias, habida cuenta de que en la edición de la BAC las obras son presentadas con su título español. Aunque en algunos casos no es así, en otros se requiere conocer el latín. Eso no obsta en absoluto para que demos la bienvenida a la obra.— P. de LUIS.

NOTHOMB, D., *Comme un trésor caché... Essai sur la pauvreté évangélique*, Tequi, Paris 1993, 15 x 21, 230 pp.

Mucho se ha escrito sobre la pobreza. Quizá demasiado. Es bastante gente la que piensa que, en este momento, sería mejor hablar menos y hacer más. Pero el escrito que presentamos es un libro muy especial. Un misionero de los Padres Blancos que ha vivido y compartido su vida en África durante casi cuarenta años se ha decidido a contarnos su experiencia de esta realidad. La pobreza evangélica es algo maravilloso, gozoso y libre que nace de la caridad. A todo cristiano se le llama a buscar esta riqueza, este tesoro oculto e inmenso que sólo Dios puede dar. El que lo encuentra decide ser pobre de corazón y de hecho. Así puede luchar eficazmente contra la miseria como Aquel que siendo infinitamente rico se hizo pobre por nosotros. Se trata de una obra clara, completa, equilibrada y práctica. El prólogo de Daniel Ange, caluroso y entusiasta, nos pone desde el comienzo en el corazón del tema.— D. NATAL.

PIKAZA, X., *Camino de Pascua. Misterios de gloria*, Sígueme, Salamanca 1996, 13,5 x 20,5, 198 pp.

La palabra *camino* es siempre sugestiva. Invita a andar, a seguir dando pasos, a realizar una aventura. En este caso, una aventura espiritual. Al fondo, la Pascua, que es, como fácilmente se puede observar, el misterio central de la fe cristiana. De todos es conocido el pensamiento paulino sobre la resurrección del Señor. "Si Cristo no resucitó, vuestra fe es vana, estáis todavía en vuestros pecados" (1 Cor 15, 14. 17).

El autor, y así lo indica el subtítulo, ofrece este camino de Pascua, siguiendo el esquema del Rosario. En este libro nos va a hablar de los misterios gloriosos. Lo hace a base de veinte estaciones. "Pensamos, dice, que la resurrección de Jesús puede expresarse en un *camino* formado por *veinte estaciones* en meditación y canto, de gozo y plegaria. El tema es amplio y las formas de evocarlo diferentes; por eso, cada creyente o lector puede rehacer nuestro librito desde su propia perspectiva: como guía intelectual, como lectura meditada o como texto de plegaria" (8).

La lectura de este libro, cuyo autor es bien conocido por sus múltiples obras, ayudará a los creyentes a reforzar su fe en la resurrección del Señor y, como ampliación, en la propia resurrección, con la ventaja de familiarizarse con la Palabra de Dios, ya que el autor organiza sus reflexiones teniendo siempre como telón de fondo un texto bíblico.— B. DOMINGUEZ.

CASTAÑO, M., *Amar a la Iglesia para cambiarla. Reflexiones críticas y sugerencias*, Atenas, Madrid 1996, 13 x 20,5, 247 pp.

La aspiración del autor, aspiración que quiere transmitir a sus lectores, está bien definida. Hay que amar a la Iglesia, pero no simplemente con un amor teórico, sino con la ilusión de contribuir a cambiarla, es decir, contribuir a que su rostro sea lo más correcto posible. El subtítulo define muy bien el contenido del libro. No se trata de un tratado de Iglesia. Se trata de unas reflexiones críticas y de unas sugerencias que dan la oportunidad de descubrir qué caminos debe seguir la Iglesia para responder a su razón de ser.

El autor “es un cura que ha leído la iglesia en la biblioteca de la calle, que ha hojeado este libro vivo del creyente concreto, del problema real, de la inconsecuencia manifiesta, del gesto auténtico, de la entrega absoluta, de la confianza plena en Dios” (Contraportada).

El libro tiene, por ello, unas características muy peculiares. Está compuesto por breves artículos. Algunos de ellos ya aparecidos en otros sitios; otros, de nueva creación. Tiene un frescor denso. No en vano está en contacto permanente con la vida de la calle, por lo que su lectura resulta sumamente agradable. Se trata, por lo mismo, de “una eclesiología real, aunque atípica, donde el diálogo con el mundo es a la vez sugerente y crítico, claro y nebuloso, esperanzador y esperanzado, y a veces rompedor y rupturista. Un libro hondo para la reflexión personal, sugerente para el diálogo en grupo, apropiado para poner los pies en tierra” (Contraportada). Un libro, en resumen, que tiene todas las calidades para ser leído con gusto y con provecho.— B. DOMÍNGUEZ.

GUTIERREZ, G., *Compartir la palabra a lo largo del año litúrgico*, Sígueme, Salamanca 1995, 13,5 x 20,5, 389 pp.

El título lo dice todo. Se trata de un comentario litúrgico a las lecturas bíblicas de los domingos de todos los ciclos, con el fin de ayudar a su comprensión y, sobre todo, a vivenciar su mensaje. Su autor tiene un nombre bien logrado en la teología moderna. Se le considera el “padre de la teología de la liberación”, una forma de teología enraizada en la vida y, por lo mismo, libre de sospecha de ser una teología de gabinete.

El comentario tiene todas las virtualidades de ser una homilía, por lo que es un medio utilizable no sólo por el simple fiel, sino también por quien tiene la misión de hablar al pueblo de Dios en el marco de la celebración eucarística. La homilía, que no es otra cosa que una conversación del que preside la eucaristía con el pueblo que concelebra, tiene que ser una prolongación de la Palabra de Dios y debe ayudar a percibir mejor su mensaje y hacerlo práctico. Nada más lejos de una buena homilía que el intentar ser una lección de teología teórica. La homilía debe estar alimentada por la Palabra de Dios y estar en contacto profundo con la vida. Cuando faltan estas dos cosas, la homilía se hace fastidiosa y no logra su objetivo.

El libro de Gustavo Gutiérrez es una buena ayuda para quienes tienen la difícil misión de hablar al pueblo de Dios durante la celebración eucarística. Y es también un instrumento adecuado, para quienes, desde una actitud meditativa, quieren aprovechar el caudal de las lecturas bíblicas por medio de una lectura anterior a la celebración. Recomiendo su

lectura, para que la celebración eucarística, de tanta importancia en la vida del creyente, alcance a dar los frutos que de ella se esperan y contribuya especialmente a configurar una vida auténtica de creyente.— B. DOMÍNGUEZ.

PUCCINI, D., *Una mujer en soledad. Sor Juana Inés de la Cruz, una excepción en la cultura y literatura barroca*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1996, 12,5 x 21,5, 248 pp.

La verdad es que, después de haber leído la obra del Premio Nobel mexicano, Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, uno teme encontrar otra cosa mejor sobre la monja-poetisa mexicana, hija de criolla y caballero español.

Ese mismo temor debió abrigar el autor de este libro, cuando se lo encontró traducido en su propio idioma el año 1992.

Pero resulta que el escritor italiano tenía preparado de tiempo atrás su libro sobre *Sor Juana Inés de la Cruz: personalidad del barroco mexicano*, y algo debió echar en falta en el magnífico estudio de Paz, cuando se lanzó a publicar este libro.

Eso, sí: tiene buen cuidado de advertirnos que, al retomar en sus manos el viejo libro, ha debido reescribirlo casi del todo, aun conservando buena parte de lo que entonces había afirmado e insertando otros capítulos y nuevos párrafos.

Sor Juana Inés de la Cruz es una mujer excepcional y, como diría el delicioso polígrafo Alfonso Reyes, “no es fácil estudiarla sin enamorarse de ella”.

El libro de Puccini trata de mostrarnos a una Sor Juana Inés de la Cruz, aparte como una excepción en la cultura y en la literatura barrocas, como un estudio paradigmático de su personalidad en tres vertientes o puntos principales: “Un nuevo reconocimiento de su vida y su cultura; un sondeo en la profundidad de su poesía en sus manifestaciones más significativas y transfiguradoras; y una indagación acerca de los motivos de *concentus* popular en la poesía devota y festiva de sus villancicos”.

Los distintos apartados de la obra ponen de manifiesto la originalidad y la riqueza intelectual de nuestro personaje: una Sor Juana Inés de la Cruz en la corte del virreinato más rico de América, atrayendo las miradas y los corazones de todos; una mujer que decide abandonar la corte y demostrar, dentro de un monasterio, cómo se puede influir en la vida intelectual de su tiempo, con su poesía, con su ciencia, con sus fantasías y verdades de amor en los sueños de una mujer en soledad.— T. APARICIO LOPEZ.

JAVIERRE, J.M., *Juan de Dios. Loco en Granada*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, 14 x 21, 821 pp.

José María Javierre, nacido en 1924, sacerdote desde el 1947, Operario Diocesano, doctor en teología, académico de la Real de Buenas Letras de Sevilla, nos regala otra de sus excelentes biografías, al estilo de las que escribiera hace ya bastantes años sobre San Pío X y Merry del Val, junto con otras más modernas.

Como acertadamente escribe Xabier Pikaza, en el breve prólogo, a los 500 años del nacimiento de San Juan de Dios, José María Javierre “ha vuelto a escribir la vida de *Juan Ciudad* el mejor de sus posibles biógrafos. Historiador y periodista, atento al latido de la vida de la Iglesia, ha escrito las mejores vidas de los más grandes santos de un siglo de santos (Teresa, Juan de la Cruz...). Ahora, en la madurez de la vida, desde la sabiduría que fluye de los ojos del corazón, nos ha regalado esta vida, hecha de historia pasada y de experiencia presente”.

Efectivamente, en este grueso volumen, Javierre narra y describe, con su característico estilo, clásico y desgarrado a la vez –“Tan pronto murió: qué cosas le inventaron, Dios bendito. Alguna, muy divertida”– la vida de *Juan Ciudad*, el pobre pastor castellano del entorno de Oropesa (Toledo), nacido al parecer en Portugal el año 1495, judío de origen, cristiano de vocación, sin más riquezas que sus manos, en las tropas del rey español.

Pero el autor narra, también, la vida de *Juan el loco*, como le llamaron después; la de *Juan de Dios*, como es conocido en la Iglesia, por su amor a los pobres y abandonados que morían de frío por las calles de Granada...

El mismo Javierre reconoce que le ha tocado, como biógrafo, lo que Lope de Vega ya cantaba: “reducir a número tus glorias / ni pueden versos ni podrán historias”. Al final, habrá que decir, igualmente, con el prologuista citado, que viva muchos años José María Javierre, para que siga ofreciéndonos su sabiduría hecha vida, en vidas como ésta.– T. APARICIO LOPEZ.

COLOMER FERRANDIZ, F., *Decir la fe. Comentario al credo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, 21 x 13,5, 156 pp.

Nos alegra ver cómo se van publicando obras de teología que intenta aunar el espíritu crítico y, a la vez, están destinadas al gran público, tanto por su fácil lectura como por su brevedad.

Y más de alegrarse es cuando estas obras se centran en lo esencial del mensaje cristiano, como es en este caso, haciendo un análisis pormenorizado del credo. Fernando Colomer va desgarrando cada versículo del credo como si del rosario se tratara, y va haciendo un comentario poniendo al alcance de todos los avances de teología. Sería de agradecer que cada vez más autores pusieran en manos del lector ávido de formación, lecturas tan enriquecedoras para nuestra fe.– C.J. ASENSIO.

JUAN PABLO II, *La redención del corazón. Catequesis sobre la pureza cristiana*, Ediciones Palabra, Madrid 1996, 21,5 x 13,5, 264 pp.

Ediciones Palabra nos presenta una serie de catequesis que Juan Pablo II llevó a cabo para la preparación del Sínodo de Obispos de 1980 que iba a tratar sobre el matrimonio y la familia.

A lo largo de cuarenta alocuciones va tocando diversos temas enraizándolos en la Escritura y partiendo todos de que el acto moral no comienza en un puro acto exterior, sino del corazón del hombre, por lo cual se busca la redención del hombre desde su mismo interior.

Es un libro imprescindible para conocer la antropología de Juan Pablo II en un tema que está tan prestigiado hoy en día.– C.J. ASENSIO.

PEREZ PIÑERO, R., *Nos mereció el amor. De los motivos que tenemos para amar a Jesucristo*, Narcea, Madrid 1996, 21 x 13'5, 126 pp.

Si hay algún modo con el cual podemos aproximarnos a ese gran misterio que para nosotros es Dios, es concibiéndolo como el Amor. Un Amor que se refleja en el amor entre los hombres.

Esta obra de Pérez Piñero pretende ser una reflexión acerca de ese amor que está llamado a ser el protagonista de nuestra vida, partiendo de la base de que Cristo nos mereció el amor, es decir, que a él debemos el que nuestro corazón tenga la fuerza suficiente como para poder amar con el mismo amor de Dios.

Así, partiendo de la relación intratrinitaria, que no es sino una relación amorosa, y de la presencia de Dios en el mundo por medio de su Hijo, que nos ha dejado su Espíritu de amor, llega el autor a la simbiosis entre el amor divino y el humano, cuyo más fiel exponente es el amor entre hombre y mujer, reflejo del amor de Dios derramado en nuestros corazones.

Estamos ante un libro de fácil lectura y que puede resultarnos ciertamente útil para reflexionar acerca de lo que debe ser el gran móvil de nuestra existencia.– A. ANDUJAR.

LARREA HOLGUÍN, J., *El Papa y la familia. Reflexiones y exposición de la doctrina del Papa Juan Pablo II en los documentos Familiaris Consortio, Carta a las Familias y Evangelium Vitae*, Ediciones Palabra, Madrid 1996, 20 x 13'5, 224 pp.

La familia, una de las mayores preocupaciones de Juan Pablo II, es el objeto de este libro. Larrea Holguín, arzobispo de Guayaquil y miembro del Opus Dei, nos presenta, muy en la línea del movimiento al que pertenece, un resumen-comentario de los tres principales documentos del Papa acerca de la realidad familiar.

El método empleado, al estilo de la apologética tradicional, es el de preguntas con sus respuestas, seguidas de algún texto bíblico o del Magisterio que confirmen las respuestas dadas, para terminar con una breve oración.– A. ANDUJAR.

BROT, E., *Semillas de oro de la Biblia* (Cuadernos Palabra 107), Ediciones Palabra, Madrid 1996, 17 x 11, 286 pp.

En un intento por rescatar algunos pasajes significativos de la Biblia, el autor nos ofrece un amplio comentario de los mismos. Para ello toma como punto de partida el dogma de la Trinidad, elemento que diferencia y separa al cristianismo de las demás religiones monoteístas. Desde aquí se adentra en los relatos de la creación, el pecado original, Caín y Abel, Abraham, la visitación, la transfiguración y algunos otros, comentándolos al margen de la exégesis moderna para, en clave apologética, desembocar en algunos temas que hoy se nos plantean a los creyentes, como el ecumenismo y el diálogo interreligioso o el sacerdocio femenino.– A. ANDUJAR.

CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en Familia*, Ediciones Palabra, Madrid 1996, 20 x 13'5, 115 pp.

Este documento consta de ocho puntos y la presentación. Se podría resumir el texto en varios aspectos. El primero a tratar es que "todos estamos llamados al verdadero amor, como don de sí", y a partir de este amor llegar al amor conyugal y a un amor abierto a la vida; en el caso de los consagrados esto se puede traducir en la vocación a la virginidad y al celibato (aunque esto también se da en algunos matrimonios). Otro aspecto es que por el hecho de ser padres se tiene el deber y la obligación de educar a los hijos; hablando de estos últimos nos relata, en un apartado del libro, las cuatro fases de su desarrollo evolutivo. Termina el documento dando unas sugerencias a los padres y a los educadores.

En la presentación del documento el hombre encargado, Jesús Urteaga, parece que "nos quiere vender el producto". Creo que es un poco parcial, como si sólo fuera bueno lo de su colección; hay que estar más al tanto con estos deslices.– F. GARCIA IGLESIAS.

CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Preparación al sacramento del matrimonio*, Ediciones Palabra, Madrid 1996, 20 x 13'5, 77 pp.

Este documento ha sido publicado el 13 de mayo del presente año. Ha sido fruto del diálogo entre el Consejo Pontificio de la Familia y las conferencias Episcopales. Tiene un matiz universalista. Hay que tener como referencia de este documento la Exhortación Pastoral de Juan Pablo II, *Familiaris consortio*. Dice el documento "Hoy existe cierta novedad en la necesidad de preparación a los novios para el matrimonio en las comunidades parroquiales, sobre todo con la

*ayuda de las familias y de los laicos, a fin de evitar que la actual tormenta moral desarraigue la institución matrimonial y condene a la derrota a tantas parejas que no encontrarán ni felicidad ni paz ni el desarrollo de su personalidad fuera del matrimonio, querido por Dios para el bien de los hombres, como don y compromiso, como vocación y respuesta, como ideal, crecimiento humano y espiritual, en el camino temporal, a lo largo del sendero donde Jesús sale al encuentro de la pareja* (Cfr. *Gaudium et spes*, 49) [pág. 7-8]. Las líneas maestras "constituyen una referencia universal para toda la Iglesia". "Se proporcionan criterios, claros y esclarecedores, siempre en sintonía con el Magisterio de la Iglesia".- F. GARCIA IGLESIAS.

GALDON LOPEZ, G., *Cómo solucionar los problemas familiares*, Ediciones Palabra, Madrid 1996, 20 x 13'5, 148 pp.

Gabriel Galdón López es Doctor en Ciencias de la Información; ha ejercido la docencia en Pamplona, La Laguna y actualmente en Madrid. Es especialista en documentación y en epistemología de la información. El libro consta de cinco partes, la primera consiste en un análisis breve y bueno de la sociedad, analizado desde el punto de vista de la información. El segundo apartado es un contraste entre la sociedad moderna con la grecolatina, la cristiana. El tercer punto es el fundamento de la sabiduría familiar; aquí toma la opinión/confesión de un padre de familia y a partir de ahí lo analiza, da su opinión. El cuarto apartado trata sobre la familia y el alcance de los M.C.S., en concreto la Televisión, en la familia. Y el último punto nos da unas reglas, que llama de oro, para poner en práctica esa sabiduría familiar.- F. GARCIA IGLESIAS.

FERNÁNDEZ DE RETANA, J., *Madre de Dios y madre nuestra*, Ediciones Narcea, Madrid 1996, 21 x 13'5, 173 pp.

Este libro, de fácil comprensión y lectura, cumple muy bien con lo que el autor quiere expresar en él. En el libro se citan textos de los Evangelios, de santos... y alguna meditación que ayuda a comprender mejor lo que trata de explicar.

El autor habla sobre la vida de María, pero lo que más me ha gustado es la segunda parte, donde habla de cómo María es madre de todos. Creo que la primera parte del libro se podría dejar si se quisiera, porque se ha escrito mucho sobre María como madre de Jesucristo, tanto en concilios como en diferentes documentos de la Iglesia. La segunda parte me parece mucho más interesante, y creo que podía ser más larga, porque da mucho de sí; es más, en ocasiones te deja, por así decirlo, con la miel en los labios en alguno de los capítulos.- A. FERNANDEZ.

HOUTICQ, C., *Las Religiosas* (Edelweiss 32), Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1996, 13 x 21, 159 pp.

Nos encontramos en esta ocasión con un sencillo libro que nos presenta de un modo breve, pero muy completo, la situación y vivencia de la vida religiosa por parte de las congregaciones femeninas de vida apostólica. La autora, en capítulos sucesivos hace una sólida presentación de la situación actual de la vida de las religiosas de vida apostólica, la historia de la vida religiosa que desembocó en ellas, la doctrina oficial en torno a la vida religiosa, una completa teología de la vida religiosa y finalmente una mirada realista y esperanzada hacia el futuro. Podríamos calificar este libro de "manual para la comprensión de la vida religiosa apostólica femenina", muy adecuado para todos aquellos que quieran acercarse y conocer más en profundidad un mundo a menudo tan desconocido. Se trata de una obra sencilla, fácil de comprender y a la vez muy completa en sus contenidos.- R.A. CAPILLA.

DIEZ, J., *Mariana de San José. Fundadora de las Agustinas Recoletas*, Agustinas Recoletas, Madrid 1996, 10,5 x 19, 127 pp.

Nos encontramos en esta ocasión con un pequeño relato biográfico de la venerable Sor Mariana de San José, fundadora de las Agustinas Recoletas, publicado con la ocasión del cierre de la fase diocesana de su proceso de canonización. El autor nos presenta un breve recorrido por los edificantes años de vida religiosa de esta santa fundadora, de modo que tenemos la oportunidad de conocer el proceso que siguieron las diferentes fundaciones de las que fue protagonista, así como su espiritualidad y su vida ejemplar. Se trata de una obra breve pero agradable de leer por la sencillez y ligereza de una prosa muy bien escrita. Un modelo de narración de vidas de santos, que dejando aparte anécdotas insustanciales, se centra en la obra y estilo de vida de esta venerable hermana, que no por poco conocida es menos admirable. Una obra muy interesante.- R.A. CAPILLA.

DE CLERK, P., *L'intelligence de la liturgie*, Les Éditions du Cerf, Paris 1995, 13 x 21,5, 206 pp.

De nuevo este prestigioso liturgista belga llamado Paul De Clerk nos regala una interesantísima reflexión sobre la esencia misma de la liturgia condensada en forma de libro cuyo sugerente título quiere ser síntesis de todo lo tratado: "*L'intelligence de la liturgie*". Resulta frecuente escuchar críticas atacando a la liturgia como una realidad inexpresiva para el hombre de hoy; tal vez como síntoma de la separación entre la cultura moderna y el "depositum fidei" de la Iglesia. Faltan mediaciones que establezcan vínculos de significatividad entre la fe y la cultura, en nuestro caso, entre la liturgia y el hombre de hoy.

Paul De Clerk quiere reflexionar sobre la expresividad y significatividad de la liturgia sin olvidar este problema cultural planteado. Y afirma que la liturgia es portadora de sentido en su conjunto, en sus textos y ritos. Más todavía, no sólo hay que comprender inteligentemente la liturgia, descubriendo que ("inteligencia *externa* de la liturgia") la liturgia en sí, en su estructura más propia, es inteligente: "las estructuras de la liturgia ofrecen un sentido" ("inteligencia *interna* de la liturgia"). Por eso el objetivo de este libro es desarrollar la inteligencia de la liturgia, penetrar en su sentido a través de la comprensión de sus diversos elementos que tratan de penetrar todo el cuerpo y sentidos del hombre (Cap. 2); todos los sacramentos como actos litúrgicos que expresan una realidad teológica (Cap. 3); la estructura y esquema de las oraciones que expresan el carácter eclesial de la liturgia (Cap. 4); los distintos tiempos que celebran el hoy de Dios (Cap. 7); los lugares que espacializan una determinada teología de la asamblea y las presencias de Cristo (Cap. 8); descubriendo que la celebración litúrgica no sólo es una forma de comprender la vida sino que nos envía y encamina a la misma vida, personal y comunitaria, cercana y lejana, y esto es lo que "renueva" el celebrar litúrgico porque, en el contacto con el hombre y con todo hombre, la liturgia siempre ha sido y tiene que ser creadora de cultura.

El autor termina esta obra descubriendo en la plegaria eucarística una fundante experiencia litúrgica para la vida espiritual. Incluso se atreve a modo de conclusión a dirigir unas interesantes sugerencias a su generación, a las generaciones más jóvenes y a las venideras: "sin liturgia, no quedará nada de la Iglesia".

Interesantes, pues, estas observaciones expresadas con una gran simplicidad y claridad, pero también con profundidad y "sapiencia" sostenidas por el autor a lo largo de toda una vida dedicada al estudio litúrgico. Se descubre en estas páginas un amor apasionado a la liturgia, un interés comprometido por el mundo y el hombre de hoy, que hace de este libro una buena síntesis sapiencial entre el estudio y la vida litúrgica pastoral.- A. GARCIA MACIAS.

MALDONADO, L., *La Acción Litúrgica. Sacramento y celebración.*, Ed. Paulinas, Madrid 1995, 13,5 x 21, 246 pp.

El profesor Luis Maldonado nos ofrece una interesante reflexión litúrgica “para estos tiempos” en su nuevo libro *“La Acción Litúrgica. Sacramento y celebración”* en el que se percibe la madurez del autor que sabe sintetizar las grandes intuiciones del pensamiento rahneriano con los últimos avances de la exégesis bíblica aplicándolo a la reflexión litúrgica, todo ello traspasado por un gran “tono de humanidad”.

El libro está estructurado en cuatro partes. La 1ª titulada “La semiótica de la fe”, en la que centrándose en una idea de Rahner trata de reflexionar sobre el binomio mundo-liturgia. Advierte sobre el peligro del presentismo en la liturgia que trata de cifrar todo aquí y ahora; y ofrece interesantes intuiciones para la urgente mediación entre la cultura actual y la liturgia sacramental de la Iglesia. La 2ª parte trata del “Lenguaje de la sacramentalidad”, analizando los distintos elementos formales de la celebración de los sacramentos. En la 3ª parte se centra en “el núcleo de los contenidos de lo cristiano” insistiendo en el misterio pascual y la dimensión escatológica de la liturgia. La 4ª y última parte mira a la misión, a la vida, al compromiso consecuente a toda celebración y sacramento, indicando algunas pautas sobre la significatividad de los signos en la vida del cristiano.

Al acercarse a estas páginas, el lector percibirá un intento serio de reflexión teológico-litúrgica actual, sin olvidar el talante evangélico de la liturgia que caracteriza a todas las obras de este autor.– A. GARCÍA MACÍAS.

ABAD IBÁÑEZ, J.A., *La celebración del Misterio cristiano*, EUNSA, Pamplona 1996, 15,5 x 23, 672 pp.

El intento de la Universidad de Navarra por ofrecer unos manuales de Teología para este momento eclesial necesitado de síntesis, que evite la dañina dispersión en los estudios teológicos, ha sido el motivo de esta publicación de José Antonio Abab, profesor de la Facultad de Teología del Norte de España, y que trata de ser una exposición sistemática y seria de todo el tratado de Liturgia dividido en una parte más “fundamental” y otra sacramental. Estamos ante un vasto y serio trabajo, fruto de muchos años de investigación y docencia, unidos magistralmente al espíritu de la reforma litúrgica emprendida por el Concilio Vaticano II.

Tras un breve capítulo diseñado como una visión de conjunto sobre la Formación y Desarrollo de los elementos celebrativos de la liturgia cristiana, el contenido del libro se distribuye en torno a cuatro grandes partes. La 1ª parte trata la Liturgia Fundamental estudiando su naturaleza y propiedades, y los distintos elementos de la celebración; la 2ª parte estudia los sacramentos y sacramentales; la 3ª, bajo el título “El año litúrgico” estudia el domingo, los distintos tiempos del año litúrgico así como María y los santos en el culto de la Iglesia. La 4ª está dedicada a la Liturgia de las Horas. Por último es interesante la sección bibliográfica básica para el estudio e investigación litúrgica con la que termina el volumen publicado.– A. GARCÍA MACÍAS.

PARDO, A., *Devocionario eucarístico*, BAC, Madrid 1995, 11 x 17,5, 394 pp.

La reforma litúrgica del Concilio Vaticano II ha recuperado la importancia central de la eucaristía en la teología, en la celebración y en la vida del cristiano. Numerosos han sido los estudios para recuperar el valor de la eucaristía en el campo teológico-litúrgico; pero, en menor número, los materiales prácticos y pastorales para ayudar a los fieles a vivir más plenamente su celebración. Andrés Pardo, reconocido perito en el campo litúrgico univer-

sal, nos ofrece con su nuevo libro "Devocionario eucarístico" una ayuda inestimable para este fin. Tras la introducción que presenta las líneas maestras de la celebración y culto a la eucaristía según el espíritu conciliar de la reciente reforma litúrgica –¡por cierto!, una síntesis muy interesante para nuestras catequesis– divide en ocho grandes partes el contenido de estas páginas.

I.- Misa y Comunión. Sigue el desarrollo de la eucaristía con distintas oraciones preparatorias, de acción de gracias, terminando con el rito de comunión llevada a un enfermo. II.- Adoración y Exposición del Santísimo, con esquemas para la adoración eucarística acompañada de varias invocaciones y peticiones. III.- Visita al Santísimo, que contiene oraciones y reflexiones sobre la eucaristía. IV.- Oraciones eucarísticas: selecciona oraciones de la tradición de la Iglesia de otras liturgias incorporando algunos textos de los últimos papas, terminando con un capítulo dedicado a los "jueves sacerdotales". V.- Liturgia de las Horas del "Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo". VI.- Textos varios: se trata de peticiones, himnos, poesías, antífonas y salmos apropiados para la adoración eucarística. VII.- Leccionario, con diversas lecturas del Antiguo y Nuevo Testamento referentes al tema eucarístico. VIII.- Cantoral, con cantos en gregoriano y castellano.

Como puede observarse convergen en esta obra textos de la tradición eucarística de la Iglesia con nuevas formas oracionales que ayudan al culto eucarístico personal y comunitario. Se trata de un instrumento muy práctico y pastoral para todo tipo de fieles, grupos y parroquias. Un libro que podría estar, muy bien, a disposición de nuestros fieles en los bancos de las iglesias abiertas al público para estar "con y ante el Señor". – A. GARCIA MACIAS.

MARTINEZ GARCIA, F., *El Libro de la Vida Cristiana*, Herder, Barcelona 1995, 11 x 16, 352 pp.

Cada día son más los libros de oración que invaden nuestras librerías con temas y títulos de todo tipo: desde la pedagogía oracional de los métodos orientales hasta clásicos de siempre que condicionaron un tipo de espiritualidad en otras épocas. D. Francisco Martínez, sacerdote zaragozano, intenta ofrecernos en este libro un elenco de oraciones básicas para todo cristiano con las que poder orar. Como él mismo indica al comienzo de la obra, no se trata de un mero y clásico devocionario, a modo de cadena de plegarias a gusto del consumidor de rezos, sino que encuadrado en la gran historia de la salvación invita a una respuesta a la iniciativa gratuita de Dios en Cristo para salvarnos. Como insiste el prólogo, es una obra conciliar, es decir, fruto del Concilio Vaticano II, presentada como ayuda a todos los cristianos que deben pasar de la devoción particular a la espiritualidad de toda la Iglesia centrada en el misterio pascual.

Es un libro de oración muy completo, no sólo con oraciones, sino que contiene también la Palabra de Dios, preguntas para una necesaria revisión de vida, los salmos y algunas devociones de la sabia tradición de la Iglesia; ¡eso sí, presentadas con un espíritu muy eclesial! Comienza con una primera gran parte dedicada a los sacramentos, incluyendo la oración por los difuntos. Posteriormente se centra en el día cristiano con la oración de la mañana y la oración de la tarde. En un tercer momento pasa al Año Litúrgico ofreciendo oraciones y meditaciones propias de cada uno de los tiempos del año litúrgico. Curiosa resulta la parte dedicada a "Los sentimientos fundamentales de la vida y la oración del cristiano" (Alabanza, acción de gracias, perdón, vida familiar, santificación del trabajo, etc.). Pasa a las grandes devociones del cristiano organizadas en torno a la Trinidad, Jesucristo, Espíritu Santo, la Virgen María y los santos. Dedicó un pequeño apartado a la nueva disciplina de las indulgencias, oraciones para diversas necesidades. Ofrece también unos esquemas para el examen de conciencia y termina con unas observaciones sobre la oración personal y la revisión de vida.

No dudo en calificarlo como una gran ayuda para complementar la espiritualidad litúrgica de todo cristiano y especialmente como buen manual para saber orientar algunas populares devociones.- A. GARCÍA MACÍAS.

PARDO, A., *Libro de Horas*, BAC, Madrid 1994, 11 x 17,5, 627 pp.

De nuevo, Andrés Pardo, publica un valioso instrumento para nuestras comunidades cristianas. Se trata del "Libro de las Horas" dirigido especialmente a los laicos para ofrecerles una posibilidad de unirse y participar en la oración oficial de la Iglesia: La Liturgia de las Horas. Recoge las "Horas" principales: Laudes, Tercia y Vísperas, distribuidas en las cuatro semanas del Salterio, como núcleo fundamental de la Liturgia de las Horas. "Es el salterio de la comunidad cristiana" que facilita la participación de todos en la oración universal de la Iglesia. El Libro termina con dos Apéndices: uno con el propio de Adviento, Navidad, Cuaresma, Pascua y Tiempo Ordinario; el otro, con los oficios comunes de la Dedicación de una Iglesia, Santa María Virgen, apóstoles, mártires, pastores, vírgenes, santos varones y santas mujeres.

En definitiva, un material para iniciar a los laicos en la oración de toda la Iglesia que santifica todo el tiempo, todo el día, todas las horas.- A. GARCIA MACIAS.

### Psicología-Pedagogía

RAMBO, L.R., *Psicosociología de la conversión religiosa ¿Convencimiento o seducción?*, Editorial Herder, Barcelona 1996, 21,5 x 14, 242 pp.

Lewis R. Rambo es catedrático de psicología y religión en el San Francisco Theological Seminary, en San Anselmo, y en el Graduate Theological Union de Berkeley, California.

Como indica el título, y según confesión del autor, la conversión religiosa, a nivel científico multidisciplinar (desde las perspectivas de la psicología, la sociología, la antropología y la teología) y como reto personal, es el tema central de esta publicación: «este libro es tanto una labor académica como una búsqueda personal a la pregunta de cómo es posible la fe en el mundo actual. ¿Cuáles son los factores que hacen que la gente considere factible la conversión? ¿Cómo explicamos los diversos tipos de conversión?» (p. 11).

Dentro de los múltiples conceptos, un tanto relativistas que se nos proponen, podríamos entender por conversión «genuina»: «una total (y perdurable) transformación de la persona a través del poder de Dios (...) que ocurre por la mediación de fuerzas sociales, culturales, personales y religiosas». El proceso de conversión pasaría por siete fases: contexto, crisis, búsqueda, encuentro, contexto, compromiso y consecuencias.

Lewis confiesa su «pasado sectario (...) en la Iglesia de Cristo (de la que fue ministro) (...), cuyo objetivo era salvar nuestras almas (...) mediante el conocimiento «correcto» y el comportamiento «adecuado». «Lo único que nos parecía eterno era la amenaza de la condenación, no la salvación. Aspectos emocionales como la alegría, la paz y la felicidad se consideraban algo secundario o irrelevante (...). Además, creíamos poseer la «verdad», y podíamos probarlo mediante citas literales de los pertinentes capítulos y versículos de la Biblia» (pp. 13, 14).

Como empieza ya a ser frecuente, se hace una acusación: «muchos sociólogos, y también muchos teólogos, predecían la secularización de la sociedad y proclamaban la muerte de Dios». Tales predicciones y pronunciamientos resultaron manifiestamente fallidos. Habría que comenzar por distinguir entre secularización, y secularismo. Y una afirmación: «en los últimos veinte años ha habido una sorprendente revitalización de la religiosidad, tanto en Estados Unidos como

en muchas otras partes del mundo» (p. 21). ¿Realidad o «Wishful thinking»? Mucho depende de lo que se entienda por religión. El autor, sólo en una nota hace referencia a su preferencia por una definición «sustantiva» (Peter L. Berger): «la preocupación humana, tanto individual como colectiva, por los ámbitos espiritual, trascendente o sobrenatural de la existencia». ¿Religión polimorfa, difusa y desnaturalizada, que diría Luckmann (*Religión invisible*, 1973)?

«El converso potencial – se afirma–, como todo el mundo, está motivado por el deseo de experimentar placer y evitar el dolor, mantener un sistema conceptual, potenciar la autoestima, establecer relaciones gratificantes y conseguir una sensación de poder y trascendencia» (p. 213). Quizá, sumergidos en las pequeñas trascendencias (el yo, la propia intimidad, el provecho individual, el placer) se está incapacitado para la gran trascendencia que apunta el mensaje evangélico.– F. RUBIO C.

IMODA, F., *Acompañamiento vocacional para adolescentes. Apuntes psicológicos*, Atenas, Madrid 1996, 13 x 20,5, 165 pp.

El libro, de reducido volumen, quiere ser una ayuda para aquellos que tienen la difícil misión de descubrir la vocación o ayudar a descubrirla. El acierto en un tema tan divino y tan humano es de trascendental importancia. A la larga o a la corta, en ello va la felicidad o la infelicidad de la persona humana.

Para conseguir esta difícil empresa, el autor, jesuita y psicólogo, director del Instituto de Psicología de la Universidad Gregoriana de Roma, se sirve principalmente de sus conocimientos psicológicos. Es una buena intuición. Con frecuencia todo lo que mira a la vocación se sobrenaturaliza de forma que se olvida que el sujeto de una determinada vocación es el ser humano. Hay que contar, por lo mismo, con el sustrato humano, cuando se trata de descubrir una vocación concreta. De ahí que este librito tenga a su favor todos los indicadores positivos, para recomendar su lectura sobre todo a aquellos que dedican su vida a descubrir la vocación. “Este estudio sobre la dimensión psicológica de la vocación quiere prestar un servicio a los sacerdotes, religiosos, religiosas, catequistas y padres que se dedican a las tareas de animación vocacional. Para ello analiza el tema desde distintos ángulos aportando contenidos teóricos, propuestas pedagógicas concretas y ejemplos orientadores” (Contraportada). La cita lo dice todo.– B. DOMINGUEZ.

### Literatura-Varios

GUARESCHI, G., *El breviario de don Camilo*. Preparado por A. Pronzato, Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, 22 x 14, 384 pp.

No se trata de ninguna obra de Guareschi hasta ahora desconocida; y, sin embargo, es de Guareschi –salvo el prefacio-presentación todo salió de la pluma del padre de don Camilo y Pepone– y, a la vez, nueva –el original italiano es de 1994–. En su materialidad es un compendio de toda su obra publicada y de algunos trabajos inéditos, realizado por A. Pronzato, con la colaboración de los hijos del gran escritor italiano. Frases, anécdotas, pequeños relatos, son sacados de su lugar natural y clasificados bajo 76 epígrafes, presentados por orden alfabético. En su aspecto formal, el libro pretende dar a conocer el «alma» del mismo Guareschi que, sin duda, fue dejando en su obra, en particular en el personaje de don Camilo. En la presentación, el mismo A. Pronzato en un relato ficción muestra a don Camilo y a G. Guareschi identificados, ya sea como don Camilo (Giovannino) Guareschi, ya como Giovannino (don Camilo) Guareschi. Aunque se trata de una selección que inevitablemente se parecerá a su padre y reflejará sus gus-

tos y criterios, el lector, a la vez que llegará a conocer o –si es el caso– recordará muchas de las «hazañas» de don Camilo, encontrará en este breviario-diccionario el pensamiento de Guareschi sobre los más diversos temas. El libro está muy bien presentado.– P. de LUIS.

NEWMAN, J.H., *Carta al Duque de Norfolk*, Ediciones Rialp, Madrid 1996, 13,5 x 20, 142 pp.

El cardenal Newman, nacido en Londres en 1801, católico desde el año 1845, muerto en 1890, un santo y sabio varón, teólogo insigne y pastor de almas, es el más conocido de los conversos al catolicismo en la Inglaterra victoriana.

Líder del llamado *Movimiento de Oxford*, inspirado por un grupo de profesores y clérigos que combatía la influencia laicista en el anglicanismo, se fue acercando al catolicismo, y ordenado luego de sacerdote, fundó en Inglaterra la congregación de los oratorianos de San Felipe Neri. Más tarde, 1879, el papa León XIII le nombró cardenal de la Iglesia.

El cardenal Newman es una gran teólogo de su tiempo, pero es, ante todo, un pastor de almas; por lo que su teología tiene siempre un sentido práctico y es el resultado de una necesidad pastoral.

El presente librito, breve en páginas, profundo en contenido, traducido por primera vez al castellano y publicado en 1875, si bien iba dirigido en principio a rebatir las acusaciones de Gladstone, Newman presenta en realidad un verdadero tratado sobre la naturaleza de la conciencia moral.

*Carta al Duque de Norfolk* es obra de madurez de la mente católica del ilustre purpurado, brillando en ella la fuerza hábil para la polémica y el empleo sabio de la ironía, que hizo de su autor un formidable rival en coyunturas de este estilo, bastante frecuentes en aquellos años.

Por lo que le hizo decir al editor del capellán de la reina Victoria, Charles Kingsley, lo siguiente: “En los círculos intelectuales del momento todo el mundo estaba de acuerdo en que el clérigo anglicano había cometido un tremendo error de cálculo desafiando al más temible sacerdote romano”.– T. APARICIO LÓPEZ. .

FANCHETTE, S., *Le linceul de Turin. Identité retrouvée...*, Pierre Tequi Editeur, París 1996, 15 x 22, 395 pp.

Aunque pueda sorprender, el argumento de la Sábana Santa de Turín, y la identidad de la persona que la utilizó, no es tratada por un exégeta, teólogo o místico, sino por un Diplomado por la Universidad de Londres en Ciencias Matemáticas y Físicas, y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de París. La personalidad y formación del autor es garantía de seriedad y objetividad en tema tan controvertido.

El libro ha sido escrito, intencionadamente, como si fuese una novela policíaca. Desde el principio se van siguiendo las distintas pistas para identificar quién es el muerto. Capítulo tras capítulo se desarrollan los siguientes temas: historia e itinerario de los lienzos sepulcrales, estudio de la imagen de Edesa, estudios textiles, conocimiento de los tipos de polen, numismática, estudios sanguíneos, los descubrimientos de Mac Crone, el tema de la tridimensionalidad, descripción de la pasión narrada por la Sábana de Turín, resultado de las pruebas del Carbono 14, etc.

El autor y el editor están tan seguros de la intensidad e interés del libro, que han sellado el último capítulo, y devuelven el dinero a quienes les presenten el libro sin haber abierto estas páginas, que tratan de resolver el enigma: ¿Es la sábana original de Cristo? Ciertamente no será el último libro que se escribe sobre el tema. Los escépticos seguirán encontrando argumentos para su escepticismo y quienes buscan pruebas para aceptar el hecho tendrán buenas razones para ello.– B. SIERRA.

SCHLINK, E., *La Visión del Papa. Novela* (Pedal 235), Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, 12 x 18, 166 pp.

Nos encontramos con un magnífico libro de Edmund Schlink, teólogo protestante y uno de los principales protagonistas e impulsores del Consejo Ecuménico de las Iglesias, autor de muchas e importantes obras de teología ecuménica. En esta ocasión, nos presenta una novelita en la que plantea un hipotético movimiento de unión liderado por un papa católico. En ella, el autor, de un modo ágil y atrayente, presenta las dificultades y los avances del proceso, siempre con un gran respeto hacia las doctrinas de cada Iglesia. Como el mismo autor señala, la unión de la única Iglesia, Cuerpo de Cristo, ha de ser hecha en el respeto a la variedad de expresiones de fe (unidad en la variedad) y no sobre la uniformación. Trabajando con la teología actual, y con ideas de lo que podría ser un futuro prometedor, el autor apuesta más por la cercanía de la fe de las Iglesias de Cristo que por la separación dogmática. Las cuestiones dogmáticas requieren una discusión delicada, pero en cualquier caso es mucho más lo que nos une que lo que nos separa. El autor nos muestra la visión del Papa, una aparición de Cristo desfigurado, un cuerpo dividido, inconexo, en el que ninguna parte está más sana que otra, y que necesita de nuevo volver a la unidad en un solo cuerpo. Cristo nos llama con insistencia: *¡Que todos sean uno! para que así el mundo crea.* Sólo la unión de la Iglesia de Cristo en su centro, que es Cristo mismo (ninguna iglesia es el centro) podrá dar un verdadero testimonio del Evangelio en el mundo. El testimonio de una Iglesia de servidores, y en la que el poder sea en virtud de la santidad, no tanto como de la autoridad.

Una obra magnífica, y por estar novelada, de lectura asombrosamente fácil; que a su vez nos plantea un reto que debe ser central para los cristianos de nuestro tiempo: el ECUMENISMO, sin el que hemos de temer no poder aportar nada significativo al mundo. El mismo autor nos dice: *Esta narración pretende ser una advertencia, cuyo objetivo es evitar que las iglesias se endurezcan de nuevo y se enfrenten unas a otras, y, en medio de la creciente crisis de la humanidad, fracasen en realizar la misión que les fue encomendada.*— R.A. CAPILLA.

# Índice general

Volumen XXXI, 1996

## ARTICULOS

DOMINGUEZ, B., <i>Retos ecuménicos que pesan sobre la Iglesia católico-romana</i> .....	405-447
JERICO BERMEJO, I., <i>Definire et comprobare fidem. La escritura y las tradiciones de la Iglesia según la Escuela de Salamanca (1526-1584)</i> ...	5-77
MAZA, P., <i>Psicología de la existencia</i> .....	549-576
RESINES, L., <i>Estudio sobre el catecismo pictográfico tolucano</i> .....	245-298 y 449-548
SALA, R., <i>El discurso trinitario de S. Agustín en De fide et Symbolo</i> .....	187-244
VEGA, J., <i>Sobre el "amor mutuo" de los cristianos</i> .....	79-117
VEGA, J., <i>Acción y contemplación</i> .....	299-332

## TEXTOS Y GLOSAS

FARTOS MARTINEZ, M., <i>El individuo y la especie</i> .....	119-123
ZAMORA CLAVO, J.M., <i>La concepción plotiniana del alma como logos de la inteligencia</i> .....	333-342

## LIBROS

### Sagrada Escritura

AVRIL, A.C. / LA MAISONNEUVE, D. DE, <i>Las fiestas judías</i> .....	577
BECKER, J., <i>Pablo, el apóstol de los paganos?</i> .....	578-579
CONTRERAS MOLINA, F., <i>Estoy a la puerta y llamo (Ap 3,20). Estudio temático</i> .....	130-131
FELDMEIER, R. - HECKEL, U. (ed.), <i>Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden</i> .....	348-349
GARCIA-MORENO, A., <i>La Neovulgata. Precedentes y actualidad</i> .....	129
GARCIA PEREZ, J.M., <i>San Lucas: Evangelio y Tradición. Sustrato arameo en Lc 1,39; 8,26-39; 21,36; 22,28-30; 23,39-43</i> .....	130
GERHARD, A.M., <i>Diccionario de la Biblia</i> .....	343
GIESEN, H., <i>Herrschaft Gottes. Heute oder Morgen? Zur Heilbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien</i> .....	346-347
GILLARBERT, E.-BOURGEOIS, P., <i>El evangelio según Tomás. Presentación y comentarios</i> .....	349-350

JEREMIAS, J., <i>Der Prophet Amos</i> .....	128-129
JOSIPOVICI, G., <i>El libro de Dios. Una respuesta a la Biblia</i> .....	126
LEON-DUFOUR, X., <i>Lectura del Evangelio de Juan. III: Jn 13-17</i> .....	131
LÉGASSE, S., <i>El proceso de Jesús</i> .....	132
MAIER, J., <i>Entre los dos Testamentos. Historia y religión en la época del segundo Templo</i> .....	577
MARCONCINI, B., <i>El libro de Isaías</i> .....	128
NAVARRO PUERTO, M., <i>Los libros de Josué, Jueces y Rut</i> .....	128
MILES, J., <i>Dios. Una biografía</i> .....	577
NIELSEN, E., <i>Deuteronomium</i> .....	126-127
RENZ, J. - RÖLLIG, W., <i>Handbuch der althebräischen Epigraphik. I: Die althebräischen Inschriften. II/1: Zusammenfassende Erörterungen, Paläographie und Glossar. III: Texte und Tafeln</i> .....	125-126
ROSE, M., <i>Mose. I: 5 Mose 12-25. Einführung und Gesetze. II: 5 Mose 1-11.26-34. Rahmenstücke zum Gesetzkorpus</i> .....	127-128
SANCHEZ MIELGO, G., <i>Introducción a los escritos del Nuevo Testamento</i> .....	131-132
SCOTT, J.M., <i>Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of HUIOTHEIA in the Pauline Corpus</i> .....	129-130
STENDEBACH, F.J., <i>Introducción al A.T.</i> .....	343-344
STUHLMACHER, P., <i>Jesús de Nazaret. Cristo de la Fe</i> .....	578
VERMES, G., <i>La religión de Jesús el judío</i> .....	345-346
VIDAL, S., <i>Las cartas originales de Pablo</i> .....	347-348
WHYBRAY, R.N., <i>El Pentateuco. Estudio metodológico</i> .....	344

## Teología

ALCALA, M., <i>Mujer, Iglesia, sacerdocio</i> .....	136-137
ANDRES DE CRETA, <i>Homilias marianas</i> .....	146
APARICIO RODRIGUEZ, A (ed.), <i>María del evangelio. Las primeras generaciones cristianas hablan de María</i> .....	139-140
BASILIO DE CESAREA, <i>El Espíritu Santo</i> .....	594-595
BASTERO DE ELEIZALDE, J.L., <i>María, Madre del Redentor</i> .....	353
BEATO DE LIEBANA, <i>Obras completas</i> .....	144-145
BEINERT, W. (hrsg.), <i>Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik. I: Einleitung in die Dogmatik. Theologische Erkenntnislehre. Gotteslehre. Schöpfungslehre. Theologische Anthropologie</i> .....	132
BERNARDI, J., <i>Saint Grégoire de Nazianze. Le théologien et son temps (330-390)</i> .....	598-599
BERARDINO, A. (ed.), <i>Patrologia. IV: Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda. I Padri Latini</i> .....	357-359
BIFFI, I., <i>I Misteri di Christo in Tommaso d'Aquino. I</i> .....	134-135
BOROBIO, D., <i>La iniciación cristiana. Bautismo. Educación familiar. Primera eucaristía. Catecumenado. Confirmación. Comunidad cristiana</i> .....	584
BRECHT, M., <i>Ausgewählte Aufsätze. I: Reformation</i> .....	587-588
BUTTERWECK, C., <i>'Martyriumsucht' in der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlichen Martyrien</i> .....	592-594

CAMOZZI, R., <i>Ha resucitado. Reflexión actual sobre la resurrección</i> .....	351-352
CAMPELO, M.M. <sup>a</sup> , <i>San Agustín: un maestro de espiritualidad</i> .....	152
CASTILLO, J.M., <i>Espiritualidad para comunidades</i> .....	143
CODA, P., <i>El ágape como gracia y libertad en la raíz de la teología y praxis de los cristianos</i> .....	353-354
CODA, P., <i>Dios, libertad del hombre. Encontrar y conocer a Dios-Trinidad</i> .....	580-581
COLZANI, G., <i>Teologia della missione. Vivere la fede donandola</i> .....	350-351
DALMAU, B., <i>Léxico de espiritualidad benedictina</i> .....	150
DE VOGÜÉ, A., <i>Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. III: Le monachisme latin. Jérôme, Augustin et Rufin au tournant du siècle (391-405)</i> .....	595-597
ELIADE, M., <i>Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días</i> .....	597-580
EVAGRIO PONTICO, <i>Obras espirituales: Tratado práctico. A los monjes. Exhortación a una virgen. Sobre la oración</i> .....	145-146
FERNANDEZ, B., <i>El Cristo del seguimiento</i> .....	135-136
FLOREZ, G., <i>Matrimonio y familia</i> .....	136
FORTE, B., <i>Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología</i> .....	133
FRIES, H., <i>Todavía es posible la esperanza. Experiencias de Iglesia</i> .....	136
GARCIA HERNANDO, J., <i>La unidad es la meta. La oración el camino. Dimensión espiritual del ecumenismo</i> .....	588
GARCIA PAREDES, J.C.R., <i>Mariología</i> .....	140
GELABERT BALLESTER, M., <i>La revelación, acontecimiento con sentido</i> .....	133
GESCHÉ, A., <i>Dios para pensar. I: El mal. El hombre</i> .....	138-139
GONZALEZ DE CARDEDAL, O., <i>Raíz de la esperanza</i> .....	140
GONZALEZ MONTES, A., <i>Teología política contemporánea. Historia y sistemas</i> .....	585-586
GREGORIO DE NISA, <i>Vida de Macrina. Elogio de Basilio</i> .....	357
GREGORIO NACIANCENO, <i>Los cinco discursos teológicos</i> .....	356-357
GRELOT, P., <i>La condición femenina en el Nuevo Testamento</i> .....	
GUILLERMO DE ST. THIERRY, <i>Carta a los hermanos de Monte Dei y otros escritos</i> .....	148-149
GUTIERREZ SANZ, A., <i>Humanismo y fe</i> .....	580
HERMAS, <i>El pastor</i> .....	355-356
HERNANDEZ MARTIN, R., <i>Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista</i> .....	586
KEHL, M., <i>La Iglesia. Eclesiología católica</i> .....	582-583
KESSLER, H., <i>Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen</i> .	134
KÜNG, H., <i>Grandes pensadores cristianos</i> .....	142
KÜNG, H., <i>Ser cristiano</i> .....	581-582
LAFONT, G., <i>Structures et méthode dans la "Somme Théologique" de Saint Thomas d'Aquin</i> .....	586
LINZEY, A., <i>Los animales en la teología</i> .....	585

LORDA, J.L., <i>Antropología. Del concilio Vaticano II a Juan Pablo</i> .....	352
LUIS, P. DE, <i>La Confesiones de San Agustín comentadas</i> .....	151-152
LUIS FERRERAS, A. de, <i>La cuestión de la incomprendibilidad de Dios en Karl Rahner</i> .....	138
MADRIGAL TERRAZAS, J.S., <i>La eclesiología de Juan de Ragusa, O.P. (1390/95-1443)</i> .....	583
MARAFIOTTI, D., <i>Sant'Agostino e la nuova alleanza. l'interpretazione agostiniana di Geremia 31,31-34 nell'ambito dell'esegesi patristica</i> .....	149
MARIE-ANCILLA, <i>La Règle de saint Augustin</i> .....	597-598
MARQUARDT, F.W., <i>Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie. III</i> .....	589-590
MIER, F., <i>Teología de la cruz. Trípticos de las riquezas de la pasión</i> .....	582
NEUER, W., <i>Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche</i> .....	586-587
PRIMAVESI, A., <i>Del Apocalipsis al Génesis. Ecología. Feminismo. Cristianismo</i> .....	143-144
RAMOS GUERREIRA, J.A., <i>Teología pastoral</i> .....	355
RATZINGER, J., <i>Ser cristiano en la era neopagana</i> .....	141-142
RICHTER, K. / KRANEMANN, B. (hrgs.), <i>Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche, Christusbekennnis und Sinaibund</i> .....	590
RUIZ DE LA PEÑA, J.L., <i>Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio</i> .....	139
RUTGERS, L.V., <i>The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora</i> .....	590-592
SAN AGUSTIN, <i>Obras Completas. XL: Escritos varios. 2º: Ochenta y tres cuestiones diversas. Adivinación diabólica. Respuesta a las ocho preguntas de Dulcicio. Piedad con los difuntos. Utilidad del ayuno. Devastación de Roma. Regla a los siervos de Dios. Retractaciones. Catálogo de los libros, tratados y cartas de san Agustín editado por san Posidio</i> .....	150-151
SAYES, J.A., <i>Señor y Cristo</i> .....	135
SCHNEIDER, T. (ed.), <i>Manual de Teología Dogmática</i> .....	581
SESBOUË, B., <i>L'homme et son salut. Anthropologie chrétienne: creation, peché originel, justification et grâce, fins dernières. L'ethique chrétienne: des "autorités" au Magistère</i> .....	352-353
STUBENRAUCH, B., <i>Dialogisches Dogma: der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung</i> .....	350
TEJERINA ARIAS, G., <i>Revelación y Religión en la teología antropológica de Heinrich Fries. Un pensamiento católico al encuentro de la modernidad</i> .....	580
THOMAS, J.C., <i>El Credo</i> .....	355
TOMAS DE AQUINO, <i>Obras catequéticas</i> .....	359
TORNOS, A., <i>Cuando hoy vivimos la fe. Teología para tiempos difíciles</i> .....	133-134
TOURENNE, Y., <i>La théologie du dernier Rahner. "Aborder au sans-rivage"</i> .....	587
VV. AA., <i>Excerpta e dissertationibus in sacra theologia. XXV</i> .....	589
VV. AA., <i>Excerpta e dissertationibus in sacra theologia. XXVI</i> .....	144
VV. AA., <i>Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia. XXVII</i> .....	354
VV. AA., <i>Tertio Millennio Adveniente. Carta apostólica de Juan Pablo II. Comentario teológico-pastoral</i> .....	588-589

<i>Dormición de la Virgen. Relatos de la tradición copta</i> .....	147-148
<i>La familia, futuro de la humanidad. Documentos del Magisterio de la Iglesia</i> .....	137-138
<i>La Iglesia misionera. Textos del Magisterio Pontificio</i> .....	137
<i>La leyenda del rey Abgar y Jesús. Orígenes del cristianismo en Edesa</i> .....	147

### Moral-Derecho

BOUDOUIN, J.L. - BLONDEU, D., <i>La ética ante la muerte y el derecho a morir</i> .....	363-364
BIGLINO CAMPOS, P., <i>El procurador del común. Defensor del Pueblo y Comunidades Autónomas</i> .....	604
BOMPIANI, A., <i>Bioetica dalla parte dei deboli</i> .....	363
BÖCKLE, F., <i>Ja zum Menschen. Bausteiner einer konkreten Moral</i> .....	362
CAFARRA, C., <i>Ética general de la sexualidad</i> .....	363
CASADO CANDELAS, M <sup>a</sup> .J., <i>Una introducción al estudio de la jurisprudencia romana</i> .....	604
COLONGE, A. / GARCIA, J.A., <i>Autonomías y Municipios. Descentralización y coordinación de competencias</i> .....	604-605
CORRAL SUAREZ, M., <i>La conservación de los recursos biológicos del mar en el derecho Internacional vigente</i> .....	367
CUENA BOY, F., <i>Estudios sobre la imposibilidad de la prestación. Imposibilidad jurídica</i> .....	154
DELL'AQUILA, E., <i>Introducción al estudio del Derecho inglés</i> .....	154
FLECHA ANDRES, J.R., <i>Teología moral fundamental</i> .....	152-153
GAFO, J., <i>Ética y legislación en enfermería</i> .....	362
GAFO, J. (ed.), <i>Ética y Biotecnología</i> .....	599-600
GOTI ORDENANA, J., <i>Libertad de enseñanza y pluralidad de métodos</i> .....	366-367
GRISEZ, G. / RUSSELL, S., <i>Ser persona. Curso de Ética</i> .....	599
HERNANZ PILAR, J., <i>El "iussum" en las relaciones potestativas</i> .....	603
IRIBARREN, J., <i>Introducción a las relaciones públicas en la Iglesia</i> .....	365-366
KÖNIG, S., <i>Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes-Locke-Kant</i> ..	366
LASANTA CASERO, P.J., <i>Los derechos humanos en Juan Pablo II</i> .....	364-365
MARTINEZ BLANCO, A., <i>Derecho Canónico</i> .....	365
MARTINEZ CAMINO, J.A., <i>Libertad de la verdad. Sobre la "Veritatis Splendor"</i> .....	362
MARTINEZ LOPEZ-MUÑIZ, J.L. (Coord.), <i>Descentralización y administración local</i> .....	153
MIETH, D. (ed.), <i>La Teología Moral ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica "Veritatis splendor"</i> .....	600-603
ORTIZ, M.A., <i>Sacramento y forma del matrimonio. El matrimonio canónico celebrado en forma no canónica</i> .....	603
OSUNA HERNANDEZ-LARGO, A., <i>La hermenéutica jurídica de Hans-Georg Gadamer</i> .....	154-155
PINCKAERS, S., <i>El Evangelio y la Moral</i> .....	361
VALADIER, P., <i>Elogio de la conciencia</i> .....	360
VIANA TOME, A., <i>Organización del gobierno en la Iglesia según el Derecho Canónico latino</i> .....	605

VIDAL, M., <i>La familia en la vida y en el pensamiento de Alfonso de Liguori (1696-1787). Proceso a la familia "tradicional"</i> .....	363
WEBER, H., <i>Teología moral general. Exigencias y respuestas</i> .....	360-361

### Filosofía-Sociología

BAHM, A.J., <i>Comparative Philosophy</i> .....	373
BEIERWALTES, W., <i>Eriugena. Grundzüge seines Denkens</i> .....	607
BLANCH, A., <i>El hombre imaginario. Una antropología literaria</i> .....	370
BROWN, N., <i>Apocalipsis y/o Metamorfosis</i> .....	157-158
CHALMETA OLASO, G., <i>Ética especial. El orden ideal de la vida buena</i> .....	610
CIPOLLA, C.M., <i>El gobierno de la moneda. Ensayos de historia monetaria</i> ..	165
COZZOLI, M. (ed.), <i>La soggettività tra individualismo e Personalismo</i> ..	608
CRUZ, J. (ed.), <i>Metafísica de la familia</i> .....	373
DUCH, L., <i>Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos</i> .....	609-610
ECHEVERRÍA, J., <i>Cosmopolitas domésticos</i> .....	161-162
ELIAS, N., <i>Mi trayectoria intelectual</i> .....	375-376
FEYERABEND, P., <i>Matando el tiempo. Autobiografía</i> .....	156-157
FLASHAR, H. (Hrsg.), <i>Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. IV: Die hellenistische Philosophie</i> .....	605-606
FRAIJO, M. - MASIA, J. (eds.), <i>Cristianismo e Ilustración</i> .....	370-371
GARCIA LOPEZ F. / TELLECHEA IDIGORAS, J.I. (eds.), <i>Tolerancia y fe católica en España</i> .....	610-611
GARCIA MANZANO, A., <i>Filosofía Natural de las Cosmologías relativistas</i> .....	156
GARCIA RUIZ, P., <i>El laberinto social. Cuestiones básicas de sociología</i> .....	613
GINER, S., <i>Carta sobre la democracia</i> .....	611
GONZALEZ, A.L., <i>Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino</i> .....	164
GONZALEZ, A.M., <i>Naturaleza y Dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann</i> .....	609
GOÑI ZUBIETA, C., <i>Filosofía impura</i> .....	368
GUISAN, E., <i>Introducción a la ética</i> .....	162
GUTIÉRREZ, G., <i>La situación religiosa en los países del Este. De viaje por la democracias centrorientales de Europa</i> .....	611-612
HERRERA, A. (ed.), <i>Mundo hispánico-Nuevo mundo: visión filosófica</i> .....	164-165
INNENARITY, C., <i>Teoría kantiana de la acción. La fundamentación trascendental de la moralidad</i> .....	162-163
LEWIN, R., <i>Complejidad. El caos como generador del orden</i> .....	369
LIPOVETSKY, G., <i>El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos</i> .....	158-159
LORENZ, E.N., <i>La esencia del Caos</i> .....	157
LUCAS LUCAS, R., <i>El hombre espíritu encarnado</i> .....	370
MARDONES, J.M., <i>Análisis de la sociedad y fe cristiana</i> .....	612-613
MILLAN-PUELLES, A., <i>El valor de la libertad</i> .....	372
MIRALBELL, I., <i>El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo</i> .....	607

MONREAL, P., <i>Antropología y pobreza humana</i> .....	372
MORIN, E., <i>Sociología</i> .....	374-375
MOROS CLARAMUNT, E.R., <i>Modalidad y esencia. La metafísica de Alvin Plantinga</i> .....	609
PEREZ DE LABORDA, M., <i>La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del Proslogion de San Anselmo</i> .....	163-164
RATH, M., <i>Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie</i> .....	607-608
RODRIGUEZ, M.A., <i>Una revolución moral: democracia, mercado y bien común</i> .....	376-377
—, <i>Valores y reingeniería de los partidos demócratas cristianos</i> .....	377
RUBIO CARRACEDO, J., <i>Educación moral, postmodernidad y democracia. Más allá del liberalismo y del comunitarismo</i> .....	369
SAHAGUN LUCAS, J., <i>Las dimensiones del hombre. Antropología Filosófica</i> .....	608
SAVATER, F., <i>Idea de Nietzsche</i> .....	161
SCHAEFER, L.- E. STROEKER (Hrsg.), <i>Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik. III: Aufklärung und späte Neuzeit</i> .....	
SCHAEFFLER, R., <i>Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung</i> .....	160
SEVERINO, E., <i>La filosofía futura</i> .....	165
SOTO BRUNA, M <sup>a</sup> J., <i>La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión</i> .....	157
STACHOWIAK, H. (Hrgs.), <i>Pragmatik. Handbuch Pragmatischen Denkens</i> .....	368-369
STÖRIG, H.J., <i>Historia universal de la Filosofía</i> .....	155
TODD, E., <i>La invención de Europa</i> .....	373-374
VERDERA ALBIÑAGA, F., <i>Conflictos entre la Iglesia y el Estado en España. La revista Ecclesia entre 1941 y 1945</i> .....	376
VICO, G., <i>Ciencia nueva</i> .....	367-368
VV. AA., <i>Temas actuales de ética. Sentido y legitimación del poder</i> .....	159-160
VV. AA., <i>Excerpta e dissertationibus in Philosophia. V</i> .....	371
VV. AA., <i>Excerpta e dissertationibus in Philosophia. VI</i> .....	371-372
VV. AA., <i>Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval</i> .....	610
WASHINTONG, P., <i>El mandril de Madame Blavatsky. Historia de la Teosofía y del Gurú occidental</i> .....	374
YEPES STORK, R., <i>Fundamentos de Antropología. Un ideal de excelencia humana</i> .....	369-370

## Historia

APARICIO LOPEZ, T., <i>Anselmo Polanco, al servicio de Dios y de la Iglesia</i> .....	385-386
ARMADA, P. - DOGGET, M., <i>Una muerte anunciada en el Salvador</i> ....	388
BARRUECO SALVADOR, M., <i>Los condes de Aranda y el convento de San Sebastián (1493-1591)</i> .....	384-385
BELTRAN BURRIEL, J., <i>Felipe Ripoll. Historia de una fidelidad</i> .....	167

CAMPOS SANCHEZ-BORDONA, M <sup>a</sup> .J. - VIFORCOS MARINA, M <sup>a</sup> .I., <i>Honras fúnebres reales en el León del Antiguo Régimen</i> .....	387-388
CAMPOS Y FERNANDEZ DE SEVILLA, J., <i>Enrique Flórez. La pasión por el estudio</i> .....	378
FERNANDEZ COLLADO, A., <i>El concilio provincial toledano de 1582</i> .....	380
LAZCANO GONZALEZ, R., <i>Generales de la Orden de San Agustín. Biografías. Documentación. Retratos</i> .....	167
LOPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, F.J., <i>Juan Márquez. Un intelectual de su tiempo</i> .....	378-379
LOPEZ GARCIA, B., <i>Aproximación a la historia de la HOAC. 1946-1981</i> .....	613-614
MARTIN ABAD, J., <i>Dar la vida por amor. Anselmo Polanco, OSA (1881-1939), Obispo de Teruel. Felipe Ripoll (1878-1939), Presbítero de Teruel</i> .....	167
MARTINEZ CUESTA, A., <i>Historia de los Agustinos Recoletos. I: Desde los orígenes hasta el siglo XIX</i> .....	380-382
MESTRE GODES, J., <i>Los cátaros. Problema religioso, pretexto político</i> .....	166
ORONZO, G., <i>Religiosidad popular en la Alta Edad Media</i> .....	379-380
PAZOS, A.M (ed.), <i>La Historia religiosa en Europa. Siglos XIX-XX</i> .....	166
PEREZ DE HEREDIA Y VALLE, I., <i>Sínodos medievales de Valencia</i> ..	382-383
POLO RUBIO, J.J., <i>Fray Andrés Aznar Naves (1612-1682), obispo de Alguer, Jaca y Teruel</i> .....	383
RODRIGUEZ DE CORO, F., <i>Teresa Rodón Asensio. La fuerza de la verdad</i> .....	386-387
SANCHIS CUETO, R., <i>También la Iglesia tiene historias</i> .....	168
SMET, J., <i>Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen. V: Supresiones y Restauración (1750-1959)</i> .....	384
SMOLINSKY, H., <i>Historia de la Iglesia Moderna</i> .....	379
TURRADO, A., <i>Sto. Tomás de Villanueva</i> .....	386
VV.AA., <i>Historia general de la Iglesia en América latina. IV: Caribe</i> .....	377-378
VV.AA., <i>Aproximación a la vida y obra de Fr. Diego Tadeo González ("Delio")</i> .....	382
VV.AA., <i>La imagen de España en la Antigüedad clásica</i> .....	387

### Espiritualidad

ABAD IBAÑEZ, J.A., <i>La celebración del Misterio cristiano</i> .....	623
ALONSO VEGA, S., <i>Dios y Santi: diálogos sobre la Biblia</i> .....	175
ANDRES, M., <i>El hombre en busca de Dios</i> .....	175
AUGE, M., <i>Liturgia. Historia. Celebración. Teología. Espiritualidad</i> .....	171
BOADA I RAFI, J., <i>Mi única nostalgia</i> .....	392-393
BROT, E., <i>Semillas de oro de la Biblia</i> .....	620
CALVO, M., <i>Espíritu y palabra. Itinerario de fe, servicio y amor</i> .....	174
CASTAÑO, M., <i>Amar a la Iglesia para cambiarla. Reflexiones críticas y sugerencias</i> .....	617
CARRABUS, C.R., <i>Seducidos por el Dios de los pobres</i> .....	173
CASTELLANO CERVERA, J., <i>Pedagogía de la oración cristiana</i> .....	389-390
CHEVROT, G., <i>El Avemaría</i> .....	393

COLOMER FERRANDIZ, F., <i>Decir la fe. Comentario al credo</i> .....	619
CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, <i>Preparación al sacramento del matrimonio</i> .....	620-621
CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, <i>Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en Familia</i> .....	620
CRESPO CRESPO, A.L., <i>Celibato por el Reino de Dios. Orientaciones educativas</i> .....	395
DE BLOIS, L., <i>Obras selectas</i> .....	390-391
DE CLERK, P., <i>L'intelligence de la liturgie</i> , .....	622
DIEZ, J., <i>Mariana de San José. Fundadora de las Agustinas Recoletas</i> .....	622
DOMINGUEZ SANABRIA, J., <i>Maribel o la inquietud vocacional</i> .....	394
DHUODA, <i>La educación cristiana de mi hijo</i> .....	614-615
ECHAZARRETA, L., <i>Nacido para alabarte. Orar con san Agustín</i> .....	391
FRANCISCO DE SALES, <i>Tratado del amor de Dios</i> .....	170
FERNANDEZ DE RETANA, J., <i>Madre de Dios y madre nuestra</i> .....	621
FERNANDEZ POMBO, A. - FERNANDEZ DEL VADO, S., <i>Vida y obra de Dolores R. Sopena</i> .....	394
GALDON LOPEZ, G., <i>Cómo solucionar los problemas familiares</i> .....	621
GARRIGOU-LAGRANGE, R., <i>Las tres edades de la vida interior. I-II</i> .....	388-389
GINER, S., <i>En la tierra de Dios. Crónica de un viaje</i> .....	392
GRASSO, E., <i>La vida es la realización de un sueño de juventud. Juan Pablo II a los jóvenes, a los religiosos de América Latina</i> ..	176
GUILLEN GARCIA, J., <i>Al hilo de la Palabra. Caminos de ida y vuelta entre la Palabra de Dios y la vida. I: Adviento, Navidad, Cuaresma, Pascua y Fiestas</i> .....	171
GUTIERREZ, G., <i>Compartir la palabra a lo largo del año litúrgico</i> .....	617-618
HÁRING, B., <i>Las cosas deben cambiar</i> .....	173
HOURTICQ, C., <i>Las religiosas</i> .....	621
JAVIERRE, J.M., <i>Juan de Dios. Loco en Granada</i> .....	618-619
JUAN PABLO II, <i>Varón y mujer. Teología del cuerpo</i> .....	393
JUAN PABLO II, <i>Carta y 21 mensajes a las mujeres</i> .....	395
JUAN PABLO II, <i>La redención del corazón. Catequesis sobre la pureza cristiana</i> .....	619
LAFRANCE, J., <i>Ora a tu Padre. Guía para una experiencia de oración de 10 días</i> .....	172
LARREA HOLGUIN, J., <i>El Papa y la familia. Reflexiones y exposición de la doctrina del Papa Juan Pablo II en los documentos Familiaris Consortio, Carta a las Familias y Evangelium Vitae</i> .....	620
MALDONADO, L., <i>La Acción Litúrgica. Sacramento y celebración</i> .....	623
MARTINEZ FERNANDEZ, L., <i>Diccionario del Catecismo de la Iglesia</i> .....	168
MARTÍNEZ GARCÍA, F., <i>Libro de la Vida Cristiana</i> .....	624-625
MARTINEZ GARCIA, J., <i>Allí estabas Tú. (Los jóvenes ante la pasión)</i> .....	394
MARTINI, C.M. - ELKANN, A., <i>Cambiar el corazón</i> .....	172
McGARRY, C. (ed.), <i>What happened at African Synod?</i> .....	172-173
MEJIA, R., (Ed.), <i>The Conscience of Society. The Social Teaching of the Catholic Bishops of Kenya 1960-1995</i> .....	176
MESSORI, V., <i>Apostar por la muerte. La propuesta cristiana, ¿ilusión o esperanza?</i> .....	170

MORENO MUGURUZA, F., <i>El jardín interior</i> .....	174-175
NOTHOMB, D., <i>Comme un trésor caché... Essai sur la pauvreté évangélique</i> .....	616
OSORO SIERRA, C., <i>Cartas desde la fe</i> .....	174
PARDO, A., <i>Libro de las Horas</i> .....	625
PARDO, A., <i>Devocionario eucarístico</i> .....	623-624
PÉREZ PIÑERO, R., <i>Nos mereció el amor. De los motivos que tenemos para amar a Jesucristo</i> .....	619-620
PIKAZA, X., <i>Camino de Pascua. Misterios de gloria</i> .....	616-617
PUCCINI, D., <i>Una mujer en soledad. Sor Juana Inés de la Cruz, una excepción en la cultura y la literatura barroca</i> .....	618
RODRIGUEZ, J.V., <i>Los trabajos y los días de un misionero enamorado. Juan Vicente Cengotita Bengoa (1862 - 1943)</i> .....	392
ROYO MARIN, A., <i>¿Se salvan todos? Estudio teológico sobre la voluntad salvífica universal de Dios</i> .....	174
RUANO DE LA IGLESIA, L., <i>El Amén de Dios. Otra lección cristiana de Santa Teresa</i> .....	391
SAN JUAN BAUTISTA DE LA CONCEPCION, <i>Obras completas. I.</i> ..	390
SANCHEZ CARAZO, A., <i>Mendigo de Dios. Agustín, maestro de oración</i> .....	616
SANTAMARIA GARAI, M., <i>Saber amar con el cuerpo. Ecología sexual</i> ..	393-394
SÉGALEN, J.M., <i>Orar con María</i> .....	615
VIÑAS ROMAN, T., <i>La amistad en la vida religiosa. Interpretación agustiniana de la vida en comunidad</i> .....	168-170
VOPEL, K.W., <i>Juegos de interacción para adolescentes y jóvenes</i> .....	177
VOPEL, K.W., <i>Manual para el animador de grupos. Teoría y praxis de los juegos de interacción</i> .....	176-177
VV.AA., <i>Pastoral de niños y jóvenes. Orientaciones, proyectos, sugerencias</i> ..	177
VV.AA., <i>Sexo y Naturaleza</i> .....	178
VV. AA., <i>José Rivera. Sacerdote, testigo y profeta</i> .....	391-392

### Psicología-Pedagogía

ALÉS, M <sup>a</sup> .J., <i>El Evangelio escenificado. Ciclo A.</i> .....	398-399
BERTHELSEN, D., <i>La vida cotidiana de Sigmund Freud y su familia. Recuerdos de Paula Fichtl.</i> .....	396
CAÑAS, J.L., <i>De las drogas a la esperanza. Una filosofía de la rehumanización</i> .....	399
DEWEY, J., <i>Democracia y educación. Una introducción a la filosofía de la educación</i> .....	180-181
GONZALEZ, E., <i>Necesidades educativas especiales. Intervención psicoeducativa</i> .....	396-397
GORE, J.M., <i>Controversias sobre las pedagogías. Discursos críticos y feministas como regímenes de verdad</i> .....	397-398
GROF, S., <i>La mente holotrópica</i> .....	179
HALLYDAY, J., <i>Educación, gerencialismo y mercado</i> .....	180
HYDE, J.S., <i>Psicología de la mujer. La otra mitad de la experiencia humana</i> ..	178

IMODA, F., <i>Acompañamiento vocacional para adolescentes. Apuntes psicológicos</i> .....	626
JÄGER, W., <i>En busca del sentido de la vida. El camino hacia la profundidad de nuestros ser</i> .....	395-396
LEDESMA, J.P. - MARTINEZ, J.L., <i>Un corazón sin arrugas. Pistas para la historia de una vida feliz</i> .....	181
MCCORMICK, R. - JAMES, M., <i>Evaluación del curriculum en los centros escolares</i> .....	398
RAMBO, L.R., <i>Psicosociología de la conversión religiosa ¿Convencimiento o seducción?</i> .....	625-626
SERATON, S., <i>Educación física de la niñas: un enfoque feminista</i> .....	179
VV.AA., <i>Pastoral de niños y jóvenes. Orientaciones, proyectos, sugerencias</i> .....	399

### Literatura-Varios

ECO, U., <i>La búsqueda de la lengua perfecta</i> .....	182-183
ECO, U., <i>La isla del día de antes</i> .....	183-184
FANCHETTE, S., <i>Le linceul de Turin. Identité retrouvée</i> .....	627
GUARESCHI, G., <i>El breviario de don Camilo</i> .....	626-627
MARCOS CASQUERO, M.A. / OROZ RETA, J., <i>Lírica latina medieval. I: Poesía profana</i> .....	181
NEWMAN, J.H., <i>Carta al Duque de Norfolk</i> .....	627
ROTTERDAM, E., <i>Enquiridium. Manual del Caballero cristiano</i> .....	183
RUANO, L., <i>El Misterio de la Cruz. Comentario al poema «Un partorcico» de san Juan de la Cruz</i> .....	184
SANCHEZ RON, J.M., <i>Profesiones con futuro: Físico</i> .....	184
SCHLINK, E., <i>La visión del Papa. Novela</i> .....	628
VV.AA., <i>Hombre y Dios. I: Cincuenta años de poesía española (1950-1995)</i> .....	182





**SERGIO GONZALEZ**

***“Pimpollo, Pastor, Padre del siglo futuro, Esposo,  
Hijo de Dios, Jesús”. Estudio Teológico-místico  
en “De los nombres de Cristo”  
de Fray Luis de León***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1995, 15 x 21, 478 pp.,  
4.000 pts.

\* \* \*

**M. M<sup>a</sup> CAMPELO**

***San Agustín, un maestro de espiritualidad***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1995, 14 x 21, 2.200 pp.,

\* \* \*

**CARLOS ALONSO**

***El Beato Anselmo Polanco, Obispo y mártir***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1996, 14 x 21, 218 pp.,  
ilustraciones, 2.200 ptas.

\* \* \*

**JUAN MANUEL CUENCA**

***Agustín de Hipona: pesos y armonías***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1996, 14 x 21, 68 pp.,  
ilustraciones, 750 ptas.

\* \* \*

**ISACIO RODRIGUEZ-JESUS ALVAREZ**

*Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo.*

*Nombre de Jesús de Filipinas*

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1996, 17 x 24, 457 pp.,  
ilustraciones, 4.000 ptas.

\* \* \*

**TEOFILO APARICIO**

*Agustinos Españoles a la vanguardia*

*de la ciencia y de la cultura (Vol. II)*

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1996, 14 x 21, 218 pp.,  
2.700 ptas.



**PUBLICACIONES PERIODICAS  
DE LOS  
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

- La Ciudad de Dios**  
Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de  
El Escorial (Madrid)
  
- Archivo Agustiniانو**  
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid
  
- Religión y Cultura**  
Columela, 12 - 28001 Madrid
  
- Revista Agustiniانا**  
Ramonet, 3 - 28033 Madrid
  
- Estudio Agustiniانو**  
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid
  
- Biblia y Fe**  
Fermín Caballero, 53 - 28034 Madrid

## PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *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.
- Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (+1589)*, Valladolid 1993.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- APARICIO LOPEZ, T., *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.
- Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfuz y otros ensayos*, Valladolid 1992.
- Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España*, Valladolid 1993.
- APARICIO LOPEZ, T. (ed.), *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
- Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, 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.
- CILLERUELO, L., *El Caballero de la Estrella (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACION AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- GONZALEZ 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.
- La Eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
- Una institución coyuntina. Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*, Valladolid 1992.
- GONZALEZ, 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.

**(Sigue en la segunda contraportada)**

- HERRERO, Z., *El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986
- LUIS VIZCAINO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patrística*, Valladolid 1983.
- Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- Las Confesiones san Agustín comentadas (l. 1-10)*, Valladolid 1994.
- MARTINEZ, G., *Gaspar de Villarroel, OSA. Un ilustre prelado americano. Un clásico del derecho indiano (1587-1665)*, Valladolid 1994.
- NATAL, D., *Ortega y la Religión. Nueva lectura. II-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.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila - Valladolid 1965-1993.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I.-ALVAREZ FERNANDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- Diccionario Biográfico Agustiniiano. Provincia de Filipinas. I-II (1565-1600)*, Valladolid 1992.
- Labor científico-literaria de los agustinos españoles. I-II (1913-1990)*, Valladolid 1992.
- Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Fililpinas. VI: Bibliografía Méjico-España*, Valladolid 1994.
- Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. XXI: Indices de los volúmenes I-X*, Valladolid 1994.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniiano*, 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.