

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXXIII



Fasc. 3

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE
1998

SUMARIO

ARTÍCULOS

D. ÁLVAREZ, <i>Pablo, ¿un ciudadano romano?</i>	455
P. DE LUIS, <i>Estructura de la Regla de san Agustín (IV)</i>	487
B. DOMÍNGUEZ, <i>El episcopado, centro neurálgico en los caminos de la unidad</i>	525
M. PÉREZ CORNEJO, <i>Experiencia estética y creación artística en la Filo- sofía del inconsciente de Eduard von Hartmann</i>	579
LIBROS	600
INDICE GENERAL	647

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XXXIII



Fasc. 3

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE
1998

SUMARIO

ARTÍCULOS

D. ÁLVAREZ, <i>Pablo, ¿un ciudadano romano?</i>	455
P. DE LUIS, <i>Estructura de la Regla de san Agustín (IV)</i>	487
B. DOMÍNGUEZ, <i>El episcopado, centro neurálgico en los caminos de la unidad</i>	525
M. PÉREZ CORNEJO, <i>Experiencia estética y creación artística en la Filo- sofía del inconsciente de Eduard von Hartmann</i>	579
LIBROS	600
INDICE GENERAL	647

DIRECTOR: **Pío de Luis Vizcaino**
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
Estudio Teológico Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
Teléfs. 983 30 68 00 y 983 30 69 00
Fax 983 39 78 96
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCION
España: 4.000 ptas.
Otros países: 45 \$ USA
Número suelto: 1.500 ptas. ó 17\$ USA

CON LICENCIA ECLESIASTICA

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

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07
49080 Zamora, 1998

PABLO ¿UN CIUDADANO ROMANO?¹

Los derechos humanos, entendidos como los derechos fundamentales que el ser humano posee por el hecho de ser persona, por su propia naturaleza y dignidad, y la conciencia clara y universal de tales derechos son propios de nuestros tiempos. En nuestra sociedad moderna occidental a nadie extraña el contenido de algunos artículos de la “Declaración universal de los derechos humanos” de 1948, como por ejemplo: “Toda persona que se encuentra en situación regular sobre el territorio de un Estado tiene derecho a circular libremente en él y a escoger libremente su residencia... Nadie puede ser expulsado, en virtud de una medida individual o colectiva, del territorio del Estado del cual sea ciudadano” (Art. 13). “Toda persona tiene derecho a una nacionalidad. A nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad” (Art. 15). No obstante, en la antigüedad clásica la situación era muy distinta.

En una sociedad clasista y jurídica, como era la romana, el estatuto jurídico de cada individuo jugaba un papel muy importante, dado que sancionaba las diferencias entre los miembros de la sociedad. Los romanos eran la clase privilegiada y gozaban de prerrogativas políticas, jurídicas y sociales. El Estado romano, como los tipos análogos de Ciudad-Estado que conoció el mundo antiguo clásico, sólo brindaba protección en su ordenamiento jurídico a los miembros de la *civitas romana*. Únicamente los que gozaban de la ciudadanía romana eran capaces de derechos; sólo ellos tenían personalidad jurídica. En relación con el *status civitatis*, se dividían los hombres libres en dos grupos extremos: de un lado, los ciudadanos romanos (*cives*); de otro, los extranjeros (*peregrini*). Entre ambos grupos se encontraba otro intermedio, los *latini*.

En este artículo nos centraremos en un personaje muy concreto de la

1. El presente artículo forma parte de mi tesis doctoral “Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission”, presentada en la universidad de Würzburg en 1997, la cual será publicada en la colección BHS, Freiburg 1999 por Herder Verlag. El texto aquí expuesto ha sido reelaborado.

antigüedad, en el apóstol Pablo², con el fin de analizar si éste poseía un derecho romano, como era el de la ciudadanía romana, la cual estaba reservada a una minoría privilegiada dentro del imperio. Si el apóstol tenía dicha ciudadanía, es de suponer que la política religiosa de los Emperadores Claudio y Nerón influiría de forma distinta en su misión evangelizadora que si no la poseía: Pablo, como romano, no habría tenido ninguna dificultad con los decretos imperiales que fueron promulgados contra los judíos (mencionados en Hch 17,6; 18,2). Como romano se habría podido mover libremente por el imperio, lo cual habría sido un aspecto muy positivo y ventajoso para la expansión de su modelo cristiano. Por eso, considero importante tener en cuenta su situación jurídica, lo que nos ayudará a entender mejor los problemas con los que el apóstol tuvo que enfrentarse para desarrollar su actividad misionera.

Según la presentación lucana de Hechos, Pablo da a conocer por primera vez su *status* jurídico y social en el contexto del episodio de Filipos (Hch 16,37), cuando los pretores quieren dejar en libertad a Silas y a Pablo, pero éste les contesta: “Después de habernos azotado públicamente sin habernos juzgado, a pesar nosotros ciudadanos romanos (ἄνθρώπους Ρωμαίους ὑπάρχοντες), nos echaron a la cárcel...”. Llama la atención que sólo la obra lucana de Hechos informe sobre la posesión del privilegio de la ciudadanía romana del apóstol (directamente: Hch 16,37s; 22,25ss; 23,27; indirectamente: Hch 21,39; 25,10s; 28,19), mientras que Pablo, en sus cartas, no transmite ni el más mínimo indicio de que la poseyera. Este silencio del apóstol ha sido explicado normalmente mediante los siguientes argumentos: la mención de la posesión de la nacionalidad no venía a cuento en las cartas, o que Pablo era tan humilde que no quería mencionar este privilegio. Nos podríamos preguntar si la mención de la ciudadanía romana por parte del apóstol no habría sido aconsejable y necesaria en algunos textos paulinos como en Rm 13 o en 2 Cor 11. Y más que un apóstol humilde ¿no encontramos en sus cartas a un personaje que defiende a capa y espada su evangelio con todos los medios que tiene a su disposición? La mención de la ciudadanía romana del apóstol en Hechos está siempre en relación con los privilegios que el *civis romanus* gozaba en el proceso jurídico romano. Algunos autores³ han puesto última-

2. Uno de los primeros estudios al respecto fue realizado por *T. Mommsen*, *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*, in: *ZNW* 2 (1901) 81-96.

3. *W. Schmithals*, *Apg* 209s; *W. Stegemann*, “Anfragen” 480-490; *idem*, “Bürger” 200-229. *K. Wengst*, *Pax* 94s, argumenta de forma similar y afirma que Pablo posiblemente no dio ninguna importancia a su nacionalidad; cfr. *J.C. Lentz*, *Portrait* 43-56. Otros autores que apoyan esa teoría se pueden ver en *R. Riesner*, *Frühzeit* 129, nota. 1.

mente en tela de juicio la posesión de la ciudadanía romana del apóstol por motivos histórico y sociales. La mayoría de los exégetas⁴, sin embargo, defienden a ultranza la tradición lucana, según la cual Pablo poseyó una doble ciudadanía: la de la ciudad de Tarso y la del imperio romano. El objetivo de este artículo será revisar dicha tesis y proponer alguna explicación de cómo y por qué Lucas presenta al apóstol como ciudadano romano.

1.- Pablo, ciudadano de Tarso

Lucas nos ofrece en Hechos el retrato de Pablo como el de un judío: Saulo, un hebreo de entre hebreos, de la tribu de Benjamín⁵, según la ley un fariseo, nacido en Tarso de Cilicia (Hch 22,3). Fue circuncidado según prescribía la ley judía, porque él era judío de nacimiento y no prosélito. En Hch 21,39 Lucas hace que Pablo se autopresente como un judío “de Tarso⁶, ciudadano de una ciudad bastante conocida de Cilicia”, es decir, de una ciudad importante de Asia Menor. Su dominio de la lengua griega nos indica sin lugar a dudas su procedencia originaria de la diáspora. Siendo joven, su familia lo envió a Jerusalén para que completara su educación⁷. Allí fue instruido a los pies de Gamaliel el viejo (Hch 22,3), porque él, así como su familia, per-

4. Cfr. los últimos trabajos aparecidos que tratan este tema: *G. Lüdemann*, *Christentum* 249s; *M. Hengel*, “Paulus” 188-193; *H.W. Tajra*, *Trial* 24-29; *J. Méléze-Modrezejewski*, “Tourments” 324-336; *S.R. Llewelyn*, “Citizenship” 152-155; *R. Riesner*, *Frühzeit* 129-139; *P. van Minnen*, “Paul” 43-52; *K. Haacker*, “Werdegang” 831-847; *E. Lohse*, *Paulus* 262s; *J. Gnilka*, *Paulus* 21-27; *B. Rapske*, *Book* 90-108; *J. Murphy-O'Connor*, *Paul* 39s.

5. Rm 11,1; 2 Cor 11,22; Flp 3,5. El apóstol tiene el nombre del primer rey de Israel, que igualmente descendía de la tribu de Benjamín. Para un retrato de Pablo como judío cfr. *B. Rapske*, *Book* 90-108.

6. Cuando Cilicia se convirtió en provincia romana en el año 66 a. C., Tarso fue su capital. Augusto hizo todo cuanto estaba en su mano para recompensar a esa ciudad por los sufrimientos padecidos por haber permanecido fiel a su partido (*Dion Casio*, XLVII 26,2); él les concede χάραν, νόμους, τιμὴν, ἐξουσίαν τοῦ ποταμοῦ, τῆς θαλάττης (*Dio Chrys.*, *Orationes* XXXIV 7,8). *Plinio*, *nat.* 5,92, la considera como una ciudad libre, con lo cual da a entender sobre todo que estaba dispensada de pagar impuestos. Gracias a Atenodoro de Tarso, el maestro de Augusto, la ciudad experimentó un gran desarrollo y prosperidad. La constitución de la ciudad tenía un carácter timocrático, es decir que el derecho de ciudadanía estaba ligado a un censo de 500 dracmas. *Filostrato*, *Vit Apol VI* 34, parece referirse a la posesión de la ciudadanía de Tarso por parte de algunos judíos en tiempos de Tito. Sobre la presencia de judíos en Tarso y sobre la posesión de ciudadanía de ciudades griegas cfr. *J.C. Lentz*, *Portrait* 32-43. En cuanto a la constitución de Tarso véase *E. Meyer*, *Ursprung*, vol. 3,311; *T.B. Mitford*, *Roman Rough Cilicia*, in: *ANRW II* 7.2 (1980) 1230-1261; *B. Rapske*, *Book* 72-75.

7. Tarso era el lugar de residencia del apóstol, cfr. Hch 9,30; 11,25. *W.C. van Unnik*, “Tarsus” 259-320, es contrario a esta tesis. De la interpretación de Hch 22,3 y 26,4-5 concluye

tenecía al grupo de los fariseos (Hch 23,6). Lucas menciona en Hch 6,9 la existencia de una sinagoga de los Libertos en Jerusalén a la que pertenecían algunos de Cilicia. Varios exégetas presuponen que Pablo era un miembro activo de dicha sinagoga⁸. No sabemos nada más de su familia, exceptuando que tenía un sobrino (el hijo de su hermana), que vivía en Jerusalén (Hch 23,16-22). Muchos de estos datos biográficos no vienen confirmados directa o indirectamente en las cartas paulinas.

Este breve retrato no está exento de problemas. Su calificación religiosa (“fariseo, hijo de fariseos”) en relación con su lugar de nacimiento (“Tarso”) y la posesión de la ciudadanía de dicha ciudad plantean dos dificultades. La primera cuestión que se discute es su lugar de procedencia geográfica, dado que no sabemos que existieran centros farisaicos fuera de la madre patria judía⁹. El segundo problema surge a la hora de conciliar la ciudadanía de Tarso y las exigencias ciudadanas, que ésta conllevaba, con la religiosidad de los fariseos.

La primera dificultad se intenta solucionar normalmente recurriendo a dos textos de *Jerónimo*¹⁰, según el cual la familia de Pablo provendría de Galilea, y concretamente de Gischala. Cuando esta ciudad fue tomada por los romanos, sus padres (y tal vez Pablo) emigraron a Tarso de Cilicia. Las dos noticias de Jerónimo, sin embargo, no concuerdan entre sí, y no es fácil determinar a qué campaña militar romana se refiere *Jerónimo*¹¹. Llama la atención en estos textos patrísticos que el lugar de nacimiento del apóstol no era Tarso, como nos indica Hch 22,3, sino Gischala. Cómo y por qué se asentó la familia de Pablo en Tarso, son interrogantes a los que no se puede responder dados los insuficientes datos que las fuentes nos transmiten. Algunos autores opinan que los familiares del apóstol fueron conducidos a Tarso como esclavos

este autor: “Aunque Pablo nació en Tarso, fue en realidad en Jerusalén donde recibió su educación en la casa paterna” (p. 301). Cfr. *idem*, Once again: Tarsus or Jerusalem, in: *idem*, Sparsa I 321-327.

8. P. van Minnen, “Paul” 49ss.

9. J.C. Lentz, Portrait 56, se muestra escéptico sobre este punto: “Que existieran judíos fariseos en Tarso es poco probable... Sin embargo, que Pablo haya nacido en una familia farisea en Tarso y que también poseyera la ciudadanía de esa ciudad griega... es altamente improbable”.

10. *Jerónimo*, De viris illustribus 5 (Migne PL 23, col. 616); Comm in Phlm (Migne PL 26, col. 617.).

11. Existen dos posibilidades: una sería la campaña de Pompeyo en el año 63 a.C., y la otra la de Quintilio Varo en el año 4 a.C. (*Josefo*, BJ II 39-79). En el cerco y saqueo de Jerusalén llevado a cabo por Sosio (40-36 a.C.) no se menciona que algunos judíos fueran vendidos como esclavos (*Josefo*, BJ I 18,1ss). Por motivos cronológicos no se puede referir a la campaña de Vespasiano y Tito en el año 70 d.C.

vos y vendidos allí. Posteriormente el padre habría adquirido como *liberto* la ciudadanía de dicha ciudad¹². Otros exégetas, por el contrario, opinan que la familia, visto el cariz que tomaban los acontecimientos en Galilea y la situación política peligrosa, decidió huir antes de que fuera demasiado tarde y se asentó en Tarso¹³. En general, se puede decir que la tradición transmitida por *Jerónimo* es poco fiable y problemática.

Si el padre de Pablo obtuvo la ciudadanía de la ciudad de Tarso, se nos plantea el interrogante de cómo la consiguió. Para la adquisición de dicha ciudadanía se presupone un cierto prestigio y prosperidad económica. Con acierto subraya *K. Haacker* que el hecho de que Pablo hubiera sido enviado a Jerusalén para su formación indica claramente su proveniencia de una familia pudiente, con recursos económicos para poder financiar sus estudios¹⁴. En este sentido también se podría interpretar la noticia de que Pablo estaba en condiciones de asumir los costes que conllevaba el que cuatro hombres pudieran cumplir sus votos (Hch 21,24ss; los sacrificios impuestos para la conclusión del nazireato, Nm 6, 14-15, eran muy costosos). No es imposible que los antepasados hubieran comprado la ciudadanía de la ciudad de Tarso¹⁵.

Dentro del campo religioso, la posesión de la ciudadanía de una *polis* griega constituía un difícil problema para los judíos practicantes, dado que esa *civitas* conllevaba algunas exigencias con la sociedad y con los dioses de la ciudad, las cuales eran incompatibles con las creencias judías. Según algunos autores la adquisición de la ciudadanía de una *polis* griega era casi equivalente al abandono del judaísmo¹⁶. Dos alternativas se han presentado para intentar solucionar esta dificultad: 1° Los judíos eran tan numerosos en Tarso que constituían una propia φυλή judía. Pero por desgracia no tenemos cono-

12. *G. Kehnscherper*, "Apostel" 420s; *R. Riesner*, Frühzeit 136.

13. *K. Haacker*, "Werdegang" 830.

14. *Ibidem* 831. La actividad manual de Pablo (fabricante de tiendas, Hch 18,3) no se puede aducir como prueba contra la prosperidad económica de la familia en tiempos de la adquisición de la ciudadanía. La familia podría haber sufrido posteriormente una decadencia económica. La renuncia a la posesión de bienes por parte de Pablo se podría explicar también por causas éticas cristianas, es decir, vivencia de una pobreza voluntaria.

15. Ampliamente defienden la posesión de la ciudadanía de Tarso *B. Doer*, "Civis" 49-69; *M. Woloch*, St. Paul's Two Citizenships, in: *Helikon* 11/12 (1971-72) 452-454. *M. Hengel*, "Paulus" 188-193, estima como probable que la familia de Pablo adquiriera la ciudadanía de Tarso mediante su compra.

16. Ver la discusión sobre la exención por parte de los judíos del culto de los dioses de la ciudad en *Josefo*, AJ XII 125ss. *E.M. Smallwood*, *Jews* 235, califica a los judíos que poseían la ciudadanía de alguna ciudad griega como "no menos que apóstatas". *J.C. Lentz*, *Portrait* 43, considera casi imposible que un fariseo pudiera poseer la ciudadanía griega: "Esos judíos que obtuvieron la ciudadanía, difícilmente se podrían llamar judíos fariseos estrictos. Tal vez

cimiento del número de judíos que podían vivir en esa ciudad ni de la existencia de una φυλή judía. 2º Había siempre arreglos individuales, sobre todo cuando se trataba de judíos ricos¹⁷. *W. Stegemann* considera como única posibilidad para explicar la ciudadanía de Tarso del apóstol, si no se quiere poner en duda su historicidad, que se había concedido a Pablo o a su padre la ciudadanía honorífica, la cual sin embargo no pusieron en práctica. De otro modo tendríamos que suponer que Pablo había ofrecido sacrificios o venerado a los dioses de la ciudad, lo cual es más difícil de aceptar¹⁸. *M. Hengel* cree que es posible que el término πολίτης en Hch 21,39, al igual que en el uso de la Septuaginta (Pr 11,9; 24,28), pudiera indicar no la posesión de la ciudadanía jurídica sino más bien su origen¹⁹.

Según las consideraciones expuestas anteriormente habría que concluir diciendo que la posesión de la ciudadanía de Tarso tenía que ser muy problemática para un fariseo como Pablo por los compromisos ciudadanos y religiosos a los que iba unida²⁰, aunque era posible. Por tanto, creo que debe permanecer abierta la cuestión de si Pablo era un ciudadano de Tarso.

2.- Pablo como *civis romanus*²¹

Según el texto de Hechos, Pablo poseyó una doble ciudadanía: la romana y la de la ciudad de Tarso. En el período julio-claudiano parece ser que la

se consideraban a sí mismos como leales al judaísmo. Sin embargo, habría sido sumamente difícil para un judío estricto y apegado a la ley, aceptar la ciudadanía con sus correspondientes obligaciones". Contra esta tesis afirma *B. Rapske*, Book 77: "Ciudadanía y religiosidad judía no eran mutuamente excluyentes".

17. *J. Méléze-Modrzejewski*, "Tourments" 324s.; *R. Riesner*, Frühzeit 131.

18. *W. Stegemann*, "Apostel" 221.

19. *M. Hengel*, "Paulus" 191; *R. Riesner*, Frühzeit 131.

20. *J.C. Lentz*, Portrait 24, opina que la ciudadanía de Tarso habría sido incluso más problemática por sus distintas obligaciones sociales y civiles que la ciudadanía romana.

21. Otros artículos sobre la ciudadanía romana de Pablo, los cuales no he podido consultar: *H.J. Cadbury*, Roman Law and the Trial of Paul, in: *F.J. Foakes-Jackson - K. Lake*, Beginnings, vol. 5, 297-338; *H. Rosin*, Civis Romanus sum, in: *NedThT* 3 (1948/49) 16-27; *J. Schwarz*, A propos du statut personnel de l'apôtre Paul, in: *RHPHR* 37 (1957) 91-96; *E. Brewer*, Roman Citizenship and Its Bearing on the Book of Acts, in: *RestQ* 4 (1960) 205-219; *G. Lombardi*, Motivi giuridici dell'appello di Paolo a Cesare, in: *B. Mariani*, S. Paolo da Cesarea a Roma. Egesesi, storia, topografia, archeologia, Roma 1963, 9-20; *M. Carrez*, L'appel de Paul à César (Ac 25,11): La double appartenance, juive et chrétienne, de la première Église d'après le livre des Actes, in: *M. Carrez - J. Doré - P. Grelot* (eds.), De la Tôrah au Messie, FS. H. Cazelles, Tournai 1981, 503-510; *J. Vogt*, Der Apostel Paulus als römischer Bürger, in: *Universitas* 36 (1981) 145-152; *S. Légasse*, L'apologétique à l'égard de Rome dans

ciudadanía romana no excluía la posesión de la ciudadanía de otra ciudad, como había sido el caso en el tiempo de la república romana²². Aquí no analizaremos cómo el padre de Pablo (Hch 22,29: “yo tengo la ciudadanía desde el nacimiento”) habría podido adquirir la ciudadanía romana, pues esa cuestión plantea los mismos interrogantes y dificultades que la adquisición de la ciudadanía de la ciudad de Tarso²³. Simplemente sea dicho de paso que la mayoría de los estudiosos propone la manumisión²⁴ como el camino más probable para la obtención de la ciudadanía romana. Otros interrogantes, como si Pablo dominaba el latín, o si tenía uno o tres nombres (típico entre los romanos)²⁵, tampoco serán estudiados en este artículo.

La ciudadanía romana se adquiriría²⁶: a) por nacimiento; b) por manumisión; c) por ley, y d) por concesión del derecho de ciudadanía, *donatio civitatis*, individual o colectivo, concedido por el Senado o por el Emperador, a causa de leyes especiales, como podía ser después de prestar un servicio de

le procès de Paul, Actes 21,27-26,32, in: RSR 69 (1981) 249-255; *H.W. Tajra*, L'appel à César: séparation d'avec le Christianisme, in: ETR 56 (1981) 593-598; *M. Black*, Paul and Roman Law in Acts, in: RQ 24 (1981) 209-218; *A. Keaveney*, Civis Romanus sum, in: Critica Storica 21 (1984) 345-372.

22. Entorno al problema de la doble ciudadanía véase: *W.W. Tarn*, Kultur der hellenistischen Welt, Darmstadt 1966, 264; un buen estudio ofrece *D. Nörr*, Origo. Studien zur Orts-, Stadt- und Reichszugehörigkeit in der Antike, in: TRG 31 (1963) 525-600; cfr. *E. Ferenczy*, Bemerkungen 1046-1053; *A.N. Sherwin-White*, Citizenship 51-53.

23. Con razón afirma *B. Rapske*, Book 86, que todas las suposiciones para la explicación de cómo la familia de Pablo había adquirido la ciudadanía romana son meras especulaciones.

24. La manumisión es el acto por el cual el dueño da la libertad al esclavo. Según *J. Arias Ramos - J.A. Arias Bonet*, Derecho Romano, vol. 1, Madrid,¹⁵ 1979, 65ss, ésta presentaba dos grupos de modalidades: manumisiones solemnes y no solemnes. Los manumitidos por un medio solemnes adquirían la ciudadanía romana juntamente con la libertad.

25. El uso ilegal del *tria nomina* romano fue considerado por Claudio como sancionable, cfr. *Suetonio*, Claud. 25. Sobre el problema del nombre cfr. *A.N. Sherwin-White*, Law 152ss. *K. Haacker*, “Werdegang” 834, subraya acertadamente que la no mención del nombre completo del apóstol en Hechos no constituye ningún argumento contra la posible posesión de la ciudadanía romana, porque en el NT no se encuentra ningún nombre romano completo, tampoco el de las personas de las cuales no existe duda alguna de su ciudadanía, como es el caso de los Emperadores, miembros de familias senatoriales y de los equestres, así como parientes de la casa de Herodes. Cfr. *G.H.R. Horsley*, The Use of the Double Name, in: *idem.*, New Documents Illustrating Early Christianity. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri, vol. 1, Macquarie University, North Ryde 1981, 89-96; *C.J. Hemer*, The Name of Paul, in: TynB 36 (1985) 179-183; *T.J. Leary*, Paul's Improper Name, in: NTS 38 (1992) 467-469; *J. Murphy-O'Connor*, Paul 41-44.

26. Información fundamental sobre este tema se encuentra en *E. Kornemann*, Civitas, in: PRE.S 1 (1903) 304-317; *F. Vittinghoff*, Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus (AAWLM 14), Wiesbaden 1952; *A.N. Sherwin-White*, Citizenship; *H. Galsterer*, Civitas, in: DNP 2 (1997) 1224-1226.

25 años en las tropas auxiliares romanas. Unido a la posesión de la ciudadanía romana estaban ligados privilegios en relación al derecho privado, procesal y estatal: derechos (derecho para elegir, exención de castigos corporales, el derecho *provocationis* o *reiectio*) y obligaciones (impuestos y servicio militar). Sólo los ciudadanos podían llegar a gozar de todos los derechos. La condición jurídica del ciudadano se puede sintetizar diciendo que, en el orden político, los ciudadanos tenían: el *ius honorum* (derecho al desempeño de cargos públicos), el *ius suffragii* (voto en las asambleas) y el derecho de servir en las legiones. Y en el orden privado: el *ius conubii* (derecho a contraer matrimonio y constituir una familia), el *ius commercii* (tenencia de derechos patrimoniales y celebración de actos relacionadas con ellos) y el *ius actionis* (facultad de acudir a los tribunales). En la esfera religiosa: el *ius sacrorum* (asociación dedicada al culto de la ciudad); el *ius auspiciorum* (derecho a tomar los auspicios) y el *ius sacerdotii* (derecho de ocupar los sacerdocios nacionales). Algunos judíos, tanto en Jerusalén como también en Roma y en Asia Menor, entre los cuales se supone a Pablo y a su padre, poseían la ciudadanía romana y gozaban de privilegios durante el período julio-claudiano.

Según las leyes romanas (Lex Iulia de vi Publica, Lex Valeria y Lex Porciae²⁷) no estaba permitido que un ciudadano romano fuera atado o azotado por mandato de un magistrado (*adversus provocationem*). La ciudadanía romana era un *status* personal que ofrecía protección jurídica contra un posible abuso de poder por parte de los magistrados. E.A. Judge y J.C. Lentz ponen de relieve que en la aplicación de la justicia y del derecho romano a los ciudadanos del siglo I d. C. existía más flexibilidad²⁸ de la que normalmente se supone y frecuentemente se actuaba en contra del derecho en vigor. Por otra parte, la infracción de las leyes anteriormente citadas podía ser castigada severamente²⁹.

Lucas menciona en tres ocasiones la ciudadanía romana de Pablo, a la que el evangelista da mucha importancia. La pregunta que ahora tenemos que responder es si la tradición lucana es histórica o más bien una construc-

27. Cfr. Lex Valeria: Cicerón, rep II 54; Livio, X 9. Lex Iulia: Ulpiano, Dig 48,6,7; Maecianus, Dig 48,6,8; Paulo, Sent V 26,1s.

28. E.A. Judge, Rank and Status in the World of the Caesars and St. Paul (University of Canterbury Publications 29), Canterbury 1982, 12s; J.C. Lentz, Portrait 124-130. Cfr. los ejemplos de ejecuciones y castigos corporales de ciudadanos romanos: Josefo, BJ II 306-308 (crucifixión de algunos judíos romanos pertenecientes a la clase *equestre*); Suetonio, Galb. 9; otros ejemplos se encuentran en P. Garnsey, "Lex" 174-176.

29. Los habitantes de Rhodos (Ροδίων) fueron severamente castigados y perdieron su *status* privilegiado por haber ejecutado a un ciudadano romano (Dion Casio, LX 24,4).

30. Así opina E. Haenchen, Apg 443; B. Rapske, Book 115-134, especialmente 130ss. El

ción del evangelista que cuadra muy bien con sus intenciones teológicas y propagandistas de Hechos. La mayoría de los exégetas e historiadores afirman la historicidad de la información transmitida por Lucas. *W. Stegemann* ha estudiado nuevamente el problema desde diversas perspectivas así como la problemática que plantea la tradición transmitida por Lucas, y llega a la conclusión de que Pablo no era un ciudadano romano. Veamos algunos de sus argumentos más importantes.

2.1. La ciudadanía romana del apóstol en Hechos y su apelación al César

En primer lugar serán analizados los testimonios directos de Hechos de los Apóstoles que afirman la ciudadanía romana. La primera mención que encontramos es en el caso de Filipos. Sabemos que Pablo tuvo conflictos en esa ciudad con las autoridades romanas. La presentación de Hch 16,37 no es estructuralmente lógica. La apelación a la ciudadanía tiene lugar después que Pablo y Silas ya habían sido azotados públicamente por los lictores y arrojados a la cárcel. Lo lógico hubiera sido que los dos apóstoles hubieran dado a conocer su ciudadanía romana a los magistrados cuando fueron arrastrados (v. 21). Los estudiosos han intentado superar esta dificultad mediante dos hipótesis: 1° Pablo apeló a su *status* de ciudadano, el cual sin embargo fue ignorado. Esta explicación no es convincente: si Pablo ya había dado a conocer su ciudadanía, entonces no se entiende el hecho de que a los pretores les entrara miedo al día siguiente cuando oyeron que los azotados eran romanos. 2° Pablo no apeló a su ciudadanía, pues dicha apelación le habría librado de los latigazos, pero le habría implicado en un largo y difícil proceso jurídico con una resolución incierta para él³⁰. El miedo de los pretores es sólo comprensible cuando el magistrado hubiera ordenado el castigo corporal teniendo pleno conocimiento de la posesión de la ciudadanía del apóstol³¹. Y si Pablo quería que su *status* permaneciera en secreto, ¿por qué entonces apela a su ciudadanía después del castigo y da a conocer su situación jurídica? Eso sería una contradicción. Por tanto, los dos intentos de explicación no solu-

30. Así opina *E. Haenchen*, *Apg* 443; *B. Rapske*, *Book* 115-134, especialmente 130ss. El menciona otros motivos religiosos y económicos para el silencio de Pablo. “Una apelación prematura habría causado también importantes consecuencias negativas para su misión” (pg. 134).

31. Sobre el miedo como motivo literario y teológico cfr. *T. Hosaka*, *Lukas und das Imperium Romanum unter besonderer Berücksichtigung der literarischen Funktion des Furchtmotives*, in: *AJBI* 14 (1988) 82-134.

cionan la dificultad que hemos planteado. *W. Stegemann*³² concluye que el episodio de Filipos originalmente no contenía ninguna indicación de la ciudadanía de Pablo.

El segundo texto que afirma la posesión de la ciudadanía romana es Hch 22,22-29. Pablo deja bien claro ante el tribuno Claudio Lisias su conocimiento del lenguaje griego (el conocimiento del latín o del griego era uno de los requisitos para la obtención de la ciudadanía romana)³³ y declara que es ciudadano de una ciudad importante de Asia Menor (Hch 21,39). El tribuno ordena introducir a Pablo en la torre Antonia a causa de los tumultos causados por los judíos y someterlo a torturas para averiguar por qué motivo los judíos gritaban contra él. Cuando todo estaba preparado para fustigarlo, Pablo se dirige al centurión con la pregunta retórica: “¿Os es lícito azotar a un ciudadano romano sin haberle juzgado?” (Hch 22,25). Avisaron al tribuno y éste se informó de que Pablo poseía la ciudadanía romana desde su nacimiento, mientras que él mismo, un alto dignatario militar de Roma en Jerusalén, había tenido que pagar un alto precio para obtenerla (seguramente mediante soborno)³⁴. El tribuno temió al darse cuenta que le había encadenado siendo romano (v. 29). ¿Por qué no se dio a conocer Pablo como ciudadano romano cuando lo apresaron?³⁵ ¿Quería el evangelista aumentar el

32. *W. Stegemann*, “Apostel” 202.

33. *Suetonio*, Claud. 16 y *Dion Casio*, LX 17,5 relatan que Claudio condicionaba la concesión de la ciudadanía al cumplimiento de algunos requisitos entre los que se encontraban el dominio de la lengua latina. Sobre la política de Claudio referente a la concesión de la ciudadanía cfr. *T. Mommsen*, Edikt des Kaisers Claudius über das römische Bürgerrecht der Anruener vom J. 46 n.Chr., in: *Hermes* 4 (1870) 99-131; *U. Schilling-Häfele*, Das Edikt des Claudius CIL V 5050 (Edictum e civitate Anaunorum), in: *Hermes* 95 (1967) 353-365; sobre la concesión de la ciudadanía a la aristocracia gala cfr. *Tácito*, ann. 11,23,1. *A.N. Sherwin-White*, Citizenship 237-250; *idem*, The Roman Citizenship. A survey of its development into a world franchise, in: *ANRW* I 2 (1972) 23-58; *S. Demougin*, Claude et la société de son temps, in: *V.M. Strocka* (Hrsg.), *Regierungszeit des Kaisers Claudius (41-54 n.Chr.). Umbruch oder Episode?* Internationales interdisziplinäres Symposium aus Anlaß des hundertjährigen Jubiläums des Archäologischen Instituts der Universität Freiburg i. Br. 16.-18. Februar 1991, Mainz 1994, 11-22.

34. El tribuno había comprado la ciudadanía en tiempos de Claudio. *Seneca*, apocol. 3,3 y *Dion Casio*, LX 17,1 afirman que la *civitas romana* se había convertido accesible a todo el mundo en tiempos de Claudio, dado que se podía adquirir fácilmente. Culpable de esta situación no era el Emperador mismo, sino más bien los funcionarios corruptos (*Tácito*, ann. 14,50,1) que traficaban con cargos y privilegios. Cfr. *B. Holtheide*, Bürgerrechtspolitik 55s, quien confirma la política activa de este Emperador para otorgar la ciudadanía mediante la extensión del nombre gentilicio “Claudius” en Asia Menor.

35. *B. Rapske*, Book 143, menciona como motivo: “Pablo no insistirá tanto en sus derechos romanos para no socavar su compromiso religioso con el judaísmo ante los ojos romanos”.

suspense con esta presentación?³⁶. Según *W. Stegemann* esta tensión escalonada y progresiva de los acontecimientos es sin lugar a dudas obra del narrador de Hechos³⁷. De esta mención de la ciudadanía romana del apóstol depende en último lugar la noticia posterior en Hch 23,27.

Una vez presentados los textos directos que hablan de nuestro tema nos quedan por analizar los testimonios indirectos. En Hch 28,18 el narrador resume brevemente la situación y las causas de la prisión de Pablo: los romanos habían querido dejar libre a Pablo después de haber investigado su caso y no haber encontrado nada que fuera digno de mantenerlo en prisión. Pero como los judíos se oponían, se vio obligado a apelar al César. Por el contrario, las circunstancias en la escena de apelación vienen presentadas de forma distinta: Festo le propone un cambio de instancia jurídica. En lugar de un tribunal imperial en Cesárea ante el cual estaba Pablo, le propone un juicio ante una instancia judía en Jerusalén y bajo su supervisión (Hch 25,9ss)³⁸. Según el mismo Agripa (Hch 26,31), Pablo no había cometido ningún delito para estar en prisión (“Podía ser puesto en libertad este hombre si no hubiera apelado al César”). Pablo apela al César en el transcurso del proceso legal ante el Procurador Festo, dado que el apóstol no se fiaba de la imparcialidad y objetividad del Procurador. El apóstol en este caso no hace mención expresa de la posesión de su ciudadanía romana, pero según la presentación lucana es de suponer que sólo la ciudadanía romana del imputado es el presupuesto jurídico para su apelación.

El derecho de apelación³⁹ (*provocatio*, es decir, la apelación después del fallo de la sentencia, o *reiectio*, la no aceptación del juicio antes de que haya sido pronunciado el veredicto) en el primer período del principado es tan complejo y problemático, que se ha intentado aclarar con los datos que nos transmite Hechos. La apelación del apóstol suscita, sin embargo, más interrogantes que respuestas, por lo que se ha puesto en tela de juicio la histori-

36. Cfr. las preguntas que plantea *W. Stegemann*, “Apostel” 205: “¿Por qué permite que el juicio se celebre ante el Sanedrín de Jerusalén, cuando éste no era competente para juzgar a ciudadano romano? ¿Por qué el tribuno militar no dejó libre a Pablo cuando se enteró de que era un ciudadano romano? ¿Podía y debía convocar el Sanedrín incluso para proceder jurídicamente contra un romano?”

37. *W. Stegemann*, “Apostel” 205.

38. Cfr. *H.W. Tajra*, *Trial*; *W.R. Long*, *The Trial of Paul in the Book of Acts: Historical and theological Consideration*, (Ph. D.) Brown University 1982.

39. La apelación tenía como objetivo fundamental subsanar decisiones judiciales defectuosas (recurir sentencias incorrectas). Poseemos información sobre la apelación en tiempo de Claudio (*Suetonio*, *Claud.* 12,1; 14; 15; 29,1; *Tácito*, *ann.* 12,60) y de Nerón (*Suetonio*, *Nero* 17; *Tácito*, *ann.* 14,28). Sobre el derecho de apelación ver *J. Bleicken*, *Senatsgericht* 54ss; *A.W. Lintott*, “*Provocatio*” 226-267.

cidad y funcionamiento jurídico de los pasajes lucanos⁴⁰. El caso presenta un problema jurídico sin solución dado que los documentos y las fuentes jurídicas no son claras como para pronunciarnos al respecto⁴¹. Lo ilógico de la composición y presentación lucana está no sólo en la oscura explicación para justificar la apelación, sino también en el hecho de que Pablo apela a la mayor instancia de los tribunales romanos antes de que el Procurador haya emitido su veredicto⁴². Otros problemas de la composición lucana son, por ejemplo, la propuesta de Festo de cambiar la instancia jurídica que se encarga del juicio⁴³: el interrogatorio de un romano, Pablo, por un tribunal judío (el Senedrín), el cual era una instancia local religiosa y, en parte, jurídica para los judíos, pero de ningún modo tenía jurisdicción sobre ciudadanos romanos. El único tribunal competente para solucionar el caso de Pablo era un tribunal imperial. Sin embargo, Festo deja al mismo presunto culpable la decisión de si quiere regresar a Jerusalén o no.

Los pruebas de acusación que jugaron un papel importante en el contencioso contra Pablo se pueden deducir de la presentación que Lucas nos da del proceso legal ante el Procurador Félix. Allí Tértulo, abogado demandante, junto con otros judíos presentaron ante el Procurador la acusación difamatoria contra Pablo: éste es una peste que provoca altercados entre los judíos de toda la tierra y es el jefe principal de la secta de los nazoreos (Hch 24, 5). Tértulo hace referencia a las circunstancias en que el apóstol fue apresado en Jerusalén: Pablo había intentado profanar el templo. Félix pospuso el caso y será su sucesor, Porcio Festo, quien al inicio de su mandato reabra el proceso. El nuevo Procurador no tiene dudas de que se trata de un problema religioso interno judío y sin dimensiones políticas⁴⁴. Un difícil problema en este proceso jurídico se nos plantea en la afirmación del Procurador, cuando

40. Para la discusión sobre este caso *provocatio* o *reiectio*, cfr. A.H.M. Jones, I appeal unto Caesar, in: *idem.*, Studies in Roman Government and Law, Oxford 1960, 51-65; P. Garsney, "Lex" 182-185; A.W. Lintott, "Provocatio" 226-267; J.C. Lentz, Portrait 144-153.

41. Véase J.C. Lentz, Portrait 141.

42. E. Haenchen, Apg 596s, constata diversas dificultades y anomalías en el proceso y lo considera como resultado de una composición lucana. Según A. Suhl, Paulus 295, nota 69, la falta de claridad y la confusión del relato lucano indican que Lucas reelaboró aquí una fuente, que éste no entendió con claridad.

43. P. Garnsey, "Lex" 184, y K. Haacker, "Werdegang" 838, argumentan contra la posibilidad de que el gobernador pudiera constituir su *consilium* con los miembros del Senedrín durante el juicio en Jerusalén.

44. J. Méléze-Modrzejewski, "Tourments" 334, entiende la acusación religiosa contra Pablo de la siguiente forma: La profanación del templo es el único punto de acusación claramente formulado. Pero esto no era ningún "delito" según las categorías romanas. Si hubiera

admite la inocencia de Pablo (Hch 25,25ss; 26,32) y, a pesar de ello, permite que un ciudadano romano siga en prisión. Con razón *W. Schmithals*⁴⁵ plantea la pregunta, si un Procurador podía enviar ante el César a un acusado cuya inocencia ya había sido demostrada. Lo lógico sería afirmar que no.

Tampoco es claro por qué Pablo apeló al Emperador. Él se encontraba en una situación en que su vida corría verdadero peligro y desconfiaba de una sentencia imparcial del tribunal⁴⁶. Si estos fueron los motivos para su apelación, como normalmente se ha presupuesto, entonces tenemos que suponer que el apóstol ya habría apelado al César en otras ocasiones en el transcurso de su vida y que habría intentado hacer valer su ciudadanía romana. Sabemos que Pablo estuvo preso en Éfeso (Flp 1,7.13s.17; Flm 1,1.9.13; 2 Cor 4,7-14), y que en esa ocasión temió por su vida (2 Cor 1,8s). Él ya había perdido la esperanza y daba por hecho la sentencia condenatoria. El empleo del término jurídico τὸ ἀπόκριμα τοῦ θανάτου indica claramente el contexto de un proceso en el que Pablo consideraba a la autoridad romana como una instancia amenazadora de muerte (2 Cor 1,9; Flp 1,13.20). En este caso, nos podemos preguntar si Pablo ya había apelado en Éfeso en esas circunstancias adversas⁴⁷, si las autoridades romanas rechazaron dicha apelación, o si Pablo no había podido demostrar su ciudadanía romana⁴⁸. ¿O no era posible la apelación durante el reinado del Emperador Claudio (41-54)? Sabemos que en tiempo de Calígula (37-41) existió temporalmente la prohibición de apelación al César contra la sentencia pronunciada por un magistrado. Una prohibición

sido un extranjero cualquiera, que la comunidad había detenido por desacato de la prohibición de pisar el templo, entonces la autoridad romana habría hecho la vista gorda. Pero ¿cómo podía castigar a un ciudadano romano por haber ayudado a un intruso a traspasar los umbrales del templo judío, cuando los templos romanos estaban abiertos a todos? La autoridad romana se encontraba ante un problema sin solución.

45. *W. Schmithals*, Apg 219.

46. Cfr. la variante de Hch 28,19 en algunos manuscritos (614.2147...): ἀλλ' ἵνα λυτρωσώμαι τὴν ψυχὴν μου ἐκ θανάτου.

47. *J.-F. Collange*, Phil 26, opina que Pablo decidió apelar a su ciudadanía romana después de un tiempo en prisión. 2 Cor 1,9s sin embargo no permite esta conclusión. Otros exégetas defienden que no fue Pablo, sino los cristianos de Éfeso quienes dieron a conocer su nacionalidad ante las autoridades competentes; según *M. Carrez*, "Note" 776, Pablo estuvo en una situación de peligro de muerte en el proconsulado de J. Silanus y pudo ser liberado de forma inesperada gracias a la muerte de este procónsul (*Tácito*, ann. 13,1). Amigos adinerados e influyentes pudieron comprar su liberación. Pablo mismo, sin embargo, no apeló a su *status* romano.

48. Se tenía que llevar consigo una copia de la *professio* o *diplomata* original (es decir, un documento o un certificado) para demostrar la ciudadanía. Véase para ello *A.N. Sherwin-White*, Society 149. Es posible que Pablo hubiera perdido una vez ese certificado en alguno de sus viajes, pero que los perdiera en tres ocasiones (2 Cor 11) parece un poco exagerado.

de apelación en tiempos de Claudio no es segura (*Tácito*, ann. 12,60; *Suetonio*, Claud 12). Por desgracia no poseemos una información más precisa sobre el caso del apóstol en Éfeso. Tal vez el texto de 1 Cor 15,32 indique también una amenaza mortal, cuando Pablo habla de una lucha contra las bestias en Éfeso. Pero un romano no podía ser arrojado a las bestias. Se ha intentado dar una posible explicación mediante una noticia que transmite *Gayo*, *Digesta* XXVIII 1,8,4, según la cual habría algunos delitos que se podrían castigar con la pérdida de la ciudadanía, y por tanto se podrían aplicar castigos que normalmente no eran permitidos para los romanos. Pero en el caso de Pablo, Hch 22,25 presupone que el apóstol todavía era ciudadano. Que hubiera perdido su ciudadanía y posteriormente la hubiera vuelto a recuperar, es más que improbable.

2.2.- Argumentos contra de la posesión de la ciudadanía romana en las cartas del apóstol

Los castigos corporales que Pablo dice haber sufrido, son sin lugar a dudas la prueba más feaciente en las cartas del apóstol para concluir que éste difícilmente pudo haber poseído la ciudadanía romana. Según 1 Ts 2,2, Pablo padeció injurias y sufrimientos en Filipos. Teóricamente podría referirse aquí a malos tratos infringidos por personas privadas. Más explícito es el pasaje de 2 Cor 11,24ss. Según este texto Pablo sufrió cinco veces el castigo sinagogal judío de la flagelación⁴⁹, y en tres ocasiones fue azotado oficialmente (por funcionarios estatales o de la ciudad). En estrecha conexión con estos castigos, Pablo también menciona en 2 Cor 11,23 y en 2 Cor 6,5 su reclusión carcelaria. ¡Los ciudadanos romanos estaban oficialmente protegidos contra el encadenamiento y contra castigos corporales⁵⁰! El azotamiento mencionado en Hch 16,22s y llevado a cabo por los lictores era por tanto ilegal, lo mismo que los zurriagazos de 2 Cor 11,25. Aunque se acepte que las correspondientes leyes no siempre se cumplían al pie de la letra, la triple infracción de la norma contra la misma persona debía ser un caso muy raro. Por lo demás,

49. Véase *S. Gallas*, "Fünfmal vierzig weniger einen...". Die an Paulus vollzogenen Synagogalstrafen nach 2 Kor 11,24, in: ZNW 81 (1990) 178-191.

50. *Livio*, X 9,4; *Cicerón*, Rab. Post 4,12f.; *Appiano*, Civ II 26,98; *Paulus*, Sent V 26,1; *Ulpiano*, Dig 48,6,7; *A.N. Sherwin-White*, Society 57ss. *P. Garnsey*, "Lex" 167-189, diferencia los siguientes castigos corporales: *fustes* (aplicado a los hombres libres) y *flagella* (para los esclavos), *admonitio* o *castigatio* (latigazos suaves), *verberatio* y *pulsatio*. Cfr. *W. Eisenhut*, Die römische Gefängnisstrafe, in: ANRW I 2 (1972) 268ss.

Pablo sería el único ciudadano romano conocido, que estuvo dispuesto a someterse en cinco ocasiones al castigo de la flagelación sinagoga, cuando la sinagoga no era un órgano jurídico que tuviera jurisdicción sobre él. Este castigo deshonroso y cruel se lo podría haber evitado fácilmente si era ciudadano romano. “Todo esto podría haber sucedido sólo libre y voluntariamente y si tenía tendencias masoquistas”⁵¹. R. Riesner opina, por el contrario, que dicha diagnosis psicopatológica moderna no se podría aplicar a Pablo, sino que el apóstol habría interpretado todos los malos tratos sufridos desde el significado del sufrimiento de Cristo⁵². Pero si Pablo había entendido así sus sufrimientos y dolores, entonces se plantea la cuestión, según mi opinión, ¿por qué Pablo apeló ante Festo al Emperador y no quiso aceptar otra vez más los malos tratos infringidos por los judíos e interpretarlos como una forma de participar de los sufrimientos de Cristo? Si Pablo quería ir a Roma (Hch 19,21) y llegar hasta allí como un “justo sufriente” para anunciar el evangelio en la misma capital del imperio (Lucas ya indica esto en Hch 1,8: la predicación del evangelio hasta los confines de la tierra), entonces podría haber llegado antes a su destino, si él hubiera apelado al César cuando fue castigado por primera vez por los romanos.

El triple castigo de los azotes del apóstol llevado a cabo por los romanos se ha intentado explicar de distintas formas. 1° El hecho de que Pablo fuera azotado indica simplemente que la ciudadanía romana sólo era una protección insuficiente contra magistrados crueles. Los castigos corporales de Pablo significarían, por tanto, que la Lex Iulia no se observaba ni permanente ni consecuentemente en el imperio. Pero si el no cumplimiento de dicha ley se había convertido en una “norma” habitual, entonces no se encuentra una respuesta adecuada para la pregunta, por qué a los magistrados de Filipos les entró el miedo (según la narración lucana) cuando se enteraron de la ciudadanía de Pablo. 2° A.N. Sherwin-White ha propuesto otra tesis. Su interpretación se apoya en el supuesto desarrollo progresivo de las leyes que se refieren a la protección de los ciudadanos contra la *coercitio* de las autoridades romanas en tres fases. En un primer periodo estaba prohibido castigar a un romano; en un segundo momento (ya antes del reinado de Nerón) se aceptaron excepciones a esa praxis; en la tercera fase se diferenciò definitivamente entre los *honestiores* y los *humiliores* a la hora del castigo. Sherwin-White opina que Pablo protesta en Filipos no contra el hecho de que él haya sido azotado, sino que haya sido castigado sin haber sido anteriormente juzgado y

51. W. Stegemann, “Anfragen” 485.

52. R. Riesner, Frühzeit 133.

condenado. Esta interpretación presupone que las autoridades de una provincia romana podían aplicar el castigo corporal después del fallo del juicio en caso de que el ciudadano romano no apelara o cuando se tratara de un caso muy especial que no era contemplado en la *Lex Iulia*. El hecho de que Pablo mencione en 2 Cor el castigo romano significa que el apóstol fue condenado en las tres ocasiones por las autoridades romanas y que fue castigado en conformidad con la ley. Este castigo legal del apóstol correspondería según *Sherwin-White* a la segunda fase del desarrollo de la ley.

Esta teoría⁵³, según la cual en el primer siglo del principado los gobernadores romanos recibieron más poder para condenar delitos capitales sin *provocatio*, ha sido analizada y criticada por *P. Garnsey*. Este autor opina que los ejemplos aducidos por *Sherwin-White* no permiten afirmar que los gobernadores hicieran caso omiso de las apelaciones porque ellos hubieran obtenido una jurisdicción inapelable gracias a una ley adicional; o bien somos testigos de un puro abuso de poder o el derecho de apelación no está en entredicho⁵⁴. Esto significa que Pablo habría podido apelar al César en las tres ocasiones que fue castigado. Otra cosa distinta es la efectividad de la *provocatio*: “La eficacia de la apelación dependía de la discreción del gobernador. De hecho, la persona encargada en las provincias de juzgar los casos criminales tenía el poder, pero no el derecho, de rechazar una apelación contra su propia sentencia”⁵⁵. *P. Garnsey* ha eliminado el caso de Pablo (Καίσαρα ἐπικαλούμαι, Hch 25,11) del campo jurídico de la apelación y lo ha colocado en la categoría de *relectio iudicii*, el rechazo de los jueces por el acusado o una forma de juicio, que sostenía que estaba predispuesta contra él. *A. W. Lintott*⁵⁶, por su parte, piensa que es preferible considerar la apelación de Pablo como ejemplo de una forma de recurso al *auxilium* de los tribunos antes que explicarlo mediante un supuesto principio general en la ley romana según la cual un acusado podía rechazar a todo un tribunal.

No hay que subestimar el problema religioso que planteaban a un judío las exigencias que conllevaba la ciudadanía romana. *W. Stegemann*⁵⁷ indica que existía una incompatibilidad entre los derechos y exigencias de los roma-

53. *A. N. Sherwin-White*, *Society* 71-75.

54. *P. Garnsey*, “Lex” 176. *C. J. Lentz*, *Portrait* 135, afirma: “Donde Hechos no coincide fácilmente con las leyes, *Sherwin-White* parece dar por supuesto que tuvo haber cambios en la ley romana de modo que el testimonio de Hechos pueda acomodarse”.

55. *Ibidem*, 167.

56. *A. W. Lintott*, “Provocatio” 265.

57. *W. Stegemann*, “Apostel” 224. Sobre los peligros de la ciudadanía romana para la religión judía cfr. *L. Wenger*, *Bürgerrecht*, in: *RAC* 2 (1954) 781s.

nos y la religión judía: “La ciudadanía romana incluía la exigencia de ofrendas a los dioses romanos. Que los judíos en posesión de dicha ciudadanía estuvieran exentos de tales obligaciones no está probado”. *R. Riesner*⁵⁸ ve en las exigencias normales de los ciudadanos romanos un peligro para la desviación y la apostasía del judaísmo. Pero que la posesión de la ciudadanía no equivalía a la apostasía nos lo testimonia un pasaje del filósofo judío *Filón* (*LegGai* 156s) sobre algunos judíos en Roma, quienes poseían la ciudadanía romana y al mismo tiempo conservaban su religión. Otro pasaje de *Tácito*, ann. 2,85,4 apoya esta suposición. Parece ser que un judío, poseedor de dicha ciudadanía, podía mantenerse alejado de los cargos sacerdotales. Pablo, por tanto, como ciudadano romano no habría tenido la obligación de ponerse a disposición como *augustales* para el culto de la *dea Roma* y del *divus Augustus* en Tarso. No sabemos si el apóstol tuvo que prestar juramento por los Emperadores deificados y por el Emperador viviente (Nerón)⁵⁹ ante el tribunal que lo juzgaba.

Dados los privilegios que tenían los judíos dentro del imperio romano, podemos suponer que los judíos con ciudadanía romana estaban exentos del culto al Emperador. Por tanto las “exigencias” (o mejor dicho, la presión impuesta por la sociedad y no por el Emperador) referentes al culto al Emperador no excluyen una posible posesión de la ciudadanía romana del apóstol, aunque para un fariseo sería más que improbable. El texto paulino 2 Cor 11,22ss, parece indicar, según mi opinión, que Pablo no poseyó dicha ciudadanía. Pablo habla en esa carta sobre todo a pagano-cristianos de una colonia romana (*Colonia Laus Iulia Corinthiensis*), en la cual la ciudadanía romana era muy estimada. Él se compara en dicho pasaje con misioneros enemigos judeocristianos, los cuales se consideran hebreos, israelitas, descendientes de Abraham y servidores de Cristo. No parece que fueran ciudadanos romanos. Lo mismo que el apóstol, ellos también sufrieron por causa del evangelio encarcelamientos y castigos corporales⁶⁰, y se vanagloriaban de ello. Si Pablo hubiera sido un romano, tendría que haberlo dicho aquí como un argumento retórico en la confrontación con sus enemigos, de modo que se

58. *R. Riesner*, Frühzeit 133.

59. *K. Haacker*, “Werdegang” 839: “Ningún ciudadano estaba obligado a presentarse candidato para un puesto que conllevara acciones cúlitas. La obligación de prestar juramento en una declaración judicial según la fórmula pagana prescrita podía originar un *casus confessionis*. Este peligro pudo haber motivado que el apóstol no apelara a su ciudadanía sin ser necesario”.

60. Pablo usa en dos ocasiones el comparativo *περισσότερος* (2 Cor 11,23) y reconoce con ello que también sus enemigos habían sufrido a causa del evangelio.

convertiría en el clímax de su argumentación ante los pagano-cristianos de una ciudad romana. Mediante dicha mención habría podido convencer mejor a sus oyentes o lectores que él tenía más razones que sus adversarios para ser servidor de Cristo. El argumento *ex silentio* es siempre problemático a la hora de interpretarlo, pero que Pablo no adujera en su argumentación retórica su *status civitatis* es inexplicable en este contexto polémico⁶¹. También los testimonios paulinos sobre los castigos sufridos por el apóstol indican claramente que el apóstol no poseyó dicha ciudadanía.

La hipótesis según la cual Pablo habría apelado al nuevo Emperador Nerón, después de la muerte de Claudio (54 d. C.), con la esperanza de que ése dictara una sentencia favorable al apóstol, es históricamente improbable. Un ciudadano romano, que hubiera sido acusado de practicar religiones extranjeras ilícitas (*collegia illicita*), no podía esperar de Nerón ninguna sentencia más imparcial o favorable que de su predecesor Claudio. El acusado romano sería considerado como un traidor a las viejas tradiciones romanas. En este contexto hay que mencionar un texto del historiador romano *Tácito*, ann. 13,32,2. En el año 58 d. C. se inició un proceso jurídico contra una distinguida señora romana, Poponia Graecina, a quien se la acusó de practicar religiones extranjeras. La dama fue absuelta de cargos y puesta en libertad, pero el suceso documenta cómo la práctica de religiones orientales extranjeras, no reconocidas oficialmente por el estado, podía ser sospechosa y acarrear consecuencias nefastas para sus adeptos romanos. Si Pablo conoció este famoso caso, su apelación al Emperador habría supuesto por su parte la firma consciente de su propia condena. Otro argumento, que hace improbable que Pablo hubiera podido confiar en un desenlace positivo de la apelación a Nerón, sería el siguiente: Pablo había sido acusado por los judíos ante las autoridades romanas de Cesárea. El desenlace de una apelación a Nerón, sobre el cual los judíos podían influir a través de la emperatriz projudía y de Aliturus⁶², un actor judío en la corte imperial, habría sido seguramente su

61. R. Riesner, *Frühzeit* 138, explica la no mención de la ciudadanía romana del apóstol en sus cartas por el hecho de que ninguno de sus escritos iba dirigido a ninguna autoridad romana o a un alto cargo. Pero éste no es argumento válido, dado que Pablo tampoco escribió ninguna carta a fariseos, sino a paganocristianos, ante los cuales subraya su origen judío. G. Lüdemann, *Christentum* 249, piensa que Pablo no habría tenido la ocasión de haber mencionado su ciudadanía romana. Contra esa opinión se expresa K. Wengst, *Pax* 95.215, nota 29. Según este autor, la mención de su ciudadanía habría venido como anillo al dedo en ese contexto: "Que él no lo haya hecho, no excluye la posibilidad de su ciudadanía romana, subraya sin embargo, que en caso de que él la poseyera, no le otorgó mucha importancia" (pg. 95).

62. Los judíos de la ciudad de Roma tenían buenos contactos con la corte imperial. *Josefo*, *Vit.* 13-16, nos relata cómo la mujer de Nerón, Popena Sabina, era simpatizante de los judíos. Ver el texto más adelante.

muerte. Por tanto habría sido más aconsejable para Pablo permanecer en Cesárea.

Se puede aducir otro argumento contra la tesis de que Pablo era un romano. Si consideramos que el texto de Rm 16,4 (“Saludad a Prisca y a Áquila..., quienes expusieron sus cabezas⁶³ para salvarme”) no es una glosa o un añadido posterior, sino un texto paulino auténtico, es incomprendible que Pablo hubiera arriesgado la vida de dos de sus mejores colaboradores, cuando él, como romano, hubiera podido sencillamente apelar al César. Si sus enemigos hubieran sido judíos, éstos no se habrían atrevido a matar a un ciudadano romano en la diáspora. ¿En qué ocasión arriesgaron Prisca y Áquila sus vidas por Pablo? No es posible dar una respuesta segura, pero los indicios apuntan a que ocurrió durante su estancia en Éfeso (1 Cor 15,32; 2 Cor 1,8s).

Contra la historicidad de la apelación al César por parte del apóstol se podría argumentar que Pablo no sería consecuente con sus ideas. En 1 Cor 6,2-8 el apóstol se opone explícitamente a que los cristianos recurran a los tribunales estatales. Según la concepción paulina, existen instancias estatales, pero éstas no son para los cristianos. ¿Por qué entonces apela Pablo en su proceso al Emperador?

Otro indicio que apoya la hipótesis de la no posesión de la nacionalidad romana por parte del apóstol es el influjo negativo que tuvo el edicto de Claudio del año 49 d.C. contra los judíos (PLond. 1912) en los planes de viajes del apóstol. Pablo concentró sus primeras actividades en Europa en las colonias romanas y siguió, según Hechos, la vía Egnatia, el camino terrestre más corto de oriente hacia Roma. Es muy probable que Pablo ya tuviera la idea de ir a Roma cuando fundó la comunidad de Tesalónica (Rm 1,10.13; 15,22) y fue en esta ciudad donde tuvo noticia por primera vez de los acontecimientos políticos de Roma y del decreto imperial por el cual se expulsaba a los instigadores judíos y cristianos de los disturbios. Dado que su vida corría peligro tuvo que abandonar precipitadamente la ciudad y se dirigió hacia el sur, hacia Corinto, con la esperanza de una rápida normalización de la situación política de Roma. Durante su estancia en Corinto le llegaron noticias procedentes de algunas comunidades paulinas sobre la misión cristiana anti-paulina organizada por judeocristianos (véase Gálatas, Filipenses). Pablo intenta solucionar estas crisis. El edicto imperial frustró y desbarató su plan de viajar a Roma. Si Pablo hubiera sido un ciudadano romano, podría haber continuado su ruta prevista hacia Roma sin dificultades, dado que el edicto

63. Sobre esta expresión popular cfr. 1 Clem 63,1; A. Deissmann, Licht 94s.

no estaba dirigido contra los romanos, sino sólo contra los judíos. Esta breve reconstrucción de los hechos históricos⁶⁴ parece indicar más bien que Pablo era un judío y que como mucho poseería la ciudadanía de Tarso. Sólo después de la muerte de Claudio (54 d. C) y de la derogación de su decreto vio el apóstol la posibilidad de cumplir su viejo sueño de ir a Roma.

Resumen

El resultado del estudio de los pasajes de Hechos nos ha mostrado que tanto la ciudadanía romana de Pablo como la apelación no son históricas, sino una construcción lucana. Esta conclusión pone en tela de juicio toda la presentación lucana del traslado de Pablo a Roma. Histórico, o como mucho posible, podría haber sido un tal traslado siempre y cuando los no ciudadanos romanos tuvieran también el derecho de apelación. Pero este no era el caso. La usurpación o arrogación ilegal de la ciudadanía romana habría tenido como consecuencia la condena capital⁶⁵. Por tanto tenemos que concluir que no sabemos cómo, ni por qué, ni si Pablo fue trasladado a Roma. Si el encarcelamiento del apóstol en Jerusalén fue un hecho histórico, sólo se podría explicar su traslado a Roma mediante una apelación al Emperador basada en la posesión de la ciudadanía romana⁶⁶. Pero dado que las tensiones internas e incoherencias de la presentación lucana y la problemática de la ciudadanía paulina han indicado que Pablo no era romano, y que no pudo apelar al Emperador, podemos por tanto concluir que Pablo no fue llevado prisionero a Roma.

¿Cómo podemos, entonces, explicar la mención de la ciudadanía romana para Pablo por parte de Lucas? Para esta pregunta no existe una respuesta segura, pero se han de tomar en consideración dos soluciones propuestas. A) Sería posible (pero en ningún caso seguro), que Pablo poseyera la ciudadanía de Tarso. Lucas habría ampliado entonces la ciudadanía de Tarso con la romana. Con ello pretendía el evangelista resaltar la figura del apóstol⁶⁷. La obtención y posesión de la ciudadanía de Tarso plantea algunos interrogantes que no son fáciles de solucionar, como ya se ha indicado anteriormen-

64. Para una amplia explicación de esta reconstrucción cfr. mi tesis *Religionspolitik* 273-425.

65. Claudio ordenó la ejecución de personas que habían usurpado la ciudadanía romana, *Suetonio*, Claud. 25,3.

66. *G. Lüdemann*, *Christentum* 250.

67. En contra se expresa *J.C. Lentz*, *Portrait* 24.

te. B) Otra explicación para la presentación lucana se podría buscar en la intención misionera propagandista de la obra del evangelista en relación con el destinatario o los lectores. La afirmación de la ciudadanía romana de Pablo sería entonces una invención lucana. La dedicación de la obra a Teófilo muestra que el compositor de Hechos tenía relaciones personales con él y quería expresarle su amistad o agradecimiento (quizás fuera un mecenas o bienhechor de Lucas), así como el deseo de que Teófilo diera a conocer esta obra en su círculo de amigos. ¿Quién era este κράτιστος Teófilo⁶⁸? Dejando a parte una noticia dudosa que aparece en las Pseudo-Clementinas, según la cual Teófilo vivía en Antioquía⁶⁹, tenemos que decir que no sabemos nada de él. Los estudiosos modernos opinan, no obstante, que sería una personalidad histórica⁷⁰. El concepto κράτιστος en Lc 1,3 no obliga necesariamente a suponer que Teófilo era un empleado oficial o un alto rango, pero es muy probable que fuera un ciudadano romano. Es cuestionable si ya era cristiano cuando Lucas escribió Hechos. Es de suponer que los cristianos y sobre todo esos con ciudadanía romana en Asia Menor estuvieran presionados por parte de la sociedad o incluso perseguidos cuando fueron escritos los Hechos por considerarlos como traidores de las costumbres romanas. En tal situación Lucas quiere mostrar a Teófilo con la presentación de Pablo como *civis romanus*, que incluso el gran apóstol tuvo que sufrir, a pesar de que también era un ciudadano romano, y que el cristianismo no estaba en contraposición con el ser romano, sino que era una religión apropiada para ciudadanos del imperio. Pablo se convierte en la obra de Lucas en modelo para los cristianos con ciudadanía romana de los años 80 d. C., y éstos son invitados o bien a convertirse al cristianismo o bien a no abandonarlo, en caso de que ya lo fueran.

3.- El traslado de Pablo a Roma

Ante nosotros todavía tenemos la pregunta: ¿por qué y cómo Lucas construyó el relato de un traslado del apóstol a Roma, cuando Pablo no había

68. El adjetivo κράτιστος aparece en el NT en pocas ocasiones: Lc 1,3; Hch 23,26; 24,3 y 26,25 (en el tratamiento de una autoridad oficial). El término aparece frecuentemente en dedicatorias de obras literarias, cuyo destinatario no tiene que tener necesariamente un puesto oficial. Su traducción en latín sería con la palabra *egregius* o *optimus*.

69. Ps-Clementinas, Recog X 71,2: ... *ita ut omni avididatis desiderio Theofilus, qui erat cunctis potentibus in civitate sublimior, domus suae ingentem basilicam ecclesiae nomine consecraret.*

70. F. Bovon, Luk 39.

podido apelar al Emperador? Una solución segura no existe para este problema, pero intentaré ofrecer al menos una posible explicación para el relato de Lucas. Para ello examinaré fuentes judías que narren y testimonien traslados de presos desde Cesárea a Roma bajo la administración de los Procuradores Félix y Festo. Esta investigación puede aclarar los últimos capítulos de Hechos.

Algunos autores han intentado -aunque sin ser convincentes- fundamentar el traslado de Pablo a Roma como consecuencia de un proceso o procedimiento *extra ordinem*. Apoyándose en P. Garnsey⁷¹, W. Stegemann afirma que “Pablo, prisionero no romano, fue trasladado desde Jerusalén, mejor dicho, desde Cesárea a Roma para ser procesado, porque él era un personaje político y público relevante, lo que pudo inducir al Procurador a enviar este caso a una instancia superior, a Roma. Como consecuencia de la situación política en Palestina es casi seguro que el nuevo gobernador, quien acababa de tomar posesión de su cargo, no quisiera decidir en este caso sino entregarlo a Roma”⁷². Contra esta afirmación hay que subrayar y dejar bien claro que Pablo no constituía para Festo una personalidad importante y que en la provincia de Palestina no poseía ningún poder ni prestigio político, dado que el apóstol desde su conversión sólo había estado allí esporádica y temporalmente y desde el conflicto de Antioquía el apóstol no gozaba de simpatías entre los judeocristianos de Siria y Palestina, sino todo contrario. Para un gobernador, que decretó multitud de condenas a muerte, el asunto de Pablo no tuvo que constituir más que un asunto sin importancia con el que difícilmente habría molestado al tribunal imperial⁷³. Además es improbable que un gobernador hubiera enviado a un romano por discusiones religiosas para que fuera juzgado por el Emperador, dado que eso hubiera mostrado claramente al Emperador que su subordinado era totalmente incompetente, pues no sabía solucionar un caso tan sencillo. Si Pablo hubiera sido considerado como un rebelde judío contra los romanos, el gobernador no habría dudado ni un momento en entregarlo a sus enemigos judíos, o él mismo lo habría mandado ajusticiar sin reparos, como los romanos habían hecho anteriormente con tan-

71. P. Garnsey, “Lex” 184, afirma que Festo no estaba obligado a ocuparse de la exigencia de Pablo. Él envió al apóstol a Roma, porque éste “era un hombre de cierta importancia por su status de ciudadano y a causa de su fama y notoriedad. Era un hombre difícil de controlar y a donde iba causaba problemas”.

72. W. Stegemann, “Apostel” 212. Este autor presenta una analogía para esta interpretación: el caso el tejedor Jonatan en *Josefo*, BJ VII 449ss. Pero las diferencias entre los dos casos son obvias.

73. W. Schmithals, Apg 219.

tos otros sin tener que enviarlos a Roma. La presentación lucana del viaje a Roma es además inimaginable para un preso político en aquel tiempo, pues no se trataba de ningún turista o peregrino con acompañamiento hacia Roma. En el relato de Lucas da la impresión que el centurión que custodiaba a Pablo fuera más bien su sirviente dado que accede a todos los deseos del apóstol.

W. *Schmithals*⁷⁴ propone una explicación para los acontecimientos históricos que pudieran estar detrás de la composición lucana. Él concluye de la falta de indicios en las fuentes desde la llegada de Pablo a Jerusalén, que Pablo no fue apresado en Jerusalén, sino que viajó como hombre libre a Roma. Fue en la capital del imperio donde fue apresado y finalmente sufrió el martirio⁷⁵.

Indicaciones de cómo Lucas ha construido el traslado del apóstol se pueden obtener mediante una comparación de los últimos capítulos de Hechos con las obras históricas de *Josefo* que relatan acontecimientos del tiempo de Félix y Festo. A pesar de que Lucas y *Josefo* tenían objetivos apologéticos casi contrarios en la presentación de estos Procuradores romanos, sin embargo concuerdan en algunos detalles⁷⁶. Ambos escritores mencionan a Drusila como esposa de Félix⁷⁷, y al egipcio con los sicarios como el provocador de una revuelta contra Roma en Judea⁷⁸. Presentan al Procurador como una persona sin escrúpulos, porque soborna y se deja sobornar⁷⁹. Los paralelismos entre Hch 21,38 y BJ II 261-263 son evidentes⁸⁰. Según *K.-S. Krieger*⁸¹

74. M.-É. *Boismard - A. Lamouille*, Actes vol. 3,293-316, reconocen en la narración del traslado del apóstol a Roma dos relatos distintos: un informe de un viaje y Act I. Según el informe de viaje, Pablo consiguió llegar a Roma como hombre libre. Según Act I llegó como prisionero. Contra esta tesis véase *J. Murphy-O'Connor*, Paul 353s.

75. *W. Schmithals*, Apg 219.

76. Véase una visión de conjunto en *S. Mason*, Josephus 204-223.

77. Hch 24,24; *Josefo*, AJ XX 141-143, menciona como Félix propuso a Drusila que abandonara a su marido para que se casara con él.

78. Hch 21,37; *Josefo*, AJ XX 169-172; BJ II 161-163.

79. Hch 24,26: "Félix esperaba al mismo tiempo que Pablo le diera dinero". *Josefo*, AJ XX 165: Félix intenta sobornar a un sicario para que asesine al sumo sacerdote Jonathan.

80. *Josephus*, BJ II 261-263: "Pero mayor daño causó a todos los judíos un hombre egipcio, falso profeta... Juntó con él casi treinta mil hombres, engañándolos con vanidades y trayéndolos consigo de la soledad adonde estaban, al monte que se llama de las Olivas... Habíase juntado para poner por obra esta maldad mucha gente de guarda; pero viendo esto Félix, proveyó en ello; y saliéndoles con la gente romana muy armada y en orden ... dióle la batalla. Huyó salvo el egipcio con algunos; y presos los otros muchos fueron puestos en la cárcel, y los demás se volvieron a sus tierras".

81. *K.-S. Krieger*, *Geschichtsschreibung* 147. El género "Goetes" se caracteriza por la siguiente estructura: Un hombre nombrado nominalmente entra en escena; encuentra un grupo de seguidores que tienen que buscar refugio en el desierto. Los seguidores al final son ajusticiados. En Hch 21,38 se trata de un fragmento de este género, pues falta el final típico de dicha narración. Cfr. también el caso de Teudas (Hch 5,36; *Josefo*, AJ XX 97s).

pertenecen los dos textos al género literario de “narraciones Goetes”, las cuales encontraron ya existentes tanto *Josefo* como Lucas. Independientemente uno de otro toman las mismas tradiciones, que conocieron en distinta disposición, las reelaboraron y las integraron en sus respectivas narraciones.

La emboscada contra Pablo (Hch 23,12-22; 25,3: “Pidieron que lo trasladara a Jerusalén, mientras preparaban una celada para matarle en el camino”) pertenece también al modelo de “narraciones-Goetes”. *Josefo* informa, por su parte, de una emboscada similar contra el sumo sacerdote Jonatán (AJ XX 163s). Las diferencias entre ambos relatos están en algunos detalles intencionales, ya que *Josefo* intenta difamar a Félix con la presentación de los hechos, mientras que Lucas por el contrario a los judíos y al Sanedrín.

En AJ XX 180s *Josefo* describe la existencia de luchas y tensiones entre los judíos. El término técnico *στάσις* se emplea en este pasaje no sólo en el sentido de conflicto, sino también con el significado de “lucha entre partidos” (*ἕξαρχος στάσεως*). Lucas en Hch 23,6-10 hace mención de la misma temática: la lucha entre los distintos partidos judíos (conflicto entre saduceos y fariseos), la cual se había convertido en *στάσις*.

La última noticia del periodo de Félix que transmite *Josefo* es muy interesante para nosotros: se trata de los disturbios en Cesárea entre los judíos y los sirios ocasionados por las pretensiones de ambos bandos con el fin de que la ciudad fuera declarada judía o siria. Por tanto, el tema en discusión es también el de la ciudadanía. “Estando aún esta revuelta en pie, envió la gente más noble de ambas partes por embajadores a Nerón, para que en su presencia se disputase la causa y los privilegios y se averiguase lo que de derecho convenía”. El conflicto giraba en torno a la hegemonía de estos grupos en Cesárea, sobre todo en cuanto a los derechos y privilegios. Un término técnico en nuestro texto es el concepto *στάσις* (revuelta, diferencias de opinión, facción, desacuerdo). Ese mismo concepto viene utilizado en la acusación que presenta Tértulo contra Pablo ante el Procurador: “Hemos encontrado esta peste de hombre que provoca altercados (*στάσεις*) entre los judíos de toda la tierra y es el jefe principal de la secta de los nazoreos” (Hch 24,5).

Un texto paralelo a BJ II 266-270 lo encontramos también en AJ XX 173-178: “Se produjo una disensión entre los judíos que vivían en Cesárea y los sirios de la misma ciudad, acerca de la igualdad de los derechos de ciudadanía... El gobernador, después de capturar a los cabecillas de la revuelta, los mandó azotar”. El motivo de la revuelta viene expresada con la expresión *περί ἰσοπολιτείας*⁸². El desenlace final del episodio es distinto del que tene-

82. Sobre los conflictos en Cesárea véase *I.L. Levine, The Jewish-Greek Conflict in First*

mos en BJ. La embajada a Roma (BJ) no aparece en AJ y la pospone para cuando Porcio Festo fue enviado por Nerón para suceder a Félix. Los principales de los judíos que vivían en Cesárea se dirigieron a Roma para acusar a Félix. Dos de los sirios principales de Cesárea, mediante la donación de gran cantidad de dinero, persuadieron a Burro, instructor de Nerón y encargado por éste de los asuntos de las regiones griegas, que pidiera a Nerón que privara a los judíos del derecho de ciudadanía que les era común con los sirios. Burro se lo pidió al Emperador y lo obtuvo y envió un rescrito, que fue la causa de todos los males que posteriormente afligieron a nuestro pueblo (AJ XX 182)⁸³. Vemos, por tanto, que en Cesárea en tiempo de este Procurador existían conflictos en torno a la *ciudadanía* y que para intentar solucionarlos enviaron una delegación al Emperador. Estos son los mismos temas que tenemos en Hechos y que vienen aplicados a Pablo.

Las coincidencias entre *Josefo* y Lucas han llevado a algunos investigadores a suponer que Lucas conoció las obras de *Josefo*, de las cuales se acordaba de forma imprecisa o cambió conscientemente algunos datos y detalles para que se adaptaran al objetivo de su obra⁸⁴. Este tema no es el objeto de nuestro estudio y por tanto no lo discutiré aquí; pero presupongo que o Lucas dispuso de las mismas fuentes que usó *Josefo*, o bien había leído sus obras.

Hasta ahora hemos constatado algunas coincidencias de hechos narrados entre el historiador judío y Lucas. Si comparamos la narración de *Josefo*, Vita 13-16 con el traslado del apóstol a Roma, quedaremos todavía más sorprendidos por la semejanza. *Josefo* narra una embajada a Roma, que él encabezaba con el objetivo de liberar a unos sacerdotes judíos prisioneros. El texto dice así:

Century Caesarea, in: JJS 25 (1975) 381-397; A. Kasher, *The Isopoliteia Question in Caesarea Maritima*, in: JQR 68 (1977) 16-27.

83. Este párrafo contradice tanto temporal como en el contenido la presentación de BJ II 270, según la cual Félix envió por su propia iniciativa delegaciones de las dos partes, de judíos y de sirios, a Roma para clarificar ante el Emperador sus pleitos. BJ narra sólo el envío de delegaciones al Emperador y el regreso de los Ελληνικόν con la sentencia favorable para éstos. BJ no dice nada del proceso en Roma.

84. S. Mason, *Josephus* 213f.224, aboga por una dependencia de Lucas de las obras de *Josefo*: “Él no concuerda con Josefo en detalles... Sus eventos políticos en Judea son comprensibles si había leído algunas partes de Josefo” (pg. 213). “Los desacuerdos se pueden explicar como confluencia de los datos de Josefo, resultado de una memoria imperfecta o una esquematización deliberada” (pg. 224). G.E. Sterling, *History and Self-Definition. Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (NT.S 64), Leiden 1992, no ve, por el contrario, ninguna dependencia de Lucas del escritor judío.

“Después de haber cumplido los veintiséis años, acaeció que fui a Roma por la razón que voy a referir: en la época en que Félix era Procurador de Judea, por un motivo nimio y fortuito (μικρὰν καὶ τὴν τυχοῦσιν αἰτίαν), encarceló a unos sacerdotes amigos míos, hombres honorables, y los envió a Roma para que dieran explicaciones al César. Yo deseaba encontrar el modo de salvarlos, sobre todo sabiendo que, ni siquiera en la desgracia, en ningún momento habían olvidado su piedad hacia Dios y se alimentaban de higos y nueces, y llegué a Roma después de una travesía plagada de peligros. Resulta que nuestra nave naufragó en medio del Adriático; éramos unos seiscientos y nadamos toda la noche. Al amanecer, gracias a la providencia divina, apareció ante nosotros una nave de Cirene. A mí y a algunos más, en total unos ochenta, que nos adelantamos del resto, nos subieron a bordo. Ya a salvo en Dicearquía, a la que los italos llaman Puteoli, entablé amistad con Alituro, un actor de familia judía muy estimado por Nerón. Por medio de él fui presentado a Popea⁸⁵, la mujer del César, y sin demora me ocupé de solicitarle la liberación de los sacerdotes. Cuando he obtenido de Popea, además de ese favor, considerables obsequios, regresé a mi patria”⁸⁶.

El relato lucano del viaje de Pablo a Roma muestra algunas características que son importantes en relación con el relato del historiador judío: tanto *Josefo* como Pablo llegan a Roma después de una tormenta y un naufragio, lo cual nos hace recordar el relato de Jonás y los tópicos tradicionales sobre viajes marinos llenos de peligros⁸⁷. Cuando las delegaciones llegan a Puteoli, *Josefo* entra en contacto inmediatamente con los judíos, Pablo en un primer

85. En otro texto (AJ XX 195) *Josefo* describe a la emperatriz como θεοσεβής, temerosa de Dios. Es discutido si este término hay que entenderlo aquí en un sentido técnico judío. Apoyándose en *E.M. Smallwood, H. Lichtenberger*, “Josephus” 253, interpreta esta expresión aplicada a Popea de la siguiente forma: “La mejor manera de entender este término aplicado a ella, es caracterizándola como ‘religiosa’, es decir, ella tenía simpatías hacia las convicciones religiosas de los judíos”. Véase también *H. Lichtenberger, Jews and Christians in Rome in the Time of Nero: Josephus and Paul in Rome*, in: ANRW II 26.3 (1996) 2146ss.

86. Traducción de *M. Rodríguez de Sepúlveda*, Flavio Josefo. Autobiografía contra Apión (Biblioteca clásica Gredos 189), Madrid 1994, 102.

87. *E. Lohse, Paulus 263*, considera que el narrador de Hechos se sirvió de motivos concretos que eran muy apreciados en relatos de viajes, pero descarta que el narrador fuera testigo ocular.

momento con los cristianos (quienes todavía formaban una secta judía) y después con los judíos⁸⁸. La semejanza entre los dos viajes a Roma es tan asombrosa que *B. Orchard* ha propuesto la identificación de los sacerdotes judíos con Pablo y su acompañante (Aristarco): Pablo y su acompañante son los únicos candidatos, cuya historia conocida coincide con los detalles del relato de *Josefo*. Aunque no se puede aceptar la conclusión a la que llega este autor, sin embargo hay que subrayar el paralelismo entre los dos textos.

En el relato de *Josefo*, algunos sacerdotes fueron enviados encadenados a Roma. El historiador judío explica el traslado a causa de μικρῶν καὶ τὴν τυχοῦσιν αἰτίαν. Esta indicación puede llevar a suponer que no sólo los ciudadanos romanos que apelaban al Emperador eran juzgados en Roma, sino que también hombres buenos no romanos (καλοὺς κάγαθοὺς) eran enviados como prisioneros al Emperador. Esto concuerda muy bien con la presentación que nos hace Lucas, según la cual Pablo fue enviado a Roma, a pesar de que él era inocente. Podría dar la impresión de que no sólo Pablo, sino otros importunaban al César con asuntos sin importancia. A la presentación que hace *Josefo*, tenemos que objetar que el escritor judío no indica ni menciona las verdaderas razones del traslado de los sacerdotes por motivos apologéticos. A Roma no eran enviadas personas de las provincias para que fueran juzgadas por el Emperador de acusaciones sin importancia. El Emperador no perdía el tiempo con eso. Por tanto, la acusación contra los sacerdotes tenía que ser política, es decir, que se tratara de cuestiones de la política de seguridad en Palestina. Con acierto afirma *S.J.D. Cohen*⁸⁹ que detrás de la frase διὰ μικρῶν καὶ τὴν τυχοῦσιν αἰτίαν (AJ XX 215) se esconden actividades revolucionarias. Si tenemos presente la situación política en Palestina pocos años antes del estallido de la guerra judía, entonces podemos suponer que el traslado de los sacerdotes revolucionarios e instigadores no es un caso banal⁹⁰. El Procurador quería mostrar al Emperador con el traslado de esas personas

88. *B. Orchard*, "Josephus" 248. Así explica este autor el papel jugado por *Josefo* en la liberación del apóstol: Las noticias sobre Popea pudieron llevar a la familia de Pablo y a la iglesia de Jerusalén a idear un plan para liberar a Pablo y a su acompañante mediante la ayuda de la emperatriz. Si los amigos de Pablo hubieran buscado a un emisario y elegido al joven *Josefo*, su elección no hubiera levantado ninguna sospecha. *Josefo* hubiera sido la mejor elección dado que era hábil y ambicioso (pg. 259).

89. *S.J.D. Cohen*, Josephus 61s: "V. 13 muestra que esta era una frase que Josefo usaría para encubrir actividades revolucionarias. Los sacerdotes no eran enviados a Roma para hacer allí su defensa ante el Emperador por motivos insignificantes, ni, si es que fueron enviados, habría ido un joven a ayudarlos, quien pronto estaría dirigiendo las fuerzas revolucionarias en Galilea. Josefo quiere subrayar que él era pro-romano y por tanto afirma que los sacerdotes no eran revolucionarios".

90. Me parece errónea la afirmación de *T. Rajak*, Josephus 39: "Que Josefo no mencio-

que la situación en Palestina había empeorado notablemente. Incluso los sacerdotes, que hasta entonces habían tolerado más o menos a las fuerzas ocupantes, estaban ahora de parte de los rebeldes, con lo cual el Procurador quería justificar sus duros procedimientos contra los rebeldes y su política represiva.

Por tanto, Lucas usa para el traslado de Pablo a Roma viejas narraciones o motivos tópicos junto con informaciones históricas que estaban en relación con algunas personalidades (como eran estos Procuradores) y las cuales se adecuaban al objetivo apologético y misional de su narración. Es casi seguro que Lucas conocía tanto los altercados entre judíos y sirios en Cesárea referentes a la ciudadanía, sus embajadas a Roma y algunos detalles sobre los Procuradores, así como el traslado a Roma de algunos sacerdotes judíos rebeldes. Esta última tradición ofreció al escritor cristiano el marco para su presentación del traslado de Pablo a Roma. Hay que dejar bien claro que Lucas aquí no sólo se hace eco de elementos tradicionales, sino que además los reelabora y ordena su información en ese marco narrativo. También tenía a su disposición tradiciones sobre un viaje del apóstol a Roma, de su actividad misionera en dicha ciudad, así como de su encarcelamiento en la capital del imperio⁹¹. Estas dos últimas tradiciones fueron usadas en la narración lucana para permitir a Pablo una actividad misionera sin trabas en Roma.

Seguramente el apóstol tuvo dificultades con las autoridades romanas en la capital, fue hecho prisionero y condenado. Ante esos hechos históricos, Lucas estaba ante el dilema, cómo tenía que contar a Teófilo, probablemente un ciudadano romano interesado en el cristianismo, el encarcelamiento de Pablo sin culpar directamente a los romanos. Quería dejar bien claro que Roma no había condenado el cristianismo, y que la creencia en Jesús como religión también era aceptable y digna para los romanos, pues no infringía ninguna ley, y eso incluso había sido reconocido por algunas autoridades romanas, como habían sido los Procuradores de Cesárea. Lucas trasladó por motivos apologéticos el encarcelamiento del apóstol de Roma a Jerusalén,

ne su propia embajada fuera de su *vida* es curioso y sólo podemos concluir que el incidente era uno de rutina". También *P. Bilde*, Josephus 31, considera el envío de sacerdotes ante el Emperador como una "costumbre (y que ocurría frecuentemente en Palestina)". La ejecución de revolucionarios y rebeldes en Palestina era una rutina, pero el traslado frecuente de presos a Roma para que fueran allí juzgados perjudicaba la imagen del Procurador ante el Emperador y ante la justicia imperial. Por tanto sólo los casos especiales eran enviados a Roma.

91. Sobre un doble encarcelamiento del apóstol en Roma, apoyado por un pasaje de *Eusebio*, HE II 22,1-7, así como su martirio véase mi trabajo *Religionspolitik* 420-425.

con el fin de que los judíos aparecieran como los culpables del destino el apóstol, y los romanos por el contrario como inocentes. Al mismo tiempo el narrador hace aparecer a los dos Procuradores y al mismo rey Agripa como testigos de que Pablo era inocente y leal al imperio. La religión de Pablo, según Lucas, había sido reconocida y aceptada incluso en la misma Roma: el hecho mismo de que los soldados que lo custodiaban en Roma no prohibieran ni impidieran la proclamación del evangelio se puede interpretar como una aceptación tácita. En el relato de Lucas el apóstol consigue ser testigo de Jesús ante el mismo Emperador. El evangelista debía ser consciente de que sólo la gente importante⁹² y los ciudadanos romanos podían ser enviados por el Procurador a Roma ante el Emperador.

Según *W. Schmithals*⁹³ la política apologética de Lucas es la única razón para la presentación lucana del traslado de Pablo a Roma. Este aparece presentado como quien viene enviado a Roma a causa de la instigación judía para poder testimoniar y probar la lealtad política de los cristianos en Roma y delante del mismo Emperador. La lealtad de los cristianos en tiempo de Lucas es comparable por tanto a esa del apóstol, quien apeló al César, porque había sido acusado por venganza, aunque era inocente. Es presumible que los cristianos tuvieran en tiempo de Hechos algunos problemas referentes a la lealtad al imperio y se les considerara como desleales. Lucas presenta en esta narración apologética el camino de sufrimiento de Pablo en paralelismo a la pasión de Jesús, la cual también había acontecido por acusaciones judías, mientras que Pilatos y Herodes habían puesto en evidencia la inocencia de Jesús. La pasión y muerte de Jesús se convierten en un martirio ejemplar. Lucas consigue con su relato del traslado de Pablo una teología de la cruz paulina.

Las informaciones sobre la estancia del apóstol en Roma y sobre el fin de su vida son tan vagas y contradictorias que poca cosas podemos afirmar con seguridad. La mayoría de estudiosos acepta que murió martirizado. La información más antigua no canónica la tenemos en 1 Clem 5,5-7; 6,1, quien afirma que fue martirizado (cfr. 2 Tim 4,6-8) como Pedro. El texto no afirma explícitamente que muriera en Roma. Según la tradición Pablo fue ejecutado con la espada. La primera referencia explícita que menciona la muerte del

92. *Josefo* nos narra cómo también Eleazar, el príncipe de los ladrones, fue capturado y enviado a Roma en tiempos de Félix (AJ XX 161; BJ II 253). El Procurador pretendía mostrar al Emperador con ello que su política contra los ladrones (sicarios...) era eficaz. Se debe dejar bien claro que Pablo en Palestina no constituía para los romanos ningún peligro, ni era una personalidad o ladrón buscado.

93. *W. Schmithals*, *Apq* 219f.

apóstol por decapitación aparece en el *Martyrium Pauli*, el segmento final de *Acta Pauli* (ca. 160 d. C.) y en *Tertuliano, De Praescriptionae Haereticorum* 36,1-3 (ca. 200). Esta indicación del tipo de muerte viene deducido probablemente de su presunta ciudadanía romana mencionada en Hechos y porque se pensó, como después pensaron también escritores cristianos tardíos⁹⁴, que la decapitación era un modo más benévolo y honorable de ejecución.

Mi explicación para el traslado de Pablo a Roma es sólo hipotética y no quiere ser más que eso. Dada la falta de información de las fuentes no se puede obtener una reconstrucción fiable de los últimos años del apóstol. Pero la narración lucana no se puede considerar como histórica.

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

94. Los testimonios antiguos sobre el martirio del apóstol tanto en literatura apócrifa cristiana como en la patrística los recoge en su libro *H.W. Tadra, Martyrdom*.

Bibliografía

- BILDE, P., Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: his life, his works and their importance (JSPE.S 2), Sheffield 1988.
- BLEICKEN, J., Senatsgericht und Kaisergericht. Eine Studie zur Entwicklung des Prozeßrechtes im frühen Prinzipat (AAWG.PH 53), Göttingen 1962.
- BOISMARD, M.-É. - LAMOUILLE, A., Les Actes des deux Apôtres. Vol. 3: Analysis littéraires (EtB.NS 14), Paris 1990.
- BOVON, F., Das Evangelium nach Lukas. 1. Teil: Lk 1,1-9,50 (EKK III 1), Zürich - Neukirchen-Vluyn 1989.
- CARREZ, M., Note sur les évènements d'Éphèse et l'appel de Paul à sa citoyenneté romaine, in: REFOULÉ, F. (Hrsg.), À cause de l'Évangile. FS. für J. Dupont (LD 123), Paris 1985, 769-777.
- COLLANGE, J.-F., L'Épître de saint Paul aux Philippiciens (CNT Xa), Neuchâtel 1973.
- DEISSMANN, A., Licht vom Osten. Das neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, 4. Aufl., Tübingen 1923.
- DOER, B., Civis Romanus sum. Der Apostel Paulus als römischer Bürger, in: Helikon 8 (1969) 49-69.
- FERENCZY, E., Rechthistorische Bemerkungen zur Ausdehnung des römischen Bürgerrechts und zum *ius Italicum* unter dem Prinzipat, in: ANRW II 14 (1982) 1017-1058.
- GARNSEY, P., The Lex Iulia and Appeal under the Empire, in: JRS 56 (1966) 167-189.
- GNILKA, J., Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel (HThK.S 6), Freiburg i. Br. - Basel - Wien 1996.
- HAACHER, K., Zum Werdegang des Apostels Paulus. Biographische Daten und ihre theologische Relevanz, in: ANRW II 26.2 (1995) 815-938.
- HAENCHEN, E., Die Apostelgeschichte (KEK 3), 6. Aufl., Göttingen 1968.
- HENGEL, M., Der vorchristliche Paulus, in: HENGEL, M. - HECKEL, U., Paulus und das antike Judentum (WUNT 58), Tübingen 1991, 188-193.
- HOLTHEIDE, B., Römische Bürgerrechtspolitik und römische Neubürger in der Provinz Asia (HochschulSammlung Philosophie, Geschichte Bd. 5), Freiburg i. Br. 1983.
- KEHNSCHERPER, G., Der Apostel Paulus als römischer Bürger, in: StEv 2 (1964) 411-440.
- KRIEGER, K.-S., Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus (TANZ 9), Tübingen - Basel 1994.
- LENTZ, J.C., Luke's Portrait of Paul (MSSNTS 77), Cambridge 1993.
- LICHTENBERGER, H., Josephus und Paulus in Rom. Juden und Christen in Rom zur Zeit Neros, in: KOCH, D.A. - LICHTENBERGER, H. (Hrsg.), Begegnung zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter, FS. für H. Schreckenberg (SIJD 1), Göttingen 1993, 245-261.
- LINTOTT, A.W., Provocatio. From the struggle of the Orders to the Principate, in: ANRW I 2 (1972) 226-267.
- LLEWELYN, S.R., Claudius Lysias (Acts 22) and the Question of Paul's Roman Citizenship, in: HORSLEY, G.H.R. (ed.), New Documents Illustrating Early Christianity, Bd. 4, Macquarie University 1992, 152-155.
- LOHSE, E., Paulus. Eine Biographie, München 1996.
- LÜDEMANN, G., Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar, Göttingen 1987.
- MASON, S., Josephus and the New Testament, Peabody, Mass. 1992.

- MÉLÈZE-MODREZEJEWSKI, J., Les tourments de Paul de Tarse, in: NINCI, G. - THUR, G. (eds.), Symposium 1988. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Siena - Pisa, 6.-8. Juni 1988), Köln - Wien 1990, 324-336.
- MEYER E., Ursprung und Anfänge des Christentums. Bd. 3: Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums, 4.5. Aufl., Stuttgart - Berlin 1924.
- MINNEN, P. VAN, Paul, the Roman Citizen, in: JSNT 56 (1994) 43-52.
- MURPHY-O'CONNOR, J., Paul. A Critical Life, Oxford 1996.
- ORCHARD, B., Josephus and the unnamed Priests of his roman Mission, in: DR 113 (1995) 248-270.
- RAJAK, T., Josephus. The Historian and his Society, London - Philadelphia 1983.
- RAPSKE, B., The Book of Acts in Its First Century Setting. Bd. 3: The Book of Acts and Paul in Roman Custody, Grand Rapids, Mich. - Carlisle 1994.
- RIESNER, R., Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionstrategie und Theologie (WUNT 71), Tübingen 1994.
- SCHMITHALS, W., Die Apostelgeschichte des Lukas (ZBK.NT III 2), Zürich 1982
- SHERWIN-WHITE, A.N., Roman Society and Roman Law in the New Testament. The Sarum Lectures 1960- 1961, Oxford 1963.
- The Roman Citizenship, 2. Aufl., Oxford 1973.
- SMALLWOOD, E.M. The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian: A Study in Political Relations (SJLA 20), 2. Aufl., Leiden 1981.
- STEGEMANN, W., Zwei sozialgeschichtliche Anfragen an unser Paulusbild, in: EvErz 37 (1985) 480-490.
- War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?, in: ZNW 78 (1987) 200-229.
- SUHL, A., Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie (StNT 11), Gütersloh 1975.
- TAJRA H.W., The Trial of Paul (WUNT II 35), Tübingen 1989.
- The Martyrdom of St. Paul. Historical and Judicial Context, Traditions and Legendes (WUNT II 67), Tübingen 1994.
- UNNIK, W.C. VAN, Tarsus or Jerusalem. The City of Paul's Youth, in: *Ibidem*, Sparsa Collecta. Bd. 1: Evangelia, Paulina, Acta (NT.S 29), Leiden 1973, 259-320.
- WENGST, K., Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986.

Estructura de la Regla de San Agustín (IV)¹

4.3. Los libros 1-9 de las *Confesiones*² y la Regla

Refiriéndose a las *Confesiones*, escribe A. de Vogüé: «El monacato ocupa en ellas un lugar a la vez mínimo y central». El sabio benedictino fundamenta su juicio en el hecho de que, sin hablar propiamente en ellas de la propia vida monástica, atestan el rol decisivo que jugó, en su conversión del 386, el descubrimiento de la existencia de Antonio y de otros monjes³. De hecho, los estudiosos del monacato agustiniano conceden gran importancia en la génesis del mismo a ese hecho, así como al frustrado intento de vida común en Milán, anterior a la conversión⁴.

Nuestro interés no lo constituye el monacato de san Agustín, sino su Regla y, específicamente, su estructura. Por ello, al acercarnos a C1-9 lo hacemos de forma global⁵, sin limitarnos a aquellos pasajes que hablan de vida monástica u otra asimilada a la monástica. Nuestro intento es mostrar que en esta primera parte de la obra maestra agustiniana se detecta una estructura⁶ que bien pudiera ser la que sostiene la Regla.

1. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (I-III)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 407-430; 33 (1998) 5-53; 227-270.

2. En adelante, C1-9. En las referencias a libros concretos utilizaremos sólo la C seguida del número del libro o libros: C1, C2, C3, etc.

3. *Histoire littéraire*, 3,208. «Pero acerca del monacato (las Confesiones) nos informan muy poco. No sabemos si Agustín fue un monje observante, o qué entendía él por observancia. Sólo en el libro XIII y último de la obra se le ocurre interpretar el Génesis en sentido *espiritual*...» (L. CILLERUELO, *El monacato de san Agustín*, Valladolid 1966, p. 262). Por otra parte, P. Brown considera que la obra la dirige el Santo a los ascetas católicos para exponerles sus puntos de vista sobre el ascetismo (*The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, 1988, p. 388).

4. *Conf.* 6,14,24. Cf. A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des hl. Augustinus*, Würzburg 1968², 37-41; A. MANRIQUE, *La vida monástica en san Agustín*. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla, El Escorial 1959, pp. 30-35; L. CILLERUELO, *El monacato...*, pp. 47-69; J. VEGA, *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987, cap. V y VI, pp. 51-109.

5. En realidad, del libro noveno sólo nos interesará su primer capítulo.

6. No nos ocupamos aquí de la estructura general de las *Confesiones*, cuestión que ha sido y sigue siendo muy debatida. La amplia bibliografía al respecto puede verse en cualquier

Todo conocedor de las *Confessiones* sabe que la obra consta de tres partes, netamente definidas. La primera la componen los libros del uno al nueve, la segunda el décimo y la tercera los tres siguientes y últimos. Lo lógico hubiera sido, pensará el lector que haya leído nuestro anterior artículo en que comparábamos a nivel de estructura la Regla con C10 ⁷, haber mantenido este mismo orden. Ajustándonos a él, tendríamos que haber antepuesto este apartado al anterior, haber comenzado la comparación con la Regla con C1-9 y haber seguido con C10. Pero tampoco carece de lógica el orden que, de hecho, estamos siguiendo. Obedece a un triple principio: genético, uno; de certeza, otro; de criterio, otro. Genético porque hemos percibido el paralelismo con la Regla de la primera parte de las *Confessiones* después de haber estudiado el de la segunda. De certeza, porque, respecto de esta, el paralelismo aparece claro y, respecto de aquella, no nos parecía tanto al comienzo, aunque el grado de certeza ha ido aumentando a medida que avanzaba el estudio. De criterio, porque C10 nos ofrece con nitidez una estructura desde la que podemos juzgar C1-9.

4.3.1. La estructura de C1-8.

En su voluminoso comentario a las *Confessiones*, J. J. O'Donnell admite que los libros 1-8 están organizados sobre la pauta de 1 Jn 2,16 ⁸. En su opinión, los libros 2-4 refieren la caída, respectivamente, en la concupiscencia de la carne, la de los ojos y la ambición mundana ⁹. Los libros 6-8 representan,

introducción general a la obra. A modo de ejemplo, cf. SANT'AGOSTINO, *Confessiones*. A cura di J. Fontaine, M. Cristiani, J. Guirau, L.F. Pizzolato, M. Simonetti, P. Siniscalco. Traduzione di G. Chiarini. Volume I. Libri I-III. Vicenza 1992, p. CXLV-CXLVI.

7. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 227-270.

8. *Augustine: Confessions. Volume I. Introduction and Text*. Oxford 1992, p. XXXV: «But that depiction of the present state of Augustine's soul as a victim of the three temptations of 1 Jn 2:16 must be taken seriously; indeed, taken seriously enough, it opens another line of sight into the organization of the earlier books of the work».

9. «A pattern of conduct can be traced through Bks. 2-4 according to which Augustine sins first according to the concupiscence of the flesh (both the sexual sins of adolescence and the symbolic re-enactment of the fall implied by the incident of the pear tree), next according to the concupiscence of the eyes (described mainly in Bk. 3, where he falls prey to one sort of *curiositas* in his mania for the *spectacula* of Carthage and to another in his allegiance to the Manichees), and finally according to the *ambitio saeculi* (which is most lightly touched on at this stage -see on 4,7,12» (I, XXXV; cf. también II,217). También H. Kusch considera que 1 Jn 2,16 es un elemento importante en la estructura de la primera parte de las *Confessiones*, pero lo limita a los libros 2-4 en los que quedaría reflejado el *homo vetus* frente al *homo nouus* de

en cambio, el momento de su resurgir moral, según un orden inverso ¹⁰.

Estamos de acuerdo con J.J. O'Donnell en la afirmación general de que C1-8 tienen en 1 Jn 2,16 un criterio de organización, pero no podemos seguirle siempre en las propuestas concretas respecto de cada uno de los libros. La continuación del estudio mostrará los puntos de desacuerdo.

Esta parte primera de la obra que nos disponemos a examinar consta de tantos libros como capítulos tiene la Regla. Una coincidencia puramente material. Más significativa es la segunda, que se refiere ya a su estructuración interna. Responde a su contenido mismo dividirla en tres partes, que llamaremos también secciones, para atenernos a la terminología utilizada para los otros textos analizados. La sección A corresponde al libro primero; la B, a los seis libros siguientes, del segundo al séptimo; la C, al libro octavo. Estructura coincidente en lo esencial con lo que hemos establecido para la Regla ¹¹.

Alguien pudiera pensar que estas correspondencias obedecen a criterios arbitrarios, fruto de un afán desmesurado de encontrar paralelismos con la Regla. Nosotros nos limitamos a exponer algunos datos, y luego que el lector juzgue sobre el carácter objetivo de tal división.

Para establecer dichas secciones, no hemos seguido más criterio que el del contenido. C1 (= sección A) señala la meta, destino y objetivo vital y cristiano del hombre Agustín; C2-7 (= sección B) describen su peregrinar errante desde el esquema de las tres concupiscencias ¹²; C8 (= sección C), por último, refiere cómo Jesucristo pasó a dar sentido concreto a la vida del entonces joven profesor de retórica. A partir de aquí, nos parece claro el paralelismo con los textos examinados de DVR y de C10 y, por supuesto, con la Regla.

C10-13. C5-6 y C7-9 representarían las etapas que posibilitan el cambio: sometimiento a la autoridad bíblica y renovación y purificación respectivamente (cf. *Studien über Augustinus. I. Trinitarisches in Büchern 2-4 und 10-13 der Confessiones*, en *Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag*, hrsg. von H. Kusch, Leipzig, VEB Bibliographisches Institut 1953, pp. 124-183).

10. «The moral rise of Augustine, that parallels but does not duplicate the ascent of the mind, follows a reverse order: his zeal for his public career fades first at Milan (*en nota*: esp. the incident of the drunken beggar at 6.6.9), then his adhesion to the spirit of curiosity that had led him to the Manichees, and only last his enslavement to the desires of the flesh (*en nota*: In the garden scene specifically and Bk. 8 generally). It is that liberation that comes between the Milan and Ostia visions and makes possible the higher vision that comes to at Ostia and in Bks. 10 and following» (I, XXXV-XXXVI). En esto coincide, aunque sólo parcialmente con H. Kusch. Cf. la nota precedente.

11. En lo esencial, porque en C1-8 faltan tanto el prólogo como el epílogo, presentes en la Regla.

12. Hablamos de las tres concupiscencias por simplificar; igualmente podríamos hablar de las tres *cupiditates* (*voluptatis uel excellentiae uel spectaculi*) (cf. *Estructura (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) p.10, notas 18 y 20). La misma realidad es designada por san Agustín de múltiples maneras (cf. *Estructura (I)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1997) p. 424, nota 56).

A continuación trataremos de probar esta afirmación. En cada apartado fijamos primero los datos de C1-8; luego establecemos la comparación con la Regla.

4.3.1.1. Sección A (C1)

Núcleo doctrinal del libro primero de las *Confessiones* consideramos, sin duda, la célebre frase que aparece ya en el capítulo inicial: «Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti»¹³. El hombre está orientado y dinamizado hacia Dios (*ad te*) por el deseo de hallar el descanso y la paz en él (*requiescat in te*). El fundamento último de tal inquietud y deseo no es otro que el hecho de la creación (*fecisti*).

Inseparable de ese núcleo doctrinal es su aspecto social, señalado en el «nos hiciste» y en el «nuestro corazón»¹⁴. Según el santo, el hecho de que en el evangelio (cf. Mt 22,37-40; Lc 10,27) el Señor ordene junto el amor a Dios el amor al prójimo como a uno mismo, indica al hombre que no puede pretender gozar (*frui*) de Dios individualmente, desvinculado de los demás¹⁵.

El conjunto de C1 muestra la presencia ontológica de Dios en el hombre, consecuencia de la creación, y cómo de ella se derivan sus anhelos más profundos y nobles¹⁶. Pero si el hombre cuenta con los dones de Dios que orientan sus deseos hacia él, cuenta también con la presencia maléfica del pecado que pervierte la dirección de los mismos¹⁷.

13. «Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te» (*Conf.* 1,1,1 CC 27,1). En adelante daremos la referencia interna de las *Confesiones* con la indicación única de la página de CC 27.

14. Teniendo en cuenta, sobre todo, que inmediatamente el texto vuelve al singular: «da mihi, domine, scire» (1,1,1:1).

15. Cf. L. VERHEIJEN, *La première livre du De doctrina christiana d'Augustin. Un traité de «télécologie» biblique*, en *Traiectina Augustiniana*, Paris 1987, pp. 169-187. Según el sabio agustino san Agustín juzga «las cosas» en función de Dios y en función de nuestra situación final, definitiva y común junto a Dios. Se trata de un método de juzgar que caracteriza la espiritualidad del santo (ib.).

16. Cf. 1,20,31:17. Cf. nota 20.

17. Dicha pervisión tiene su origen tanto en el pecado de origen (cf. 1,7,11:6) como en la mala semilla sembrada por sus educadores (1,9,14:8ss). Pecado como efecto y orgullo como causa que aparecen mencionados ya en el primer párrafo de la obra: «... et homo circumferens testimonium peccati sui et testimonium quia resistis *superbis*» (1,1,1:1). *Superbia*, en sus varias formas gramaticales (sustantivo, adjetivo, adverbio o verbo), es un concepto dominante en las *Confessiones*. En el conjunto de la obra se contabilizan 45 presencias, 30 de ellas en los ocho primeros libros (cf. M. TESTARD, *La "superbia" dans les Confessions de saint Augustin*, en *Homo Spiritalis*. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. von C. Mayer unter Mitwirkung von K. H. Chelius, Würzburg 1987, 136-170; esp. 136;

No creemos que sea forzar los textos ver aquí un paralelismo con la sección A de la Regla. Su *núcleo* lo constituye el caminar hacia Dios (*in deum*). El *modo* de realizar ese camino es asimismo social: en unidad de almas y corazones ¹⁸. *Condición de posibilidad* es anular las fuerzas que tiran en otra dirección: aquí, el orgullo individualista.

En esquema:

C1: Nos hiciste para ti... hasta que descanse en ti / «nuestro» / el obstáculo del pecado.

Regla: Hacia Dios / unidad de almas y corazones / el obstáculo del orgullo.

4.3.1.2. Sección B (C2-7)

Poco ha señalamos que la sección B (C2-7) describe el peregrinar errante del joven Agustín desde el esquema de las tres concupiscencias. Ahora podemos entrar ya en más detalles. La distribución de los seis libros de que consta esta sección en las diferentes «unidades» -según la terminología que venimos utilizando- sería la siguiente:

C2 y C6: unidad segunda (= concupiscencia de la carne).

C3 y C7: unidad primera (= concupiscencia de los ojos).

C4 y C5: unidad tercera (= ambición mundana).

A cada unidad le corresponden, pues, dos libros, uno de la primera terna (C2-4), y otro de la segunda (C5-7).

Las ternas no son idénticas. En principio cabía esperar que los dos bloques fueran simétricos, aun dentro de una eventual inversión del orden en forma de quiasmo ¹⁹, pero no es el caso. En la primera terna la sucesión es: concupiscencia de la carne (C2), concupiscencia de los ojos (C3) y ambición mundana (C4); en la segunda: ambición mundana (C5), concupiscencia de la

en n. 1 bibliografía al respecto). El concepto remite siempre a una «perversa» relación, ya sea con Dios, ya con los demás hombres. En su relación con las concupiscencias, hay que tener en cuenta este doble aspecto. En cuanto relación «perversa» con Dios –negativa a someterse a Él– está en el origen de las concupiscencias, siendo estas el castigo merecido por ella; en cuanto relación «perversa» con los demás hombres –afán por dominar, de la forma que sea, sobre quienes son iguales–, se identifica en la práctica con la ambición mundana. Una y otra acepción de hallan en las *Confessiones*.

18. En ningún modo pretendemos dar idéntico sentido al *nostrum* de C1 que a *anima una et cor unum* de la Regla. Simplemente pretendemos señalar cómo el hombre no va sólo hacia Dios.

19. Es lo que acontece, p. e., en *De uera religione* entre 39,72-52,101 de una parte y 53,102-54,106 de otra.

carne (C6) y concupiscencia de los ojos (C7). El hecho quizá haya que interpretarlo como simple sujeción a la realidad histórica, esto es, a la situación personal concreta en cada momento. Aunque la historia se encuadre en una determinada estructura, la estructura no avasalla la historia.

Más importante es otro particular. En cada uno de los libros de la primera terna (C2-4) el santo se presenta a sí mismo subyugado por las tres concupiscencias. En C2 de forma general, en C3 y C4 de forma más específica.

El capítulo inicial de C2 sirve de introducción a toda la sección B y, a la vez, a este libro. Para entenderlo hay que partir de la conclusión del libro anterior del que es continuación y también explicitación. Allí elencaba los dones de Dios: la memoria, el lenguaje, la amistad, así como el rehuir el dolor, la ignorancia y la abyección; refería también el efecto perturbador del pecado, merced al cual, en vez placer/dulzura, honor/dignidad y verdad había cosechado dolor, error y deshonra²⁰. Pecado que consistió precisamente en buscar los valores señalados en las criaturas, en sí mismo y en los demás, no en Dios. Tales son las fealdades pasadas y las corrupciones carnales de su alma que se propone relatar. A ello le mueve el deseo de recomponerse de la dispersión, puesto que, al apartarse de Dios que es la Unidad y disiparse en multitud de cosas, se había disgregado y hecho añicos²¹. Como prueba de esa dispersión aduce el vivo deseo, en el tiempo de su adolescencia, de saciarse de las cosas más bajas, y la osadía de convertirse en una selva de varios y sombríos amores, junto con el ansia de complacerse a sí y complacer a los demás²². Ahora bien, estas reflexiones traen inmediatamente a la memoria otras de C10. Cuando el santo se dispone a examinar su conciencia respecto de las tres concupiscencias, antes evoca su contraria, la continencia, presentada con términos muy cercanos a los que acabamos de ver: «Por medio de la continencia nos recomponemos y somos devueltos a la Unidad desde la que caímos en la multiplicidad»²³. Y de nuevo, como prueba de la dispersión, los varios amores desgajados del de Dios: «Pues menos te ama el que contigo ama otra

20. «... memoria uigebam, locutione instruebar, amicitia mulcebar, fugieban dolorem, abiectiōnem, ignorantiam... Hoc enim peccabam quod non in ipso, sed in creaturis eius me atque ceteris uoluptates, sublimitates, ueritates quaerebam, atque ita inruebam in dolores, confusiones, errores» (*Conf* 1,20,31: 17).

21. «... et colligens me a dispersione, in qua frustratim discissus sum, dum ab uno te auersus in multa euanui» (*Conf*. 2,1,1:18).

22. «Exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia et siluescere ausus sum uariis et umbrosis amoribus... et contabuit species mea et computrui coram oculis tuis placens mihi et placere cupiens oculis hominum» (*Conf*. 2,1,1:18).

23. «Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum a quo in multa defluimus» (*Conf*. 10,29,40:176). Es evidente que detrás de estas expresiones están Plotino y

cosa que no ama por ti»²⁴. Como en C10 la mención explícita de la continencia abre a la consideración de las tres concupiscencias, el texto paralelo de C2 abre también el paso a la consideración de las mismas.

Si C2 habla de las concupiscencias de forma genérica²⁵, en los tres primeros capítulos de C3 san Agustín refiere por separado el modo como cada una de ellas se manifestaba en su vida de estudiante en Cartago: la de la carne, en sus devaneos sexuales; la de los ojos, en su afición al teatro; la ambición, en el orgullo que experimentaba por ser el primero en la escuela de retórica²⁶. También C4 refiere idéntica sumisión. Y lo hace por partida doble, esto es, con dos ternas. En el primer capítulo Agustín se presenta como devoto cultivador de las viejas amistades: la vacuidad de la gloria popular, los espectáculos frívolos y las intemperancias de la carne²⁷. En el segundo introduce una nueva terna en la que la avaricia ocupa el lugar de la curiosidad²⁸. Con relación a esta última hay que señalar como dato novedoso el que reco-

Porfirio, pero este aspecto carece de importancia para lo que nos ocupa. Para los textos de ambos filósofos, cf. O'DONNELL, *Augustine: Confessions*, II, 107.

24. «Minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat» (*Conf.* 10,29,40:176).

25. La terna aparece expresamente más adelante: «Etenim species est pulchris corporibus et auro et argento et omnibus, et in contactu carnis congruentia ualet plurimum ceterisque sensibus est sua cuique accommodata modificatio corporum; habet etiam honor temporalis et imperitandi atque superandi potentia suum decus, unde etiam uindictae auditas oritur...» (2,5,10:22).

26. Para la concupiscencia de la carne, cf. 3,1,1:27 («Et ideo non bene ualebat anima mea et ulcerosa proiebat se foras, miserabiliter scalpi auida contactu sensibilium»); para la de los ojos, cf. 3,2,2-3,5:27-29 («Rapiebant me spectacula theatra, plena imaginibus miseriarum mearum»; para la ambición mundana, cf. 3,3,6:29 («Habebant et illa studia quae honesta uocantur, ductum suum..., ut excellerem in eis, hoc laudabilior quo fraudulentior. Tanta est caecitas hominum de caecitate etiam *gloriantium*. Et maior iam eram in schola rhetoris et gaudebam superbe et tumebam typho»). «L'adverbe "superbe"... se trouve confirmé et renforcé par le verbe "tumebam" et le substantif "typho". Nous apprenons par la suite qu'Augustin n'était tête de classe et ne se prévalait de ses succès que dans le domaine intellectuel. Vivant au milieu de chahuteurs, bien loin d'en prendre la tête, comme un meneur, il demeurait calme, à l'écart. Mais ce n'était pas vertu et ce premier de classe orgueilleux avait honte de ne pas exceller aussi dans ces chahuts dont il avait horreur» (M. TESTARD, *La "superbia" dans les Confessions*, p. 143-144).

27. «... hac popularis gloriam sectantes inanitatem usque ad theatricos plausus et contentiosa carmina et agonem coronarum faenarum et spectaculorum nugas et intemperantiam libidinum» (4,1,1:40).

28. «Docebam in illis annis artem rhetoricam et uictoriosam loquacitatem uictus cupiditate uendebam... In illis annis habebam non eo quod legitimum uocatur coniugio cognitam, sed quam indagauerat uagus ardor inops prudentiae...; in qua sane experirer... quid distaret inter coniugalis placiti modum... et pactum libidinosi amoris... Recolo tamen, cum mihi thea-

nozca en cada caso un rayo de luz en medio de su oscuridad ²⁹, algo que no hace respecto de la primera.

Así, pues, C2, C3 y C4 comienzan todos ellos con la referencia clara a las diversas concupiscencias. Es como el motivo general que domina esta subsección. Pero luego cada uno de los libros se centra sobre la concupiscencia específica ya indicada ³⁰, aunque sin olvidar del todo las otras.

La situación descrita en esta primera terna se puede comparar a una guerra. En ella Agustín se ha de enfrentar a un auténtico ejército, con tres cuerpos de acción, en orden de batalla. Aunque en un momento determinado el peso de la batalla recaiga sobre uno de ellos en particular, los otros le sirven de apoyo e intervienen en acciones puntuales. Y si en algún caso Agustín sale vencedor frente a un cuerpo, luego cae derribado por otro.

La segunda terna, C5-7, nos presenta un estado de cosas parcialmente diferente. De hecho, ninguno de los tres libros comienza como los anteriores. Pero también cada uno de ellos tiene como motivo estructurante una de las tres concupiscencias. Siguiendo con la imagen militar, parece como si los diferentes cuerpos del ejército ya no proyectaran la guerra en común; siguen en plan de ataque, pero la guerra ya la hacen cada uno por su cuenta, no obstante uniones tácticas pasajeras. Además, la victoria no siempre está de su lado.

Es lo que vamos a ver a continuación. Seguimos el orden de unidades que antes establecimos.

4.3.1.2.1. Unidad segunda (C2 y C6).

Aun la lectura más superficial de C2 permite ver que, aparte el prólogo (1,1) y el epílogo (10,18), consta de dos partes. En la primera (2,2-3,8) el santo refiere sus pecados relacionados con la sexualidad; en la segunda (4,9-9,17) confiesa el robo de las peras, pecado que, en su materialidad al menos, cae dentro del ámbito alimenticio. Tal es la estructura material y simple del

trici carminis certamen inire placuisset, mandasse mihi nescio quem aruspice, quid ei uellem dare mercedis, ut uincerem, me autem... respondiisse...» (4,2,2-3:40-41).

29. «... uidisti de longiquo fidem meam, quam exhibebam in illo magisterio...; sed unam tamen...; nec si corona illa esset immortaliter aurea, muscam pro uictoria mea necari sinere» (4,2,2-3:40-41).

30. Estamos de acuerdo con H. Kusch cuando afirma que «Die Bücher 2-4 rücken jeweils ein Glied der Begierdentrade in den Mittelpunkt der Analyse und Betrachtung», pero disentimos de él cuando indica qué concupiscencia predomina en cada libro concreto: «Buch 2 setzt den Akzent in der *superbia* als Loslösung von der Gottgewollten Ordnung; den Birnendiebstahl ist Augustins adamitischer Fall, er dokumentiert die endgültige Hinwendung zur Welt und zum Ich. Buch 3 hat zum Hauptproblem die *curiositas*, Buch 4 den falsch gerichteten *amor*» (*Studien über Augustinus*, p. 147).

libro ³¹. Ahora bien, el de la sexualidad y el alimenticio son dos campos privilegiados para la manifestación de la concupiscencia de la carne ³².

Como señalamos, en el prólogo el santo hace referencia a la dispersión y multiplicidad en que, alejándose de la Unidad divina, había caído durante el período de su adolescencia. Los ejemplos que aduce de dicha caída apuntan ya a la consideración de la primera concupiscencia, la de la carne. Aunque sea a nivel de imagen, la terminología del «saciarse» y de los «amores sombríos», sobre todo en el contexto de lo que sigue, nos coloca en el ámbito de las dos manifestaciones antes señaladas de la misma: el del alimento y el de la sexualidad ³³. En el mismo ámbito nos colocan las consecuencias que, según él, se derivaron de su disgregación: el ver marchitada su hermosura y resultar podrido a los ojos de Dios ³⁴.

Además, el segundo capítulo de C2 menciona ya explícitamente la concupiscencia de la carne como fuente inmediata de su comportamiento inmoral, consistente en no mantener el *modus* en su amor ³⁵. Fuente inmediata, porque fuente última es la mortalidad, fruto de la ira de Dios, provocada, a su vez, por el orgullo del hombre ³⁶.

La concupiscencia de la carne, en su manifestación sexual, es evidente en C2 y no es preciso detenerse más en ello. Pero ¿se puede afirmar lo mismo en lo que se refiere al ámbito alimenticio? Cabe objetar que el robo de las peras aparece como simple vehículo para introducir la reflexión sobre el pecado, sobre todo en su aspecto antropológico, sin vinculación propiamente con la concupiscencia de la carne. Pero hay que considerar varios datos. El primero que, al exponer la motivación del hecho, lo hace con imágenes que se ubican

31. Para una comprensión diferente de la nuestra, cf. H. KUSCH, *Studien über Augustinus*, p. 150-152.

32. Así en *De vera religione*. Cf. *Estructura (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 21.25-26. Por supuesto, están comprendidas dentro de la concupiscencia de la carne también en *Conf.* 10,34,41-31,47:176-180.

33. «The metaphore of satiety is predominately used for carnal cupidity, secundarily of the alternative satisfaction to be known from God» (cf. J.J. O'DONNELL, *Augustine: Confessions*, II, 107).

34. Cf. antes nota 22.

35. «Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est lustratus limes amicitiae, sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis... et obnubilabant cor meum... ut non discerneret serenitas dilectionis a caligine libidinis» (*Conf.* 2,2,2:18).

36. «Inualerat super me ira tua, et nesciebam. Obsurdueram stridore catenae mortalitatis meae, poena superbiae animae meae...» (*Conf.* 2,2,2:18). «L'image employée ici mérite d'être remarquée: il s'agit du grincement de la chaîne du prisonnier, chaîne que lie Augustin à ce qui est mortel en lui, "mortalitatis meae", c'est à dire à son corps et à son sens» (M. TESTARD, *La "superbia" dans les Confessions*, p. 141). Cf. también 2,2,3:18-19: «... potens imponere lenem manum ad temperamentum spinarum a paradiso tuo secluserum?».

perfectamente en el ámbito de dicha concupiscencia. Así hay que entender el «hastío» de la justicia y la «saturación» de maldad ³⁷. El segundo se refiere a la descripción del hecho mismo. Al indicar que se llevaron enormes cantidades de peras, pero no para comerlas ellos, sino para echarlas a los cerdos, utiliza el término *epulas*, con el que probablemente hace referencia al rico epulón del evangelio (Lc 16,19-31), en el que la glotonería era tanto más condenable cuanto que tenía al mendigo Lázaro a la puerta. En todo caso, aunque poco, también comieron algo y no porque les urgiese satisfacer la natural necesidad del hambre ³⁸. Ahora bien, todo comer que no sirva a satisfacer tal necesidad el santo lo considera como manifestación de la concupiscencia de la carne ³⁹. Además, el robo de las peras lo asocia a la *voluptas*, concepto clave en la reflexión sobre la misma concupiscencia ⁴⁰. Al respecto importa poco que lo haga para afirmar que no fue la *voluptas* que le podía proporcionar aquel fruto la que le movió a perpetrar el robo, como cabía esperar ⁴¹. Por último, ya en el epílogo del libro, el Santo presenta, de un lado, la situación de penuria *-regio egestatis-*, el fruto que cosecha quien se deja arrastrar por la concupiscencia de la carne ⁴², y de otro a Dios como la *quies* y la *vita* imperturbable, los dos valores que, por caminos errados, busca en ella el hombre ⁴³.

Parece claro, pues, que la armazón de C2 la componen dos manifestaciones de la concupiscencia de la carne, que constituyen las dos partes del libro. Pero afirmar eso no implica sostener que Agustín se presenta a sí mismo rendido a dicha concupiscencia en las dos manifestaciones indicadas. El hecho es cierto en referencia al ámbito de la sexualidad, pero no al alimenticio. En la guerra entablada, el joven ha sido derrotado en una batalla de la sexualidad,

37. «... nulla compulsus egestate nisi penuria et fastidio iustitiae et sagina iniquitatis» (*Conf.* 2,4,9:22).

38. «... et abstulimus inde onera ingentia non ad nostras *epulas*, sed uel procienda porcis, etiamsi aliquid inde comedimus, dum tamen fieret a nobis quod eo liberet, quo non liceret» (2,4,9:22); «Nam decerpta proieci epulatus inde solam iniquitatem, qua laetabar fruens» (2,6,12:23).

39. Cf. *Conf.* 10,31,43-44:177-178.

40. Cf. nota anterior.

41. «... possem etiam solus, si satis esset committere illam iniquitatem, qua peruenirem ad *uoluptatem* meam, nec confricatione consciorum animorum accederet prurimum cupiditatis meae? Sed quoniam in illis pomis *uoluptas* mihi non erat, ea erat in ipso facinore, quam faciebat consortium simul peccantium» (2,8,16:25).

42. «... et factus sum regio egestatis» (2,10,18:26). Cf. *De vera religione* 54,104 CC 32,254, aunque dicha indigencia la reserva para el tiempo escatológico. Cf. *Estructura (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 47.

43. «Quies apud te est ualde et uita imperturbabilis» (*Conf.* 2,10,18:26). Cf. *De uera religione* 53,103 CC 32,253. Cf. *Estructura (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 41.

pero se ha conservado incólume en la de la gula. El libro nos deja también un breve testimonio de la ambición mundana de Agustín, al señalar que sentía vergüenza de ser menos desvergonzado que los compañeros de la misma edad. Viendo que entre ellos el baremo de la gloria era el de la satisfacción del deseo carnal, la agradaba sucumbir a él no sólo por el placer, sino también por el prestigio que le procuraba ⁴⁴.

Dentro de los libros de la segunda terna, C6 parece asimismo estructurado sobre la concupiscencia de la carne. Dejando de lado la minibiografía de Alipio (7,11-10,17), en él se pueden establecer dos partes: una, hasta 7,11; otra, a partir de 11,18. La primera se caracteriza por los «encuentros» de Agustín en Milán: con su madre Mónica, recién llegada de África, con el obispo Ambrosio y con un mendigo en las calles de la ciudad lombarda; en la segunda domina el tema del matrimonio y la sexualidad.

Detengámonos brevemente en la primera parte. Sorprende que, como dato común, haga referencia a la actitud ante la comida/bebida de los tres personajes con los que se encuentra. La lista la encabeza la madre Mónica. De ella pone de relieve su devoto sometimiento a las normas establecidas en la ciudad por su obispo ⁴⁵ y su sobriedad en la comida y bebida ⁴⁶. En el caso concreto a que se refiere, el del culto a los mártires, su personal relación con la comida y bebida lo regulaba la piedad, no el placer ⁴⁷. Importante es tam-

44. «... ibam tanta caecitate, ut inter coetaneos meos puderet me minoris dedecoris, quoniam audiebam eos iactantes flagitia sua et tanto gloriantes magis, quanto magis turpes essent, et libebat facere non solum libidine facti uerum etiam laudis» (2,3,7:21). Cf. también 2,9,17:26. A nivel de reflexión, pero sin referirse directa e inmediatamente a sí mismo, dentro de C2 san Agustín alude a las tres concupiscencias en 2,5,10:22 (texto en nota 25), y en 2,6,13:23-24. Aunque esté refiriendo su lucha con un cuerpo del ejército adversario, no olvida que son tres. Al mismo tiempo, tampoco olvida poner de relieve la *superbia* que ocultaba el hurto de las peras, a cuya perpretación le movió no tanto el deseo de *uoluptas*, como el de una imitación perversa de Dios (cf. 2,6,14:24).

45. «Itaque, cum ad memorias sanctorum, sicut in África solebat, pultes et panem et merum attulisset atque ab ostiario prohiberetur, ubi hoc episcopum uetuisse cognouit, tam pie atque oboedienter amplexa est, ut ipse mirarer, quam facile accusatrix potius consuetudinis suae quam disceptatrix illius prohibitionis effecta est» (6,2,2:74).

46. «Non enim obsidebat spiritum eius uinulentia eamque stimulabat in odium ueri amor uini, sicut plerosque mares et feminas, qui ad canticum sobrietatis sicut ad potionem aquatam madidi nausiant: sed illa cum attulisset canistrum cum sollempnibus epulis praegustandis et largiendis, plus etiam quam unum pocillum pro suo palato satis sobrio temperatum, unde dignationem sumeret, et si multae essent quae illo modo uidebantur honorandae memoriae defunctorum, idem ipsum unum, quod ubique poneret, circumferabat, quo iam non solum aquatissimo, sed etiam tepidissimo cum suis praesentibus per sorbitiones exiguas partiretur» (6,2,2:74).

47. «... quia pietatem ibi quaerebat non uoluptatem» (6,2,2:74).

bién el dato de que acudía con asiduidad a la Iglesia, a la fuente del agua que salta hasta la vida eterna, quedando suspendida de las palabras de san Ambrosio ⁴⁸. La mujer que era sobria en la comida y bebida materiales, alimentaba con profusión su espíritu con la palabra de Dios.

El segundo personaje a que hace referencia es san Ambrosio. También a propósito de él expone su relación con el alimento, tanto del cuerpo como del espíritu. En cuanto al primero, es parco en palabras; se limita a señalar su sobriedad, indicando que no tomaba más que lo necesario para su sustento ⁴⁹. Más espacio dedica al segundo. Poco antes ha dicho que él no podía conjeturar ni había experimentado los sabrosos deleites del pan divino que la boca oculta en su corazón rumiaba ⁵⁰. Efectivamente, su espíritu lo alimentaba con la lectura ⁵¹. Su leer en voz baja le llamó la atención y se esfuerza por dar razones de tan raro proceder en aquellos tiempos ⁵².

Tanto santa Mónica como san Ambrosio fueron ejemplares en su actitud frente a la bebida/comida. Esa faceta de la concupiscencia de la carne no hizo presa en ellos ⁵³. Caso distinto es el del tercer personaje que entra en escena, el mendigo con que topó en la calle cuando se disponía a pronunciar el discurso en alabanza del emperador. De él dice que estaba repleto de vino ⁵⁴ y ebrio ⁵⁵. A la templanza de aquellos se contraponen el desenfreno de este, que, por otra parte, no se cuida de alimentar su espíritu.

Tema común: actitud ante la comida/bebida. Pero san Agustín ha hablado de otros, no de sí. Y se comprende. Cuando en C10 se examine a sí mismo a propósito de la concupiscencia de la carne en este ámbito, no halla mucho que reprocharse. Su delicadeza de conciencia le lleva a admitir que alguna vez se le cuela subrepticamente el excederse algo en la comida, pero no en la

48. «... et studiosius ad ecclesiam currere et in Ambrosii ora suspendi, ad fontem salientis aquae in uitam aeternam» (6,1,1:73-74).

49. «... aut corpus reficiebat necessariis sustentaculis» (6,3,3:75).

50. «... et occultum os eius, quod erat in corde eius, quam sapida gaudia de pane tuo ruminaret, nec coniecere noueram nec expertus eram» (6,3,3:75).

51. «... et lectione spiritum» (6,3,3:75).

52. «Sed cum legebat, oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, uox autem et lingua quiescebat... » (6,3,3:75).

53. «M(onica) was to A(ugustine) no plaster saint, the more because the present passage in *conf.* has the effect of showing her lack of *concupiscentia carnis*... M. has he habit but not the concupiscentia, hence the habit is easily broken» (J.J. O'DONNELL, *Augustine: Confessions* II,335). Ya en 5,9,17:66 había anticipado que era una viuda «casta y sobria», dos adjetivos que afirman su libertad frente a la concupiscencia de la carne.

54. «... saturum iocantem atque laetantem» (6,6,9:79).

55. «Et ille ipsa nocte digesturus erat ebrietatem suam» (6,6,10:80).

bebida ⁵⁶. Esta confesión da razón de su proceder en C6, como antes en C2. El ámbito de la comida/bebida suele ser campo en que la concupiscencia plantea batalla y en el que, por tanto, se puede salir derrotado o vencedor. Suele ser, puede ser; no necesariamente es. Tal fue el caso de san Agustín: al menos la suya no fue una lucha encarnizada.

El Santo no tiene nada especial que decir de sí al respecto en esa etapa de su vida. Mas por razones de guión necesita introducir este campo de batalla y lo introduce. Importa poco que, de hecho, sirva como vía de paso hacia otros temas. Lo vimos en C2: el robo de las peras le sirvió para reflexionar sobre la naturaleza del pecado; lo acabamos de ver en C6: el ayuno y austeridad de Mónica le sirve para señalar cómo entró en una primera relación con san Ambrosio; el doble régimen alimenticio, físico y espiritual, del santo obispo lo utiliza para introducir el nuevo modo de lectura de la Escritura que el joven Agustín descubre escuchándole a él; la borrachera del mendigo, para introducir las reflexiones sobre la vanidad de sus ambiciones de entonces ⁵⁷.

Con el capítulo undécimo comienza, repetimos, la segunda parte, centrada en el ámbito de la sexualidad. En ella el Santo expone la perplejidad y las expectativas del momento: conseguir un cargo público, como la presidencia de una provincia, y casarse con una mujer con cierta disponibilidad económica ⁵⁸. Pero sorprende que en los capítulos que siguen todo verse en torno a la mujer, menos en cuanto compañera con quien compartir vida, que como medio necesario para saciar su apetito sexual ⁵⁹. De una parte, creía que sería extremadamente desdichado, si hubiera tenido que renunciar a sus abrazos ⁶⁰.

56. «Ebrietas longe est a me...Crapula autem nonnumquam subrepat seruo tuo... ebrissus numquam fui» (10,31,45: 178-179). Esta libertad frente al placer de la comida y bebida la proclama Agustín ya en los Soliloquios: «Sed omnino sive de cibo et potu, sive de balneis, caeteraque corporis voluptate nihil interrogas; tantum habere appeto, quantum in valetudinis opem conferri potest» (I,10,17 PL 32, 879).

57. Al concluir la digresión que significa la minibiografía de Alipio, Agustín se presenta a sí y a sus amigos como tres bocas hambrientas que mutuamente se comunicaban el hambre y esperaban de Dios que les diese comida en el momento oportuno (Sal 144,15) (6,10,17:85). Pero aquí el santo habla en sentido figurado, lo que sale fuera de nuestro interés.

58. «Ecce iam quantum est, ut impetretur aliquis honor. Et quid amplius in his desiderandum? Suppetit amicorum copia: ut nihil aliud et multum festinemus, uel praesidiatus dari potest. Et ducenda uxor cum aliqua pecunia, ne sumptum nostrum grauet, et ille erit modus cupiditatis» (6,11,19:87).

59. Cf. nota 60 y 62.

60. «Putabam enim me miserum fore nimis, si feminae priuarer amplexibus, et medicinam misericordiae tuae ad eandem infirmitatem sanandam non cogitabam, quia expertus non eram, et propriarum uirium credebam esse continentiam...» (6,11,20:87). Nótese que habla de una *infirmitas* y de la correspondiente *medicina*.

De otra, discute con el amigo Alipio sobre la posibilidad de combinar la búsqueda de la sabiduría con el matrimonio ⁶¹, pues sin este juzgaba no poder vivir ⁶². Tal era su fuerza de persuasión que, aunque el amigo era entonces un ejemplo de castidad ⁶³, acabó deseando el matrimonio, llevado de la curiosidad, no del deseo del placer ⁶⁴. Mientras lo que a Agustín le tenía cautivo y atormentaba era, en buena medida, la costumbre de saciar la insaciable concupiscencia, a Alipio le arrastraba a la cautividad el asombro que le causaba el amigo ⁶⁵.

Los pasos siguientes fueron buscarse una joven con la que casarse en su momento ⁶⁶, despedir a la mujer con la que había convivido hasta entonces ⁶⁷ y juntarse con otra, movido únicamente por la pasión carnal ⁶⁸.

61. «Prohibebat me sane Alipius ab uxore ducenda, cantans nullo modo nos posse securo otio simul in amore sapientiae uiuere... si id fecissem... Et ego resistebam illi exemplis, qui coniugati coluissent sapientiam et promeruisent Deum... A quorum ego quidem granditate animi longe aberam et deligatus morbo carnis mortifera suauitate trahebam catenam meam solui timens et quasi concusso uulnere repellens uerba bene suadentis tamquam manus soluentis... » (6,12,21:87-88). Advértase la *catena* que apareció ya en Conf 2,2,2:18.

62. «Cum enim ille miraretur, quem non parui penderet, ita haerere uisco illius uoluptatis, et me affirmarem, ... coelibem uitam nullo modo posse degere...» (6,12,22:88). Pero añadiendo el objetivo por el que deseaba el matrimonio: «Neutrum enim nostrum, si quod est coniugale decus in officio regendi matrimonii et suscipiendorum liberorum, ducebat nisi tenuiter. Magna autem ex parte atque uehementer consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae me captum excruciabat» (ib.).

63. «Erat enim ipse in ea re castissimus, ita ut mirum esset, quia uel experientiam concubitus ceperat in ingressu adolescentiae suae, sed non haeserat magisque doluerat et spreuerat et deinde iam continentissime uiuebat...» (6,12,22:88).

64. «... coeperat et ipse desiderare coniugium nequaquam uictus libidine talis uoluptatis, sed curiositatis...» (6,12,22:88).

65. «Magna autem ex parte atque uehementer consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae me captum excruciabat, illum autem admiratio capiendum trahebat» (6,12,22:88).

66. «Et instabar impigre, ut ducerem uxorem. Iam petebam, iam promittebatur maxime matre dante operam, quo me iam coniugatum baptismus salutaris ablueret... Instabatur tamen, et puella petebatur... » (6,13,23:89). Digno de notar es la intervención de su madre. Parece como si quisiera redimirse del pecado de que la había acusado el hijo en C2: «Non fuit cura meorum ruentem excipere me matrimonio, sed cura fuit tantum, ut discerem sermonem facere... » (2,2,4:19; cf. también 2,3,8:21).

67. «... et auulsa a latere meo tamquam impedimento coniugii cum qua cubare solitus eram, cor, ubi adherebat, concisum et uulneratum mihi erat et trahebat sanguinem» (6,15,25:90).

68. «At ego infelix, nec feminae imitator, dilationis impatiens, tamquam post biennium accepturus eam quam petebam, quia non amator coniugii sed libidinis seruus eram, procurauí aliam, non utique coniugem, quo tanquam sustentaretur et perduceretur uel integer uel auctior morbus animae meae satellitio perdurantis consuetudinis in regnum uxorium» (6,15,25:90). A estos datos hay que añadir todavía que el proyecto de vida filosófica se hizo añicos y fue desechado por motivo de las mujeres que unos tenían y otros pensaban tener (6,14,24:89).

Los datos concretos señalados no son más que los síntomas de una situación que él describe como un hallarse hundido en un profundo abismo de placeres carnales ⁶⁹. Situación que contaba en buena medida con un soporte ideológico. De entre todos los moralistas de la antigüedad, el joven profesor habría dado la palma a Epicuro, si no le hubiese retenido su fe en la supervivencia del alma respecto del cuerpo ⁷⁰.

Por último, en el capítulo conclusivo, igual que en C2, Dios es presentado como *quies* –en este caso exactamente *requies*–, esto es, lo que el hombre busca mediante la satisfacción de la concupiscencia de la carne ⁷¹.

Volviendo a la imagen del ejército, en C6 el cuerpo que entra en batalla es la concupiscencia de la carne con dos de sus divisiones: la comida/bebida y la sexualidad. La primera rehusa enfrentarse a Agustín, sale derrotada en santa Mónica y san Ambrosio y vencedora en el mendigo. A nuestro objetivo sirve el simple hecho de que esté presente, independientemente de que luche o no y del resultado de sus luchas. La segunda, por el contrario, tiene avasallado a Agustín, a la vez que ha sufrido una derrota en toda regla en san Ambrosio ⁷² y parcial en Alipio. Es esta «división» la que lleva el peso del combate en la segunda parte del libro, como en la primera la de la comida/bebida. Decimos que lleva el peso del combate, porque en una y otra parte, aparece flanqueada por otro cuerpo, el de la ambición ⁷³. Pero de su presencia en el relato se puede decir que es sólo testimonial.

Como conclusión a esta unidad, no cabe sino afirmar el paralelismo neto entre C2 y C6, aunque con estructura invertida. En C2 la batalla comienza en el campo de la sexualidad y concluye en el de la comida; en C6, en cambio, la

69. «Nec me reuouabat a profundiore uoluptatum carnalium gurgite nisi metus mortis et futuri iudicii tui, qui per uarias opiniones, numquam tamen recessit a pectore meo» (6,16,26:90).

70. «Et disputabam cum amicis meis Alypio et Nebridio de finibus bonorum et malorum, Epicurum accepturum fuisse palmam in animo meo, nisi ego credidissem post mortem restare animae uitam et tractus meritorum, quod Epicurus credere noluit» (6,16,26:90).

71. «Vae animae audaci, quae sperauit, si a te recessisset, se aliquid melius habituram! Versa et reuersa in tergum et in latera et in uentrem, et dura sunt omnia, et tu solus *requies*» (6,16,26:91). Cf. nota 43.

72. «*Coelibatus* tantum eius mihi laboriosius uidebatur» (6,3,3:75).

73. Cf. para la primera parte, 6,6,9:79 («Inhiabam honoribus, lucris, coniugio») y para la segunda 6,11,19 (textos en nota 58). La particularidad de uno y otro consiste en que en ellos la concupiscencia de la carne o *cupiditas uoluptatis* y la ambición no aparecen acompañadas de la concupiscencia de los ojos o curiosidad, sino de la avaricia. Se trata de una segunda terna, distinta sólo parcialmente de la ofrecida por 1 Jn 2,16. Cf. también 2,5,10:22 (texto en nota 25), aunque la formulación del texto permite entender la primera frase tanto de la concupiscencia de los ojos (*species est pulchris corporibus*) como de la avaricia (*et auro et argento*).

batalla comienza en el campo de la comida/bebida y concluye en el de la sexualidad. En ambos libros Agustín aparece derrotado en el campo de la sexualidad e incólume en el de la comida/bebida. La mención de este campo, sin embargo, le sirve en un libro y en otro para introducir otros temas, como ya se indicó.

Un detalle nos afianza en el paralelismo, en el sentido expuesto, entre C2 y C6. De los seis libros que constituyen la que hemos denominado Sección B, sólo en esos dos se hace mención de uno y otro campo de batalla ⁷⁴.

Si ahora volvemos los ojos a la Regla, es fácil advertir la coincidencia con los capítulos tercero y cuarto de la misma, que regulan respectivamente el régimen alimenticio y el régimen sexual de los siervos de Dios. Es la que hemos venido denominando «unidad segunda», como al conjunto de los libros cuarto y sexto. Un esquema permitirá advertir con toda claridad tal coincidencia:

C2: sexualidad (1ª parte) y alimento (2ª parte).

C6: alimento, físico y espiritual (1ª parte), y sexualidad (2ª parte).

Regla: alimento físico (III,1.3-5) y espiritual (III,2), y sexualidad (IV).

4.3.1.2.2. *Unidad primera (C3 y C7)*

La unidad primera en nuestra terminología se refiere al ámbito específico de la *cupiditas curiositatis* o de la concupiscencia de los ojos. Dentro de ella hay que encuadrar C3 y C7.

Volviendo a la imagen militar utilizada con anterioridad, C3 presenta, de entrada, los tres «cuerpos» del único ejército que declaró la guerra al joven Agustín, como la declara a todo hombre. Dichos «cuerpos» corresponden a las tres concupiscencias, cuya obra devastadora aparece ya en los tres primeros capítulos ⁷⁵. Pero el que lleva el peso de la batalla en este libro es el correspondiente a la *cupiditas curiositatis* o concupiscencia de los ojos. Una

74. Nos referimos a su realidad física. Es cierto que al capo de la sexualidad hace referencia también al comienzo de C3 y C4, pero de ello ya hemos dado explicación. Simples alusiones al aspecto sexual se encuentran, sin embargo, en 4,7,12:46.

75. Cf. nota 26. El motivo de las tres concupiscencias vuelve a aparecer, a nivel de reflexión solamente, en el capítulo octavo: «... Haec sunt capita iniquitatis, quae pullulant principiandi et spectandi et sentiendi libidine, aut una, aut duabus earum aut simul omnibus...» (3,8,16:35-36).

batalla en que Agustín cae derrotado sin paliativos y cuya descripción, incluidas las causas, alcanza su punto culminante en el capítulo sexto, respecto del cual los anteriores son preparación y los siguientes desarrollo y explicitación.

La preparación comienza en el capítulo cuarto, en que san Agustín narra su lectura del *Hortensio* de Cicerón y la pasión por la Sabiduría que suscitó en su interior. Una pasión que le condujo, primero, a leer la Escritura católica⁷⁶ y, luego, a alistarse en la secta maniquea en la categoría de «oyente». No se trata de pasos simplemente sucesivos en el tiempo, puesto que entre ellos hay relación de dependencia estrecha. El joven se adhirió a los maniqueos como consecuencia (*itaque*) del rechazo de la Escritura católica. En la condición actual del hombre, el papel de la Escritura es fundamental para conseguir el auténtico conocimiento de la Verdad, de Dios. Quien la rechaza en todo o en parte o quien no la interpreta adecuadamente se cierra él mismo el camino hacia la Verdad.

Para presentar su caída en la secta, utiliza, no cabe duda, categorías habituales en él cuando se ocupa de la concupiscencia de los ojos. Recordemos que esta no es otra cosa que la «perversión» del deseo de conocimiento pleno y auténtico, el de la Verdad. Dicha concupiscencia no conoce más órgano para la percepción de la misma que los sentidos exteriores, ni, en consecuencia, más verdad que la que directa o indirectamente le ofrecen ellos. El hombre que sucumbe a ella olvida que la Verdad es inmutable y eterna, perceptible sólo con el ojo de la inteligencia desde el interior del hombre, y se contenta con espectáculos exteriores, imágenes sensibles y creaciones de la propia imaginación, todo ello simples «ilusiones»⁷⁷.

Detrás de la caída del joven Agustín en el maniqueísmo está su amor por la Sabiduría, su anhelo de Verdad. En las *Confesiones*, el santo la personifica y la apostrofa, recordando cuán íntimamente suspiraba por ella desde lo más íntimo de su corazón, cuando los maniqueos le pronunciaban su nombre con multiplicada frecuencia, no obstante se tratase, en ellos, sólo de un sonido⁷⁸. Esa hambre de verdad fue lo que le llevó a sentarse en la mesa de los

76. Cf. P. DE LUIS, *No me pareció digna de ser comparada con la dignidad de Tulio* (*Confesiones* III,5,9), en *Jornadas Agustonianas*. Con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987, Valladolid 1988, 49-70.

77. Cf. *De uera religione* 49,94-51,101a y *Estructura* (II), en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) 11-19. Para conocer qué entiende san Agustín por concupiscencia de los ojos, con sus manifestaciones concretas, cf. *Conf.* 10,35,54-57:184-186; *Sermo* 112,3,3-5,5 PL 38,644-646. Sobre las «ilusiones» cf. *En. in psalmum* 37, 11 CC 38,389-390.

78. «O ueritas, ueritas, quam intime etiam tunc medullae animae meae suspirabant tibi, cum te illi sonarent mihi frequenter et multipliciter sola uoce et libris multis et ingentibus» (3,6,10:31).

maniqueos. Pero en vez de recibir el alimento que su mente ansiaba, Dios, no recibió más que puras creaciones de la imaginación ⁷⁹. Reconoce que su error consistió en no haber buscado a Dios con la inteligencia, sino con los sentidos de la carne. Error craso, habida cuenta de que Dios es más interior que lo más íntimo del hombre y está por encima de lo más elevado de él. O con otras palabras, haber vagado fuera de sí, bajo el imperio del sentido carnal de la vista, rumiando en su interior tales cosas cuales por él devoraba. Por caminar fuera de sí topó con la mujer procaz y falta de sabiduría (Prov 9,17) que le sedujo ⁸⁰. Háblese de huida de la interioridad o de caída en la exterioridad, da lo mismo. Son dos caras de una misma moneda.

Si los dos capítulos que preceden a este sexto tienen el valor de preparación, los capítulos siguientes, del séptimo al noveno, ofrecen la confirmación y las consecuencias, con ejemplos concretos, de la derrota sufrida ⁸¹.

Anhelando y buscando la Verdad, acepta como Verdad las creaciones de la imaginación maniquea (*phantasmata*); debiendo buscarla con la inteligencia, la busca con los sentidos de la carne; en lugar de refugiarse en el propio interior, donde mora la Verdad, no hace sino vagar por el exterior: he aquí la explicación antropológica de por qué Agustín cayó en el maniqueísmo; no se podía hacer más breve descripción de lo que él considera concupiscencia de los ojos ⁸². Pero como ya vimos en C2, aunque en el libro ocupa la máxima atención el enfrentamiento –y subsiguiente derrota– con la concupiscencia de los ojos, las otras dos concupiscencias aparecen de nuevo en el cuerpo del libro, con presencia sólo testimonial ⁸³.

79. «Et apponebantur mihi in illis ferculis phantasmata splendida... Quanto ergo longe es a phantasmatis illis meis, phantasmatis corporum, quae omnino non sunt...» (3,6,10:31.32).

80. «... cum te non secundum intellectum mentis,... sed secundum sensum carnis quaerem. Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo... Offendi illam mulierem audacem, inopem prudentiae, aenigma Salomonis... (Prov 9,17). Quae me seduxit, quia inuenit foris habitantem in oculo carnis meae et talia ruminantem apud me, qualia per illum uorassem» (3,6,11:33).

81. Se adhirió al maniqueísmo buscando la Verdad, pero no logró más que ignorancia. Los verbos que la indican se suceden cada pocas líneas: 3,7,12-14:33-34 (línea 1: *nesciebam*; l. 6: *ignarus*; l. 7: *non noueram*; l. 10: *non noueram*; l. 16: *ignorabam*; l. 16: *non noueram*; l. 48: *nesciebam*; l. 53: *non intuebar*) 3,10,18:37 (l. 1: *nesciens*). Ignorancia referida en todos los casos a realidades espirituales, entre ellas la naturaleza del ser de Dios.

82. Cf., entre otros textos, *De vera religione* 49,94-52,101 CC 32,248-253; *Conf* 10,35,54-57:184; *Sermo* 112,3-5.7: *Revue Bénédictine* 76 (1966) 46-53.

83. De hecho, entran en la reflexión del santo, pero sin ponerlas en relación directa e inmediata con su propia persona. Cf. 3,8,15-9,17:35-37. A propósito de la concupiscencia de la carne en C2 indicamos que tenía su fuente última en el orgullo del hombre (cf. nota 36). Lo mismo hay que decir aquí de la concupiscencia de los ojos. Si cayó en ella fue porque el orgullo le impidió penetrar en el sentido de la Escritura: «Tunc enim tumor meus refugiebam

En cierto sentido C7 representa, respecto de C3, lo mismo que C6 respecto de C2. Igual que en C6, también en C7 falta la referencia inicial a la derrota ante las tres concupiscencias con que abrían tanto C2 como C3. El «cuerpo» del ejército adversario a que san Agustín relata en C7 haberse enfrentado de modo particular es, de nuevo, la concupiscencia de los ojos. En otro sentido, sin embargo, no se puede establecer la comparación, pues tanto en C2 como en C6 Agustín se manifiesta sometido a la misma concupiscencia, mientras que en C7 se libera de la esclavitud confesada en C3.

C7 representa la liberación del espíritu del joven Agustín ⁸⁴. El libro comienza señalando, ya en su primer capítulo, de qué necesitaba ser liberado: de la carga que arrastraba de su período maniqueo. La más pesada, la que más le oprimía, era la falsa imagen que tenía de Dios, que concebía como una realidad corpórea, designada de nuevo mediante el término *phantasma* ⁸⁵. En su espíritu perdura, en lo fundamental, lo que encontramos en C3: en lugar de la Verdad, una ficción; la exterioridad sigue ocupando el lugar que, respecto del conocimiento de la Verdad, compete a la interioridad; los sentidos, el de la inteligencia. Los capítulos siguientes abundan en la descripción más detallada de la imagen –procedente del mundo de los sentidos–, que se hacía de Dios, pero especificar tales detalles no aporta nada especial a lo que centra nuestro interés.

La segunda parte del libro, que comienza con el capítulo noveno, se abre con el cambio decisivo y radical que experimentó Agustín en aquel momento. Como resultado de la lectura de «los libros de los platónicos» la exterioridad cedió el puesto a la interioridad ⁸⁶ y los sentidos a la inteligencia ⁸⁷ como

modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius... ego dedignabar esse paruulus et turgidus fastu mihi grandis uidebar» (3,5,9:31). Lo mismo en C7; cf. nota 91.

84. Cf. G. MADEC, *La délivrance de l'esprit (Confessions VII)*, en «*Le Confessioni di Agostino d'Ippona*. Libri VI-IX, Palermo 1985, pp. 45-69. El espíritu es el campo de acción de la concupiscencia de los ojos, mientras que el cuerpo es el de la concupiscencia de la carne y la condición social del hombre el de la ambición mundana.

85. «Clamabat uiolenter cor meum aduersus *omnia phantasmata mea* et hoc uno ictu conabar abigere circumuolantem turbam inmunditiae ab acie mentis meae: et uix demota in ictu oculi ecce conglobata rursus aderat et inruebat in aspectum meum et obnubilabat eum, ut quamuis non forma humani corporis, *corporeum tamen aliquid* cogitare cogerer...» (*Conf.* 7,1,1:92). Sobre el concepto de *phantasma*, cf. I. Bochet, *Saint Augustin et le desir de Dieu*, Paris 1989, p. 49, n.2.

86. «Et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus» (7,10,16:103).

87. «Intraui et uidi *qualicumque oculo animae* meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, *non hanc uulgarem et conspicuam omni carni*

medio de percepción de la Verdad auténtica ⁸⁸, ya no ficciones en su lugar ⁸⁹. Dios es descubierto en su realidad puramente espiritual ⁹⁰.

Si la primera parte del libro hacía patente el sometimiento a los dictámenes de la concupiscencia de los ojos en el problema del conocimiento de Dios, la segunda expone cómo sacudió su yugo. Agustín descubrió el único lugar adecuado donde es posible conocer la Verdad (la propia interioridad), el órgano adecuado para conocerla (la propia inteligencia) y su auténtica naturaleza (espiritual) ⁹¹. El libro no ofrece referencia clara a ninguna de las otras dos concupiscencias.

Podemos establecer ya la comparación con la unidad primera de la Regla. La relación entre C3 y C7 con ella no salta a la vista como acontecía en la unidad segunda, anteriormente considerada. Pero en la medida en que se acepte la interpretación que hemos dado de ella desde el cotejo con la res-

nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine» (7,10,16:103).

88. «Qui nouit ueritatem, nouit eam, et qui nouit eam, nouit aeternitatem. O aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas! Tu es Deus meus» (7,10,16:103).

89. «Et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma...» (Conf. 7,17,23::107). De las once veces que san Agustín habla en las *Confessiones* de sus propios *phantasmata*, ocho aparecen en los dos libros examinados: cinco en C3 (3,6 [cuatro veces] y 3,7), y tres en C7 (1,1 y 17,23 [dos veces]). La gran mayoría, pues. Las otras presencias en 4,4,9.12; 5,9,16 y 9,3,6.

90. Los importantes cambios que se produjeron en su comprensión metafísica de la realidad, los expone en los capítulos siguientes (Cf. 7,11,17:104ss).

91. Aquí, como en otros lugares ya vistos, el Santo pone de relieve la vinculación con la *superbia* en la primera de las acepciones indicada anteriormente (cf. nota 17). De un lado, la causa de seguir sometido a la concupiscencia de los ojos estaba en la *superbia*. Esta le había hinchado el ojo interior y no podía ver la Verdad como es: «Sed cum superbe contra te surgerem et currerem aduersus Dominum in ceruice crassa scuti mei, etiam ista infima supra me facta sunt et premebant... Ipsa occurrebant undique aceruatim et conglobatim cernenti, cogitanti autem imagines corporum ipsae opponebantur redeunti... Et haec de uulnere meo creuerant, quia humiliasti tamquam uulneratum superbum, et timore meo separabar abs te et nimis inflata facies claudebat oculos meos» (7,7,11:100). De otro lado, la misma superación de dicha concupiscencia le llevó a la *superbia*, el orgullo de los filósofos neoplatónicos, al no aceptar la encarnación del Verbo ni, por tanto, la Escritura que la proclama. «Sed tunc lectis Platonicorum illis libris posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream ueritatem inuisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi et repulsus sensi, quid per tenebras animae meae contemplari non sinerer... Garriebam plane quasi peritus esset et, nisi in Christo, saluatore nostro, uiam tuam quaererem, non peritus, sed periturus essem. Iam enim coeperam uelle uideri sapiens plenus poena mea et non flebam, insuper et inflabam scientia» (7,20,26:109-110). También en *De uera religione* aparece, en el ámbito de la problemática de la concupiscencia de los ojos, la referencia a la Escritura como camino concreto puesto por Dios para llegar a la Verdad (cf. *De uera religione* 50,98-51,100 CC 32,250-252).

pectiva unidad de *De vera religione*⁹² y de C10⁹³, las dudas se esfumarán. En su parágrafo segundo, el legislador ordenaría evitar los «espectáculos exteriores» que puedan entorpecer la oración; en el tercero reclamaría que no la enturbien los «espectáculos» que, a través de los sentidos, hayan penetrado en el corazón; en el cuarto pediría un uso correcto de la Escritura, digiriéndolo al fin para el que se ella dio. Tanto la Regla, en su unidad primera, como C3 y C7, maneja los mismos conceptos: Dios (Verdad/Belleza), exterioridad, interioridad, Escritura.

Pero afirmada esa convergencia, hay que señalar las divergencias. En efecto, aunque los conceptos fundamentales son los mismos, la aplicación no es idéntica. Al respecto procede recordar lo dicho al establecer la comparación del *De vera religione* con la Regla. De una parte, C3 y C7 se refieren a un contexto de fe y conocimiento de Dios, mientras que en la Regla el contexto es el de la oración y el trato con Dios; de otra, C3 y C7 son textos narrativos, mientras que la Regla es un texto legislativo.

Traducido en esquema, he aquí el resultado de la comparación:

C3 : papel de la Escritura; paso de la interioridad a la exterioridad y adoración de *phantasmata*.

C7 : paso de la exterioridad a la interioridad y liberación de los *phantasmata*; papel de la Escritura.

Regla: huir de la exterioridad (R II,2); purificar el corazón [de *vanae cogitationes* o *phantasmata*] (R II,3); [no torcer la función de la Escritura (R II,4)].

4.3.1.2.3. Unidad tercera (C4 y C5).

La unidad tercera corresponde a la ambición mundana. Dentro de ella encuadramos C4 y C5.

Las diversas manifestaciones de dicha concupiscencia marcan la estructura de ambos libros. La vinculación entre ellos y la ambición mundana no resulta tan clara como entre las otras concupiscencias y los respectivos libros, pero no nos queda duda al respecto. De una parte lo pide la lógica, de otra el texto aporta suficientes datos que lo apoyan.

92. Cf. *Estructura (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 21-25.

93. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 231-234.

Comenzamos con C4. Prescindimos de los capítulos introductorios de que ya nos ocupamos anteriormente. En el resto del libro san Agustín refiere cuatro hechos sobre los que reflexiona: su afición a la astrología, la muerte del amigo, la composición del libro *De pulchro et apto* que dedica a Hierio, y sus lecturas.

A propósito de la astrología pone el acento en lo que implica: liberar al hombre de toda responsabilidad del pecado y cargarla sobre Dios mismo, actitud por la que recibe el calificativo de «podredumbre orgullosa»⁹⁴. Pero el orgullo aquí es actitud «perversa» frente a Dios, no frente a los hombres⁹⁵. No cabe contarlo como manifestación de la ambición mundana. Pero a continuación indica que el procónsul y médico Vindiciano había puesto una corona, ganada en un concurso, sobre su cabeza enferma. Enfermedad de la que sólo podía sanarle Dios, que resiste a los orgullosos, pero da su gracia a los humildes (Sant 4,6)⁹⁶. El orgullo de que aquí hace mención puede tener su origen en su creencia en la astrología, o puede tenerlo en el triunfo cosechado sobre los demás pretendientes a la corona. En este caso, estaríamos ante una manifestación propia de la tercera concupiscencia⁹⁷.

Más interesante para nuestro tema resulta el relato de la muerte del amigo, que, con las reflexiones que suscita al santo, ocupa buena parte del libro⁹⁸. Es el mismo san Agustín quien presenta su relación con el amigo antes de morir como una forma de dominio sobre él. No lo afirma explícitamente, pero se deduce de su ponderación de la libertad con que el amigo le dijo que si quería seguir siéndolo suyo, debería cesar de mofarse del bautis-

94. «Quam totam illi salubritatem interficere conantur, cum dicunt: “De caelo tibi est ineuitabilis causa peccandi” et “Venus hoc fecit aut Saturnus aut Mars”, scilicet ut homo sine culpa sit, caro et sanguis et superba putredo, culpandus sit autem caeli ac siderum creator et ordinator» (4,3,4:41).

95. «Ce text rend un son étonnamment moderne. A la manière de certains psychologues ou psychiatres de nos jours, ces charlatans “déculpabilisaient leurs clients, en invocant un déterminisme du comportement, “ineuitabilis causa peccadi”, “une inévitable cause de pécher”, qu’ils expliquaient alors par le Ciel: Vénus, Saturne ou Mars. Saint Augustin, qui voit que l’on transfère ainsi la responsabilité du mal, del homme a Dieu, entendre rendre a l’homme son péché et à Dieu le jugement misericordieux» (M. TESTARD, *La “superbia” dans les Confessions*, p. 147).

96. «Erat eo tempore uir sagax, medicinae artis peritissimus... qui pro consule manu sua coronam illam agonisticam imposuerat illi non sano capiti meo, sed non ut medicus. Nam illius morbi tu sanator, qui resistis superbis, humilibus autem das gratiam» (4,3,5:42).

97. Esta interpretación da M. Testard: «Sur cette appellation générale des “superbi”... il fait reconnaître le jeune Augustin en tant que professeur orgueilleux, avide de succès, qui venait de participer à un concurs et que Vindicianus coronait» (*La “superbia” dans les Confessions*, p. 148).

98. Cf. 4,4,7-12,19:43-50

mo que había recibido en estado de inconsciencia ⁹⁹. Del texto se puede colegir efectivamente que el santo le juzgaba esclavizado a sí mismo. De ahí que creyera que, como hombre sin libertad propia, aceptaría sin más lo que él le propusiera. Ello explica la extrañeza que le produjo ver que el amigo actuaba como persona totalmente libre que no se dejaba subyugar. El calificar tal libertad como repentina muestra que antes carecía de ella y, por tanto, podía ser tenido por un esclavo. ¿De quién? Del amigo Agustín, sin duda ¹⁰⁰. Pero, quizá, la conciencia que tenía el joven Agustín de dominar sobre el amigo queda reflejada mejor que en otro lugar en su afirmación de que, lleno de estupor y de turbación, difirió todas sus reacciones hasta que el amigo convalciera del todo y, con la salud, recuperara las fuerzas, puesto que entonces podría hacer con él lo que quisiera ¹⁰¹.

El relato siguiente se ocupa de la primera obra escrita por él, el *De pulchro et apto* ¹⁰². El hecho le sugiere también abundantes reflexiones, buena parte de las cuales parten de la circunstancia de habérselo dedicado al *rhetor* Hierio, persona a la que no conocía más que de oídas ¹⁰³. El santo pone especial énfasis en dar razón de ese comportamiento un tanto extraño: no era otra que el deseo de recabar un elogio de él, deseo que ahondaba sus raíces en el orgullo ¹⁰⁴.

Por último, en conexión con el contenido del *De pulchro et apto*, nos introduce en sus lecturas de aquel período. Reconoce su extraordinaria capa-

99. «... temptaui apud illum inridere, tamquam et illo inrisuro mecum baptismum, quem acceperat mente atque sensu absentissimus. Sed tamen iam se accepisse didicerat. At ille ita me exhorruit ut inimicum admonuitque *mirabili et repentina libertate*, ut, si amicus esse uellem, talia sibi dicere desinerem» (4,4,8:44).

100. De hecho, él había torcido su voluntad para llevarle al maniqueísmo: «... deflexeram eum in superstitiosas fabellas et pernitiosas...» (4,4,7:43).

101. «Ego autem stupefactus atque turbatus distuli omnes motus meos, ut conualesceret prius essetque idoneus uiribus ualetudinis, cum quo agere possem quod uellem. Sed ille abreptus dementiae meae, ut apud te seruaretur consolationi meae: post paucos dies me absente repetitur febribus et defungitur» (4,4,8:44). Hemos puesto un *quizá* porque todo depende de la traducción que se dé al *cum quo agere possem quod uellem*. Los autores suelen traducir el *agere* por «discutir», pero no cabe excluir totalmente el significado de «hacer» (cf. 5,7,13:64; 5,8,14:64). De ser así las cosas, adviértase la ironía que significa el esperar que recupere la totalmente salud para tratarle como un esclavo, cosa que no consigue cuando el amigo está convalciente. En una carne débil el espíritu mantiene la libertad, gracias al don divino recibido en el bautismo.

102. Cf. 4,13,20-15,27:50.

103. Cf. 4,14,21-23:51-52.

104. «At ille rhetor ex eo erat genere, quem sic amabam, *ut uellem me esse talem*; et errabam *typho* et circumferebar omni uento... Et magnum quiddam mihi erat, si sermo meus et studia mea illi uiro innotescerent: quae si probaret, flagrarem magis; *si autem improbaret, sauciaretur cor uanum et inane soliditatis tuae...*» (4,14,23:52).

cidad intelectual que le permitía entender por sí solo cuantos libros caían en sus manos. Incluso algunos que otros apenas lograban comprender tras esmeradas explicaciones por parte de competentes profesores ¹⁰⁵. La forma de expresarse denota la autocomplacencia que sentía al respecto ¹⁰⁶.

Si dejamos de lado el dato referente a su afición a la astrología, por ambiguo para nuestro objetivo, podemos sintetizar el propio mundo interior que san Agustín deja trasparentar de los hechos que narra: afán de dominio (sobre el amigo), deseo de alabanzas (de un personaje célebre como Hierio), autocomplacencia personal (por su capacidad intelectual). Ahora bien, toda persona que conozca C10 advertirá aquí los tres puntos en que Agustín concreta la tercera concupiscencia, la ambición humana, referida a sí mismo ¹⁰⁷. Pero podemos ir todavía más lejos. Cuando el santo examina su conciencia respecto al deseo de alabanzas, señala que le agradan estas, pero no todas. Tanto en C10 como en C4 indica que estas le complacen sólo si vienen de personas que las tributan con criterio válido ¹⁰⁸. Asimismo, tanto en C10 como en C4 indica cómo el que le rehusasen la alabanza o disminuía su gozo o él

105. « Et quid mihi proderat, quod annos natus ferme uiginti, cum in manus meas uenissent Aristotelica quaedam, quas appellant decem categorias -quarum nomine, cum eas rhetor Carthaginensis, magister meus, buccis typho crepantibus commemoraret et alii qui docti habebantur, tamquam in nescio quid magnum et diuinum suspensus inhiabam- legi eas solus et intellexi? Quas cum contulisset cum eis, qui se dicebant uix eas magistris eruditissimis non loquentibus tantum, sed multa in puluere depingentibus intellexisse, nihil inde aliud mihi dicere potuerunt, quam ego solus apud me ipsum legens cognoueram?» (4,16,28:54).

106. El *quid mihi proderat*, referido a lecturas de diverso signo en que salía a relucir su condición de superdotado, de lo que estaba orgulloso, se convierte en un estribillo en el último capítulo (4,16,28. 29. 30 [2x]. 31 [2x]:54-55). La autocomplacencia que debió experimentar se oculta bajo estos textos: «Quidquid de arte loquendi et disserendi intellexi, quidquid de dimensionibus figurarum et de musicis et de numeris sine magna difficultate nullo homine tradente intellexi... » (4,16,30:55). «Non enim sentiebam illas artes etiam ab studiosis et ingeniosis difficillime intellegi, nisi cum eis eadem conabar exponere et erat ille excellentissimus in eis, qui me exponentem non tardius sequeretur» (*ib.*). La crítica del ya obispo Agustín que se esconde bajo el *quid mihi proderat* refleja ese sentimiento de autocomplacencia que le embargó tiempos atrás.

107. Cf. En él la consideración de la ambición mundana se extiende por cuatro capítulos (36-39), que se refieren específicamente a las siguientes manifestaciones: afán de dominar (cap. 36); deseo de alabanzas (cap. 37-38); la autocomplacencia (cap. 39). Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) 238-242.

108. «Quid nisi delectari me laudibus? Sed amplius ipsa ueritate quam laudibus. Nam si mihi proponatur, utrum malim furens aut in omnibus rebus errans ab omnibus hominum laudari an constans et in ueritate certissimus ab omnibus uituperari, uideo quid *eligam*» (10,37,61:188). «Non autem uelle ita laudari... me ut histriones, quamquam eos et ipse laudarem..., sed *eligens* latere quam ita notus esse...» (4,14,21). Adviértase en ambos textos la presencia del verbo *eligere*. El ejemplo es distinto, pero la idea de fondo es la misma: no le complacía cualquier alabanza.

mismo se derrumbaba ¹⁰⁹. Paralelismos existen también entre ambos libros respecto de la autocomplacencia. Según C10, los autocomplacientes consigo mismos poseen los bienes de Dios como si fueran propios ¹¹⁰, reproche que se hace a sí mismo el Santo en C4, al afirmar que disfrutaba con las artes liberales, pero ignoraba de dónde procedía cuanto en ellas hallaba de verdadero y cierto, y al no ofrecer sacrificio a Dios por la vivacidad de la propia inteligencia, que había recibido de él ¹¹¹.

En síntesis, en C4 san Agustín narra cómo perdió todas las batallas frente a las diferentes divisiones del tercer «cuerpo» del ejército enemigo. Se dejó subyugar por el afán de dominio sobre sus iguales, por el ansia de ser alabado, por la autocomplacencia por dones que le habían sido regalados. Los otros dos «cuerpos» del ejército cubren los flancos al que lleva la batalla, pues en sus parcelas ya tienen subyugado a Agustín. Su presencia en el libro es mínima. En cuanto a su sometimiento a la concupiscencia de la carne, sólo hallamos una brevísima alusión ¹¹²; algo mayor es la referencia a su sumisión a la de los ojos, muy breve en relación con la muerte del amigo ¹¹³ y un poco más detenidamente en el contexto de su reflexión sobre el *De pulchro et apto* ¹¹⁴.

109. «Verumtamen nollem, ut uel auget mihi gaudium cuiuslibet boni mei suffragatio oris alieni. Sed auget, fateor, non solum, sed et uituperatio minuit. Et cum ista miseria mea perturbor...» (10,37,61:188). «Et magnum quiddam mihi erat, si sermo meus et studia mea illi uiro innotescerent; quae si probaret, flagrarem magis; si autem improbaret, sauciaretur cor uanum et inane soliditatis tuae» (4,14,23:52).

110. «Intus... est aliud in eodem genere temptationis malum, quo inanescunt qui placent sibi de se... Sed sibi placentes multum tibi displicent non tantum de non bonis quasi bonis, uerum etiam de bonis tuis quasi suis...» (*Conf.* 10,39,64:190).

111. «Et quid mihi proderat, quod omnes libros artium, quas liberales uocant, tunc nequissimus malarum cupiditatum seruus per me ipsum legi et intellexi, quoscumque legere potuit? *Et gaudebam in eis et nesciebam, unde esset quidquid ibi uerum et certum esset...* Quidquid de arte... sine magna difficultate nullo homine tradente intellexi, scis tu, domine deus meus, quia et celeritas intelligendi et dispiciendi acumen *donum tuum est. Sed non inde sacrificabam tibi*» (4,16,30:55). En el contexto de esta tercera concupiscencia hay que parar mientes en la primera parte del texto aquí transcrito: lector de libros sobre las artes liberales, propias de hombres libres y que otorgan la libertad, él mismo era un esclavo. La esclavitud de los vicios es lo que consigue quien, por ambición indebida, pretende ocupar el lugar que no le corresponde (cf. *De uera religione* 45,85 CC 32,243. Cf. *Estructura (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 14-15.

112. En 4,7,12:46 hace referencia a la satisfacción de los sentidos corporales, incapaces de ofrecerle alivio en el dolor por la muerte del amigo. A nivel de imagen, presenta su adhesión al maniqueísmo como un adulterio (4,8,13:47).

113. El Dios en que creía no era más que un *phantasma* (4,4,9:44)

114. Cf. 4,7,12:46; 4,15,24-27:52-54.

C5 es el otro libro cuya construcción parece marcada por la ambición mundana. El libro se caracteriza por los cambios de residencia de su protagonista: de Cartago a Roma, de Roma a Milán. Cambios justificados con razones claramente expuestas.

El traslado de Cartago a Roma estuvo precedido por la frustración que le produjo el encuentro con el obispo maniqueo Fausto, tanto tiempo esperado. La dificultad de compartir vida con compañeros de muchos años, con los que ya no compartía ilusión y casi ni la fe, debió de ser causa determinante. En todo caso, él apunta otras razones. Explícitamente refiere que fue la esperanza de contar con estudiantes más disciplinados lo que le impulsó a emprender el viaje. Pero añade que en su corazón albergaba *también* el deseo de mayores ganancias y de conseguir un puesto relevante en la administración del imperio ¹¹⁵.

El segundo traslado, de Roma a Milán, estuvo también precedido de una frustración y motivado por la ambición. Esta fue la que le impulsó a echar la solicitud para conseguir la cátedra de Retórica de Milán. Expresamente lo afirma ¹¹⁶. La frustración le llegó de los estudiantes romanos cuya disciplina tanto ponderaban quienes le habían invitado a trasladarse allí. Ya en las orillas del Tíber pudo comprobar con agrado que poseían el sentido de la disciplina y con mayor desagrado que carecían del de la justicia. Para ellos –escribe– la justicia era cosa vil comparada con el dinero que amaban tanto que no le pagaban sus honorarios de profesor ¹¹⁷. Pero el Santo hace también auto-crítica, juzgándose a la altura de los estudiantes mismos. Confiesa que les odiaba más por el perjuicio que le causaban a él que por la injusticia que en sí cometían. De hecho, prefería que no fueran malos pensando en sus propios intereses, a que fuesen buenos por amor de Dios ¹¹⁸. De donde se concluye que, también para él, la pecunia era preferible a la justicia, es decir, también

115. «Non ideo Romam pergere uolui, quod maiores quaestus maiorque mihi dignitas ab amicis qui hoc suadebant, promittebatur -quamquam et ista ducebant animum tunc meum- sed illa erat causa maxima et paene sola, quod audiebam quietius ibi studere adulescentes...» (5,8,14:64). Sobre las ambiciones de Agustín, cf. el documentado e interesante artículo de C. Lepelley, *Spes saeculi: Le milieu social d'Augustin et ses ambitions séculières avant sa conversion*, en *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della sua conversione. Roma, 15-20 settembre 1986*, Roma 1987, I,99-117.

116. «Itaque postquam missum est a Mediolanio Romam ad Praefectum urbis, ut illi ciuitati rhetoricae magister prouideretur... ego ipse *ambiui* per ipsos manichaeos uanitatibus ebrios» (*Conf.* 5,13,23:70).

117. «... quibus prae pecuniae caritate iustitia uilis est» (*Conf.* 5,12,22:70).

118. «Oderat etiam istos cor meum quamuis non perfecto odio. Quod enim ab eis pasurus eram, magis oderam fortasse quam eo, quod cuilibet inlicita faciebant... Sed tunc magis eos pati nolebam malos propter me, quam fieri propter te bonos uolebam» (5,12,22:69-70).

él consideraba *vilis* la justicia, comparada con la *caritas* que reservaba al dinero. Si no se puede hablar propiamente de avaricia, porque reclamaba lo que le era debido, a nivel de actitud interior la distancia no era tan grande.

Conviene dar el oportuno relieve al odio que dice haber sentido hacia los estudiantes romanos. Aunque aparece simplemente de refilón, no deja de ser una pasión del alma. Ante la justicia sufrida, no se queda sólo en la ira lógica y tolerada por la Escritura (cf. Sal 4,5), sino que evoluciona hacia el odio que hace homicida al alma (1 Jn 3,15).

Los traslados del joven Agustín estuvieron impulsados, pues, por el ansia de más riquezas y de más altos honores, sin olvidar el odio hacia los estudiantes romanos. Son todas manifestaciones de la ambición mundana ¹¹⁹. Así, pues, también en este campo se presenta como sumiso vasallo de la ambición mundana ¹²⁰. En el libro no faltan tampoco indicaciones de su sometimiento a la concupiscencia de los ojos ¹²¹.

119. Respecto del ansia de honores no cabe duda alguna; en cuanto a las riquezas, el santo alguna vez las coloca al servicio de las tres concupiscencias (cf. 10,37,60:188), otras claramente dentro de la ambición mundana en cuanto medio para la autosuficiencia (cf. *Enchir.* XIII,45 CC 46,74) o para creerse grande («Ambitio saeculi superbia est. Iactari se uult in honoribus; magnus sibi uidetur homo, siue de diuitiis, siue de aliqua potentia [*Tractatus in Iohannis epistulam* 2,13 PL 35,1996]); el odio, por último, franquea las puertas a la venganza, medio con que el hombre pretende mostrar la propia superioridad frente al que le ha ofendido del modo que sea.

120. Lo cual no obsta para que esos traslados obedezcan también a planes concretos de Dios: «Manus enim tuae, deus meus, in abdito prouidentiae tuae non deserebant animam meam..., et egisti mecum miris modis. Tu illud egisti, deus meus. Nam a domino gressus hominis diriguntur... » (5,7,13:64); «Sed quare hinc abirem et illuc irem, tu sciebas, Deus, nec indicabas mihi nec matri...» (5,8,15:65); «et ad corrigendos gressus meos utebaris occulte et illorum et mea peruersitate» (5,8,14:65); «Ad eum (Ambrosium) ducebar abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer» (5,13,23:70).

121. «Et quomodo enim eas solueret in cruce phantasmatis, quod de illo credideram?» (5,9,16:66); «... cum de deo meo cogitare uellem, cogitare nisi moles corporum non noueram...» (5,10,19:68); «Ipsaque saluatorem nostrum... tamquam de massa lucidissimae molis tuae porrectum ad nostram salutem ita putabam, ut aliud de illo non crederem nisi quod possem uanitate imaginari» (5,10,20:69). En 6,10,18:67 menciona también la *superbia*, pero en cuanto relación perversa frente a Dios («... et delectabat superbiam meam extra culpam esse et, cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse»). El conjunto de las tres concupiscencias aparece mencionado sin referencia específica a él, dentro de su reflexión sobre los sabios de este mundo, respecto de los cuales escribe: «... et inuenientes, quia tu fecisti eos, non ipsi se dant tibi, se ut serues quod fecisti, et quales se ipsi fecerant occidunt se tibi et trucidant exaltationes suas sicut uolatilia et curiositates suas sicut pisces maris, quibus perambulant secretas semitas abyssi, et luxurias sicut pecora campi, ut tu, Deus, ignis edax consumas mortuas curas eorum recreans eos inmortaliter» (5,3,4:59). Y con referencia a sí mismo, aunque de forma muy genérica: «... cum et me cupiditatibus meis raperes ad finiendas ipsas cupiditates» (5,8,15:65).

A las antípodas de sí mismo, siempre en C5, Agustín presenta a san Ambrosio. Pone de relieve su categoría excepcional y su fama universal ¹²², añadiendo su entrega al servicio al servicio de los demás, comportándose con él como un padre ¹²³.

Sólo queda comparar el resultado del análisis de C4 y C5 con la Regla. Una vez más, el nivel de convergencia nos parece digno de ser tomado en cuenta. Comenzando por C4, para nuestro estudio es más importante lo ya señalado, a saber, que las actitudes que impulsaban al joven en las tres acciones referidas: el afán de dominio, el ansia de alabanzas y la autocomplacencia son tres manifestaciones específicas de la ambición mundana. Importa menos que, de las tres, sólo la primera tenga reflejo directo en la Regla. En efecto, es lo que expresamente prohíbe en su capítulo séptimo ¹²⁴

Las motivaciones de los movimientos de Agustín ofrecidas en C5, en cambio, permiten fijar un nivel mayor de coincidencia: al afán de riquezas responde el capítulo quinto; al odio, el capítulo sexto; el ansia de poder, el séptimo.

En esquema:

C4: Afán de dominar sobre los demás, deseo de alabanzas y autocomplacencia).

C5: Deseo de riquezas, sentimientos de odio, ansia de poder.

Regla: posesión privada/común (R V), ira que puede acabar en odio (R VI), afán de poder o dominio (R VII).

* * *

La tesis de que la composición de C2-7, que hemos denominado «sección B», se fundamenta en un doble recorrido por las tres concupiscencias o *cupiditates*, –una específica para cada libro– nos parece que cuenta con suficientes apoyos textuales. El examen a que Agustín se somete de forma explícita

122. «In optimis notum orbi terrae» (5,13,23:70).

123. «Et ueni Mediolanum ad Ambrosium episcopum... cuius tunc eloquia strenue *ministrabant* adipem frumenti tui... Suscepit me *paterne* ille homo dei et peregrinationem meam *satis episcopaliter* dilexit» (5,13,23:70).

124. Al hablar de la autocomplacencia en un estudio anterior, la poníamos en relación con el capítulo quinto de la regla y con fundamento (cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 241-244). Allí tomábamos pie sobre todo de dos de los aspectos de la misma: el afán de no compartir con los demás los dones de Dios –sean los que sean, también por tanto los materiales–, y el sentir envidia de los que ellos tienen, aspectos que guardan perfecta relación con el capítulo quinto de la Regla. En C4 el aspecto de esa autocomplacencia que pone de relieve es el no reconocer como don de Dios su privilegiada inteligencia.

en la segunda parte de C10 aparece implícito en C2-7. La identidad, sin embargo, no es total. Se constatan varias diferencias: la primera en el orden de las mismas en la segunda terna. Otra significativa la encontramos en el hecho de que en C10 el sujeto de las concupiscencias es sólo él; en C2-7 pueden ser otros, incluso faltando él mismo ¹²⁵. Hay, por supuesto, diferencias en las manifestaciones concretas de las concupiscencias. Nada extraño, por lo que se refiere a Agustín mismo, si se tiene en cuenta su evolución espiritual. El Agustín obispo ya conoce a Dios y la concupiscencia de los ojos no se manifiesta en él en el ámbito del conocimiento (confundirle con sus propios *phantasmata*), sino en el de la oración o trato con él. Pero el «mecanismo» es el mismo: el mal de la exterioridad y el bien de la interioridad en uno y otro caso. A propósito de la concupiscencia de la carne, C2 y C6 recurren a los mismos contenidos que *De uera religione*, el ámbito alimenticio y el sexual ¹²⁶, en vez de seguir el criterio de los diversos sentidos de C10. En cuanto a la ambición mundana, esta ya no se manifiesta en el afán por el dinero, pero sí aún en el afán camuflado de dominar sobre los demás, y, de modo muy particular, en el deseo de alabanza y el disgusto ante la injuria u ofensa.

Diferencia significativa es el doble recorrido por cada concupiscencia en el marco de las dos ternas. Esa presentación tiene su sentido. Con C5 san Agustín inicia el relato de una nueva etapa de su vida. El prólogo del libro indica ese cambio. Si C2-4 representa el momento de máxima lejanía de Dios, C5-7 describe el proceso de lento acercamiento a Él. En C2-4 san Agustín dramatiza su situación. De entrada se presenta como rendido a las tres concupiscencias. Pero estas no actúan todas con la misma fuerza en cada etapa de su vida; de ahí el que en cada libro se ocupe luego de modo particular de la rendición a una de ellas, la que en cada momento prevalecía sobre las demás o tenía más trascendencia: en la adolescencia, la concupiscencia de la carne; en la primera juventud, la concupiscencia de los ojos; luego, en la segunda juventud, la de la ambición. En el cuadro pintado apenas aparece la luz: de un lado, al menos por lo que respecta a la concupiscencia de carne, los compañeros eran peores que él, hasta el punto de que tenía que fingir haber hecho lo que en realidad no había hecho para no parecer inferior a ellos ¹²⁷;

125. Es lo que acontece, de modo especial, en la primera parte de C6, a propósito de la comida y la bebida.

126. Pasa por alto el dormir.

127. Al texto de nota 44, añádase: «Ego, ne uituperarer, uitiosior fiebam, et ubi non suberat, quod admissio aequarer perditis, fingebam me fecisse quod non feceram, ne uiderer abiec-

de otro, a las referencias positivas que encontró no les prestó la más mínima atención ¹²⁸.

En C5-7, en cambio, la situación ha perdido dramatismo. El hecho queda reflejado en el comienzo de cada libro. Falta el reconocimiento de la triple rendición que caracteriza a los libros de la terna anterior. Y, lo que es más importante, los puntos de referencia positivos impactan al joven y los valora positivamente, aunque aún no sea capaz de imitarlos. Frente a sus ambiciones, encuentra al obispo Ambrosio en una actitud que no puede menos de alabar ¹²⁹. En C6, frente a su propia incontinencia sexual, valora la castidad de Alipio, así como la loable actitud de su madre y san Ambrosio ante el alimento, frente a la intemperancia del mendigo de Milán. En C7, por último, topa con los «platónicos», que si bien no han encontrado el camino para llegar a Dios, al menos han dejado atrás el vivir en la exterioridad y el adorar simples creaciones de la imaginación.

No creemos se pueda sostener que la segunda terna signifique la liberación del sometimiento a las concupiscencias ¹³⁰. En C5 es la ambición mundana la que organiza los traslados del joven. En C6 se confiesa igualmente sumiso a la concupiscencia de la carne en el aspecto de la sexualidad, aunque libre de ella, como ya acontecía en buena parte en C2, en su relación con la comida y bebida. Sólo en C7 se manifiesta ya liberado de la concupiscencia de los ojos en el aspecto específico de la comprensión de Dios. Ciertamente esta liberación rompe el esquema. Cabe preguntarse por qué narra aquí dicha liberación y no la deja para C8 como hace con las demás. Se podría explicar afirmando que es una liberación que tiene valor de llave para acceder a las demás. Pero quizá la explicación más exacta sea otra: que esta concupiscencia no tiene cabida en el texto paulino de Rom 13,13-14 que está en el origen del paso decisivo de su conversión.

abieciior, quo eram innocentior, et ne uilior haberer, quo eram castior» (2,3,7: 21). Los mismos compañeros del robo de las peras son presentados como «nequissimi adulescentuli» (2,4,9:22).

128. Estas referencias quedan muy limitadas: de una parte su madre en C2 (2,3,7:20-21) que trata de alejarle de los pecados de la carne y en C3 (3,11,19:38-39) que trata de apartarle de la fe maniquea; de otra, los amigos Vindiciano y Nebridio, que intentaron convercerle de la falta de base científica de la astrología.

129. Cf. 5,13,23:70. Cf. antes nota 123.

130. Es la tesis de J.J. O'Donnell, aunque no se refiera exactamente a C5-7, sino a C6-8. Cf. antes, nota 8.

4.3.1.3.1. Sección C (C8)

Según J. J. O'Donnell, C8 relata la liberación de los deseos de la carne. Tal planteamiento nos parece demasiado restrictivo. Lo afirmado es cierto, pero no es todo, siempre que bajo «carne» se refiera específicamente a la concupiscencia de la carne, tal como la venimos entendiendo. En primer lugar porque el mismo san Agustín señala que va a contar cómo Dios rompió sus cadenas, en plural ¹³¹. Por otra parte, aunque afirma que la cadena que más fuertemente le tenía atado aún era la mujer, reconoce también que todavía le deleitaban los honores y las riquezas. Pero el atractivo que ejercían sobre él era ya inferior al de la dulzura del Señor ¹³². Además, la Continencia que, personificada en una mujer, le exhorta y anima a dar el paso decisivo, no parece que haya que entenderla sólo referida al ámbito de la sexualidad, sino también al de las demás *cupiditates*. Así puede deducirse de su contrario, las *nugae nugarum* ¹³³ y las concupiscencias a las que el texto de Rom 13,13-14 le ordenaba no satisfacer ¹³⁴. Se puede deducir, por último, de la descripción que

131. «Dirupisti *uincula* mea: sacrificem tibi sacrificium laudis. Quomodo dirupisti ea narrabo...» (8,1,1:113).

132. «... iam non inflamantibus cupiditatibus, ut solebant, spe honoris et pecunia ad tolerandam illam seruitutem tam grauem. Iam enim me illa non delectabant prae dulcedine tua et decore domus tuae, quam dilexi, sed adhuc tenaciter conligabar ex femina... » (8,1,2:113). Más claro todavía en 8,6,13:121: «Et de uinculo quidem desiderii concubitus, quo artissimo tenebar, et secularium negotiorum seruitute quemadmodum me exemeris, narrabo».

133. Las *nugae nugarum* volverá a mencionarlas en el primer capítulo de C9. De ellas nos ocuparemos más adelante.

134. «*Non in comessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum Iesum Christum et carnis prouidentiam ne feceritis in concupiscentiis (Rom 13,13-14)*. Al respecto nos parecen acertadas las palabras de R.J. O'Connell: «It is significant in this connection that his final deliverance comes after an encounter with the feminine figure of *Continentia* and is precipitated by his reading of that text in St. Paul's Letter to the Romans. But the traditional view, stressing his conversion as issuing in a life of celibate chastity, would lead us to think of *Continentia* as symbolizing that chastity, and prompt us at the same time to stress those words in Romans which urge a flight from unchastity. But *Continentia*, Augustine makes clear in the *Confessions* (X,40), has a much more comprehensive role than that: it is the virtue which corresponds to that Hypostasis (the Eternal Christ in feminine garb), by Whom "we are gathered together (*colligimur*) and brought back (*redigimur*) to the One, from Whom we have flowed down into the many" (*defluximus in multa*). The Eternal Christ, in other words, the perfection of Continence, instills in our souls the virtue of continence to reverse the effects of our fall from the Eternal One into the temporal many. A closer inspection of the "conversion" text from Romans yields the same kind of conclusion. Most scholarly observations have focused on the two verses (13,13-14) Augustine actually quotes, and have laid their emphasis on the phrases: "not in rioting or drunkenness, not in chambering or impurities". They usually conclude, accordingly, that Augustine found Paul's text providentially urging him to fly from sins of unchastity; again the

él mismo hace de los efectos de la conversión: ya no buscaba esposa ni albergaba ninguna otra esperanza mundana ¹³⁵.

Se puede objetar que buena parte de C8 está centrada en su problema sexual, pero se entiende perfectamente por la indicación hecha ya en el segundo capítulo del libro: la mujer era la cadena que más fuertemente le sujetaba aún. Por otra parte, conviene no olvidar que la última crisis se la produjo el relato de Ponticiano sobre los dos oficiales de palacio que optaron por abandonar la milicia del emperador y entrar en la de Dios. Opción que significó para ellos el renunciar no sólo al matrimonio ¹³⁶, sino también a los honores ¹³⁷.

Antes hicimos referencia a Rom 13,13-14. Detengámonos un poco en este texto. En ese capítulo de su carta a los Romanos, el Apóstol reclama un doble compromiso, anverso y reverso de una misma moneda; el momento negativo y el positivo de toda conversión. El negativo exige la renuncia a determinados comportamientos: *No en comilonas ni embriagueces, no en lechos ni liviandades; no en contiendas ni emulaciones*, esto es, *no atenerse a la prudencia de la carne para satisfacer sus concupiscencias*. Si el contenido de estas palabras lo leemos en clave de concupiscencias, las comilonas y embriagueces, lechos y liviandades caen dentro de la concupiscencia de la carne; las contiendas y emulaciones caen dentro de la ambición mundana ¹³⁸. Falta

more conventional view of his conversion which Lepelley has shown is only part of the story. But even in the verses Augustine quotes, Paul exhorts us to flee "contention and envy", to "put on Christ" and "make no provision (*providentiam*) for the flesh in its concupiscences» (*The Fall of the Soul in the Confessions*, en *Congresso Internazionale su Sant'Agostino nel XVI centenario della conversione*. Roma 15-20 settembre 1986, 2. Roma 1987, pp. 45-58: 56. Cf. también, del mismo autor, *Images of Conversion in St. Augustine's Confessions*, New York 1996, 246-249. A propósito del texto de Rom 13,13-14, léase la interesante *Ep. 22 CSEL 34/1, 54-62*, donde es tomado como punto de referencia para una reforma de la vida eclesial.

135. «Conuertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius...» (8,12,30:132). Este texto señala el cumplimiento de lo anunciado en 8,6,13:121 (cf. antes, nota 132).

136. «Et habebant ambo sponsas; quae posteaquam hoc audierunt, dicauerunt etiam ipsae uirginitatem tibi» (2,6,15:123).

137. «Ego iam abripui me ab illa spe nostra et deo seruire statui» (8,6,15:123). Su esperanza era la de llegar a ser "amigos" del emperador: «Maiorne esse poterit spes nostra in palatio, quam ut amici imperatori simus?» (*ib.*).

138. Respecto de la primera, no hay duda; respecto de la segunda, es el mismo Agustín quien escribe: «De contentione autem et zelo quid me attinet dicere, quando ista uitia non in plebe, sed in nostro numero grauiora sunt? Horum autem morborum mater superbia est et humanae laudis auditas...» (*Ep. 22,2,7ss CSEL 34/1,59-62*). El texto también se puede leer teniendo como punto de referencia la sección B de la Regla. Las *comilonas* y *borracheras* guardan relación con el contenido del capítulo tercero; los *lechos* y *liviandades*, con el contenido del capítulo cuarto; las *contiendas* y *emulaciones* con los capítulos sexto y quinto.

como se ve un equivalente a la concupiscencia de los ojos. Como ya indicamos, cabe que esa sea la razón por la que Agustín rompió los equilibrios de la sección B, al introducir en C7 la superación de la concupiscencia de los ojos.

Pero el momento negativo no puede desvincularse del positivo. A la prohibición, sigue la orden positiva: *Revestirse de Jesucristo*. Jesucristo aparece como la alternativa a las concupiscencias. En el caso personal de Agustín, la rotura de las cadenas fue inseparable de la decisión de revestirse de Jesucristo. Cuando el hombre se entrega a él, las concupiscencias se retiran. No siendo más que enfermedades del alma, él las cura ¹³⁹. Pero esto aún podemos verlo más detenidamente.

4.3.1.3.2. Sección C (C9)

De C9 nos interesa aquí únicamente el primer capítulo. Se podría equiparar a la prueba del nueve, que nos otorga la confianza de que hemos caminado por buena ruta en la interpretación dada hasta aquí.

El texto tiene valor recapitulativo. Primero describe la situación anterior, caracterizada por la falta de libertad ¹⁴⁰. Le sigue la doble decisión de someter el cuello al yugo suave y el hombro a la carga ligera de Cristo Jesús, reconocido como su ayudador y redentor ¹⁴¹. A continuación presenta la nueva situación en que se encontró, con estas palabras:

«¡Qué suave fue para mí carecer de las suavidades de las bagatelas. Si antes había tenido miedo de perderlas, mi gozo consistía ya en dejarlas. En efecto, tú las arrojabas de mí y entrabas a ocupar su lugar; tú, verdadera y suprema suavidad, más dulce que todo otro placer, pero no para la carne y la sangre; más refulgente que toda luz, pero más interior que todo secreto; más

139. «Proice te in eum, noli metuere; non se subtraet, ut cadas: proice te securus, excipiet et sanabit te» (8,11,27:130). Nótese la semejanza con *Conf* 10,43,69:193: «Merito mihi spes ualida in illo est, quod sanabis omnes languores meos per eum qui sedet ad dexteram tuam».

140. «Et hoc erat totum nolle, quod uolebam, et uelle, quod uolebas. Sed ubi erat tam annoso tempore et de quo imo altoque secreto euocatum est in momento liberum arbitrium meum...» (9,1,1:133).

141. «... quod subderem ceruicem leni iugo tuo et umeros leui sarcinae tuae, Christe Iesu, adiutor meus et redemptor meus?» (*ib.*). Cf. la misma designación («adiutor meus et redemptor meus») en 8,6,13:121 cuando anuncia que va a narrar cómo se vio libre de las cadenas que entonces le ataban (cf. antes, nota 132).

excelso que todo honor, pero no para los que ponen en sí mismos su excelsitud»¹⁴².

El santo hace referencia a un «antes» y a un «después». El «antes» estaba dominado por lo que él llama bagatelas (*nugae*) que le procuraban variados placeres (*suauitates*, en plural), que entonces temía perder. El «después», en cambio, está dominado por Jesucristo, que ha expulsado a aquellas, ha ocupado su lugar y le ha procurado un único placer (*suauitas*, en singular), pero auténtico y supremo (*uera et summa*). El paso del «antes» al «después» lo marca la sustitución de tales bagatelas por Jesucristo. ¿A qué se refiere al Santo con el término «bagatelas»? Al presentar las distintas modalidades de esa única *suauitas* que le otorgó Jesucristo deja entrever que está pensando en las tres concupiscencias. De hecho, Jesucristo ofrece lo mismo que ellas, pero en autenticidad y plenitud. En efecto, él es presentado como:

más dulce que todo otro placer, pero no para la carne y la sangre (referencia a la concupiscencia de la carne).

más refulgente que toda luz, pero más interior que todo secreto (referencia a la concupiscencia de los ojos);

más excelso que todo honor, pero no para los que ponen en sí mismos su excelsitud (referencia a la ambición mundana).

Para la comprensión exacta de C2-7 es importante detenerse a examinar también la continuación del texto que acabamos de citar. En su tenor literal suena así:

«Mi alma ya estaba libre de las inquietudes que la corroían: la ambición, el afán de bienes y el deseo de revolcarse y rascarse la sarna del deseo carnal. Y me desahogaba confiadamente contigo, Señor y Dios mío, que te habías convertido en mi dignidad, mi riqueza y mi salud»¹⁴³.

142. «Quam suaue mihi subito factum est carere suauitatibus nugarum, et quas amittere metus fuerat, iam dimittere gaudium erat. Eiciebas enim eas a me, uera tu et summa suauitas, eiciebas et intrabas pro eis omni uoluptati dulcior, sed non carni et sanguini, omni luce clarior, sed omni secreto interior, omni honore sublimior, sed non sublimibus in se» (*ib.*). De esta manera Agustín recupera el camino recto señalado al fin del libro primero, esto es, buscar la satisfacción de sus deseos más profundos en Dios, después de haberse extraviado –contenido de los libros segundo al octavo– buscándola en sí mismo y en las demás criaturas (cf. 1,20,31 CC 27,17; texto en nota 20).

143. «Iam liber erat animus meus a curis mordacibus ambiendi et acquirendi et uoluntati atque scalpendi scabiem libidinum, et garriebam tibi, claritati meae et diuitiis meis et saluti meae, domino deo meo» (*Ib.*).

El texto es paralelo del anterior y funciona según la misma lógica. El pasado es contrapuesto al presente. En aquél Agustín estaba esclavizado por las tres *cupiditates* de la ambición, la avaricia y la lujuria; en este se encuentra ya libre tras haber encontrado en Jesucristo lo que antes buscaba en aquellas. El Santo va más lejos, hasta identificarle con ello: Jesucristo se convierte en su Dignidad, su Riqueza, su Salud.

Lo dicho puede representarse gráficamente del siguiente modo:

<i>Suauitates</i>	<i>Suauitas</i>	Lo mismo en mayor plenitud	En nivel superior
Conc. carne		Más dulce que todo placer	Pero no para la carne...
Conc. ojos	Cristo	Más refulgente que toda luz	Pero más secreto que...
Amb. mund.		Más sublime que todo honor	Pero no para los que...

Según el texto, Cristo representa, pues:

Frente a la multiplicidad, la unidad (*suauitates* -> *suauitas*)

Frente a lo inauténtico, lo auténtico (*uera*)

Frente a lo parcial, la plenitud (*summa*)

Frente a lo exterior, lo interior (*sed non...*)

Si nos fijamos en la segunda parte del texto tenemos algo parecido:

Los falsos valores	sustituídos por un único VALOR	que incluye los otros Valores
Ambicionar (ambición)		«Claridad» (Honor, dignidad)
Deseo de adquirir (avaricia)	Cristo	Riqueza
Ansias de revolcarse... (lujuria)		Salud

En sí ambos textos, que recapitulan C2-8 y, por tanto, nos dan una clave para interpretar dichos libros, no nos revelan nada nuevo; no hacen sino confirmar y aclarar los planteamientos expuestos en nuestros tres artículos anteriores. Como en los otros textos ya examinados, el final de las concupiscencias va ligado a la entrada en escena de Jesucristo. Lo que los hace peculiares es la claridad del mensaje y el poner en forma nítida la relación de Jesucristo con cada una de las concupiscencias o *cupiditates* ¹⁴⁴.

144. Sobre el texto, cf. P. DE LUIS, *Señor, siervo tuyo soy* (Conf. 9,1,1), en *La Ciudad de Dios* 208 (1995) 497-515.

Procede, sin embargo, preguntarse qué motivo tenía el Santo para hacer ese doble presentación. ¿Pura redundancia? No lo creemos. En realidad responde a dos motivos que han estado presentes a lo largo de lo que hemos llamado sección B, esto es, C2-7. En las páginas anteriores hemos mostrado cómo dicha sección está estructurada sobre el hilo conductor de las tres *cupiditates* o concupiscencias mencionadas por 1 Jn 2,16. Ello da razón del primero de los textos. Pero también hemos dejado constancia de otra terna, similar, pero no idéntica ¹⁴⁵ de *cupiditates* ¹⁴⁶. Ella da razón de la segunda parte del texto.

Ha llegado ya el momento de establecer la comparación con la sección C de la Regla. Hela aquí:

Concupiscencia de los ojos

C(8-)9: Cristo, más refulgente que toda luz
Regla: Belleza espiritual (de Cristo ¹⁴⁷)

Concupiscencia de la carne

C(8-)9: Cristo, más dulce que todo placer (sensual)
Regla: El buen olor de Cristo

Ambición mundana

C(8-)9: Cristo, más excelso que todo honor
Regla: Libres bajo la gracia (traída por Cristo ¹⁴⁸)

4.3.1.4. *Conclusiones finales*

El resultado global de la comparación entre la Regla y C1-9 queda reflejado en el siguiente cuadro:

145. La concupiscencia de los ojos es sustituida por la avaricia. En san Agustín, esta segunda terna es previa a la primera. Puede verse al respecto *De uera religione* 38,69-70 CC 32,232-233. La carta de san Juan le sirvió para «bautizar» dicho esquema que había recibido de otra fuente, que se desconoce (cf. *Estructura [I]*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) p.423, n. 51).

146. Cf. 2,5,10:22 (cf. nota 25); 4,2,2-3:40-41 (cf. nota 28); 6,6,9:79 (cf. nota 73), y por último, 8,1,2:113 (cf. nota 132). Detalle curioso, aparece sólo en los libros pares.

147. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 248-254.

148. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 254-258.

COMPARACIÓN ENTRE C 1-9 Y LA REGLA

Sección A	Sección B	Sección C
<p><i>Hacia Dios</i> Hasta que descanse en ti</p> <p><i>en unidad de alma y corazones</i> con los demás ("Nos" hiciste, "nuestro" corazón)</p> <p><i>el obstáculo del orgullo</i> el obstáculo del pecado</p>	<p>Concupisc. de los ojos [Cap. 2º]</p> <p>R: <i>Huir de la exterioridad (II,2); purificar el corazón (II,3); [no torcer la función de la Escritura (II,4)]</i> C3: Función de la Escritura; paso de la interioridad a la exterioridad y adoración de <i>phantasmata</i>. C7: Paso de la exterioridad a la interioridad y liberación de los <i>phantasmata</i>. Función de la Escritura.</p> <p>R: <i>Alimento físico (III,1.3-5) y espiritual (III,2), y sexualidad (IV)</i> C2: Sexualidad (1ª parte) y alimento (2ª parte) C6: Alimento físico y espiritual (1ª parte) y sexualidad (2ª parte)</p> <p>R: <i>Poseción privada/común (V); ira que puede acabar en odio (VI); afán de poder o dominio (VII)</i> C4: Afán de dominio; deseo de alabanzas y autocomplacencia C5: Deseo de riquezas; sentimientos de odio; ansia de poder</p>	<p>[Cap. 8,1b] <i>Belleza espiritual (de Cristo)</i> Cristo, más refulgente que toda luz</p> <p>[Cap. 8,1c] <i>El buen olor de Cristo</i> Cristo, más dulce que todo placer (sensorial)</p> <p>[Cap. 8,1d] <i>Libres bajo la gracia (traída por Cristo)</i> Cristo, más excelso que todo honor</p>

A la vista del mismo no parece descaminado sostener, como primera conclusión, una idéntica estructura entre ambos textos, C2-8(9) y Regla. El dato aporta una prueba ulterior, no la última, de que san Agustín disponía de un esquema mental de que hace uso en varios de sus escritos para estructurarlos. Como segunda conclusión, que, al igual que en los demás textos ya examinados, las tres *cupiditates* o concupiscencias abocan siempre en Jesucristo, no como su término natural, sino como remedio y alternativa a las mismas.

La comparación con C10 permite establecer algunas divergencias más significativas dentro de una convergencia global. 1) Las manifestaciones de la concupiscencia de los ojos responden a la situación personal de Agustín en el período a que se refiere: en C1-9, dicha concupiscencia es un impedimento para conocer a Dios; en C10, un impedimento para tratar con Dios en la oración. 2) En cuanto a la concupiscencia de la carne, mientras C1-9 se fija sólo en dos de sus ámbitos de manifestación, el sexual y el alimentación (sentidos del tacto y gusto), en C10 amplía los ámbitos hasta abarcar los cinco sentidos. 3) En la sección C, mientras C10 se limita a presentar, de forma general, a Cristo como la medicación que puede curar todos los males de Agustín, en C1-9 establece una relación específica de Cristo con cada uno de los males señalados y concretados en las diversas concupiscencias. En este sentido, se puede afirmar que C1-9 está más cercano a la Regla que C10.

(continuará)

PÍO DE LUIS
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

EL EPISCOPADO. CENTRO NEURÁLGICO EN LOS CAMINOS DE LA UNIDAD

El drama de la desunión de las iglesias cristianas sigue golpeando las conciencias de las mismas. Varias son las razones que están tras de esta realidad negativa. La voluntad del Señor, expresada de forma solemne en su llamada oración sacerdotal, de que todos los creyentes en él fueran uno a semejanza de la comunión que hay entre Él y el Padre, es, sin lugar a dudas, la fuente más abundosa del remordimiento eclesial. “No ruego sólo por éstos, sino también por aquéllos que, por medio de su palabra, creerán en mí. Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado”. (Jn 17, 20-21).

Se aprecia en el texto bíblico una preocupación intensa por el tema de la unidad, saliendo así al paso del peligro de la desunión. Peligro que se intenta evitar, a fin de no caer en los graves inconvenientes que ello acarrearía. Entre los cuales está nada menos y nada más que el reconocimiento o no del envío del mismo Jesús por el Padre.

El texto evangélico, que tiene validez para la iglesia de todos los tiempos, quiere ser un remedio eficaz para aquellas comunidades que nacieron bajo el influjo de la persona y del testimonio del «discípulo amado». Dichas comunidades padecían en aquel entonces una fuerte división. Necesitaban, por lo mismo, un buen antídoto. Y la oración, puesta en boca de Jesús, quiere ser una llamada urgente a la unidad, so pena de invalidar la fuerza de su testimonio a favor de Jesús.

Las iglesias posteriores han desoído en parte el mensaje del Señor. Digo “en parte”, porque hay que reconocer que es mucho más lo que las une que lo que las separa. Al tiempo que hay que decir que lo que las une no sólo afecta al número, sino y principalmente a la calidad. Todas giran alrededor del misterio trinitario y de la persona adorable del Señor, Dios y salvador. Todas rezan el mismo credo. Y todas quieren transmitir el núcleo del evangelio, que no es otro que la persona del Señor Jesús.

Resaltado esto con gozo, es necesario no dejar de lado, aunque se haga con pena, que la unión entre las iglesias no es completa. Existe, por lo mismo, desunión. Y la desunión, acogiendo el mensaje de la oración del Señor, compromete, por lo mismo, la misión de las mismas. Las iglesias están para llevar a la fe en Cristo a quienes no la tienen o confirmar la fe en Cristo a quienes ya la tienen. Pues bien, conforme a las palabras del Señor, su misión queda gravemente tocada por la desunión.

Ésta es, con toda verdad, la segunda de las graves razones que amargan la conciencia negativa de las iglesias. Ellas saben que su mensaje no puede encontrar eco o, al menos, suficiente eco en las gentes por estar desunidas. Y captan, es imposible soslayar el impacto, la contradicción que hay entre la confesión de una iglesia una, así se hace en el credo, y la realidad de una unidad rota.

Constatado el hecho de la desunión, por cierto parcial, de las iglesias, y sin olvidar el tema a tratar, tal y como queda reflejado en el título, me permito, en obsequio a la claridad y a la comprensión por el lector, dar un anticipo del tema. Por usar una imagen del cine, se trata de un avance de lo que va a ofrecer la película, que, por supuesto, en este caso es el cuerpo del artículo. Tal avance viene a ser un resumen del contenido que refleja el artículo. He dicho resumen. Y es verdad. Pero hay más. Es también una especie de aurora que preludia la aparición de un sol brillante, cuyos rayos potentes y luminosos ayudan a ver con claridad el tema de suyo complejo del Ministerio, en general, y del episcopado, en particular. Comienzo ya con el avance.

Uno de los campos en el que aparece con fuertes rasgos la desunión eclesial es el campo del Ministerio¹. Es de recibo común que las iglesias tienen figuras ministeriales diversas. En algunas de ellas, por cierto las más significativas, existe la figura del obispo como figura cumbre. En otras, bastantes por cierto, no existe tal figura, aunque se den figuras que, de alguna manera, pueden equipararse a la figura del obispo.

Lo más grave es que se dan sobre el tema visiones teológicas casi encontradas. Hay consenso en ver el Ministerio como realidad que pertenece al ser de la iglesia. E. Schillebeeckx lo expresa muy bien. “La segunda conclusión es que, según la Escritura, el ministerio eclesial pertenece a la esencia de la iglesia estructurada Apostólicamente y, por tanto, a la esencia de la iglesia como «iglesia de Cristo»”². El problema se plantea no sólo por lo que mira a

1. Escribo con mayúscula Ministerio, cuando se trata del Ministerio especial y para distinguirlo del ministerio de toda la iglesia, que lo escribo con minúscula.

2. *La misión de la iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1971, p 489

las figuras concretas, sino, y hay que decir que de forma intensa, por lo que respecta a la teología acerca del Ministerio. En este campo concreto, lo veremos pronto, la teología católica o de tipo católico y la protestante han estado durante largos años muy enfrentadas.

Últimamente las cosas han cambiado mucho. Se debe particularmente a los avances que en este campo concreto han llevado a cabo los estudios ecuménicos. Véase, como ejemplo, unas palabras de un documento elaborado por los Institutos ecuménicos alemanes. “Dado que para un mutuo reconocimiento de los ministerios no existe ya ningún impedimento teológico decisivo, se ha superado un obstáculo 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 la mutua admisión a la Santa Cena”³. Soy consciente que este documento ha sido muy contestado y no cuenta con la aprobación de la Conferencia Episcopal Alemana. A pesar de todo, y teniendo en cuenta la competencia de quienes lo han elaborado, es un exponente alto de que se ha dado un cambio en el tema. Y un cambio importante. Lo reflejan no sólo el documento citado, sino todos los documentos ecuménicos que han tratado el tema del Ministerio.

Todas las iglesias, lo recordaba líneas antes, aceptan la necesidad del Ministerio como realidad eclesial. En esto hay un consenso absoluto. Sin embargo, dicho consenso no se ha dado y todavía no se da, a pesar de los avances en el tema, por lo que mira tanto a la teología del Ministerio en sí, como a las figuras que lo encarnan. Por simplificar un poco el problema, se puede hablar de dos corrientes principales. Una es la corriente *catolizante*. Otra, la corriente de la *Reforma*.

La primera tiende a expresar su teología del Ministerio de una forma simplificada. Su fórmula es Cristo-Ministros-fieles. El Ministerio tiene así su fuente directa y próxima en el mismo Cristo. Los ministros son medios directos e imprescindibles en la relación de Cristo-cabeza y sus miembros, en la línea trazada por el P. Congar, cuando dice: “El esquema lineal (Cristo-Sacerdocio-fieles) (conlleva) el peligro de hacer del Sacerdocio jerárquico una mediación que supondría un pueblo menor, impotente y pasivo”⁴. Los ministros reciben una configuración de superioridad y de lejanía. Se hallan como enfrentados, (*gegenüber*, dicen los alemanes), al resto de la comunidad. Tienen unos *poderes*, (fijarse en la palabra), de los que carecen los demás

3. *Reforma y reconocimiento de los ministerios*. Seminarios 57-58, Salamanca, 1975, nr.23.

4. *Ministerios y comunión eclesial*, FAX, Madrid, 1973, p. 20

miembros de la iglesia. Y, como son poderes, los pueden ejercer a su arbitrio, si viene al caso.

Haciendo una valoración de esta teología del Ministerio, se puede decir, sin ignorar sus puntos positivos, que es una teología del mismo muy reduccionista, porque no refleja ni la rica variedad de Ministerios que hubo en los orígenes, ni la evolución que se dio hasta fijar los Ministerios que hoy existen en la iglesia. Además corre el grave peligro de ofrecer una teología del Ministerio en clave de poder. Ciertamente que Cristo es la cabeza de la iglesia y que tiene que ver en la aparición de quienes lo representan como ministros. Mas, una vez afirmado el dato, queda la tarea de averiguar el modo en que se ha producido. Si nos atenemos a la información que da el Nuevo Testamento, parece imposible afirmar que, aparte el Ministerio apostólico, que es fundante de la iglesia, los otros Ministerios tengan origen en una voluntad expresa y directa de Cristo. Todo apunta a que han ido apareciendo, eso sí bajo el impulso del Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo, motor vital de la iglesia, a consecuencia de situaciones eclesiales nuevas y al aliento de situaciones territoriales concretas. Me fijo en dos Ministerios significativos entonces y ahora, dejando a un lado por el momento su escala de importancia. Los *presbíteros* aparecen en lugares en donde tiene una presencia fuerte la cultura judía. Todos sabemos que era una institución muy querida por los judíos. Los *episcopoi*, uso el original griego para evitar el inconveniente de equiparlo sin más con el obispo actual, aparecen en lugares en que se da una presencia más firme de la cultura helénico-romana. Ambos Ministerios se mezclan hasta el extremo que hay un tiempo en el que es preciso hablar de *episcopoi-presbiteroi*, indicando que sus nombres y sus competencias son intercambiables.

Lo definitivo de todo esto es que no se puede hablar de una voluntad expresa y directa del Señor en el tema de los Ministerios. De haber existido, hubiera tenido repercusión directa en la configuración ministerial de las iglesias apostólicas.

La segunda, la mantenida por la Reforma, hace entrar en acción a la comunidad, asistida y movida por el Espíritu, a la hora de hablar del Ministerio y de los Ministros. La comunidad, pueblo de Dios, tiene su ministerio y el Ministerio sólo es inteligible desde el ministerio eclesial. Un espléndido párrafo del Grupo teológico luterano-católico de Estados Unidos refleja y recalca el matiz. “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*). En el curso de esta declaración empleamos el término ministerio (con minúscula, con y sin artículo defi-

nido) 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 del ministerio de todo el pueblo de Dios”⁵.

La teología del Ministerio, que subyace a esta forma de ver las cosas, parece que responde mejor a la misma razón de ser del Ministerio y a los datos que ofrece la investigación moderna. El ministro es en esta visión un miembro de la comunidad que no actúa por su cuenta, sino como quien ha recibido una misión. No hay aquí categorías de poder. Y la misión no se puede ejercer autárquicamente.

Dos citas de afamados teólogos católicos apoyan esa forma de ver las cosas. El P. Congar dice: “La entrada por la puerta y el concepto de 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 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 («devolución», por ejemplo): 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 impusiera *iure divino* de forma absolutamente normativa. Son las iglesias las que, por su disciplina, organizan estos ministerios, teniendo en cuenta lo que la Escritura puede decir a ese propósito (...)”⁶.

E. Schillebeeckx es el segundo teólogo católico que pone su guinda, por cierto bien grande y roja, sobre el tema. “Los actuales ministerios eclesiales (episcopado, presbiterado, diaconado) no fueron instituidos directamente por Jesús. Los análisis históricos demuestran que ciertos modelos preexistentes en el mundo judío y helenista, así como las exigencias de la situación histórica de la iglesia, han influido en la estructura concreta del gobierno de las comunidades. Pensando sociológicamente, es natural que ese grupo social que es la iglesia tenga que tener servicios ministeriales. El proceso sociológi-

5. *Eucaristía y ministerio*. Seminarios 57-58, Salamanca, 1975, nr.9

6. *Ministerios y comunión eclesial*, FAX, Madrid, 1973, p. 20

co 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 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 desarrollo histórico de las formas y de la distribución de las competencias ministeriales. Por tanto, es posible una evolución de 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 propuesta⁷⁷.

Uno y otro texto portan un mensaje digno de tenerse en cuenta. El P. Congar deja bien claro que el camino adecuado para situar el Ministerio es el de la comunidad. Y se entiende con facilidad. El grave peligro del Ministerio se encuentra en la absolutización del mismo. Aislarlo de la comunidad significa darle consistencia en sí mismo. Y, con ello, lo único que se consigue es justificar algo que sólo tiene justificación en razón del servicio. El Ministerio está para servir. Y el servicio mira siempre a una realidad. Se sirve a algo. En nuestro caso, a una comunidad cristiana.

El texto de Schillebeeckx es también muy significativo. En el tema del Ministerio se tiende en algunas iglesias a ver voluntades expresas de Cristo. Y, con ello, a sacralizar tanto el mismo Ministerio, como a las personas que lo detectan. Esta tendencia se traduce siempre en actitudes inmovilistas. Modelos de Ministerio y de ministros pierden así la razón de su existencia, que no es otra que estar al servicio de la comunidad. Se bloquea también la posibilidad de optar por un cambio, cuando tanto el modelo de Ministerio, como las personas que lo detectan no responden ya a sus cometidos. Se desplaza, por lo mismo, el punto de mira. Lo que interesa es, por ejemplo, que haya obispos, Ministerio cumbre, aunque tales obispos no cumplan con la

7. *La misión de la iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1971, pgs. 488-489

tarea de la *episcopé*. Todo ello bajo la capa de un *ius divinum* intocable, inmutable. Y, por ello, trans-histórico. Dicho en forma un tanto poética: prendido de la estrellas.

Tanto lo que dice Congar, como lo que dice Schillebeeckx refleja las conquistas que en el campo del Ministerio se han hecho últimamente. Conquistas que, sin inclinar la balanza totalmente de un lado o de otro, han hecho posible acercamientos muy sustanciales. De parte de la corriente católica se ha pulido grandemente su visión del Ministerio, dando entrada en la misma a la acción del Espíritu, Espíritu, por cierto de Cristo, y superando la tendencia de acudir sin más a la voluntad expresa de Cristo. También se ha dado mayor importancia al carácter eclesiológico del Ministerio. El Ministro no es un autócrata que puede obrar por sí mismo. Ello no ha supuesto ninguna desvalorización de su Ministerio principal, que es el episcopado. De parte de la corriente protestante se ha matizado enormemente la relación de dependencia de los ministros de la iglesia. Los ministros no son meros delegados de la iglesia. Representan a Cristo y ello hace que tengan sobre la comunidad una *exousía*, un cierto poder, necesaria para poder cumplir con su misión bajo el impulso del Espíritu. Ello les ha llevado a descubrir la importancia del episcopado como Ministerio clave de unas iglesias reconciliadas.

Ante esta nueva realidad, ante este nuevo talante, no extraña que el Documento de Accra, elaborado por la Comisión «FE Y CONSTITUCIÓN» del C.E.I, pueda escribir: “La pluralidad de culturas eclesiales y estructuras del ministerio no disminuye sin embargo en nada la realidad de ministerio único descubierto en Cristo y constituido por el Espíritu Santo en la misión dada a los apóstoles. Entre las diferentes estructuras del ministerio, es la forma del triple ministerio -obispo, presbítero y diácono- el que predomina. Sin embargo, sería falso excluir otras formas de ministerio que se encuentran en las iglesias. Dentro de una misma comunión de fe es posible tener, codo con codo, diferentes estilos de vida eclesial y de estructuras del ministerio, sin que una de ellas deba servir de modelo a las otras (...)

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 signo de la continuidad y de la unidad de la iglesia. Cada vez un mayor número de iglesias, que comprenden 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 hacia la que hay que tender en el caso de que no existiera. La única cosa que se considera

incompatible con la investigación histórica y teológica es la idea según la cual la sucesión episcopal sería idéntica a la apostolicidad de toda la iglesia y la contendría”⁸.

Estos espléndidos párrafos, amén de lo que ya ha quedado reseñado, están en la base de las reflexiones que voy a hacer sobre un Ministerio tan significativo para la unión de las iglesias. Para quienes estamos enamorados del movimiento ecuménico en su afán por eliminar obstáculos en el camino de la unión de las iglesias, es una gran satisfacción poder iluminar campos tan complejos como es el campo del Ministerio. Campo, por lo demás, tan sacralizado en algunas iglesias que produce miedo el intento de invadir su sagrado recinto y conseguir así una cierta *des-mitificación* absolutamente necesaria, si se quiere avanzar hacia la meta de la unidad de las iglesias.

Ha llegado el momento de avanzar los apartados que van a hilvanar el tejido del artículo. Sin intentar ser exhaustivo, ellos pueden ser éstos:

1.- Breve, pero liberador, recorrido por el Nuevo Testamento

2.- El Ministerio en el ministerio

3.- Importancia de la eclesiología local en el tema

4.- El episcopado como Ministerio universal

1.- Breve, pero liberador, recorrido por el Nuevo Testamento

Adentrarse en el Nuevo Testamento constituye una necesidad ineludible de cualquier tarea teológica. El concilio Vaticano II dice al respecto: “Fórmense con diligencia especial los alumnos en el estudio de la Sagrada Escritura, que debe ser como el alma de toda teología”⁹. La frase es paradigmática. Todo trabajo, que se precie de ser teológico, debe hundir sus raíces en la Biblia.

Éste es mi propósito, no sin antes añadir que voy a intentar hacerlo con la mayor objetividad posible. A veces se oye el reproche que uno halla en la Biblia lo que uno ya tiene preconcebido. Y, por ello, se hace decir a la Biblia lo que uno quiere. El peligro existe. Y ciertamente hay que reconocer que

8. COMISIÓN “FE Y CONSTITUCIÓN” DEL C.E.I. *Documento de Acra*. Seminarios 57-58, Salamanca, 1975, nrs. 25 y 37.

9. OT. 16b.

nadie se acerca a la lectura de un libro con la mente en blanco. Los *pre-juicios* o, si se quiere, la *pre-comprensión*, palabra que aclara el aspecto positivo de la palabra pre-juicios, es un elemento de partida indispensable. Mas ello no comporta que se camufle el mensaje que tiene un texto, siempre y cuando el estudioso mantenga una actitud de respeto y de búsqueda objetiva. Voy a intentar ser fiel a este compromiso.

Quien se adentre en la lectura del Nuevo Testamento descubrirá, sin mayor esfuerzo, que en el tema del Ministerio se da una enorme variedad. Al principio, y ello se entiende fácilmente, la organización es mínima. El peso de esta responsabilidad cae sobre aquéllos que habían acompañado al Señor durante su periplo terreno. Al frente de ese grupo, los Doce, recompuesto tras la salida de Judas Iscariote con la persona de Matías, se halla Pedro. Pedro hace las veces de líder o corifeo dentro del grupo. El es quien dirige la palabra a la multitud, anunciándoles la Buena Noticia de Jesús, crucificado, muerto, resucitado y constituido en gloria Señor y Juez de vivos y muertos. El es también quien propone a sus oyentes la conversión y acepta la entrada en la comunidad de quienes se sienten interpelados por la predicación de la Buena Noticia.

Cuando hay un conflicto, es el caso de las viudas narrado en el capítulo 6 de los Hechos, los Doce, seguramente dirigidos por Pedro, marcan el camino a seguir. La creación de aquellos que deben atender a las viudas, todavía no se puede hablar de lo que técnicamente va a significar el Ministerio del diaconado, tiene un valor extraordinario para el tema del Ministerio. Se crea, como se puede ver, un Ministerio nuevo. Y ello en base a que ha aparecido una situación nueva. La iglesia no se siente constreñida en su acción. Y no se siente así, porque sobre el tema no tiene ningún mandato concreto del Señor. Dicho de otra forma: la iglesia crea un Ministerio nuevo, porque se halla ante una situación nueva. Es digno también de reseñar el camino seguido. Los Doce no se toman el asunto por su cuenta. Implican a la comunidad, que es la que va a proponer a los que van a recibir tal Ministerio. Por último, aparece la presencia del Espíritu, invocada por la oración y manifestada por la imposición de manos. El cuadro, como se ve, es perfecto. Y ofrece un camino válido a seguir.

Pedro es quien, de forma misteriosa, da el paso para abrir el mensaje cristiano a los paganos. El dato se narra con lujo de detalles en los Hechos de los Apóstoles, capítulo 10. El paso, dado por Pedro bajo el impulso del Espíritu Santo, levanta los celos de aquellos judíos que, ciertamente convertidos a la causa cristiana, seguían todavía bajo el impacto de la ley mosaica. Llaman, por así decirlo, al orden a Pedro. Le acusan de cosas que un judío no debía

hacer en base a la Ley mosaica. Pedro, tras escuchar las acusaciones, explica los hechos por su orden y la tormenta se calma, de momento.

Digo de momento, porque la cosa vuelve a entrar en acción, sobre todo a partir de la obra misionera de Pablo y Bernabé. Muchos judíos convertidos siguen en sus trece. Hay que circuncidar a los convertidos del paganismo y hacerles guardar la ley de Moisés, si quieren conseguir la salvación. Para solucionar el problema creado por estos discípulos de origen judío, se convoca el llamado concilio de Jerusalén. Es la última vez que los Hechos nos hablan de Pedro. Después desaparece y todo lo que de él se dice ya no tiene más apoyo que el de la tradición.

Si nos fijamos en la composición del concilio, notaremos cosas muy dignas de tenerse en cuenta en el tema del Ministerio. En este concilio aparece la figura de Santiago, el hermano del Señor, no identificable con ninguno de los Doce, y aparecen los ancianos o presbíteros, institución de raigambre judía. En estos precisos momentos la iglesia de Jerusalén, la iglesia madre, sin paliativos, está ya gobernada por Santiago, el hermano del Señor, a quien asisten unos ancianos. De Pedro, el líder de la comunidad jerosolimitana nacida al calor de Pentecostés y hogar en donde se cuece el primitivo mensaje cristiano, los Hechos de los Apóstoles sólo narran su intervención en la Asamblea, para luego mantener un silencio total. La comunidad de Jerusalén ha cambiado de líder. También se ha organizado en coherencia a la cultura judía, en cuyo seno sigue viviendo. Junto a Santiago aparecen los ancianos, institución muy cara a los judíos, que le ayudan en el gobierno de la iglesia de Jerusalén. Es un buen ejemplo de como van evolucionando las cosas, a medida que se retrasa la vuelta del Señor y la iglesia va tomando conciencia de su permanencia en el tiempo. Y también es un buen ejemplo de la flexibilidad con que hay que mirar todo lo referente al tema del Ministerio.

Hablar de «flexibilidad» no significa dejar todo el tema del Ministerio a expensas de la mera evolución histórica. Se trata sencillamente de desbloquear un tema que el exceso de dogmatismo ha petrificado hasta el extremo de convertirlo en una de las fuentes más caudalosas de separación entre las iglesias. Un equilibrado texto del teólogo Schillebeeckx precisa muy bien el alcance de lo que acabo de afirmar. Tras recordar el cambio eclesiológico llevado a cabo por el concilio Vaticano II, viendo a la iglesia como nuevo pueblo de Dios y a los ministros dentro y no fuera de ese mismo pueblo y a su servicio, añade: “No obstante, la importancia que se le da al pueblo de Dios –reacción afortunada contra una tradición que identificaba poco más o menos a la iglesia con la jerarquía– corre a veces el peligro de llevar a conclusiones erróneas. Puede, por ejemplo, hacer pensar que en sus orígenes la

iglesia era una comunidad puramente carismática, sin autoridad constituida, y que sólo más tarde fueron apareciendo los «ministerios eclesiales», según las leyes sociológicas, en función de las necesidades de la comunidad. El ministerio sería entonces un fenómeno ligado a las circunstancias, no esencial a la iglesia. Esta posición no tiene en cuenta para nada la distinción que hay entre el «ministerio eclesial» y el «Apostolado». Pero esa distinción es esencial, ya que los ministerios eclesiales brotaron efectivamente de la comunidad apostólicamente estructurada, esto es, *dirigida con autoridad* por los Apóstoles -por eso precisamente confesamos en el credo a la «iglesia apostólica». En virtud de esa misma Apostolicidad no podemos asegurar que los ministerios eclesiales hayan surgido en una iglesia puramente carismática, sin autoridad. Desde el comienzo, el carisma de la autoridad ha formado parte de la esencia de la iglesia. En el punto de partida del proceso sociológico de su desarrollo, en el que actúa el Espíritu de Dios, está la comunidad Apostólica”¹⁰.

Tras esta justa y teológica valoración sobre el origen del Ministerio, es preciso continuar el recorrido por el Nuevo Testamento. En sus páginas aparece la figura gigante de Pablo. Pablo es una figura sorprendente en muchos aspectos. Mas lo es principalmente en el tema del Ministerio. No fue compañero del Señor. En sus escritos apenas hay referencias a la etapa terrena de Jesús. Durante la primera andadura eclesial, después de Pentecostés, se ensañó con las seguidoras y seguidores del Señor. Mientras se dirigía a Damasco para saciar su apetito persecutorio, una voz misteriosa le llama por su nombre y le interpela por lo que está haciendo”. «Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues?». Él respondió: «¿Quién eres, Señor?». Y él. «Yo soy Jesús, a quien tú persigues»”. (Hech 9,4b-5). Poco después es bautizado por un discípulo de Damasco, llamado Ananías, recobra la vista perdida y se hace propagador entusiasta del nuevo camino. (cf. Hech 9, 10-25).

Tras una breve estancia en Jerusalén, seguramente de la que él mismo habla en su carta a los Gálatas, (1,18), desaparece de escena y, sin saber muy bien cuál es la razón del hecho, se vuelve a su patria, a Cilicia.

Mientras tanto ha ido tomando cuerpo e importancia la iglesia de Antioquía, capital oriental del imperio romano. A esta iglesia ha llegado un judío nacido en Chipre, llamado Bernabé. Había sido enviado por la iglesia de Jerusalén. “Cuando llegó y vio la gracia de Dios se alegró y exhortaba a todos a permanecer con corazón firme, unidos al Señor. Porque era un hombre bueno, lleno de Espíritu Santo” (Hech 11, 22-24a).

10. *La misión de la iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1975, pp.. 478-479.

En estos momentos Bernabé se acuerda de Saulo. Corre con premura en su busca. Y, encontrado en su tierra natal, se lo lleva a Antioquía. Aquí trabajan con entusiasmo, consiguiendo éxitos extraordinarios con su predicación. La multitud de los creyentes en Cristo aumenta vertiginosamente, siendo en esta iglesia en donde se les dio a las seguidoras y seguidores de Cristo el nombre de cristianos.

Es curioso observar que esta iglesia está dirigida por ministros de la palabra. En una de sus celebraciones litúrgicas, y seguramente por medio de uno de sus miembros, el Espíritu Santo manda separar a Bernabé y a Saulo para una misión nueva. La comunidad acepta el mensaje. Se les impone las manos como signo de comunión. (cf. Hechos 13, 1ss). Ellos, acompañados de un tal Juan, inician un viaje apostólico. Viaje que los Hechos de los Apóstoles narran profusamente.

Antes de seguir con la figura de Pablo, quiero parar mi reflexión en la iglesia de Antioquía. Tiene muchísima importancia en el tema del Ministerio. Es una buena muestra de como, al principio, la iglesia organiza su vida de formas diversas. Si la iglesia madre de Jerusalén vivió sus primeras andaduras bajo la mirada atenta de los Doce, liderados por Pedro y luego se estructuró alrededor de la figura misteriosa de Santiago, el hermano del Señor, acompañado por un gremio de ancianos, institución típicamente judía, la iglesia de Antioquía está dirigida por un grupo de profetas y maestros, ministerio más de la palabra que de dirección. Ello indica que, sobre el tema, no hay directrices concretas dadas por el Señor. Las iglesias, manteniendo eso sí su vinculación con quienes vivieron con el Señor, se organizan con libertad bajo el impulso del Espíritu Santo. Schillebeckx habla del tema con precisión teológica. Dice: "El punto central es el siguiente: la iglesia está edificada sobre los testigos inmediatos del Señor resucitado. A los ojos de muchos exegetas, la expresión «los testigos de la resurrección» (cf. Hech 1,22) –que son el fundamento de la fe y de las comunidades cristianas– es anterior a Pablo. El mismo Pablo habla de «tradicición» («parádosis») de lo que él mismo ha recibido de otros (Cf. 1 Cor 15). También él remite a los testigos de Cristo resucitado, pero la lista de testigos que cita parece unir ya dos tradiciones distintas: por un lado «Pedro y los Doce», con más de quinientos hermanos» y por otra parte «Santiago y todos los apóstoles» (1 Cor 15,5-7). La expresión «Pedro y los Doce» (sin llegar aún a los Doce apóstoles) parece anterior a Pablo y, por tanto, muy antigua. Marcos habla siempre de los «Doce» o de los «doce discípulos» (sólo una vez de los «doce apóstoles»: 10,2). En la narración de la vocación de los apóstoles, utiliza una expresión fuertemente semítica: «Y él (Jesús) hizo doce» (3,13-19), lo cual revela una tradición muy antigua.

Además, Pablo habla de las «columnas» de la iglesia de Jerusalén (Santiago, Cefas y Juan: Gál 2,9), mientras que considera su propia actividad como igualmente apostólica (1 Cor 15,8-11; 2 Cor). Según Ef 2,20, la iglesia está construida sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, lo cual demuestra que la actividad carismática de ciertos miembros de la comunidad, que quizás no habían sido «testigos de la resurrección», formaba igualmente parte de lo que constituye, para la iglesia, su criterio y su fundamento”¹¹.

Mirando a Pablo, prosigo el discurso iniciado por el teólogo holandés. En efecto, Pablo es un personaje del todo singular. Él se presenta siempre como apóstol de Jesucristo. Un título que otros, entre ellos Lucas, le niega casi de continuo. Sólo en contadísimas ocasiones (cf. Hech 14,14) concede a Pablo tal título. ¿A qué obedece la actitud de Lucas? Para recibir el título de apóstol, Lucas exige tres condiciones: ser testigo de la resurrección, función principal del apóstol, recibir un mandato del Señor, para llevar la buena noticia hasta el confín de la tierra, y *haber acompañado al Señor desde el bautismo de Juan hasta su ascensión a los cielos*. Esta última condición no la llena Pablo. De ahí que Lucas, fiel a su visión del apostolado, no concede a Pablo tal título, si no es en alguna ocasión rara en la que, con toda seguridad, está usando una fuente a la que permanece fiel. En la concepción lucana la categoría de apóstol se adecua casi en exclusiva a los Doce. Los Doce son por antonomasia los apóstoles.

Ciertamente Pablo no entra como apóstol en este horizonte de pensamiento. Y, sin embargo, si hay algo que Pablo tiene muy claro y defiende con ardor es su condición de apóstol. Oigamos un texto apasionado: “¿No soy libre? ¿No soy yo apóstol? ¿Acaso no he visto a Jesús, Señor nuestro? ¿No sois vosotros mi obra en el Señor? Si para otros no soy apóstol, para vosotros sí que lo soy; pues ¡vosotros sois el sello de mi apostolado en el Señor!” (1 Cor 9,1-2). La carta a los Gálatas comienza con estas sorprendentes palabras: “Pablo, apóstol, no de parte de los hombres, ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo y Dios Padre que le resucitó de entre los muertos (...) (1,1)”.

Sorprende, y la sorpresa es de altos vuelos emotivos, que Pablo se exprese en los términos recordados. Si se aplicaran criterios simplemente humanos, nunca se podría llegar adonde Pablo llegó en su convencimiento y en sus manifestaciones. La única razón para defender su condición de apóstol de Jesucristo es “que ha recibido una aparición del Señor”. Y también una misión: “éste me es un instrumento de elección que lleve mi nombre ante los

11. SCHILLEBEECKX, E., *La misión de la iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1971, p. 482.

gentiles, los reyes y los hijos de Israel” (Hech 9,15b). Pablo está convencido de que su condición de apóstol se justifica por esa doble realidad. Y lo defiende con energía inusitada, cuando alguien se lo discute.

Nos encontramos ante un Ministerio que hay que calificar de carismático en el más profundo significado de la palabra. Ciertamente que todo lo que acontece en la iglesia tiene, debe tener al menos, ese carácter. Pero hay momentos en que el dato adquiere especial relevancia. Pablo no necesita ninguna justificación humana, (es el caso de los que acompañaron al Señor desde el bautismo de Juan hasta su ascensión a los cielos y algo exigido por Lucas como condición indispensable para poder ser llamado apóstol), para sentirse apóstol. Como no necesita tampoco sentirse sometido a alguien. Lo que para él es importante y necesario es conectar con la tradición jerosolimitana personificada por quienes acompañaron al Señor durante su peregrinar por la tierra.

Ilustrativo es al respecto lo que el mismo Pablo nos cuenta en la carta a los Gálatas. Tras presentarse como apóstol “no de parte de los hombres, ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo y Dios Padre” (1,1), el apóstol se asombra de que los Gálatas se hayan pasado a otro evangelio. Evangelio que, según él, no existe (cf. vs. 7-8). Y añade, por si hubiere dudas sobre la legitimidad de su evangelio: “Porque os hago saber, hermanos, que el evangelio anunciado por mí, no es cosa de hombres, pues yo no lo recibí y aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo” (Gál 1,11-12).

El segundo viaje a Jerusalén, narrado por Pablo en la carta a los Gálatas, presenta cosas dignas de tener en cuenta para el tema que estoy tratando. La obra de Pablo y, sobre todo, el evangelio que predicaba a los gentiles, no entraba en las mentes de muchos convertidos del judaísmo. Entre los que se encontraban personajes de gran influencia y de gran calado apostólico. Pablo no duda en llamarles “superapóstoles” (Cf. 2 Cor 11,5). Estos tales cuestionaban no sólo el título de apóstol, sino, sobre todo, el evangelio que Pablo predicaba. Factores de la vigencia de la ley mosaica, querían imponer su carga a todos los convertidos al cristianismo. La salvación conseguida por Cristo necesitaba del cumplimiento de la ley mosaica para ser efectiva.

Las cosas alcanzan un nivel tal de enfrentamiento que Pablo decide, y conforme a su testimonio por una visión del cielo, subir a Jerusalén. Es acompañado por Bernabé y Tito, convertido del paganismo. Expone su evangelio a los representantes más conspicuos, las columnas de la iglesia según Pablo. En este caso, a Santiago, que es ya el dirigente de la iglesia madre, Pedro y Juan. Después de oírlo, no sólo no le obligan a circuncidar a Tito, sino que dan la mano a Pablo y a Bernabé en señal de comunión. Es sabroso escuchar

las palabras del mismo Pablo: “Reconociendo la gracia que me había sido concedida, Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas, nos dieron la mano en señal de comunión a mí y a Bernabé: nosotros nos iríamos a los gentiles y ellos a los circuncisos; sólo que nosotros deberíamos tener presentes a los pobres, cosa que he procurado cumplir con todo esmero” (Gál 2,9-10).

Es el momento de recoger algunas enseñanzas de todo lo que se acaba de recordar de Pablo. La vocación de Pablo, su condición de apóstol, con todo lo que esto significa para la iglesia, que se confiesa apostólica, su actuación en libertad, el evangelio que predica, recibido de lo alto, nos están indicando algo muy importante. Y todo ello avalado por el reconocimiento que la iglesia lleva a cabo tanto de la persona de Pablo como apóstol, es el apóstol por antonomasia, como del evangelio que predica. La iglesia ha incluido en el canon de libros revelados las cartas de Pablo. Pablo, por lo mismo, es el prototipo del ministro carismático en el más profundo sentido de la palabra. Con ello se acepta la libertad del Espíritu Santo, quien es el motor de la iglesia, y la posibilidad de que surja un Ministerio que rompa, por así decirlo, los cauces normales. La iglesia tiene la posibilidad de distinguir los falsos carismas de los verdaderos. Cuenta para ello con la presencia del Espíritu. Con su influjo y bajo su acción puede ejercer un verdadero discernimiento y así lograr un juicio correcto sobre la bondad de un Ministerio que no ha aparecido de forma normal. Vienen aquí muy bien las palabras de Pablo en la primera carta a los Tesalonicenses: “No extingáis el Espíritu; no despreciéis la profecía; examinadlo todo y quedaos con lo bueno” (1 Tes 5,19-22).

Schillebeeckx se refiere al tema, haciendo una valoración teológica justa. Dice: “Al introducir los escritos paulinos en el canon, la iglesia reconoció en principio, incluso para su vida actual, la posibilidad de un origen carismático del ministerio eclesial. A la luz de estos hechos históricos de la primitiva iglesia, también ahora hemos de permanecer abiertos a esa eventualidad, e incluso a su realización efectiva en las comunidades Apostólicas que se encuentran en situación crítica. Pensemos, por ejemplo, en las consagraciones ilegítimas y, por tanto, «oficialmente inválidas» de obispos, que han tenido lugar en China durante la persecución, o también en esos cristianos que se han manifestado como verdaderos jefes de la comunidad en ciertos países de misión, privados de sacerdotes durante años enteros. Sobre todo desde el punto de vista ecuménico nos parece importante esta posibilidad teológica, porque podría llevarnos a replantear la cuestión de la validez del ministerio (por ejemplo en la iglesia anglicana y en otras iglesias reformadas), ya que el carácter Apostólico de dichas iglesias es reconocido por todos y se puede

admitir (desde el punto de vista de la iglesia romana) que se encuentran en una situación excepcional por lo que se refiere a la sucesión Apostólica en el ministerio. Al menos, dejaremos sentada su relación con el problema que acabamos de examinar: la incorporación al ministerio eclesial, o sea, en la terminología católica y según la estructuración actual de la iglesia, la ordenación episcopal, presbiteral y diaconal”¹².

El recuerdo de Pablo y su condición de apóstol plenamente carismático, reconocido oficialmente por la iglesia, es un buen dato y una buena noticia para las aspiraciones del movimiento ecuménico. Movimiento que, como sabemos, está empeñado en alcanzar, bajo el impulso del Espíritu Santo, la unión de las iglesias de Cristo. Y en cuyo camino el tema del Ministerio es un obstáculo grande. Y lo es por muchos motivos. Uno de los cuales se halla en la aplicación estricta de la forma de acceder al mismo. La forma tradicional más común ha sido, y sigue siendo, la que tiene por protagonista la figura del obispo. Y además el obispo que se halla inmerso en una sucesión apostólica que, a través de los tiempos, le conecta con los apóstoles. Si falta, por tanto, la figura de obispo o si ha sido rota la sucesión apostólica por algún defecto de forma o de intención, entonces se abre una brecha de tal naturaleza que el acceso al Ministerio resulta inviable.

Algo de esto refleja el concilio Vaticano II en el siguiente texto: “Las comunidades eclesiales separadas, aunque les falta esa unidad plena con nosotros que dimana del bautismo, y aunque creamos que, sobre todo por la carencia del sacramento del Orden, no han conservado la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, sin embargo, mientras conmemoran en la Santa Cena la muerte y la resurrección del Señor, profesan que en la comunión de Cristo se significa la vida, y esperan su glorioso advenimiento. Por consiguiente, la doctrina sobre la Cena del Señor, sobre los demás sacramentos, sobre el culto y los ministerios de la iglesia debe ser objeto de diálogo”¹³.

No hace falta mucha perspicacia para detectar que la expresión conciliar “sobre todo por la carencia del sacramento del Orden” se refiere inequívocamente a la ausencia del Ministerio episcopal. Queda así comprometida la permanencia en el auténtico Ministerio y, por lo mismo, la validez de la celebración eucarística. Son hechos reales. No se puede marginar su importancia. Ciertamente que el mismo concilio Vaticano II no cierra la puerta de un diálogo fructífero para alcanzar nuevas metas y encontrar datos que aclaren el tema. Aquí es donde puede ofrecer un perfil novedoso la figura ministerial de

12. SCHILLEBEECKX, E., *La misión de la iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1971, pp. 497-498

13. UR. 22c.

Pablo. Pablo no entra en el engranaje del Ministerio apostólico por la línea normal. Su Ministerio es estrictamente carismático, sin que esta palabra signifique que los otros Ministerios no sean también carismáticos. Si Pablo fue reconocido por la iglesia como apóstol, y no sólo como apóstol, sino también como apóstol de los apóstoles, fue, sin duda, debido a la bondad de sus trabajos. Se cumple aquí aquello de que “por sus frutos los conoceréis” (Mt 7,20).

El reconocimiento de Pablo como apóstol abre a la posibilidad de encontrarse con Ministerios de carácter eminentemente carismático. Es decir, Ministerios que se apartan del cauce normal. Ministerios cuyo valor y fuerza se halla en la actuación misteriosa y sorprendente del Espíritu Santo y los frutos de verdad obtenidos.

Uno se sorprende gratamente al escuchar la forma en que se habla hoy sobre el Ministerio de comunidades que hasta hace muy poco se consideraba en nuestro entorno como inválido. Todos recordamos la declaración solemne de León XIII que proclamaba la invalidez de las ordenaciones anglicanas. “Así, pues, asintiendo de todo punto a todos los decretos de los Pontífices predecesores nuestros sobre esta misma materia, confirmándolos plenísimamente y como renovándolos por nuestra autoridad, por propia iniciativa y a ciencia cierta, pronunciamos y declaramos que las ordenaciones hechas en rito anglicano han sido y son absolutamente inválidas y totalmente nulas”¹⁴. Todos somos conscientes de cómo se consideraban los caminos de acceso al Ministerio en las comunidades salidas de la Reforma. Eran comunidades que no estaban en la sucesión apostólica y, por lo mismo, sus ritos de acceso al Ministerio eran absolutamente nulos.

Hoy nadie se atreve a hacer afirmaciones tan rotundas. Al contrario, teólogos de mucha altura, grupos de trabajo ecuménico de diverso signo no tienen reparo en afirmar que esas iglesias se hallan en posesión de un Ministerio válido. Los miembros luteranos del Grupo Luterano-Católico de Estados Unidos hacen esta declaración sorprendente: “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

14. DENZINGER, E., *El magisterio de la iglesia*, Herder, Barcelona, 1965, nr.1966, p. 465.

ministros ordenados son sacramentos válidos. Los luteranos sostienen que en sus escritos confesionales permanecen en la auténtica tradición católica”¹⁵.

Los teólogos católicos de este grupo hacen del tema la siguiente valoración: “A primera vista resultaría fácil determinar la postura católico-romana en torno al Ministerio eucarístico luterano. Una expresión simplista del punto de vista tradicional católico-romano diría que quienes presiden la eucaristía lo hacen en virtud de la ordenación recibida de un obispo que está en sucesión con los apóstoles, que a su vez recibieron de Cristo el mandato «haced esto en memoria de Mí».

Cuando falta esta ordenación nadie puede atribuirse un Ministerio eucarístico válido. Ahora bien, en el tiempo de la Reforma en Alemania los obispos no ordenaron Ministros para las congregaciones que declararon seguir a Martín Lutero; y así sucedió que los sacerdotes que se habían hecho luteranos ordenaron a otros para presidir la eucaristía, perpetuando de esta forma una sucesión presbiteral más bien que una episcopal. Para la mayoría de los luteranos no hay lugar a exigir un episcopado en sucesión histórica de los apóstoles. De esta forma el Ministerio eucarístico luterano parece ser deficiente en aquellos elementos que hasta el presente han sido considerados por los católicos como esenciales.

Sin embargo, al estudiar nosotros católicos en este diálogo el problema, nuestras objeciones tradicionales hacia un Ministerio eucarístico luterano parecen haber perdido fuerza y existen razones para una consideración positiva”¹⁶.

A continuación los teólogos católicos emprenden la tarea de apoyar su declaración en argumentos históricos y teológicos. Y a fe que las razones que ofrecen son dignas de tenerse en cuenta y abren horizontes amplios para una valoración positiva del Ministerio eucarístico luterano.

La comisión internacional anglicano-católica romana afirma: “Somos plenamente conscientes de las cuestiones suscitadas por el juicio de la iglesia católica romana sobre las ordenaciones anglicanas. El desarrollo del pensamiento de nuestras comunidades referentes a la naturaleza de la iglesia y del ministerio ordenado, como se manifiesta en nuestra Declaración, consideramos que coloca esas cuestiones en un nuevo contexto. Un acuerdo sobre la naturaleza del ministerio es previo a la consideración del mutuo reconocimiento de ministerios. Lo que nosotros tenemos que decir representa el con-

15. GRUPO TEOLÓGICO LUTERANO-CATÓLICO DE ESTADOS UNIDOS. *Eucaristía y Ministerio*, Seminarios 57-58, Sígueme, Salamanca, 1975, nr. 23, p. 476.

16. GRUPO TEOLÓGICO LUTERANO-CATÓLICO DE ESTADOS UNIDOS. *Eucaristía y Ministerio*, nrs. 36 y 37. Seminarios 57-58, Sígueme, Salamanca, 1975, pp.480-481.

senso de la Comisión sobre materias esenciales en las que se considera que la doctrina no admite divergencias. Está claro que no hemos citado aún el extenso problema de la autoridad que surgirá en alguna discusión sobre el ministerio, ni la cuestión de la primacía. Nos damos perfecta cuenta de que el presente entendimiento de algunas materias sigue siendo un obstáculo para la reconciliación de nuestras iglesias en la comunión que deseamos, y la Comisión está volviendo ahora al examen de las cuestiones implicadas. No obstante, consideramos que nuestro consenso sobre cuestiones en las que es indispensable un acuerdo para la unidad, ofrece una contribución positiva para la reconciliación de nuestras iglesias y de nuestros ministerios”¹⁷.

Si se compara el texto de la Comisión internacional anglicano-católica romana con la declaración de León XIII sobre la validez de las ordenaciones anglicanas, se nota, sin excesivo esfuerzo mental, una diferencia muy grande. El papa declara tales órdenes inválidas. Lo hace en base a un defecto de forma. La comisión, que no hace un juicio valorativo definitivo sobre el tema, se expresa así: “El desarrollo del pensamiento de nuestras Comunidades referentes a la naturaleza de la iglesia y del ministerio ordenado, como se manifiesta en nuestra Declaración, consideramos que coloca esas cuestiones en un nuevo contexto”. Es claro que, sin decirlo, la Declaración tiene ante sus ojos todo lo que una investigación serena y técnica ha aportado acerca del desarrollo del Ministerio en el Nuevo Testamento. En concreto, lo que la Escritura nos dice acerca de la persona de Pablo.

Dejando a la persona de Pablo, paso ahora a tratar de la organización de las iglesias. Me fijo de manera especial en las iglesias vinculadas directa o indirectamente con Pablo. Ya algo se ha dicho sobre la iglesia de Jerusalén que, tras los primeros pasos dados de la mano de los Doce, los compañeros de la vida terrena de Jesús, capitaneados por Pedro, pasa a ser dirigida por Santiago, el hermano del Señor, y un grupo de ancianos, institución ésta muy habitual en la cultura judía. Antioquía, muy pronto el centro misionero más importante de la primitiva iglesia, tiene unos dirigentes de elevado carácter verbal. Son profetas y maestros, ministerios de la palabra más que de gobierno (Cf. Hech 13,1ss).

Seguramente que la iglesia que más puede servir en la tarea emprendida es la iglesia de Corinto. Fue la iglesia que Pablo tuvo siempre en las niñas de sus ojos. Por ello, es la iglesia que mejor se conoce. Antes de desarrollar el tema, se impone constatar algunas cosas. Por más que se hable de que

17. COMISIÓN INTERNACIONAL ANGLICANO-CATÓLICA ROMANA. *Ministerio y ordenación*, Seminarios 57-58, Salamanca, 1975, nr. 17, p. 532.

Corinto tiene una organización eminentemente carismática, es decir, que la organización apenas si deja descubrir su presencia, no se puede olvidar que nunca se dieron iglesias á-cratas. En ellas se dio siempre la misión de dirigentes. Valgan de confirmación a lo dicho algunos párrafos de Margaret Y. Macdonald en su libro: *Las comunidades paulinas*. “Es imposible estudiar el liderazgo de las comunidades paulinas sin considerar cómo se relaciona Pablo con ellas. Uno de los rasgos más llamativos de esta relación es la libertad de interpretación y la flexibilidad para tomar decisiones que Pablo da a sus destinatarios. H. von Compenhausen considera muy importante este fenómeno. Señala la fuerte reacción de Pablo, cuando alguien piensa que la autoridad pertenece sólo a ciertos individuos de la comunidad (1 Cor 3,5). Las comunidades no deben estar sujetas a los apóstoles o maestros, sino sólo a Cristo. Pablo no fue crucificado por los corintios, y los corintios no fueron bautizados en nombre de Pablo (1 Cor 1,13). Pablo planta, Apolo riega, pero es Dios quien hace crecer (1 Cor 3,5-9). La libertad de la comunidad está insinuada en la exigencia de Pablo en 1 Cor 11, 1: «Sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo». Pablo no da órdenes. Se preocupa, incluso, de si la colecta podría resultar gravosa a los miembros de sus comunidades (2 Cor 8,8-15; 1 Cor 7,35)”¹⁸.

“Con el paso del tiempo y el crecimiento del grupo, se produce la diferenciación estructural. Con la multiplicación de ámbitos sociales surge el problema de mantener una cobertura estable para todo el grupo. La pluralidad y el conflicto exigen la continua legitimación del universo simbólico. Por el mismo texto tenemos la impresión de que existía una red compleja y fluida de líderes que cohesionaban las comunidades. Silvano, Sóstenes y Timoteo son nombrados, por lo menos una vez, como coautores con Pablo de una carta (1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1; Flp 1,1; 1 Tes 1,1). Pablo envió a Timoteo a apoyar a los tesalonicenses (1 Tes 3,2). Timoteo y Silvano ayudaron a fundar la secta paulina en Corinto (2 Cor 1,19). Tito estuvo implicado, de algún modo, en las relaciones entre Pablo y los corintios, incluyendo los preparativos para la colecta (2 Cor 2,13; 7,6-15; 8,6.16-24). Apolo trabajó, es verdad, independientemente de Pablo, pero estaba, sin embargo, íntimamente relacionado con él como «colaborador» y hermano con una tarea diferente dentro de la obra de Dios (1 Cor 3,5-8; 4,6; 16,12). Bernabé compartió la misión de Pablo a los gentiles. Los acontecimientos que se describen en Gál 2 demuestran la

18. MACDONALD, M. Y., *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca, 1994, pp.84-85

independencia de Bernabé, pero Gál 2 y 1 Cor 9 indican que Pablo entendió que ambos estaban relacionados con los líderes de Jerusalén (1 Cor 9,6)”¹⁹.

Dos cosas quedan retratadas en los textos citados. Una de ellas nos habla del liderazgo ejercido por Pablo en sus comunidades, en general, y en la comunidad de Corinto, en particular. Otra, de la evolución que con el tiempo se va produciendo en lo que respecta a la estructuración de las comunidades. Es normal, y ello aconteció en los primeros años de la iglesia, que la comunidad se desentienda un tanto de la organización. Son otros los intereses que tiene entre manos. En este preciso momento interesa más matizar y predicar el mensaje que la organización. Al paso del tiempo, y teniendo en cuenta que el fundador desapareció ya o está para desaparecer, se impone consolidar el mensaje. Y, para ello, la organización impone su ley.

Prosiguiendo en la comunidad de Corinto y sin olvidar que estamos en su primera andadura, andadura que se hace bajo la mirada atenta de Pablo, es preciso poner de relieve algunas cosas de abierta incidencia en el tema del Ministerio. Pablo concede un gran papel a la comunidad como tal. Es costumbre paulina comenzar sus cartas dirigiéndose a la comunidad. Escuchemos su saludo a la comunidad de Corinto. “Pablo, llamado a ser apóstol de Cristo Jesús por la voluntad de Dios, y Sóstenes, el hermano, a la iglesia de Dios, que está en Corinto: a los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos, con cuantos en cualquier lugar invocan el nombre de Jesucristo, Señor nuestro, de nosotros y de ellos, gracia a vosotros y paz de parte de Dios, Padre nuestro, y del Señor Jesucristo” (1 Cor 1,1-3). La característica apuntada se mantiene incluso en aquellas iglesias en las que consta que hay *episcopoi* y *diaconoi*. Tal sucede con la iglesia de Filipos. “Pablo y Timoteo, siervos de Cristo Jesús, a todos los santos, que están en Filipos, con los episcopos y diáconos. Gracia a vosotros y paz de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo” (1,1-2).

Fiel a esta consigna, Pablo quiere que la comunidad se responsabilice de los problemas que tiene en su seno. La primera carta a los Corintios es un claro ejemplo del tema. Todos los conflictos, que padece, deben ser resueltos de forma comunitaria. Recordemos al respecto un caso bien significado. Se trata de juzgar a un miembro de la comunidad que está conviviendo con su madrastra. Pablo les invita a tratar el caso en comunidad y a tomar una decisión que haga salir de su letargo al hombre en cuestión y así conseguir que rectifique su conducta. “En el nombre del Señor Jesús, reunidos vosotros y mi espíritu, con el poder de Jesús Señor nuestro, sea entregado ese individuo

19. Ib. p.89.

a Satanás para destrucción de la carne, a fin de que el espíritu se salve en el Día del Señor” (1 Cor 5, 4-5).

El caso más emblemático en el tema es, sin lugar a dudas, la celebración eucarística. Se trata, como se puede ver con facilidad, de una realidad que debe informar la vida del creyente. Pablo habla de la institución de la eucaristía con un lenguaje técnico. Lo que él sabe del tema lo ha recibido por tradición. Tradición recibida del Señor, que él, a su vez, transmite a los corintios. El verbo griego *paralambano*, usado aquí por Pablo, significa *recibir un mensaje de alguien*, para luego transmitirlo a otros. Así las cosas, Pablo relata la institución de la eucaristía en los términos siguientes: “Porque yo recibí del Señor lo que os he transmitido: que el Señor Jesús, la noche en que fue entregado tomó pan, y, después de dar gracias, lo partió y dijo. «Éste es mi cuerpo que se da por vosotros; haced esto en recuerdo mío». Asimismo también el cáliz después de cenar diciendo: «Este cáliz es la Nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces lo bebiereis, hacedlo en recuerdo mío” (1 Cor 11,23-25).

Pablo no sólo transmite lo que ha recibido acerca de la eucaristía, sino que también elabora una hermosa teología del sacramento de la eucaristía. El texto programático es éste: “Porque, aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan” (1 Cor 10,17). Pablo descubre una identidad total entre el cuerpo eucarístico y el cuerpo comunitario. Ambos son el cuerpo de Cristo. Quien desconoce el cuerpo de Cristo, que es el hermano, se incapacita para conocer el cuerpo de Cristo eucarístico.

Tal es el caso de Corinto. Los corintios se reúnen para celebrar la eucaristía. Pero dicha celebración está corrompida en su más profundo significado. Falta la unión entre los miembros que la celebran. Hay división. Se descuida la caridad. Mientras unos están hartos, otros padecen necesidad. Pablo les hace ver que una tal eucaristía no sirve para nada.

Lo que se debe resaltar en todo este grave asunto es que Pablo hace responsable a toda la comunidad. “Así, pues, hermanos míos, cuando os reunís para celebrar la Cena, esperaros los unos a los otros. Si alguno tiene hambre, que coma en su casa, a fin de que no os reunáis para castigo vuestro” (1 Cor 11,33-34). No dice: «que los responsables o dirigentes de la comunidad solucionen el problema; impongan su criterio». No. Es la comunidad la que debe tomar cartas en el asunto y ver qué formas de actuación debe poner en marcha.

Annie Jaubert retrata muy bien la relación que existe entre Pablo y las comunidades por él fundadas. “Esas comunidades fueron con frecuencia lugares de vivas tensiones. Tensiones que no se resuelven «extinguendo el

Espíritu», es decir, ignorando los dones espirituales, ni siquiera los difíciles de catalogar. Pablo admira la libertad del Espíritu. Él mismo recibió una llamada carismática (el elemento imprevisible que atraviesa las estructuras). Todos los dones y todos los oficios deben ser orientados a construir el cuerpo de Cristo por la sumisión al mismo evangelio. Todos, con una obediencia de fe, deben cooperar a la obra única y multiforme de Dios. Pablo procura resolver las tensiones o hacer desaparecer los abusos -salvo algunos casos graves- haciendo una llamada a la comunión, a las responsabilidades de todos; a un diálogo, en una palabra. Los contactos con la autoridad no son de tipo jurídico; se encuadran en una relación de caridad y de cooperación mutuas”²⁰.

Resaltado el papel que Pablo concede a la comunidad, es preciso ver ahora el modo cómo se organizan las comunidades paulinas. La sorpresa nos va a salir al paso. Las comunidades paulinas tienen dirigentes. Es un hecho real. Pero este Ministerio no tiene una configuración definida. Es preciso adelantar que Pablo concede a este Ministerio un papel bastante secundario. Cuando habla de las diversas actividades en la comunidad, actividades que tienen sus protagonistas y, sobre todo, su fuente última que es el Espíritu Santo, Pablo da un lugar de privilegio a los Ministerios de la palabra. Oigámosle: “Ahora bien, vosotros sois el cuerpo de Cristo, y sus miembros cada uno por su parte. Y así los puso Dios en la iglesia, primeramente apóstoles; luego, profetas; en tercer lugar, como maestros; luego, el poder de los milagros; luego, el don de las curaciones, de asistencia, de gobierno, diversidad de lenguas” (1 Cor 12,27-28).

Es importante parar mientes en el párrafo citado. Aparece con claridad meridiana que Pablo valora por encima de todo los Ministerios de la palabra: apóstoles, profetas, maestros. No debe extrañar en absoluto tal postura. Hay que tener en cuenta que la iglesia de entonces se halla en un período de creación y de formación y de expansión. Aunque los tres Ministerios son Ministerios de la palabra, su servicio a la misma no es uniforme. ¿Qué función desempeñan cada uno de los miembros de la triada? “Los apóstoles, a quienes hay que distinguir del grupo de los Doce, son ante todo unos misioneros enviados oficialmente por su comunidad. Su campo de acción se delimitó cuando fueron enviados a misionar; de ahí la importancia que tiene la noción de «medida» (2 Cor 10,13). En general viajan de dos en dos provistos de cartas de recomendación, y las comunidades cristianas que visitan deben recibirlos «como al Señor» (*Didaché XI, 4*; cf. Gál 4,14). Dar a los apóstoles

20. *Las epístolas de Pablo. El hecho comunitario, en el ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975, p. 38.

el primer lugar en esta tríada indica claramente la orientación misionera de la iglesia, especialmente la de Antioquía, en esta época.

Los profetas desempeñan un papel de primera línea en las asambleas cristianas: «El que profetiza edifica a la iglesia» (1 Cor 14,4; cf. v. 22). «El que hace oficio de profeta habla con los hombres para edificarlos, exhortarlos y consolarlos» (1 Cor 14,3). Por tanto, aparte de otras funciones, los profetas se encargan de la homilía y la predicación en las asambleas litúrgicas. Más aún: la *Didaché*, confirmando las alusiones de 1 Cor 14,15-17, recomienda que «les dejen dar gracias (*eucharistein*) todo el tiempo que quieran». Por tanto recitan también plegarias de bendición o «eucarísticas». Según Hech 4,36; 13,1.15-23, los profetas son líderes de importantes comunidades locales (Antioquía, Jerusalén) y de entre ellos son escogidos los apóstoles. Este papel importantísimo de los profetas en la comunidad cristiana explica la insistencia de Pablo en el don de profecía: «No despreciéis las profecías» (1 Tes 5,20; cf. Rom 12,6). «Codiciad los dones espirituales, sobre todo el de profecía» (1 Cor 14,1).

A los doctores (*didaskaloi*) los conocemos sólo por algunas alusiones: en general van asociados con los profetas, juntos en la tríada precedente, pero también fuera de esa enumeración (Hech 13,1, *Didaché* XII, XV). Se encargaban de la *didaskalia*, enseñanza bastante metódica que se apoyaba en las Escrituras, probablemente como lo hacían los rabinos judíos, es decir, siguiendo una tradición de escuela. Quizá Pablo y Apolo, que habían tenido una formación rabínica (Hech 18,24; 22,3), fueron reconocidos como «doctores» (cf. Hech 11,26; 13,1 para Pablo), antes de ser enviados oficialmente por sus comunidades como «apóstoles»²¹.

La cita paulina coloca en un lugar muy discreto el carisma de gobierno. Es el penúltimo de la lista. Y, desde luego, no es calificado con un título particular. En este aspecto concreto, y sabiendo que las comunidades paulinas tienen dirigentes, hay que reconocer que la nominación es muy variada y genérica, si se exceptúa la carta a los Filipenses, única carta paulina que habla de *episcopoi* y *diaconoi*. (cf. 1,1). El primer escrito paulino, la carta primera a los Tesalonicenses, habla de los que trabajan entre vosotros (*kopiontas*), os presiden (*proistamenous*) y os amonestan (*nouzetountas*). Para ellos pide estima a causa de la obra que están haciendo.

Cerca ya del final del capítulo 16 de la primera carta a los Corintios, Pablo hace referencia a la familia de Estéfanos. Es la primicia de Acaya. Y lo

21. LEMAIRE A., *Las epístolas de Pablo. Diversidad de los ministerios*, En *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 63-64.

más importante es que se ha puesto al servicio de los santos. Es importante fijarse en el texto griego para alcanzar el sentido profundo del mismo. Se dice: “*eís diakonían toís ayíois etaxan eautoús*” (1 Cor 16,15). Es preciso resaltar la espontaneidad del acontecimiento. Se han ofrecido a sí mismos para una misión de servicio. En el fondo, para una misión de dirección. Es verosímil que todo ello tuviera alguna forma oficial, a la hora de llegar a tal situación. La comunidad, al menos, daría su veredicto. Y seguramente Pablo tuvo que ver en el tema de una forma o de otra. Mas ello no empaña el dato apuntado, que, de alguna manera, deja al descubierto que todavía no hay fórmulas propiamente rituales para acceder a un Ministerio.

Rico también es el contenido del último capítulo de la carta a los Romanos. Al principio del mismo, Pablo recomienda a Febe, diaconisa de la iglesia de Cencreas. “Recibidla en el Señor de una manera digna de los santos, y asistidla en cualquier cosa que necesite de vosotros, pues ella ha sido protectora (*prostatis*) de muchos, incluso de mí mismo” (Rom 16, 1-2).

Lo recordado nos obliga a sacar algunas conclusiones decisivas para el tema propuesto. Las iglesias paulinas tienen una organización diversa. Y ello es un dato clarísimo de que Jesús no dio un modelo concreto de organización, como tampoco creó figuras concretas del Ministerio. Si esto hubiera existido, Pablo, que era enormemente sensible a mantenerse unido a la tradición de Jerusalén, no se hubiera apartado de la consigna de Jesús.

Por lo mismo, las figuras ministeriales que, a partir del siglo II bien entrado, quedaron en la iglesia, llámense obispos, presbíteros y diáconos, son consecuencia de una evolución, que cuenta con una actuación del Espíritu, pero que también es deudora de un entorno cultural determinado. *La evolución es legítima y se hace bajo la acción del Espíritu*. Así lo recordaba Schillebeeckx en el texto anteriormente citado. Pero no tiene carácter absoluto. Puedo haberse realizado de otra forma. Y, por ello, deja amplio margen para aceptar cambios que con el tiempo se puedan ver como necesarios para que la iglesia cumpla la misión encomendada.

Es el momento de tomar el pulso al tema aludido de la evolución reflejada en el Nuevo Testamento. Me sitúo a finales del siglo I, tiempo en que aparecen unas cartas atribuidas durante mucho tiempo a Pablo, pero que la investigación moderna les niega tal paternidad. Se trata de las llamadas cartas pastorales.

Las cartas pastorales reflejan una serie de datos que hablan de cambios acaecidos de alto nivel significativo. Las comunidades cristianas llevan ya sobre sus espaldas un tramo de tiempo bastante grande. Han desaparecido ya los testigos oculares y ministros de la palabra, sobre quienes recayó la res-

ponsabilidad de llevar el mensaje. Un mensaje que en su primera andadura revestía una característica muy peculiar. Era, ante todo y sobre todo, mensaje vivo. Dicho en términos técnicos era *paradosis*. La *paradosis* es, por encima de todo, transmisión viva y enriquecida del mensaje. Impone el tono de entrega. Se entrega vivencialmente lo que se ha recibido. Y, con ello, se construye la comunidad. Es, como se ve, una etapa novedosa y creadora.

En el tiempo de las cartas pastorales el clima es distinto. No se trata de crear y, aunque no se excluye, tampoco se trata en primera línea de transmitir. Se trata de conservar lo recibido en la pureza total y pasarlo a las generaciones venideras, como si se tratara de una perla preciosa.. La primera preocupación de las comunidades de las pastorales es la fidelidad al mensaje recibido. La *paradosis* se ha convertido en *paratheke*. La *paratheke* es un depósito que hay que guardar con esmero, para poderlo entregar sin tocarlo. Es una especie de cofre cerrado que se guarda con mimo. Hay un grito que se repite en las cartas pastorales. Es éste: “Timoteo, guarda el depósito (=paratheke) (1 Tim 6,27a) “Conserva el buen depósito mediante el Espíritu Santo que habita en nosotros (2 Tim 1,14)”. “Vela por ti mismo y por la enseñanza; persevera en esta disposición, pues obrando así te salvarás a ti mismo y a los que te escuchen” (1 Tim 4,16)”. “Tú, en cambio, persevera en lo que aprendiste y en lo que creíste, teniendo presente de quiénes lo aprendiste (2 Tim 3,14)”.

Es, como se puede detectar fácilmente, una consigna dominada por el ansia de ser fieles a lo recibido. Consigna que se encuentra reforzada por estas palabras: “Tú, hijo mío, manténte fuerte en la gracia de Cristo Jesús ; y cuanto me has oído en presencia de muchos testigos confíalo a hombres fieles, que sean capaces, a su vez, de instruir a otros (2 Tim 2,1-2)”.

Las cartas pastorales están dominadas por esa inquietud. Pablo, ya no es tanto el apóstol, como el gran *didascalos*. Es el maestro cuyas enseñanzas constituyen el tesoro de la *paratheke*. Conservarlo es la tarea primordial que se descubre en las cartas pastorales.

El dato, cuyas consecuencias ministeriales se reflejarán más tarde, viene reforzado por la tardanza de la *parusía*, la segunda venida del Señor. Nos encontramos a finales del siglo I, año arriba, año abajo. Han desaparecido los primeros testigos. La segunda venida del Señor, considerada inminente, no se realiza. La iglesia o las iglesias toman conciencia de que hay que prepararse para una larga estancia en la tierra. Y ello lleva sus repercusiones en la estructura. Las cosas no están ya para aventuras. Ni tampoco, para dejarlo todo a la improvisación. El Espíritu Santo ya no actúa en la forma en que lo hacía en los primeros años. Quiero decir que la actuación del Espíritu no aparece

tan sensible como en tiempos anteriores. Cuesta más descubrirla y está sometida a posibles interpretaciones equivocadas. Por eso, impone su ley lo institucional. El Ministerio de dirección apunta ya a un horizonte muy concreto. Se va ya, si es que no se ha llegado aún, hacia el obispo monárquico, del que habla ya claramente Ignacio de Antioquía. El obispo, en germen o ya en acto, será o es el hombre de la palabra, el presidente del culto y el jefe de la comunidad. El que tuvo sólo una función de vigilancia, viene a constituirse en una figura poseedora de la triple función antes recordada.

Lo institucional, por decirlo de alguna manera un tanto cruda, planta sus reales en las iglesias. Y, aunque hay que ser muy cautos a la hora de valorar el hecho, para no caer en el equívoco de oponer la institución al carisma, la institución es también carisma, sin embargo no se puede marginar que, en base a su propio dinamismo, la institución corre el grave peligro de encerrarse en sí misma, de instalarse y de hacerse valer por sí misma, perdiendo así el dinamismo de lo propiamente carismático. Es lo que Max Weber ha designado con la frase la “rutinización del carisma”. “De este modo, la rutinización del carisma toma la forma de apropiación de poderes, de control y de ventajas económicas por el equipo dirigente, de modo que sólo ellos pueden ejercer la autoridad. Además el equipo dirigente puede establecer formas de reclutamiento que incluyen, con frecuencia, preparación y pruebas de admisión. Señala Weber que, para que el carisma se transforme en una estructura permanente, es esencial que se altere su carácter anti-económico. Hay que afrontar las necesidades económicas de la comunidad. Hay que arbitrar medios para allegar recursos.

Weber insiste, sin embargo, en que, incluso cuando el carisma se ha rutinizado y no puede ser ya entendido como personal y anti-económico, está justificado hablar de carisma, porque permanece una cualidad extraordinaria, no accesible a todos, planeando sobre los sujetos carismáticos. Tras su rutinización, el carisma puede servir de medio importante de legitimación de la autoridad de los sucesores del héroe carismático. Por ejemplo el carisma puede rutinizarse en carisma de oficio. El carisma se disocia de un individuo particular y se convierte en una realidad objetiva transferible. Puede ser transmitido de un individuo a otro, por ejemplo, a través de la imposición de manos. Aún cuando el carisma se convierta en estructura permanente y su esencia y modo de obrar se transformen significativamente, persiste, sin embargo, como un elemento muy importante de la estructura social”²².

22. MACDONALD, M. Y., *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca, 1994, pp.32-33.

“En Asia Menor es donde mejor podemos seguir la génesis del ministerio episcopal. Las cartas de san Ignacio de Antioquía (Párrafo 12) 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 esta carta y por las de san Policarpo sabemos que hacia finales del siglo 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 (...).

El obispo era el que convocaba a todos los clérigos y les confería el ministerio. Toda la vida de la comunidad (bautismo, penitencia, servicio divino, exclusión e incorporación, es decir, enseñanza, orden de la comunidad y vida litúrgico-sacramental) estaba bajo su dirección (= «cura de almas»)²³.

Es el momento de hacer un balance crítico del pequeño, pero suficiente, recorrido que se ha hecho por el Nuevo Testamento, para detectar el modo y la forma como comenzó y se desarrolló ministerialmente la iglesia. La iglesia, nacida de y apoyada en el ministerio apostólico, cumple la misión recibida del Señor bajo la acción de su Espíritu de forma creativa y plural. El Ministerio clave es el Ministerio apostólico. Ministerio no reducible simplemente a los Doce, el grupo que vivió y recibió las enseñanzas inmediatas de Jesús. Pablo, seguramente el apóstol que más trabajó por llevar el evangelio a todo el mundo conocido, no perteneció a este grupo.

La persona de Pablo, ya se dijo, es revulsiva de formas reduccionistas a la hora de hablar del Ministerio y de su acceso. Pablo es el Ministro carismático por antonomasia. Digo “por antonomasia”, para dar a entender que también los otros Ministerios, en concreto el de los Doce, gozan de la misma dignidad, aunque estos últimos cuentan con la garantía histórica de ser los compañeros y confidentes de Jesús. Siempre se presenta como apóstol. Misión recibida de lo alto. Su evangelio es también de origen divino. El reconocimiento que la iglesia ha hecho tanto de su persona como apóstol, como de sus escritos, es un signo inequívoco de que el Espíritu no está sujeto en su actuación a esquemas prefabricados. Puede, y de hecho lo hizo con Pablo, marcar otros caminos. Y así queda la puerta abierta para que lo que sucedió una vez y con una persona concreta, suceda en otras ocasiones y con otras personas.

También ha quedado suficientemente probado que el Nuevo Testamento se hace eco de muy diversas formas de Ministerio. Las iglesias, eso sí dirigidas por el Espíritu, se organizan ministerialmente de formas diversas. En el hecho influye de forma muy viva la situación cultural en que nace una iglesia

23. LORZT. J., *Historia de la iglesia I*. De. Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 124-125.

concreta. Basta para ello recordar a la iglesia de Jerusalén, a la iglesia de Antioquía, a la iglesia de Corinto, a la iglesia de Filipos. Hay, por lo mismo, una variedad rica de Ministerios. Incluso la iglesia se permite, ante una necesidad concreta, crear un Ministerio para atender dicha necesidad (Cf. Hech 6).

Hay una etapa en la que la denominación es todavía no suficiente matizada. Es la época en la que se habla de los presbiteroi-episcopoi. Es clásico al respecto el famoso capítulo 20 de los Hechos de los Apóstoles. Pablo se dirige a Jerusalén. Al llegar a Mileto, convoca a los presbíteros de Éfeso. Con ellos tiene un encuentro cargado de emoción. Les anuncia tiempos difíciles, en los que aparecerán lobos rapaces que no tendrán compasión de la iglesia que el Señor compró con su sangre. Y les recomienda encarecidamente: “Tened cuidado de vosotros y de toda la grey, en medio de la cual os ha puesto el Espíritu Santo como vigilantes (*épiscópus*), para pastorear (*poimanein*) la iglesia de Dios, que él se adquirió con su propia sangre” (20,28). Es preciso fijarse y resaltar que quienes al principio del relato son llamados presbíteros ahora se les da el nombre de episcopos. El lenguaje, como se ve, no está aún suficientemente determinado y, por lo mismo, se aplica indistintamente a las mismas personas.

Este capítulo es para mí uno de los más significativos a la hora de hablar de la evolución del Ministerio en el Nuevo Testamento. Es preciso fijarse en la expresión: *para mí*. Viene a ser como un espacio intermedio entre lo que acontece en las iglesias paulinas durante la vida de Pablo y lo que acontecerá en las iglesias a las que se dirigen las cartas pastorales. La situación eclesial en el caso está cambiando. Aparecen los peligros. Es preciso tomar medidas. Y, como sucede en casos como éstos, los Ministerios de dirección se van reforzando. Lo que Pablo, según el texto, pide a los dirigentes de Éfeso otorgando un poco el horizonte, eso es lo que tiene plena vigencia en las iglesias de las pastorales.

El complejo mundo del Ministerio, su evolución hasta alcanzar las formas que hoy conocemos, invitan y exigen cuidar con mimo tanto los contenidos, como el lenguaje del mismo. Se da con mucha frecuencia la tendencia a acudir a voluntades de Cristo, cuando se trata de justificar la presencia de un Ministerio concreto. Por ejemplo: si es voluntad de Cristo que su iglesia tenga obispos, no se ve la posibilidad de salvar la eclesialidad de aquellas comunidades que han prescindido de tal figura. Si la sucesión episcopal es requisito indispensable para que una iglesia esté en la sucesión apostólica, tampoco se alcanza a ver cómo pueden conectar con los apóstoles aquellas iglesias que carecen de obispos.

La investigación sobre el Ministerio en el Nuevo Testamento ha llevado a la conclusión que el Nuevo Testamento no consagra ninguna figura ministerial. La evolución siguió una ruta concreta, cuya legitimidad no es discutible. Pero pudo haber seguido otra ruta muy distinta. Y su legitimidad tampoco se podría discutir. Al fin y al cabo, el Ministerio no tiene razón de ser en sí mismo. Está al servicio de la predicación. Si se da el caso que un Ministerio concreto, piénsese en el Ministerio episcopal, no cumple su misión y ello acontece de forma bastante general y continua, es el momento de abandonarlo y recrearlo, aunque ello conlleve marginar la denominación concreta. Dicho en otros términos: la presencia escueta de un Ministerio concreto, póngase el episcopal, no garantiza que tal iglesia sea sin más iglesia de Cristo. La presentación de la sucesión apostólica como una línea ininterrumpida de obispos es algo hoy totalmente superado en el ámbito ecuménico. Recordemos al respecto unas palabras ya citadas del documento de Accra: “La única cosa que consideran (las iglesias) 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”²⁴.

Por lo mismo, una iglesia, que haya abandonado el Ministerio episcopal, no se puede calificar sin más ni más como no iglesia de Cristo. Hacerlo supondría el desconocimiento de los datos tanto del Nuevo Testamento, como de la evolución que en el tema se ha producido. En esta iglesia ha podido surgir un Ministerio por vía estrictamente carismática, es decir, sin ningún aval institucional. El caso concreto de Pablo avala tal posibilidad. Y el Espíritu es muy libre para salirse de los cauces que Él mismo ha creado dentro de la iglesia. El criterio para discernir si tal Ministerio tiene su fuente en el Espíritu Santo serán los frutos producidos. Lo que hizo la iglesia con Pablo y con sus escritos en su tiempo puede hacerlo con otros Ministros.

La nueva visión del Ministerio ha hecho posible que hoy se vea el Ministerio con ojos nuevos. Buen ejemplo de esto es la declaración antes recordada de los luteranos del grupo de Estados Unidos y la valoración que de la misma hacen los teólogos católicos del grupo ²⁵.

En resumen se puede decir que la evolución de las figuras ministeriales, que hace ya acto de presencia en el mismo Nuevo Testamento y que se consolida hasta culminar en la figura del obispo como ministro clave, es legítima y es una confirmación de lo que aquí se defiende. Lo que sucede en la etapa

24. DOCUMENTO DE ACCRA. nr. 37. Seminarios 57-58, Sígueme, Salamanca, 1975, p. 565.

25. Cf. GRUPO LUTERANO-CATÓLICO ROMANO. *Eucaristía y Ministerio*, nrs. 23.36-37. Seminarios 57-58, Sígueme, Salamanca, 1975, pp. 476. 489-490.

posterior a la era apostólica no empaña la verdad de lo que aquí se dice, ni disminuye la flexibilidad que en el tema deja patente la investigación neotestamentaria. Flexibilidad que se traduce en posibilidad de crear nuevos ministerios y de cambiar los ya existentes, siempre y cuando ello sea necesario para que la iglesia cumpla la misión que justifica su razón de ser.

Como broche de oro a las anteriores reflexiones, cito dos párrafos del documento “Reforma y reconocimiento de los ministerios” del Instituto ecuménico alemán. Sin tener valor eclesial, poseen un gran valor técnico y científico en base a la gran competencia de los teólogos que lo han elaborado. “Las discusiones sobre la sucesión apostólica y la ordenación han sido hasta ahora obstáculos decisivos para el mutuo reconocimiento de los Ministerios y la unión de las iglesias. Como resultado de los conocimientos logrados por la teología del ecumenismo no se puede sostener ya la negativa al mutuo reconocimiento de los Ministerios, dado que las diferencias tradicionales no deben ser consideradas como motivo para la separación de las iglesias (...).

Dado que para un mutuo 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”²⁶.

2.- El Ministerio en el ministerio

La frase formulada pide una aclaración. El Ministerio con mayúscula designa al Ministerio especial o Ministerio ordenado. El ministerio con minúscula se refiere al ministerio de toda la iglesia. Por lo mismo, cuando la palabra se usa con mayúscula queda bien claro qué es lo que indica. Y lo mismo, cuando se usa con minúscula.

Aclarada la terminología, comienzo la exposición. Es preciso fijarse bien en la formulación. Se dice: *El Ministerio en el ministerio*. Con ello se quiere expresar sin reservas que el Ministerio, sea de la categoría que fuere, episcopal, presbiteral o diaconal, no se puede entender, si no se le sitúa dentro del ministerio, es decir, de la misión de la iglesia. Al dato se refiere un significa-

26. INSTITUTOS ECUMÉNICOS ALEMANES. *Reforma y reconocimiento de los Ministerios*, Seminarios 57-58, Salamanca, 1975, nrs. 22 y 23. p. 553.

tivo texto del Grupo teológico luterano-católico de Estados Unidos. “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*). En el curso de esta declaración empleamos el término ministerio (con minúscula con o sin artículo definido) en este sentido. El ministerio de la iglesia entendido de esta manera se distinguirá del (o un) Ministerio, una forma particular de servicio -en 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 Ministerio 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”²⁷.

Todo el párrafo es magnífico. Resalto las últimas frases que nos hablan de la necesidad de situar el Ministerio en el ministerio, si se quiere tener una buena visión del primero. En efecto, uno de los inconvenientes más graves en la comprensión del Ministerio es su aislamiento del ministerio. Los Ministros aparecen en esta visión como detectores de un poder que pueden ejercer a su arbitrio. Sin querer o queriendo, para su efecto es lo mismo, el Ministro hace uso de un poder y no está al servicio de una misión. En vez de ser el Ministro de la iglesia, en la iglesia y para la iglesia se convierte en el señor y dueño de la iglesia. Posee un poder mágico sobre las fuentes de la gracia que son los sacramentos hasta el extremo que tales acciones sacramentales valen en tanto en cuanto son consecuencia de un poder detentado por el Ministro.

Todo este entramado, falsamente teológico, queda desvirtuado, si se aplica el principio enunciado anteriormente. Si el Ministerio sólo es explicable en el ministerio, el Ministro, su detentor, no puede obrar por libre. Tiene que hacerlo en comunión con la iglesia. Sus actuaciones son actuaciones ministeriales en tanto en cuanto son reflejo de la misión de la iglesia. El Ministro no es un autócrata. Es un enviado, ¿qué bonita expresión?, que lleva siempre la representación de la iglesia. Vienen muy a cuento las palabras de Pablo. “Por tanto que nos tengan los hombres por servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios. Ahora bien, lo que se exige de los administradores es que sean fieles” (1 Cor 4,1-2).

La visión del Ministerio, que se acaba de recordar, tiene incidencias eclesiales amplias y de primera magnitud. En razón del tema, que estoy tratando,

27. *Eucaristía y Ministerio*, Seminarios 57-58, Salamanca 1975, nr 9, p. 471.

voy a referirme a una sola: *la sucesión apostólica*. Recuérdese al respecto lo que el documento de Accra, antes citado, dice²⁸.

Estamos, como se puede ver con facilidad, ante una cuestión trascendental eclesial y teológicamente. Con repercusiones directas en el tema que estoy tratando, ya que la unión de las iglesias exige, como requisito previo, el reconocimiento del Ministerio. Por ello, se impone tratarlo con una cierta duración.

La iglesia se confiesa en el credo *apostólica*. La apostolicidad es, por lo mismo, nota indispensable en la caracterización de la iglesia de Cristo. Una iglesia que, por principio, hubiese perdido tal señal, dejaría de ser iglesia de Cristo. Y ello se entiende fácilmente. Es precisamente el Ministerio apostólico el que abre el camino de acceso tanto a la persona de Jesús, como a su doctrina y su actuación. Sin el Ministerio apostólico la iglesia no hubiera sabido nada de Jesús. Jesús hubiera quedado reducido a la categoría de mito.

La condición apostólica de la iglesia pide que se dé a lo largo de la historia eso que se llama *sucesión apostólica*. La expresión es clara en su mensaje directo e inmediato. Hay sucesión apostólica, cuando se da continuidad entre la misión de los apóstoles y la misión de la iglesia. Hasta aquí no hay problema. El problema comienza, cuando se acomete la tarea de plasmar dicha sucesión. Normalmente tal sucesión se ha canalizado en varias iglesias a través del Ministerio. Más en concreto, del Ministerio episcopal. Según esta forma de ver las cosas, es iglesia apostólica la que cuenta con una lista de obispos que va desde hoy hasta el tiempo de los apóstoles. El concilio Vaticano II afirma: “Este santo Concilio, siguiendo las huellas del Vaticano I, enseña y declara con él que Jesucristo, eterno Pastor, edificó la santa iglesia enviando a sus apóstoles como Él mismo había sido enviado por el Padre (cf. Jn 20,21) y quiso que los sucesores de éstos, los obispos, hasta la consumación de los siglos, fuesen los pastores de su iglesia”²⁹.

Si el tema de la sucesión apostólica se estructura sólo en base a la sucesión episcopal, parece que se cierra el camino de la apostolicidad a todas aquellas iglesias que, de una forma o de otra, han perdido el Ministerio episcopal. Incluso, a aquéllas que, de una forma o de otra, han roto la línea de continuidad. Ello constituye un obstáculo gravísimo a la hora de hablar de la unidad de las iglesias. Y ello sucede así, porque ninguna de ellas estaría dispuesta a reconocer que su Ministerio actual pueda ser calificado de nulo.

28. Cf. nr. 37. Seminarios 57-58, Sígueme, Salamanca, 1975, p. 564

29. LG. 18b.

Para encontrar una salida justa y teológica al obstáculo reseñado, no queda otra alternativa que fijarse en el ministerio de la iglesia. El título colocado a este apartado es elocuente: *El Ministerio en el ministerio*. Lo que quiere decir que el Ministerio no se puede entender y justificar sino es en el ministerio. Alguien puede preguntar: ¿no es ésta una salida de compromiso, sin fundamento teológico y, por lo mismo, falsa? Espero ofrecer suficientes razones para concluir que no. Más aún: el contenido ofrecido en el título del apartado es el único legítimo y con valor teológico.

Pongo los ojos, en primera instancia, en la doctrina del concilio Vaticano II. Dos documentos, la Constitución dogmática sobre la iglesia y el Decreto sobre la actividad misionera de la iglesia, voy a tener presentes. Todos reconocemos que la Constitución sobre la iglesia, la *Lumen Gentium*, ha supuesto un giro copernicano en la eclesiología católico-romana. Aparte de presentar a la iglesia como *sacramento*, es decir, colocarla en el ámbito de lo místico y no en el ámbito de lo jurídico, cosa esta última normal en la enseñanza de la iglesia católico-romana, el concilio Vaticano II lleva a cabo una verdadera revolución eclesial, al colocar el capítulo 2 delante del 3. Lo primero que aparece es la iglesia como pueblo de Dios. Una vez asentado el principio, se desgranarían todos los otros elementos de la misma. En concreto, el Ministerio en sus distintas formas.

Sólo desde este enfoque teológico es posible entender lo que el mismo Concilio afirma sobre la actividad misionera de la iglesia en el famoso decreto *Ad Gentes*. “La iglesia peregrinante es misionera por su naturaleza, puesto que procede de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo según el designio de Dios Padre”³⁰.

Ambas referencias dejan bien claro que la iglesia como tal sirve de tierra fecunda, de *humus*, a todo lo que en ella se mueve y se hace. Lo que afecta de forma especial al tema del Ministerio. Este no se puede entender, si se pierde de vista el horizonte eclesial. Los ministros nacen en la iglesia y viven para la iglesia. Tal prioridad eclesial queda bien afirmada en un texto del concilio Vaticano II. Dice: “El Señor Jesús ya desde el principio «llamó a Sí a los que Él quiso, y designó a doce para que le acompañaran y para enviarlos a predicar» (Mc 3,13; cf. Mt 10,142). De esta forma los apóstoles fueron los gérmenes del nuevo Israel y al mismo tiempo origen de la sagrada jerarquía”³¹. La construcción de la frase deja ver una cierta primacía en la visión de los doce como origen del nuevo Israel, es decir, de la iglesia. Es decir, de la doble

30. AG. 2.

31. AG. 5a.

faceta de su significado se resalta la primera. La iglesia, por lo mismo, es el marco referencial imprescindible, cuando se hace memoria de los Ministros.

Este enfoque del tema aparece claramente reseñado en los documentos que tratan el tema de la unidad de las iglesias. Escuchemos algunos textos significativos. “Estamos convencidos de que el Ministerio especial no puede ser discutido aparte, sino en el contexto del ministerio de todo el pueblo de Dios”³².

“La misión común de la iglesia, atestiguada por el evangelio, es confiada a cada fiel por el bautismo de agua y del Espíritu, y por su participación en la eucaristía.

Cada miembro del cuerpo de Cristo está llamado y habilitado para vivir su fe y para dar testimonio de ella en medio de sus hermanos por el servicio del amor y de la justicia, por la irradiación de la esperanza. Así, en cada lugar, la comunidad cristiana da testimonio de la reconciliación, que ella vive y llama a todos los hombres a dejarse reconciliar con Dios y entre ellos.

En todo tiempo y lugar la iglesia, pueblo de Dios, es, a pesar de su miseria, «una raza elegida, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo adquirido para anunciar las alabanzas de Aquel que llama «a los hombres a su luz» (1 Petr 2,9).

La evangelización, el servicio al mundo por la iglesia, la edificación de la comunidad requieren actividades muy diversas, permanentes o momentáneas, espontáneas o institucionales”³³.

“El ministerio ordenado 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. La mayoría de las iglesias comparten hoy esta convicción. 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”³⁴.

Tras estas citas, tomadas todas ellas de fuentes oficiales o cuasi-oficiales, parece oportuno recordar la opinión de algún teólogo representativo en el tema. Por su solvencia y equilibrio escojo al P. Congar. Después de recordar cómo se había vivido el tema en el interior de la iglesia católico-romana, iglesia que se ha distinguido siempre por una fuerte impronta jerárquica, afirma:

32. GRUPO TEOLÓGICO LUTERANO-CATÓLICO DE ESTADOS UNIDOS, *Eucaristía y Ministerio*, Seminarios 57-58, Salamanca, 1975, nr 9, p. 471.

33. GRUPO DE DOMBES, *para una reconciliación de los ministerios*, Seminarios 57-58, Salamanca, 1975, nrs. 14,15,16,17, pp. 537-538.

34. *Documento de Accra*, Seminarios 57-58, Salamanca, 1975, nr. 2, p. 557.

“La entrada por la puerta y el concepto de 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 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 («devolución», por ejemplo); 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 impusiera *iure divino* de forma absolutamente normativa. Son las iglesias las que, por su disciplina, organizan estos ministerios teniendo en cuenta lo que la Escritura puede decir al respecto (...)”³⁵.

El nuevo horizonte ideológico, suficientemente retratado en las líneas anteriores, abre una puerta firme y segura para poder acceder a una nueva forma teológica de ver la *sucesión apostólica*. La nueva forma de entender la sucesión apostólica se apoya en la visión bíblicamente más correcta de la iglesia como comunidad envolvente. Todo lo que se venía diciendo en este campo sobre el Ministerio se traslada ahora a la iglesia como comunidad. Cuando, por ejemplo, Jesús resucitado encomienda a los Once que vayan por el mundo, prediquen el evangelio y hagan discípulos suyos en todos los pueblos, (cf. Mt 28,18bss; Mc 16,15b), los Once son, ante todo y sobre todo, el germen del nuevo pueblo de Dios o, si se quiere mejor, son la iglesia de entonces. La misión se recibe como comunidad y no tanto como sujetos del Ministerio.

Tenemos así la clave para abordar ya el tema de la sucesión apostólica. Si nos preguntamos ¿quién sucede a los apóstoles?, la respuesta no puede ser más que ésta: *la iglesia*. Hans Küng ilustra el tema en forma bien contundente. “Los apóstoles murieron; no hay nuevos apóstoles, pero la *misión apostólica* permanece. 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 apostólica permanente, hay en el servicio apostólico una *sucesión apostólica*, una sucesión apostólica en la obediencia. Intencionadamente no hablamos de *apostolica succesio*. Los pro-

35. *Ministerios y comunión eclesial*, Ed. FAX, Madrid, 1973, p. 20.

blemas 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”³⁶.

Esta visión de la sucesión apostólica, avalada bíblica y magisterialmente, no disminuye en nada la sucesión que se da en el Ministerio. Podemos y debemos mantener que los obispos u otros ministros legítimos son sucesores de los apóstoles. Simplemente la sitúa en el marco de referencia que nunca se debe perder de vista, si no se quiere caer en el grave error de ver a los ministros como detentores de poderes autónomos. O, si se quiere, usando otra fórmula parecida, aunque más fuerte, si se desea evitar la presencia en la iglesia de unos ministros que actúan por su cuenta y a su antojo. Supondría un error eclesiológico de magnitudes estelares pensar tal cosa. El ministro aparecería en esta concepción como un ser al margen y por encima de la iglesia. Lo que constituye algo incompatible con una eclesiología de pueblo de Dios. Y además tal visión estaría fuera de lo que históricamente se ha dado en el proceso del desarrollo eclesial.

La historia confirma que tales extremos, que hoy nos parecen impensables y absurdos, han tenido presencia muy viva en nuestra iglesia. La visualización de la sucesión apostólica en exclusiva desde el Ministerio, más en concreto desde el Ministerio episcopal, condujo como de la mano a una eclesiología de cuño jerárquico. Oigamos el testimonio sobrecogedor del siempre admirado P. Congar: “A pesar de interesantes incentivos de renovación, de que trataremos más adelante, la iglesia era presentada hacia 1930 (fecha de mi ordenación sacerdotal) como una sociedad organizada, que se constituía por el ejercicio de poderes de los que el papa, los obispos y los sacerdotes estaban investidos. La eclesiología consistía casi exclusivamente en un trata-

36. *La iglesia*, Herder, Barcelona, 1970, pp. 423-424.

do de derecho público. Yo creé, para caracterizarla, la palabra «jerarcología» que con frecuencia se ha venido usando después³⁷.

El mismo P. Congar recuerda al respecto unas afirmaciones del papa Pío X que, aunque se sitúen en su tiempo, no dejan de llamar profundamente la atención. «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». Es claro que el enunciado supone determinado contexto; pero difícilmente se podría leer hoy en un documento pontificio³⁸.

La consecuencia más negativa de la eclesiología jerárquica fue un laicado subdesarrollado y pasivo. Los enfoques equivocados tienen siempre consecuencias desastrosas. Esto es lo que sucedió en nuestra iglesia. Ahora el problema está teóricamente solucionado. El concilio Vaticano II, haciéndose eco de lo que ya estaba en el ambiente, ha ofrecido un modelo de eclesiología integral de tal modo que todos los miembros de la iglesia, eso sí cada uno con su carisma propio, pueden y deben tener una participación activa en la labor misionera de la iglesia. El logro de lo que significa esta nueva cara de la eclesiología tardará mucho tiempo en alcanzarse. Las personas no cambian de la noche a la mañana. Con todo, hay que reconocer que se han dado pasos de gigante. Hoy se cuenta con suficientes términos teológicos, como para hablar de una eclesiología envolvente, en donde todos tienen algo que decir y hacer.

Entre tales principios teológicos se halla lo que se enunció en este apartado. El Ministerio sólo es inteligible en el ministerio. La sucesión apostólica de los ministros sólo se puede explicar desde la visión de la iglesia como sucesora de los apóstoles.

Hay otro punto en el tema que no puede quedar en la penumbra. Se trata de la visión de la sucesión apostólica desde la perspectiva de la doctrina. Cuando la sucesión apostólica se canalizaba a través del Ministerio, se corría el riesgo, y más que hablar de riesgo hay que hablar del hecho, de cargar los tintes en lo puramente jurídico y lineal. Una iglesia era iglesia de Cristo, si podía contar con una sucesión ininterrumpida de ministros. Línea que, por lo mismo, se remontaba hasta los apóstoles. No se tenía en cuenta, si tal iglesia predicaba o no el evangelio. Con todo lo que pueda tener de pasión y, por lo mismo, con la necesidad de ejercer un juicio crítico, Lutero habla del tema en

37. *Ministerios y comunión eclesial*, FAX, Madrid, 1973, p. 12.

38. *Ib.* p. 14.

términos verdaderamente impresionantes. “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 por su vocación. Por eso, la iglesia no tiene que prescindir de sus ministros a causa de los obispos”³⁹. Es verdad que Lutero refleja un momento concreto y que su veredicto no puede universalizarse. En su tiempo había obispos santos y celosos que cumplían fidelísimamente con la misión recibida. Mas lo que interesa del texto es el fondo del mismo. Cuando los obispos no cumplen con su misión, cuando no ofrecen a su pueblo la verdad del evangelio, entonces han corrompido su razón de ser. Y, por ello y desde esta perspectiva, no se puede decir que están en la sucesión de los apóstoles. Son pseudo-sucesores de los apóstoles, aunque les acompañen todos los requisitos canónicos. Son, para usar la imagen evangélica, lobos con piel de oveja (Mt 7,15).

Los documentos ecuménicos, vengan de donde vinieren, resaltan el dato. Simplemente, y como muestra, voy a citar al documento de Accra. “La manifestación principal de la sucesión apostólica se encuentra en toda la vida de la iglesia. Esta sucesión es una expresión de la permanencia y, por esto mismo, de la continuidad de la misión de Cristo en la cual participa la iglesia. Esta participación está enraizada en el don del Espíritu Santo, en el envío de los apóstoles y de sus sucesores, y encontrará su perfección en la realización total del reino de Dios.

La plenitud de la sucesión apostólica de toda la iglesia implica la continuidad de los caracteres permanentes de la iglesia de los apóstoles: el testimonio de la fe apostólica, la proclamación y la interpretación actual del evangelio apostólico, la transmisión del cargo ministerial, la vida sacramental, la comunión del amor fraternal, el servicio junto a los necesitados, la unidad entre las iglesias locales y el reparto de los dones que el Señor ha dado a cada uno”⁴⁰.

39. EGIDO, T., *Lutero, obras*. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 355.

40. FE Y CONSTITUCIÓN. *Documento de Accra*, Seminarios 57-58, Salamanca, 1975, nrs. 27,28 p. 563.

Puedo cerrar este apartado, rico en contenido, con la seguridad de que el Ministerio sólo es inteligible en el ministerio, tal como rezaba le título. Se recupera así el valor del Ministerio para la apostolicidad de la iglesia. Pero, sobre todo, se sitúa en su justo punto y se des-absolutiza. Todo ello muy importante, si se tiene en cuenta el horizonte ecuménico de estas reflexiones.

3.- Importancia de la eclesiología local en el tema

De todos, al menos de los que se interesan por la teología, es conocido que el Ministerio episcopal es un Ministerio local. Que, además, es el Ministerio más importante en algunas iglesias, entre las que hay que recordar por su importancia a la iglesia católico-romana, a la iglesia ortodoxa y a la iglesia anglicana. Ello impone la tarea de dedicar unas reflexiones a la iglesia local.

De entrada hay que afirmar que la eclesiología local tiene profundas raíces bíblicas. Pablo comienza sus cartas con fórmulas que indican claramente que la iglesia de Dios o de Cristo se encuentra en un lugar determinado. “A la iglesia de Dios que está en Corinto” es la expresión más significativa del tema. Hay otros saludos que tienen idéntico significado. La carta a los Filipenses comienza así: “Pablo y Timoteo, siervos de Cristo Jesús, a todos los santos en Cristo Jesús, que están en Filipos, con los episcopos y diáconos. Gracia a vosotros y paz de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo” (1,1-2). Todo ello es indicio claro que, según el pensamiento de Pablo, la iglesia de Cristo se realiza allí en donde vive una comunidad reunida en su nombre y dirigida por unos ministros. Tal iglesia es completa en su ser y en su vivir.

Si se tomara ahora la tarea de descubrir el fundamento de tal forma de ver la iglesia, no queda otro camino que acudir a la relación que Pablo establece entre iglesia y celebración eucarística. La palabra clave es *cuerpo*. Iglesia y eucaristía convergen en ella. “Ahora bien, vosotros sois el cuerpo de Cristo” (1 Cor 12, 27a). “Este es mi cuerpo”, dice hablando de la eucaristía (1 Cor 11,24b). El cuerpo de Cristo no puede estar mutilado ni en la iglesia, ni en la eucaristía. Por lo mismo, si dicho cuerpo está entero en el sacramento de la eucaristía, también tiene que estarlo en la iglesia, que la celebra y da sentido.

Como aporte ecuménico al tema es preciso recordar algunos textos muy en línea con tal eclesiología. La Comisión mixta internacional de Diálogo teológico entre la iglesia católico-romana y la iglesia ortodoxa dice: “El cuerpo de Cristo es único. No existe, pues, más que una iglesia de Dios. La identidad de una asamblea eucarística con otra viene de que todas, con la misma fe,

celebran el mismo memorial; de que todas, al comer el mismo cuerpo de Cristo y participar del mismo cáliz, se convierten en el mismo y único cuerpo de Cristo, en el que han sido integradas por el mismo bautismo. Si hay multiplicidad de celebraciones, no hay más que un solo y único misterio celebrado en el que se participa. Además, cuando el fiel comulga el cuerpo y la sangre del Señor, no recibe una parte de Cristo, sino el Cristo total.

De la misma manera la iglesia local que celebra la eucaristía en torno al obispo, no es una sección del cuerpo de Cristo. La multiplicidad de *synapsis* locales no divide a la iglesia, sino al contrario, manifiesta sacramentalmente su unidad. Como la comunidad de los apóstoles reunidos alrededor de Cristo, cada asamblea eucarística es, en verdad, la santa iglesia de Dios, el cuerpo de Cristo, en comunión con la primera comunidad de discípulos y con todas aquellas que en el mundo entero celebran y han celebrado el memorial del Señor. Está también en comunión con la asamblea de los santos en el cielo, que cada celebración evoca⁴¹.

El documento de Dombes sobre el Ministerio episcopal presenta también bellos pensamientos sobre el tema. “Una iglesia nace y crece allí en donde unos hombres, bajo la acción del Espíritu Santo, se convierten al evangelio y se reúnen en comunidades.

Para que este agrupamiento corresponda a lo que nosotros llamamos «iglesia particular» en la que se ejerce en un lugar dado la *episkopé* sobre un conjunto de parroquias y de comunidades, deberán responder a las características siguientes:

- una hombres de toda edad, origen y condición para hacer de ellos un pueblo, testigo del Evangelio en el mundo que le rodea;
- todas las funciones de la iglesia son ejercidas allí, principalmente el anuncio de la Palabra de Dios y la celebración del culto y de los sacramentos;
- acoge los ministerios necesarios para la edificación y la misión de la iglesia;
- recibe del Espíritu Santo nuevos ministros que son ordenados en su seno;
- vive en comunión visible con otras iglesias⁴².

El reconocimiento del valor teológico de la iglesia local como presencia viva de la iglesia de Cristo y portadora en su seno del Ministerio de la *epis-*

41. *El misterio de la iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*, en *Enchiridium Oecumenicum* Y, Salamanca 1986, nr 3a y b, p. 510.

42. GRUPO DE DOMBES. *El ministerio episcopal*, *Enchiridium Oecumenicum*, Salamanca, 1986, nr.9, p. 674.

kopé parece conllevar un modo distinto de hablar de la iglesia universal. Tengo la impresión que, cuando se habla de la iglesia universal, se piensa en una realidad que sobrevuela a la iglesia particular. Y las cosas no parecen ser así. La iglesia universal no es una realidad que esté por encima de las iglesias particulares. Nace no por añadidura, sino por comunión de las iglesias particulares. Lo que es verdaderamente bello. Así la iglesia universal se hace *icono de la Trinidad*. “La iglesia viene de la Trinidad, camina hacia ella y está estructurada a su imagen; todo lo que el concilio dijo de la iglesia está compendiado en esta memoria del origen, de la forma y del destino trinitario de la comunión eclesial. El árido visibilismo del pasado no podía ser superado de manera más radical: la fidelidad a la historia no podía expresarse con una exigencia más imperiosa. La iglesia del concilio es –en continuidad con el testimonio de la Escritura y de los Padres– la iglesia de la Trinidad, la «ecclesia Trinitatis»⁴³.”

La eclesiología trinitaria y eucarística, tan cara a la teología ortodoxa, es un buen punto de referencia a la hora de hacer una reflexión sobre el Ministerio del obispo. Intento aprovechar ese doble foco de luz para conseguir alcanzar la meta. En la iglesia local hay un Ministerio, la *episkopé*, y un ministro, el *obispo*, que encarna la *episkopé* de forma relevante. La *episkopé*, como tarea, discurre por tres sendas, que, aunque diversas, se complementan. Se trata de la misión de predicar la palabra de Dios, administrar los sacramentos y presidir a la comunidad cristiana. El concilio Vaticano II habla del tema en términos sugestivos. “Entre los oficios principales de los obispos se destaca la predicación del evangelio. Porque los obispos son los pregoneiros de la fe que ganan nuevos discípulos para Cristo y son los maestros auténticos, es decir, herederos de la autoridad de Cristo, que predicán al pueblo que les ha sido encomendado la fe que ha de creerse y ha de aplicarse a la vida, la ilustran con la luz del Espíritu Santo, extrayendo del tesoro de la revelación las cosas nuevas y las cosas viejas (cf. Mt 13,52), las hacen fructificar y con vigilancia apartan de la grey los errores que la amenazan (Cf. 2 Tim 4,1-4) (...)”

El obispo, revestido como está de la plenitud del sacramento del orden, es el «administrador de la gracia del supremo sacerdocio» sobre todo en la eucaristía que él mismo distribuye, ya sea por sí, ya sea por otros, y hace vivir y crecer la iglesia (...)

Los obispos rigen, como vicarios y legados de Cristo, las iglesias particulares que se les han encomendado, con sus consejos, con sus exhortaciones,

43. FORTE, B., *La iglesia icono de la Trinidad*, Pedal, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 31.

con sus ejemplos, pero también con su autoridad y con su potestad sagrada, que ejercitan únicamente para edificar su grey en la verdad y la santidad, teniendo en cuenta que el que es mayor ha de hacerse como el menor y el que ocupa el primer puesto como el servidor (cf. Lc 24,26-27)”⁴⁴.

La triple tarea en que se desglosa la episkopé, recordada por el concilio Vaticano II, se recoge prácticamente en todos los documentos de carácter ecuménico. Cito algunos más significativos. El documento de Accra afirma: “*La función esencial y específica del ministerio particular es: reunir y construir la comunidad cristiana, proclamando y enseñando la Palabra de Dios, presidiendo la vida litúrgica y sacramental de la comunidad eucarística (...)*”

La selección para el ministerio particular implica a la vez consagración al servicio y autoridad para ejercerlo. Puesto que todo ministerio está enraizado en el de Jesucristo, su cualidad esencial viene ilustrada por las palabras de Jesús: «Yo estoy entre vosotros como el que sirve» (Lc 22,24). La misión que Cristo ha dado a sus apóstoles se sitúa bajo esta luz: «Como Tú me has enviado al mundo, dice Jesús al Padre, así los he enviado yo al mundo; por ellos me santifico yo mismo, a fin de que ellos sean también santificados en la verdad (Jn 17, 18-19). Y san Pablo acepta así su ministerio de apóstol, que lo describe como una participación en la pasión de Cristo: «nosotros llevamos por todos los sitios y siempre los sufrimientos y muerte de Jesús, para que la vida de Jesús sea también manifestada en nuestro cuerpo» (2 Cor 4,10)”⁴⁵.

El Grupo de Dombes, muy representativo por lo variado de sus miembros, habla de la episkopé en términos admirables. “La fe es suscitada y la iglesia constituida por la predicación del evangelio (Rom 10,17). Al reunir la iglesia, Cristo «soberano Pastor» (1 Petr 5,4), le da un ministerio de vigilancia que asegura el anuncio de la palabra, la celebración de los sacramentos, la diaconía y las otras funciones del cuerpo de Cristo, su soberanía y su unidad.

Según los diversos testimonios del Nuevo Testamento, el ministerio de la *episkopé* se ejerce siguiendo a Cristo «epíscopo de nuestras almas» (1 Petr 2,25), y siguiendo a los Apóstoles, en lo que su cargo tiene de transmisible. Consiste en conducir el rebaño, velar por él, informarle, exhortarle (Hech 20,28-31), censurar (1 Cor 5,3-5) y animar a la comunidad con vistas a su misión universal. Este ministerio de dirección y de presidencia no existe sólo para el servicio interno de las comunidades: orienta la reunión de los fieles en su apertura al mundo y su marcha hacia el reino.

44. LG. 25a, 26a, 27a.

45. FE Y CONSTITUCIÓN. *Documento de Accra*, Seminarios 57-58, Salamanca, 1975, nrs. 15a, 17 p. 569.

Un cierto número de otros textos bíblicos contribuye a definir esta forma de ministerio: transmisión y guarda del depósito (Tit 2,1 7-8; 2 Tim 1,14 y 2,2), presidencia de las comunidades (1 Tim 5,17); discernimiento de los carismas (1 Petr 4,10)⁴⁶.

La tarea de la *episkopé*, que, como se acaba de ver, es esencial a la razón de ser de la iglesia, exige ministros que la lleven a cabo. Es cierto que en su ejecución todos los miembros de la iglesia están implicados. Así se desprende de la enseñanza del concilio Vaticano II principalmente en el decreto *Ad gentes*. “La iglesia peregrinante es misionera por su naturaleza”⁴⁷. El documento de Dombes sobre el ministerio episcopal afirma a su vez: “En la docilidad al Espíritu Santo, la fidelidad a Cristo y la obediencia al Padre, todos los cristianos ejercen sus carismas y sus funciones solidariamente para el bien del cuerpo de la iglesia y de su misión”⁴⁸.

Sin olvidar nada de lo dicho, es preciso reconocer que la tarea de la *episkopé* conlleva la exigencia de ministros que se entreguen a la misma y la hagan eficaz. Los primeros ministros de la misma, vinculados directa y próximamente al ministro de los ministros, «al episcopo de nuestras almas» (1 Petr 2,25), fueron fundamentalmente los apóstoles. Desaparecidos ellos, es preciso, y así nos lo dice el Nuevo Testamento, que otros tomen su relevo. “Testimonios neo-testamentarios presentan a los Apóstoles estableciendo en las iglesias presbíteros-episcopos por la imposición de manos (Hech 14,23; Tit 1, 5-7) y confiando a hombres seguros la tradición de la enseñanza evangélica (1 Tim 1,3-7; 2 Tim 4,1-5)”⁴⁹.

La evolución ministerial, presente ya en el Nuevo Testamento y activa particularmente en el siglo II, termina por consagrar una de sus figuras: *la del obispo*. En cada iglesia hay un obispo, que es el ministro principal de la *episkopé*. Le ayudan en esta misión un grupo de presbíteros y de diáconos. Y, si se entienden bien las cosas, toda la comunidad cristiana tiene su parte en la *episkopé*. Dado el relieve de la figura ministerial del obispo, se entiende fácilmente que nazca sobre la misma una rica y variada teología. Los rasgos más sobresalientes de la misma son los siguientes:

46. GRUPO DE DOMBES. *El ministerio episcopal*, En *Enchiridium Oecumenicum I*, Salamanca 1986, nrs.15,16,17 p. 675-676.

47. AG. nr. 2.

48. GRUPO DE DOMBES. *El ministerio episcopal*, En *Enchiridium Oecumenicum I*, Salamanca, 1986, nr. 32, pág 679.

49. GRUPO DE DOMBES. *El ministerio episcopal*, *Enchiridium Oecumenicum I*, Salamanca, 1986, nr. 24, pág 677.

a.- Su elección**b.- Su significado hacia dentro y hacia afuera**

Antes de entrar en la exposición de estos dos apartados o temas, debo afirmar que no tengo intención de juzgar y menos de recriminar costumbres eclesiales que no se ajusten a lo que voy a decir. En temas como éste los modos exclusivistas no deben tener la última razón. Tan sólo quiero expresar lo que parece ser el camino más correcto para que el ministerio episcopal, tan importante, adquiera todo su relieve y pueda servir mejor a la tarea de la *episkopé*. Y, desde aquí, poder alzarse como figura ministerial a mantener o recuperar en una futura unión, ¡ojalá no lejana!, de las iglesias. Mi discurso se articula un tanto en la línea delicada del documento de Dombes sobre el ministerio episcopal. Dice: “Hemos intentado recuperar a través de la experiencia de las primeras comunidades de que habla la Escritura la intención de Cristo relativa a la naturaleza de la *episkopé* en la estructura de su iglesia. Esta *episkopé* asocia la colegialidad a la presidencia personal.

Ser fiel a la intención de Cristo consiste en respetar esta estructura sin intentar sacar del Nuevo Testamento un modelo de organización único y normativo. Con mayor motivo no vamos a erigir en normas ciertas posturas confesionales que resultan de contingencias históricas; ni a dejarnos dictar, por influencias sociológicas contemporáneas, los elementos visibles de la iglesia”⁵⁰.

a.- Su elección

El tema de la elección de obispos es un tema de trascendental importancia. Y lo es, entre otras cosas, por dos motivos muy significativos. Uno, de carácter personal. Otro, de carácter pastoral y, si se quiere, teológico. Para hacer efectivos dichos motivos, es preciso cambiar la forma de su elección. Todos sabemos que en la iglesia católica los obispos son, en última instancia, elegidos por el papa. No es del caso traer a cuento qué mecanismos actúan para hacer efectiva una elección episcopal. Sin descalificar esta fórmula de elección, creo que todo el entramado personal y misional está pidiendo un cambio. Desde el aspecto personal, que, a primera vista tiene escasa importancia, mas no es así, la elección es, de alguna manera, impuesta. Ello conlleva graves inconvenientes para el mismo obispo. Éste adviene a su comunidad

50. *Ib.* nrs. 31a y b, p. 679.

casi siempre desde fuera y casi siempre totalmente desconocido para la misma y desconocedor de la misma. El tiempo, que discurre entre la llegada y el momento en que el obispo logra estar en condiciones de saber en dónde se encuentra y conocer medianamente la comunidad, siempre compleja, a la que sirve, tiene que ser para el obispo de una gran tensión interior.

Tal sufrimiento interior es perfectamente evitable, si la comunidad, a la que el obispo va a servir, si la comunidad en la que va a ejercer la episkopé, es la autora de la elección o, por lo menos, tiene parte activa en la misma.

A lo que hay que añadir que esta forma de elección tiene cualidades pastorales y teológicas de no fácil captación en la forma actual. La relación del obispo con su comunidad es una relación que se puede perfectamente asemejar a la relación sponsal. El anillo que lleva es su signo más brillante. Pues bien, hoy resulta impensable que en una cultura desarrollada se imponga a la esposa su esposo o que la esposa no tenga la facultad de elegir esposo. La sensibilidad moderna avala así un dato que tiene valor teológico altamente significativo.

En tiempos pasados las cosas discurrieron por este camino. Es verdad que relativamente pronto algunos Metropolitanos, dignidad eclesiástica nueva, defendían el derecho de nombrar a «sus» obispos. El papa León Magno condena tal práctica. Escribiendo a uno de ellos, le dice: “No es lícito a ningún Metropolitano consagrar obispo a alguien por su cuenta, sin contar con el consentimiento del pueblo y del clero, sino que se debe poner al frente de la iglesia al que haya elegido toda la ciudad”⁵¹.

En otro texto significativo León Magno insiste en lo mismo, añadiendo algunos detalles de gran sensibilidad humana: “Al que es conocido y aprobado se le reclama con paz; al desconocido es preciso imponerlo por la fuerza; (...) el que ha de presidir a todos, que sea elegido por todos, ya que lo contrario será siempre «materia de disensión»”⁵².

González Faus hace un comentario sabroso al tema. “Que estas frases no debían de ser pura teoría, lo comprobamos por el ejemplo de Inocencio I a comienzos del siglo V. Este papa creyó necesario intervenir para evitar que las provincias eligiesen obispo a un hombre de pésima fama y que podía ser un verdadero criminal. Ante situación tan límite, el papa interviene. Pero su intervención se limita a ser una recomendación a los obispos y al pueblo de aquella provincia en el sentido de que elijan a alguien mejor y más seguro. De

51. Ep. XIII, 3 (PL 54,665).

52. Ep. X,6 (PL. 54,633.634).

ningún modo les impone él a un candidato, sino que vuelve a dejar la elección en manos de aquellas iglesias”⁵³.

La participación de la comunidad en la elección de su obispo refleja, de una forma difícil de descubrir en otra forma de elección, la relación profunda que se da entre detentor de un Ministerio y la comunidad a la que sirve. Se aborda en este momento uno de los temas más espinosos en el tema. Me estoy refiriendo a las *ordenaciones absolutas*. Lo hago en forma de pregunta: ¿Tiene sentido ordenar obispos sin que haya una comunidad a la que servir o en la que ejercer la episkopé? Dicho en forma equivalente: ¿Tienen sentido las llamadas ordenaciones absolutas? Un primer paso a dar en la respuesta tiene carácter histórico. El canon 6 del concilio de Calcedonia no sólo prohíbe tales ordenaciones, sino que las considera inválidas. Recojo este famoso canon: “Nadie puede ser «ordenado» absolutamente (*apolymenós*) ni como sacerdote, ni como diácono (...) Si no *se le asigna* claramente *una comunidad local* en la ciudad o en el campo, en un *martirium* (sepultura de un mártir venerado) o en un monasterio; en ese caso, «el sacratísimo concilio determina que su *cheirotonia* (*ordinatio* o nombramiento) es nula o inválida (...) y, por tanto, no puede realizar funciones en ninguna ocasión”⁵⁴.

E. Schillebeeckx, de quien he tomado la cita, añade a renglón seguido: “Este texto revela una concepción clara del ministerio en la iglesia. Sólo aquél que ha sido llamado por una comunidad concreta (el pueblo con sus dirigentes) para que la presida y dirija recibe la *ordinatio* (de forma intencionada renunciamos a traducir este término por ordenación). La *ordinatio* es la integración o «incorporación» ministerial en una comunidad, que llama a un cristiano y lo elige como presbítero de la misma (o, como ocurría especialmente en la época más antigua: acepta y confirma oficialmente la actividad carismática de uno de sus miembros). Una *<ordinatio absoluta>*, es decir, aquella *ordinatio* en la que se impongan las manos a alguien que no haya sido propuesto por la comunidad concreta para que sea su presidente, es nula o inválida. Se manifiesta aquí una concepción marcadamente eclesial del ministerio”⁵⁵.

En atención a estos datos tan significativos desde todos los puntos de vista las preguntas antes formuladas *parece* que no admiten más que una respuesta: *no*. No tienen sentido las ordenaciones absolutas y, para que tales ordenaciones sean coherentes con la misión a llenar, toda la comunidad, si no

53. *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*. Sal terrae, Santander, 1989, p. 127.

54. PG. 104,558

55. *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1983, p. 78.

de forma masiva, sí de forma significativa, debe intervenir en la elección de sus dirigentes.

Todo esto choca con la praxis actual vigente en la iglesia católica. Y, por lo mismo, alguien puede creer que yo estoy descalificando tal praxis. No es mi intención hacerlo. Estoy recordando un hecho histórico que, según todos los indicadores salidos de distintos puntos, apuntan a la necesidad o, al menos, la conveniencia de recuperar algo que está en una línea mucho más coherente con la naturaleza del ministerio eclesial. “Se manifiesta aquí una concepción marcadamente eclesial del ministerio”, decía Schillebeeckx en el párrafo citado. No se olvide que este artículo es una reflexión sobre el Ministerio episcopal como Ministerio a mantener o a recuperar en una futura unión de las iglesias. Para que ello tenga aceptación universal dicho Ministerio debe ser sometido a todas aquellas purificaciones que, de alguna manera, han desfigurado su cara apostólica.

Culmino el apartado con una cita un tanto larga del mismo Schillebeeckx. “La comunidad tiene un derecho –que es gracia– a poseer dirigentes. Por eso (unida siempre a los que actúan ya como dirigentes) toma la iniciativa ella misma. Por otra parte, en la primera época de la iglesia, cada comunidad local era consciente de que poseía todos los elementos necesarios para que una «comunidad de Cristo» llevase a cabo su propia edificación y vida (en este terreno no existían aún las reservas impuestas desde arriba). La iglesia local es quien llama a sus propios ministros. El lazo esencial entre comunidad y ministerio, formulado en términos jurídicos en Calcedonia, es un índice que en aquella época la diferencia entre potestad de orden y potestad de jurisdicción no sólo era desconocida, sino además eclesiológicamente inimaginable. El ministerio es algo que interesa a la comunidad local. Cipriano reclamará este derecho incluso frente al papa Esteban, considerándolo como un derecho de origen divino, es decir, algo que pertenece a la esencia de una «comunidad de Dios». «Que no se le impoga al pueblo un obispo que el pueblo no desea». El mismo León Magno formulará este principio lapidariamente: «Aquél que debe presidirlos a todos debe ser elegido por todos»⁵⁶.

56. *El ministerio eclesial. Responsables en una comunidad cristiana*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1983, p. 80

b.- Su significado hacia adentro y hacia afuera

El significado de la figura del obispo, cuya vinculación a la comunidad ha sido calificada en el estudio como esponsal, es de importancia capital. Y tiene como dos caras; si se quiere, se manifiesta en dos proyecciones: hacia adentro y hacia afuera. Hacia adentro el obispo representa ante todo la unidad. La iglesia es una y el obispo es la figura que encarna y representa de manera particular esa cualidad. La comunidad, agrupada alrededor del obispo, es un misterio de unidad, cuyas dos manifestaciones más significativas giran alrededor de ser imagen, icono de la Trinidad, y la celebración eucarística presidida por el obispo o alguien en su nombre.

Hacia afuera el obispo es el signo de la *koinonía*. Digamos en castellano: de la comunión. El dato me parece estar cargado de un simbolismo extraordinario. Algo apuntaba antes, cuando decía que la iglesia universal no es tanto una realidad que sobrevuele a las iglesias locales, sino una realidad que nace de la comunión entre las iglesias locales. Y ello no por añadidura, sino precisamente por comunión.

Un manifestación espléndida de la realidad en cuestión es la forma en que se celebra la consagración episcopal. Dicha consagración se hace siempre por un obispo consagrante acompañado de otros dos. Con ello se quiere expresar la comunión que hay entre los obispos, anticipo y retrato de la comunión que debe haber entre las iglesias que ellos representan.

La manifestación más relevante de esta realidad es el concilio ecuménico. La reunión de todos los obispos en asamblea solemne, es decir, en concilio ecuménico, se hace no desde el individualismo, sino desde la comunidad. Los obispos no están en concilio ecuménico como personas individuales, sino como representantes de sus respectivas comunidades. Por eso, el concilio ecuménico es la congregación de toda la iglesia nacida de la propia comunión de las iglesias. Y, aunque son los obispos quienes hablan en el concilio ecuménico, la voz última es la de las iglesias, a las que representan y por las que fueron enviados.

Hay otras varias formas de expresar dicha comunión. Siempre que un número determinado de obispos se reúnen para estudiar cuestiones determinadas se está haciendo realidad el significado del obispo como signo de comunión.

En nuestros días, y tras el concilio Vaticano II, una de las manifestaciones más extraordinarias de esa comunión es la Conferencia episcopal de una nación determinada. Aparte problemas de carácter técnico, todavía no resueltos, en particular su capacidad de movimiento en relación con el papa,

las Conferencias episcopales están jugando un papel importante en nuestro mundo y son una bonita expresión del significado del obispo como agente de comunión al exterior de su iglesia. Si acaso falta la plasmación jurídica de la fuerza y obligatoriedad de sus decisiones, hay que reconocer su enorme valor moral. Por lo mismo, su importancia en la solución de problemas que afectan a una nación determinada.

No quiero cerrar este punto sin recoger algunos párrafos del Documento de Dombes sobre el Ministerio episcopal. Son verdaderamente extraordinarios y dibujan una preciosa imagen del obispo. Completan magníficamente el tema en cuestión.

“El ministerio del episcopado, unido a su comunidad, asegura y significa con los otros ministerios «la dependencia de la iglesia respecto de Cristo, fuente de su misión y fundamento de su unidad» (Dombes, 1973, n.20). En la relación vivida en el seno de la iglesia con Cristo, Pastor soberano, la presencia del episcopado recuerda a todos la prioridad de la iniciativa divina.

El episcopado expresa la obediencia de la iglesia a Cristo en primer lugar por su propia sumisión a la Escritura, testimonio de la Palabra de Dios y herencia del ministerio de los Apóstoles. Es así como en la iglesia guarda el depósito de la fe contenido en la Escritura y preside la enseñanza. Sometido a la Escritura, el episcopado ejerce su autoridad reguladora en la interpretación del mensaje evangélico a fin de conducir a la iglesia en la libertad y obediencia a Cristo, que nos ha dado el perfecto ejemplo de libertad y obediencia al Padre.

En el conjunto del colegio episcopal, como realidad una y universal, se expresa la sucesión ministerial del colegio original simbólico de los Doce, mientras que la totalidad de la iglesia sucede a este mismo colegio de los Doce, en cuanto simbolizaba y realizaba ya el Israel de la Nueva Alianza”⁵⁷.

4.- El episcopado como Ministerio universal

Me encuentro en el final del camino. Mi estudio obedecía a una especie de manifiesto lanzado por el secretariado de FE y CONSTITUCIÓN del CEI. En dicho comunicado se decía que todas las iglesias, que forman el amplio abanico del Consejo Ecuménico de las Iglesias, tienen la intención de recuperar, en el caso de no tenerlo, el Ministerio episcopal como Ministerio

57. *El ministerio episcopal*. En *Enchiridium Oecumenicum* Y. Salamanca, 1986, nrs. 34,35,36. pp. 679-680.

clave para su existencia. Al hacer la propuesta, expresaban una no pequeña reticencia. Decían: “Cada vez un mayor número de iglesias, que comprenden 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, en la vida y la doctrina; este hecho lo consideran como una realidad hacia la que hay que tender en el caso en que no existiera. La única cosa que considera 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”.

El mensaje, que se halla en el texto del Documento de Accra, es una buena noticia para la siempre deseada y, por desgracia, retardada unión de las iglesias. Las iglesias, que han hecho del episcopado su Ministerio principal, se ven confirmadas en esta decisión. Son, por lo demás, iglesias importantísimas. Entre ellas están la iglesia católico-romana, las iglesias ortodoxas y la iglesia anglicana.

Cierto que tales iglesias, en particular la iglesia católico-romana y las iglesias ortodoxas, deben ceder un tanto en su forma de acuñar teológicamente el Ministerio episcopal. En particular, en el tema de la sucesión apostólica. Estas iglesias han visto la sucesión episcopal como la única sucesión que hace posible hablar de la iglesia de Cristo. En el número 18b de la Constitución sobre la iglesia dice el concilio Vaticano II: “Este santo Concilio, siguiendo las huellas del Vaticano I, enseña y declara con él que Jesucristo, eterno Pastor, edificó la santa iglesia enviando a sus apóstoles como Él mismo había sido enviado por el Padre (cf. Jn 20,21) y quiso que los sucesores de éstos, los obispos, hasta la consumación de los siglos, fuesen los pastores de su iglesia”⁵⁸.

Si estas palabras conciliares se toman al pie de la letra, tal y como sueñan, pocas esperanzas tienen de apostolicidad las iglesias que han abandonado el Ministerio episcopal. El texto en cuestión nos dice bien claro que los obispos, sucesores de los apóstoles, deben ser por voluntad de Cristo los pastores de la iglesia hasta la consumación de los siglos. Por lo mismo, las iglesias, que han prescindido del episcopado, se han apartado de la voluntad de Cristo y así no pueden presentarse ante el mundo como iglesias suyas. Ésta parece ser la consecuencia lógica.

¿Qué se puede decir sobre el tema, si se tienen ante los ojos las investigaciones modernas? Pues que las cosas no son así de sencillas. El concilio Vaticano II hace una presentación reduccionista del tema. Y, por ello, debe

58. LG. 18b

ser interpretado no al pie de la letra, sino teniendo ante los ojos el enorme caudal histórico que hay en el tema. Sabemos que el Nuevo Testamento habla de una enorme variedad de ministros. Las iglesias no tienen una configuración ministerial uniforme. El Ministerio episcopal no recibe la forma que hoy tiene en las iglesias sino tras un largo período de tiempo. Por ello, no puede ser considerado como una institución divina, si por ello se entiende que su existencia se debe a una voluntad expresa del Señor.

Al dato se refieren las palabras del número antes citado del Documento de Accra. Se nos dice taxativamente que “la única cosa que considera 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”⁵⁹. El aporte que, por lo demás se apoya en la historia y en la teología, según el Documento, responde a tales realidades. Por lo que las iglesias de tipo catolizante, es decir, las iglesias que han hecho del episcopado su Ministerio bandera deberán matizar su teología del mismo para responder mejor a lo que la investigación histórica y una buena teología nos dice del mismo.

El deseo expreso de recuperar el Ministerio episcopal por aquellas comunidades que no lo tienen, entre las cuales se encuentran todas las que forman el CEI, es una buena noticia para el logro de la unidad de las iglesias. Seguramente que también estas comunidades tendrán que hacer sus reajustes teológicos para hacer efectivo tal deseo. Puntos que, en ocasiones no aparecen claramente reflejados, deberán tener una presencia sin ambigüedades. Pienso, entre otros, en el carácter cristológico del Ministerio. Por mucha que sea la mediación de la iglesia en el tema, es decir, por mucho que se resalte el carácter eclesial del Ministerio, que es por lo demás un buen dato, no se puede olvidar que el Ministerio tiene también su carácter cristológico. En la evolución que ha sufrido hasta alcanzar las formas actuales, cosa que resaltan las iglesias salidas de la Reforma y además es cierta, Cristo ha tenido también su parte. Al fin y al cabo el Espíritu, que mueve a la iglesia, es el Espíritu de Cristo. Por lo mismo, el ministro obra, y obra conjuntamente, en nombre de Cristo y en nombre de la iglesia: *in persona Christi et in persona ecclesiae*.

Otro punto trascendental en el tema es el reconocimiento sin ambigüedades de la sacramentalidad de la ordenación. Los datos que ofrecen al respecto las cartas pastorales son elocuentes. “No descuides el carisma que hay en ti, que se te comunicó por intervención profética mediante la imposición

59. Nr. 37, p. 565.

de las manos del colegio de presbíteros” (1 Tim 4,14). “Por esto te recomiendo que reavives el carisma de Dios que está en ti por la imposición de mis manos” (2 Tim 1,6). Las expresiones son tan claras que no dejan lugar a dudas. Ellas hablan sin tapujos de un auténtico sacramento. Se dan, en efecto, todos los elementos necesarios para un sacramento. El Espíritu, el signo y la gracia. Es, por lo mismo, un acto de fidelidad teológica el reconocimiento de la sacramentalidad de la ordenación.

La oferta del Documento de Accra o, mejor la declaración, es indicadora de un camino que, según todos los indicios, gusta a todas las iglesias. Todos sabemos lo que significa el tema del Ministerio a la hora de pensar en la unidad de las iglesias. Al parecer la investigación sobre el Ministerio ha dado pasos de gigante hasta el extremo que ya no se puede considerar como obstáculo para la unidad. Los Institutos ecuménicos alemanes llegan a afirmar: “Dado que para un mutuo 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”⁶⁰.

Hace ya bastantes años que se escribieron estas palabras. Al leerlas, aparte el gozo que producen por el contenido que tienen, uno siente una enorme tristeza. El día de la unidad de las iglesias no parece estar cercano. Las palabras de Jesús en su oración solemne “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 17,21) siguen ahí presentes. Se recuerdan por y en todas las iglesias, pero no acaban de dar su fruto. Y uno se pregunta: ¿por qué? Es verdad que hay ya un gran fondo de unidad. Es mucho más lo que nos une que lo que nos separa. Pero también es verdad que se da la división de las iglesias. A la hora de responder a la pregunta formulada, el desconcierto le invade a uno. En ocasiones la desunión tiene su base en privilegios que unas iglesias dicen tener frente a otras. Privilegios que casi siempre se teologizan. Con lo que se hacen más difíciles de superar. Este lenguaje choca con lo que los evangelios nos dicen del Señor. Después de recordar lo que sucede en el mundo, Jesús dice a sus discípulos: “pero no así entre vosotros, sino que el mayor entre vosotros sea como el menor y el que manda como el que sirve” (Lc 22,26). El mensaje del Señor, plasmado en este bello

60. *Reforma y reconocimiento de los ministerios*, Seminarios 57-58, Salamanca, 1975, nr. 23, p. 553.

texto, debe ser norma y guía de todo creyente en Él. Sobre todo, debe ser norma y guía de quienes tienen en la iglesia el Ministerio de la episkopé.

He recordado en este último apartado textos que ya habían sido citados en otros lugares. Lo que parece un tanto incongruente. Con todo, no hay que olvidar que este último punto es una síntesis del artículo. Esta condición pide la presencia de todo aquello que, de alguna manera, constituye el centro de la reflexión. Es el obsequio que hay que pagar a la exposición ordenada de un tema.

Termino el artículo con unas palabras del documento de Dombes: “Al final de esta nueva investigación no podríamos olvidar que nuestra meta es la reconciliación de los ministerios, indispensable para la reconstitución de la unidad visible actualmente rota. No pueden satisfacernos las evoluciones hacia un paralelismo en las instituciones. Estas deben tender al advenimiento de una sola *episkopé* en la iglesia una. De ello depende nuestra comunión plena”⁶¹.

P. BENITO DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ
Valencia de D. Juan
León

61. *El ministerio episcopal*, En *Enchiridium oecumenicu* I, Salamanca, 1986, nr. 77, pp. 687-688.

EXPERIENCIA ESTÉTICA Y CREACIÓN ARTÍSTICA EN LA FILOSOFÍA DEL INCONSCIENTE DE EDUARD VON HARTMANN

*"En la producción de la belleza artística
la Idea actúa en el artista como un factor
específico de tipo inconsciente"*¹.

1

Si Eduard von Hartmann hubiese llegado a conocer el destino de su pensamiento filosófico, habría encontrado motivos más que justificados para confirmar su acendrado pesimismo. En efecto, a pesar de lo cuantioso de su producción escrita (más de cuarenta obras), E. v. Hartmann es hoy día un autor casi completamente ignorado. Este olvido debió comenzar relativamente pronto: tras escribir su obra más importante, la *Filosofía del Inconsciente* [*Philosophie des Unbewussten*, publicada en Berlín en 1869], que suscitó gran expectación –llegó a alcanzar hasta once ediciones sucesivas–, recibió fuertes críticas que terminaron por crear un profundo silencio alrededor de su figura. La victoria de sus adversarios fue tan completa que, ya en su tiempo, Hartmann sólo tuvo seguidores entre teósofos mediocres, como el Barón de Hellenbach o el Barón du Prel, o filósofos de tercera fila, como E. Becher, B. Bavink o A. Drews; con el tiempo, este postergamiento se ha acentuado: actualmente Hartmann es considerado sólo como un epígono, "el último metafísico del siglo XIX"², un pensador marginal y ecléctico, carente

1. HARTMANN, E. v., *Philosophie des Schönen*, 2 Auflage. Neu hrs. von Richard Müller Freienfels. Volksverband der Bücherfreunde, Berlin, 1924, p. 447.

2. LEHMANN, G., *Historia de la Filosofía. vol. VIII. La filosofía del siglo XIX. Tomo II*, Ed. Hispano Americana, México, 1964, p. 136.

de personalidad, y únicamente capacitado para hilvanar retazos de las grandes filosofías del pasado³.

Aunque hay que reconocer que esta imagen preconcebida del filósofo berlinés es hasta cierto punto aceptable, parece necesario, sin embargo, reivindicar también el lado original de su pensamiento, así como la fecundidad y brillantez de algunas de sus intuiciones. En este artículo nos proponemos analizar brevemente una de las facetas de la filosofía hartmanniana más descuidadas por los estudiosos: nos referimos a su análisis de la experiencia estética y artística, tal como se desarrolla en la *Filosofía del Inconsciente*; podremos comprobar cómo, en las páginas que dedica a este problema, Eduard von Hartmann prolonga la reflexión sobre el Inconsciente iniciada por Schelling y Schopenhauer en una línea que conduce al pensamiento freudiano y, en el terreno artístico, abre camino a movimientos como el expresionismo o el surrealismo, en los que los impulsos creativos procedentes del Inconsciente juegan un papel fundamental.

2

Al repasar la biografía de Eduard von Hartmann podemos darnos cuenta inmediatamente de lo importante que debió ser para él el arte. Nacido en Berlín el 23 de Febrero de 1842, el joven Eduard, como su padre, el oficial de artillería Robert Hartmann, sintió también inclinación por la carrera de las armas, ingresando en este cuerpo en 1858; sirvió como voluntario en el Regimiento de Dragones de la Guardia, pasando tres años en la Escuela de Artillería de Berlín. Sin embargo, a los veintidós años una enfermedad en la rodilla, efecto de una herida casual, le impidió continuar en el servicio; tenía entonces el grado de teniente y presentó la dimisión de su cargo (1865). Durante estos años E. v. Hartmann había alternado los estudios de física y matemáticas con los de bellas artes; se aficionó a la pintura, la música y la poesía, pero no llegó a alcanzar la maestría en ninguna de ellas, por lo que, finalmente, se vio obligado a aceptar su fracaso y decidió reorientar su vida. Desde entonces, con una entereza admirable, y postrado en ocasiones en el lecho, presa de agudos dolores, se dedicó a la investigación filosófica, entregándose a ella con auténtica pasión. En realidad, E. v. Hartmann venía escribiendo ya desde 1858, pero sólo en 1863 concibió el plan general de su filo-

3. En este sentido, Nietzsche hablaba despectivamente de E. v. Hartmann refiriéndose a él como "Hartmann, el amalgamador" (Cfr. LEHMANN, G., *Op. cit.*, p. 157).

sofía y, una vez retirado en Grosslichterfelde, trabajó en ella desde 1864 hasta su muerte en 1906, terminando en 1867 su obra fundamental, que verá la luz, como indicamos anteriormente, en 1869. En 1867 había conseguido el doctorado en filosofía por la Universidad de Rostock con una tesis sobre el método dialéctico en Hegel (*Über die dialektische Methode*, Berlín, 1868), lo que da cuenta de su meritorio esfuerzo intelectual, ya que su formación se había realizado sin maestros y sin seguir apenas los cursos universitarios; por lo demás, cabe suponer que su carrera militar truncada, el constante sufrimiento físico infligido por su lesión y, finalmente, sus vanos intentos por alcanzar un nivel aceptable en el campo del arte, llevaron a E. v. Hartmann a incubar el talante melancólico, típicamente romántico, que emana de sus escritos, y que tiene su fuente más próxima en los escritos de Arthur Schopenhauer. La lectura de sus páginas suscita en nosotros una sensación de "tristeza crepuscular" semejante a la que provoca la música de su contemporáneo el compositor Johannes Brahms (1833-1897).

3

En la *Filosofía del Inconsciente*, E. v. Hartmann presenta un sistema filosófico francamente ecléctico, en el que encontramos una asombrosa variedad de influencias: la teoría del Espíritu de Hegel, la doctrina de la Voluntad y el pesimismo de Schopenhauer, la filosofía schellinguiana sobre el Inconsciente, el optimismo de Leibniz...; todo ello unido a una pretensión de asentar cualquier tesis especulativa sobre los resultados de las ciencias naturales.

Según E. v. Hartmann, la simple aplicación del método inductivo nos permite constatar que, tanto los sucesos naturales como los psíquicos, así como su aparente finalidad, sólo pueden explicarse suponiendo que el Principio del Ser, lo Absoluto, es lo Inconsciente. Lo Inconsciente es lo incondicionado, lo que no puede a su vez explicarse por medio de ninguna relación; es el fundamento del mundo, en el cual éste se autodespliega y manifiesta ⁴. Lo Inconsciente, considerado como Absoluto, abarca la Naturaleza y el Espíritu, y, por consiguiente, se sitúa por encima de la Voluntad schopenhaueriana y de la Idea hegeliana; en realidad, lo Inconsciente tiene como atributos irreductibles la Voluntad y la Idea. Como Voluntad, es lo que se encuentra a la base de la existencia del mundo (es el *que [dass]* del mundo);

4. Cfr. "Hartmann, E. v." en: FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 19886, Vol. II, p. 1436, *vox signans*.

como Idea, es responsable de la esencia específica de cada uno de los seres que en dicho mundo existen (*qué cosa [was] es*). En alguna medida puede decirse que la concepción de la realidad de E. v. Hartmann es panteísta; el Inconsciente, concebido como principio absoluto, como Uno-Todo, es identificable con Dios: una esencia y una actividad única, de la cual Voluntad y Razón son aspectos diferentes, pero complementarios, y en la cual se sintetizan las actividades productoras en todos los terrenos⁵. En el Inconsciente tiene su origen, de modo evolutivo, y mediante un ascenso gradual, todo el proceso cósmico, la conciencia humana y la Historia misma: todos los individuos que componen el inmenso fresco de la realidad son manifestaciones del Inconsciente, de ese "Dios" hartmanniano, que, por ser impersonal e inmanente, nada tiene que ver con el Dios personal del teísmo, y que, a juicio de Hartmann, representa el fundamento de "la religión del porvenir"⁶.

4

La síntesis en lo Inconsciente de Voluntad e Idea hace que en todos los seres de la realidad se manifieste una Voluntad que tiende a realizar un fin inmanente, coincidente con la Idea o esencia de cada ser. Lo Inconsciente guía el desarrollo de todos los seres naturales, como se pone claramente de manifiesto en la vida orgánica, sus funciones e instintos. En este sentido, E. v. Hartmann jamás aceptó la teoría darwiniana, porque, a su juicio, tiende a ver en los seres naturales un producto mecánico de la lucha por la existencia; para él, en cambio, los seres naturales son producto, por una parte, de la Voluntad inconsciente que impulsa su desarrollo, y, por otro, de la Idea, asimismo inconsciente, que orienta su evolución, moldeándolos plásticamente, siguiendo lo que Hartmann denomina una "pulsión" o "instinto de belleza", que recorre toda la naturaleza. Ésta no debe ser considerada sólo un gran campo de batalla, como quiere Darwin, sino, ante todo, como *una inmensa obra de arte*. Prueba de ello es que, cuando los seres vivos se ven liberados de la necesidad de luchar por sobrevivir, en la que impera la Voluntad, desarro-

5. "La multiplicidad de los fenómenos naturales debe ser absorbida en la unidad divina como en la esencia que es estos fenómenos mismos." (HARTMANN, E. v., *La religión del porvenir* (trad. de A. Zozaya), Bib. Econ. Filos. tomo XXXIX, Madrid, 1882, p. 186).

6. "Si se considera el estado actual de la ciencia, lo más verosímil es que la religión del porvenir [...] será un panteísmo, y con más precisión, un *monismo panteísta* [...] o un mono-teísmo inmanente impersonal, cuya divinidad tenga al mundo, su manifestación subjetiva, no fuera de sí, sino en sí. (*Ibidem*, p. 205)".

llan una espléndida belleza por sí mismos, más allá de las condiciones concretas que impone la competencia vital; así sucede, por ejemplo, en el caso de las flores cultivadas artificialmente:

"¡Qué insuficiente parece la teoría de Darwin desde el punto de vista estético! Si, según él, se admite que la facultad de producir formas coloreadas en las plumas se transmite por herencia, el gusto estético de los animales, que preside la unión de los sexos, trabajará para reproducir los individuos más bellos y para aumentar, de generación en generación, la belleza individual de las plumas. ¡Indudablemente! Así se explica que lo menos, desarrollándose, engendre lo más; pero ¿de dónde viene ese menos? Si el dibujo y los colores no existiesen ya en las plumas, ¿cómo fundar la selección sexual sobre la belleza del plumaje? Es menester admitir que la cualidad que se trata de explicar ya preexiste, aunque en débil grado, en la elección sexual. La teoría de Darwin reposa sobre la hipótesis de que la propiedad de producir el dibujo y los colores del plumaje se transmite por herencia, ¡pero esta transmisión hereditaria supone ya en los ascendientes la propiedad en cuestión! [...] [Así pues], el concepto de herencia no explica en modo alguno la *aptitud* misma, sino sólo cómo ha alcanzado este individuo la posesión de tal aptitud. La aptitud misma permanece en Darwin como una *qualitas occulta*. Este naturalista no hace esfuerzo alguno por penetrar en la esencia de esta aptitud. [...] La herencia no explica ni la naturaleza ni la primera aparición de la aptitud en cuestión. No puede decirnos cómo el pájaro, por sí sólo, comienza a repartir entre sus plumas su provisión de colores, de manera que, aunque parezcan irregularmente distribuidas entre las plumas y las barbas, la combinación de todos estos elementos produce dibujos de belleza regular [...]. Estudiando los injertos de las plantas se puede descubrir, asimismo, que la vida y la actividad misteriosa *de la planta misma* obedecen a una pulsión de belleza [*Trieb zur Schönheit*], que en el estado salvaje *es aplastado y ahogado por la lucha por la existencia*. Tan pronto como las plantas, en cierta medida, se liberan de esta lucha, se manifiesta el impulso de belleza y surgen ante nuestros ojos las flores más maravillosas de los brotes más ocultos de los arbustos silvestres. [...] Aquí se tiene la prueba de que el impulso hacia el desarrollo bello radica *en la planta misma*, y sólo puede ser favorecido en las

flores silvestres por la preferencia de los insectos que las buscan, pero ni mucho menos ser producido. Darwin jamás ha intentado explicar cómo son posibles las variedades artificiales o las desviaciones del tipo normal de las plantas, que sobrepasan a éste en belleza, y cómo le basta al ser humano para producir tales variedades *protegerlas contra la muerte debida a la lucha por la existencia*.

"Lo mismo vale para toda la belleza del reino vegetal y animal, incluso para la belleza de la forma en general. Afirmino como principio que cada ser es tan bello como puede serlo en función de su manera de vivir y reproducirse. [...] La *belleza* de cada parte [de un organismo] está limitada por su adecuación a fin en todos los sentidos, en lo que respecta a los intereses prácticos de cada ser; y, en segundo lugar, por la resistencia de la materia bruta, cuyas leyes deben ser respetadas [...]. Allí donde la exigencia superior de la aptitud para la existencia y su capacidad para concurrir a la lucha por la vida permiten una cierta belleza en forma y colores, siempre aparece ésta inmediatamente, incluso allí donde puede carecer por completo de finalidad y de *valor* en lo que se refiere a la aptitud de la especie para concurrir a la lucha por la existencia"⁷.

5

¿Qué lugar ocupan la experiencia estética y el arte en la gran "metafísica del inconsciente" elaborada por E. v. Hartmann?

Nuestro autor incluye su reflexión sobre estos puntos en la segunda parte de la *Filosofía del Inconsciente*, en la que aborda la manifestación del Inconsciente en el espíritu humano. En el capítulo V, titulado "El Inconsciente en el juicio estético y en la producción artística", E. v. Hartmann comienza por rechazar tanto el idealismo (platónico o hegeliano) en estética, como el formalismo, por estimarlos concepciones abstractas que no se ajustan a la experiencia estética tal como ésta se nos ofrece; frente a estas dos posiciones antagónicas, E. v. Hartmann propone un *idealismo concreto*, que

7. *Philosophie des Unbewussten*. Fünfte, neu durchgesehene und vermehrte Auflage, Carl Dunckers Verlag, Berlin, 1873, pp. 248-251 (citaremos esta obra en lo sucesivo con las siglas PhU).

se amolda de modo más preciso a las condiciones específicas en las que se produce la experiencia de lo bello. "Lo bello -dice E. v. Hartmann- sólo llega a ser posible en la especificidad más concreta, ya que es intuible de modo individual"⁸; por ello, el ideal concreto de belleza no puede ser la unidad de un ideal indeterminado, incapaz de concretarse a sí mismo, sino una infinidad de ideales -el ideal del ser humano masculino y femenino, el ideal del niño, del anciano, etc...-; y estos ideales concretos de belleza surgen en la conciencia espontáneamente como resultado del proceso creador del espíritu inconsciente, y no mediante el conocimiento de un ideal abstracto, que, vacío de contenido, no está en condiciones de producir contenido alguno en la conciencia:

"... el proceso creador del espíritu inconsciente, cuyo resultado es el surgimiento del ideal concreto [de belleza] en la conciencia, no necesita apoyarse en la hipótesis de un ideal abstracto; en realidad, no necesita de apoyo alguno, pues porta *en sí* el principio formal del crear estético, y no necesita buscarlo previamente en un ideal de belleza absoluto, que resulta imposible"⁹.

6

E. v. Hartmann analiza primero la aprehensión pasiva [*passiven Aufnahme*] de lo bello. El *juicio estético* no es *a priori*, sino *a posteriori*, ya que surge de la experiencia de lo bello; en cambio, el *placer estético* mismo es un dato inexplicable que encontramos en la conciencia interna, y que no puede surgir sino a partir de un proceso en lo Inconsciente, por lo que cabe considerarlo dado *a priori*.

"El placer estético *mismo* [...], que encontramos en la conciencia como un Factum inexplicable, como la sensación del sonido, del gusto, de los colores, etc, y que aparece tan completo y dado a la experiencia interna como éstas, no puede deber su origen más que a un proceso en el inconsciente"¹⁰.

8. PhU, p. 234.

9. PhU, p. 235.

10. PhU, p. 237.

El juicio estético está, por consiguiente, fundado empíricamente, y su fundamento se encuentra en la impresión estética que, a su vez, se origina en lo Inconsciente ¹¹, y se distingue de la impresión puramente sensible por reposar sobre esta última: las cualidades sensibles surgen inconscientemente como una reacción inmediata del alma a los estímulos nerviosos, mientras que la impresión estética se suscita a partir de impresiones sensibles ya existentes; E. v. Hartmann la considera una "reacción de segundo orden" [*eine Reaction zweiter Ordnung*]¹². Esta diferencia motiva que, mientras la aparición de la impresión sensible permanece para nosotros oculta para siempre en una oscuridad impenetrable, el proceso de surgimiento de la impresión estética es, hasta cierto punto, reconstruible y comprensible por la conciencia.

7

La producción activa [*activen Production*] de la Belleza tiene su raíz en la fantasía creadora [*schöpferischen Phantasie*] y en la imaginación [*Einbildungskraft*]. Estas facultades tiene distintos grados de vivacidad [*verschiedene Grade der Lebhaftigkeit*], y, coincidiendo con Fechner, E. v. Hartmann sostiene que se encuentran mejor repartidas entre las mujeres que entre los hombres, y entre estos, disponen de mayor fuerza de imaginación aquellos que no se dedican a temas relacionados con la seca abstracción formal ¹³.

En el grado más elevado de capacidad imaginativa, que se da en los artistas notables, las imágenes que se ofrecen ante la mente equivalen casi a las impresiones de los sentidos, y pueden evocarse a voluntad en el campo visual con los ojos cerrados. E. v. Hartmann cita el ejemplo de un pintor al que le bastase sólo un cuarto de hora de pose de su modelo, siendo capaz luego de representarse su imagen a discreción para retratar al personaje con toda nitidez. Según E. v. Hartmann, el proceso es muy parecido al que tiene lugar en la formación de los sueños. A su juicio, esta potencia creadora de la imaginación, procedente del Inconsciente, actúa en todos nosotros, aunque a nivel más simple y reducido; no obstante, si queremos entender bien las creaciones

11. Cfr. PhU, p. 238: “[...] el juicio estético es un juicio fundado empíricamente; sin embargo, tiene su fundamento en la impresión estética, cuyo proceso de surgimiento cae absolutamente del lado de lo Inconsciente.”

12. PhU, p. 238.

13. Cfr. PhU, p. 238.

de la imaginación artística, podemos partir perfectamente del estudio de las creaciones fantásticas del sueño ¹⁴.

La fuerza de la imaginación o fantasía productiva es la que permite a los artistas tener en la mente composiciones completas, o actos dramáticos con múltiples personajes –el caso más claro, según Hartmann, es el de Mozart, quien no confiaba su obra a la partitura más que después de habérsela representado con una precisión casi absoluta en la mente, llegando a poder componer mentalmente otras obras mientras transcribía las anteriormente creadas–. Retomando las tesis de Schopenhauer, Hartmann sostiene que la *genialidad* de un artista parte de una intensidad inusual de la capacidad de intuición sensible, basada en la fuerza de la imaginación y la fantasía creadora, afirmando que el "furor divino" y la "inspiración" que la tradición ha atribuido al gran artista desde siempre se deben a dicha intuición:

"La experiencia prueba que no ha habido ningún genio verdadero que no haya poseído en alto grado esta intuición sensible, al menos en su especialidad. Además, no cabe duda que, si en nuestra época, caracterizada por el frío entendimiento, todavía son posibles tales ejemplos, es concebible que, en época anteriores, en las que la intuición sensible estaba mucho más entrenada y frecuentada, y menos oprimida por el pensar abstracto, y en las que el ser humano se entregaba con mayor abandono a los influjos buenos o malos de su genio o daimon, también haya existido una mezcla de intuición sensible arbitraria y alucinación involuntaria en los artistas inspirados, como sucedía en los santos mártires, profetas y místicos; y tal mezcla no debía tener nada de extraño para estos hijos de una naturaleza más feliz, que no habían aún abandonado el seno de su augusta Madre, como lo prueba la sentencia que nos ha dejado el entusiasta Platón (Fedro): "Lo que un hombre excelente produce en el *delirio sagrado, que es mejor que la seca reflexión*, es lo divino; en ello el alma reconoce como en una imagen resplandeciente lo que vio en horas de éxtasis, siguiendo a los dioses, y al contemplarlo, necesariamente se llena de placer y amor". "La locura no es en absoluto un mal, sino que a ella debe sus más grandes bienes la Hélade." Todavía en tiempos de Cicerón se llamaba a la inspiración poética *furor poeticus*.

14. Cfr. PhU, *Adiciones a la Fenomenología del Inconsciente*, pp. 238-239.

En los tiempos modernos, Shaftesbury ha insistido sobre la significación fundamental del *entusiasmo* en el surgimiento de todo lo verdadero, grande y bello"¹⁵.

8

E. v. Hartmann analiza, a continuación, la diferencia entre el auténtico genio artístico y el artista común. Éste sólo necesita poseer una capacidad imaginativa viva, un fino sentido para lo bello y el suficiente material memorístico como para crear una imagen fiel de lo que desea representar, siempre que tenga presente la naturaleza y sea hábil para suprimir lo feo y aquellos elementos que contradicen la verdad y unidad de la idea del objeto, añadiendo aspectos que acentúen su belleza. No obstante, con ello tendremos sólo una "obra artesanal", pero no una "producción artística" [*eine handwerkmäßige, keine künstlerische Leistung*]¹⁶. Un grado superior de perfección artística se obtiene cuando el artista ofrece el objeto -por ejemplo, una persona- iluminándolo correctamente, en una posición y actitud favorables, que permitan expresar los movimientos del ánimo, eludiendo todos los rasgos desfavorables o no bellos, y resaltando los más favorables. Con ello logra idealizar el modelo, es decir, presentar más nítidamente la verdad de su idea concreta. Este proceso de selección reflexiva y combinación de elementos es característico del artista de oficio y de los diletantes, quienes están en condiciones de producir obras estimables, pero se muestran incapaces de crear algo verdaderamente grande, ni de salirse fuera de la simple imitación; poseen buena *técnica*, pero no están en condiciones de crear nada *original* [*ein Original*], porque en su actividad predomina la conciencia reflexiva, mientras que el signo distintivo del genio es ser guiado por los impulsos creadores procedentes del Inconsciente, sirviéndose únicamente de la reflexión para poner a disposición de aquél los medios más adecuados para alcanzar la perfección de la obra:

"Aquí -i.e. en la creación del artista común- todo se hace con elección consciente; pero falta la locura divina, el hálito vivificador del Inconsciente, que se ofrece a la conciencia como una inspiración superior inexplicable, que debe reconocer como un hecho sin poder jamás descifrar cómo se da; la combinación refle-

15. PhU, pp. 239-240.

16. PhU, p. 240.

xiva se deja producir mediante el esfuerzo de la voluntad consciente, la aplicación, la constancia y el oficio ganados con el tiempo; la concepción del genio es un don que éste 'padece' involuntariamente; no le llega ni con la búsqueda más insistente, sino de manera completamente insospechada, como caída del cielo, en el curso de un viaje, en el teatro, en el curso de una conversación, donde menos lo espera, y siempre de manera repentina y momentánea; la combinatoria consciente trabaja penosamente partiendo de los más ínfimos matices y construye paulatinamente el todo dudando penosamente y con continuos quebraderos de cabeza, volviendo una y otra vez sobre los detalles; la concepción genial recibe de una vez por todas y sin esfuerzo el todo como un regalo de los dioses, y justamente lo que le falta son los detalles; y en realidad, no pueden dejar de faltarle, pues en las grandes composiciones (grupos históricos, obras poéticas) el espíritu humano es demasiado angosto para llegar a captar de un sólo golpe de vista más que la generalidad de una impresión de conjunto"¹⁷.

E. v. Hartmann compara la autosuficiencia y rotunda unidad de la obra artística producida por el genio bajo el signo del Inconsciente con las obras de la naturaleza, con los organismos, cuya formación obedece también a un impulso creador idéntico:

"[...] la combinación [del diletante] crea la unidad del todo mediante un fatigoso ajustarse y experimentar en lo concreto, y, a pesar de todo su trabajo, no llega a la calidad debida, sino que en sus chapucerías deja siempre reconocer el conglomerado de múltiples particularidades; el genio, gracias a la concepción que procede del Inconsciente, alcanza una unidad tan perfecta en la absoluta necesidad, conveniencia y ajuste mutuo de todas las partes [de su obra], que sólo puede comparársela con la unidad de los organismos naturales, que también surge del Inconsciente"¹⁸.

La obra del artista genial –especialmente del poeta– comienza, por tanto, en el Inconsciente; surge de una inspiración oscura originaria, que el poeta debe tratar de conservar a toda costa, si quiere que aparezca entera y sin

17. PhU, p. 241.

18. PhU, p. 241.

debilidad en la obra acabada. El arte, la poesía, a juicio de E. v. Hartmann, consisten precisamente en poder *expresar* y *comunicar* a los demás esta idea inconsciente, traduciéndola en formas objetivas. El que no es artista puede ser también tocado por una idea poética; pero es incapaz de expresarla, porque tanto el comienzo como el desarrollo de la labor poética dependen del Inconsciente. Así pues, concebir la obra en el curso de una inspiración inconsciente, plena de ideas poéticas, y darles forma artística, según leyes de las que no tiene conciencia alguna, pero que le dominan por completo, son, según E. v. Hartmann, las notas constitutivas del auténtico genio ¹⁹.

9

E. v. Hartmann admite que, aunque el gran arte es obra del genio y, en última instancia, un reflejo de la actividad del Inconsciente, no basta únicamente con dicho impulso inconsciente para que surja una gran creación artística. Para que ésta pueda darse deben añadirse a todo lo anteriormente expuesto cuatro condiciones imprescindibles:

1ª El genio debe preparar su espíritu para que "las semillas que caen en él desde el Inconsciente se desarrollen en ricas formas orgánicas"²⁰; debe, por consiguiente, tener una educación y una experiencia que le permitan dominar su especialidad, contar con una rica provisión de imágenes y una elevada capacidad para seleccionar lo bello –un fino sentido artístico–. Sólo presuponiendo estos elementos podrá dar una configuración precisa a la idea, aún carente de forma que el Inconsciente le ofrece ²¹; si, por contra, el artista no ha cultivado suficientemente su espíritu, la obra no llegará a fructificar.

2ª No debe creerse, en segundo lugar, que toda obra de arte surge de una única concepción, pues, a menudo, contribuyen a su elaboración varias concepciones; pero por lo general, según E. v. Hartmann, es una única concepción la que suministra la "*idea fundamental*" [*Grundidee*] de la obra ²²; no obstante, en el caso de piezas verdaderamente grandiosas (una epopeya o una gran ópera, por ejemplo), deben darse concepciones de segundo orden,

19. Cfr. PhU, *Adiciones a la Fenomenología del Inconsciente*, p. 241, nota.

20. PhU, p. 243.

21. Cfr. PhU, p. 243.

22. Cfr. PhU, p. 243.

o concepciones parciales²³; cuando no es así, y es la simple reflexión la que debe llenar el vacío existente entre la concepción originaria y la obra completa, existe el peligro de que la obra se resienta en cuanto a su carácter unitario. En cualquier caso, el genio no lo es todo y debe dejar amplio margen al trabajo reflexivo:

"... si le falta la energía, constancia y aplicación necesarias, la concepción genial no dejará fruto alguno ni al artista ni a la Humanidad, pues la obra, o permanece sin empezar, o permanece inacabada, o bien queda en esbozo y ejecutada de modo incompleto"²⁴.

La obra de arte debe, por tanto, crecer *naturalmente*, y ha de estar dotada de una unidad orgánica; de manera que, aunque el trabajo reflexivo consciente tiene que intervenir, sólo puede hacerlo sin entorpecer la concepción del Inconsciente; y para ello es necesario que el artista muestre el suficiente "gusto estético" [*ästhetische Geschmack*], "tacto" [*Takt des Künstlers*], así como un "sentimiento de belleza fundamentado en el Inconsciente" [*unbewusst begründetes Schönheitsgefühl*]²⁵; en definitiva: el Inconsciente debe mantener la guardia sobre el entendimiento consciente [*bewussten Verstand*] durante el transcurso del trabajo reflexivo que acompaña a la ejecución de la obra, como si fuese un "guardián fronterizo" [*Grenzaufseher*]; con ello se demuestra que *la actividad inconsciente y consciente se entrecruzan en la actividad del artista*, y cada una de ellas es indispensable para explicar el producto de la misma²⁶.

3ª Afirmar que la voluntad consciente no tiene influencia en la aparición de la concepción en el espíritu no quiere decir que no juegue papel alguno en la producción artística. Pero lo cierto es que una búsqueda excesiva, o una concentración exacerbada en una determinada dirección impide la concepción inconsciente de la Idea²⁷. La concepción suele darse, por contra, cuando

23. Cfr. PhU, p. 243.

24. PhU, p. 244.

25. PhU, pag. 244.

26. El mismo E. v. Hartmann señala que su tesis no es nueva, sino que tanto Schelling como Carriere la habían sostenido anteriormente (Cfr. PhU, p. 244); por lo demás, merece la pena comparar esta concepción con la de S. Freud: aquí es el Sistema Consciente el que regula, a través del principio de realidad, los impulsos del Inconsciente, tanto a nivel general como en lo que se refiere a la producción artística.

27. Cfr. PhU, p. 245.

el cerebro está ocupado con pensamientos distintos, porque así se facilita la causalidad o el impulso procedente del Inconsciente.

4ª Finalmente, hay que indicar que el trabajo reflexivo de la conciencia contribuye siempre a la producción de la obra; pero tal contribución es mínima, por lo que suele escapar a la mera introspección²⁸.

10

Así pues, parece evidente que toda experiencia estética y toda producción artística del ser humano, es decir, tanto la aprehensión o sensación [*Schönfinden, Empfindung des Schönen*] como la producción de la belleza [*Schönschaffen, Erfindung des Schönen (Conception)*] tienen su raíz última en procesos inconscientes [*gehen aus unbewussten Processen hervor*], que escapan absolutamente a la observación interna [*der zugrunde liegende unbewusste Process entzieht sich durchaus der Selbstbeobachtung*]; la conciencia del artista actúa sólo a partir del impulso ofrecido por el Inconsciente y está siempre apoyada en mayor o menor medida por aquél²⁹.

Estos presupuestos le permiten a E. v. Hartmann afirmar que, al ser los organismos vivos una manifestación aún más inmediata del Inconsciente (por faltar en ellos el factor reflexivo de producción), también son obras de arte producidas por la naturaleza, que cumplen, en la medida de sus posibilidades, las leyes de la belleza [*die Gesetze der Schönheit*], siguiendo el plan fijado por sus Ideas previamente existentes³⁰. Con todo, existe una clara diferencia entre las producciones artísticas del ser humano y la belleza producida por la naturaleza:

"[...] la diferencia entre la producción artística del ser humano y la de la Naturaleza no descansa, en última instancia, en la esencia y origen de la concepción de la Idea, sino únicamente en el modo de su realización efectiva. En la belleza de la Naturaleza no se presenta jamás la Idea a una conciencia antes de la ejecución, sino que el individuo es, a la vez, el mármol y el escultor, y realiza la Idea de manera completamente inconsciente; en la producción

28. Cfr. PhU, p. 245.

29. Cfr. PhU, p. 252.

30. Cfr. PhU, p. 248.

artística del ser humano, por el contrario, se inmiscuye la instancia de la conciencia; la Idea no se realiza inmediatamente, como sucede en el ser natural, sino como oscilaciones cerebrales, que se ofrecen a la conciencia del artista como formaciones de la fantasía y cuya traslación a la realidad externa depende de la voluntad consciente del artista"³¹.

11

El desarrollo de lo Inconsciente se da, en primera instancia, como simple Voluntad irracional, aunque orientada teleológicamente; se trata de un instinto que desconoce el valor de sus propios actos y producciones. La manifestación de lo Inconsciente como Voluntad introduce, según E. v. Hartmann, un elemento negativo en la realidad. Ya Schopenhauer había señalado que la Voluntad es el origen último del dolor, sufrimiento y maldad que azotan al mundo; pero para E. v. Hartmann, al ser lo Inconsciente también Idea, existe en el mundo una teleología que supone un avance hacia el surgimiento de la conciencia y el posterior progreso de ésta a lo largo de la Historia. En realidad, el dolor y el sufrimiento son aspectos de la realidad crueles, negativos, pero que en el pensamiento de E. v. Hartmann actúan, por así decir, como "elemento dialéctico" que fomenta la maduración de la conciencia; son parte del gran drama que debe conducir finalmente a la salvación. La Historia no es, para E. v. Hartmann sino el "Calvario" que debe seguir forzosamente lo Inconsciente para volver sobre sí mismo, para conocer su esencia y, mediante el triunfo de la razón y la conciencia sobre la irracionalidad y la ceguera, redimir su propia creación³². El fin del proceso cósmico y de la Historia es la liberación de la esclavitud a que nos somete la Voluntad a través del desarrollo de la conciencia; la victoria de lo racional sobre lo irracional, de la Razón sobre la Voluntad³³.

El pesimismo schopenhaueriano no puede tener, por consiguiente, la última palabra, sino que debe sintetizarse con un cierto grado de optimismo evolucionista, de raíz leibniziana: la manifestación del Absoluto Inconsciente como Voluntad justifica el pesimismo vital; pero su manifestación como teleología de la Idea justifica una relativa esperanza. Es verdad que, como indi-

31. PhU, p. 252.

32. Cfr. FERRATER MORA, J., *Op. cit.*, pp. 1436-1437.

33. LEHMANN, G. *Op. cit.*, p. 162.

caba Leibniz, el mundo actual es el mejor de los posibles; pero, en todo caso, es preferible la nada, ya que el predominio del mal y del sufrimiento es un hecho que forzosamente debemos reconocer³⁴; sin embargo, mientras que para Schopenhauer la redención del mal es individual (resignación), para E. v. Hartmann es necesario promover el aniquilamiento universal de la Voluntad a través de una suerte de misticismo quietista, que permita a la totalidad de los seres humanos alcanzar la liberación definitiva del sufrimiento. En esto radica el "optimismo" hartmanniano: La Idea, en efecto, no puede impedir a lo Inconsciente como Voluntad querer, ni que en el mundo pese más el mal que el bien, pero el avance en nuestro conocimiento de la esencia del mundo debe conducirnos a la lucidez; debe servir para *hacernos conscientes* de que en el mundo la suma de males y dolores supera con mucho la del bien y la felicidad, y conducirnos a la convicción de que el querer es una sinrazón y la existencia una carga. El progreso de la inteligencia debe culminar en un absoluto desencanto, que acabe con las ilusiones que el mismo Inconsciente suscita en nosotros para hacer soportable la vida. Desilusión y desencanto son, en esencia, los dos puntos clave en torno a los cuales gira la confianza de E. v. Hartmann en una posible liberación definitiva del dolor que imponen la Voluntad y el querer a la Humanidad.

Es evidente que el optimismo hartmanniano encierra una amarga ironía: no consiste en suponer que el progreso de la civilización y el desarrollo del intelecto garantizan un aumento de la felicidad: esto no es sino un lamentable espejismo ilustrado: en realidad, la capacidad de sufrimiento aumenta conforme se gana en inteligencia y conocimiento, y se van superando los tres estadios de ilusión que atraviesa la Humanidad a lo largo de su historia (tanto individual como colectiva): en el *primer estadio de la ilusión* la felicidad se concibe como un bien que puede alcanzarse en este mundo; es propio del paganismo antiguo y de la infancia; el *segundo estadio de la ilusión* radica en suponer que la felicidad es alcanzable por el individuo tras la muerte en una vida trascendente; es característico del Cristianismo, la Edad Media y la juventud; el *último estadio de la ilusión* es suponer que la felicidad puede realizarse en el futuro, mediante una evolución que conduzca a un "paraíso terrenal"; es la ilusión ilustrada de los tiempos modernos y, a nivel individual, del hombre maduro, que se encuentra, sin embargo, condenada al fracaso, al no comprender dos verdades: la primera, que aumentando el desarrollo intelectual, y fomentando la cultura sólo se logra aumentar la capacidad de sufrimiento de los seres humanos; en segundo lugar, se olvida que el progreso

34. Cfr. FERRATER MORA, J., *Op. cit.*, p. 1436.

material de la civilización suele ir acompañado de un retroceso en la apreciación de los valores espirituales, de una decadencia de la cultura propiamente dicha y un eclipse del genio ³⁵.

La vejez es la época del despertar de todas las ilusiones; se caracteriza por el pesimismo, y por el predominio de una ética de la liberación muy semejante a la propuesta por el Budismo. La culminación de la evolución de la conciencia debe ser por consiguiente, un pesimismo cósmico que conduzca a la Humanidad en su conjunto, por el aumento de la cultura, a renunciar a la locura del querer irracional, y, seguidamente, a renunciar a toda ilusión y esperanza de vida ultraterrena ³⁶. En el máximo grado de evolución de la conciencia el intelecto habrá triunfado sobre la volición y se consumará la redención de la Humanidad.

12

Como era de esperar, en la cosmovisión pesimista que nos presenta E. v. Hartmann, el goce del arte [*Kunstgenuss*] supone un notable alivio del peso que supone la existencia. El arte es "como un amigable rayo de sol en la noche que la lucha y el sufrimiento extienden sobre la vida entera"³⁷. Frente a la opinión sostenida por A. Schopenhauer, para quien el placer estético es simplemente un factor negativo, en la medida en que es capaz de suprimir temporalmente el dolor, Hartmann concibe los placeres de la contemplación estética desde un punto de vista *positivo*, considerándolo como el placer supremo que puede llegar a experimentar el ser humano en el curso de su vida, junto con los placeres anejos al cultivo de la ciencia³⁸:

"Cuando Schopenhauer [...] persistía en sostener que el estado de ánimo en el concebir o producir artístico o científico es una simple ausencia de dolor, debería creerse que nunca conoció el esta-

35. Cfr. COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. vol. VII. De Fichte a Nietzsche*, Ariel, Barcelona, 19802, p. 229.

36. La época presente [...] debe intentar ligarse al pesimismo, que [...] no procura engañarse acerca de la existencia por ilusión alguna, por ninguna vana esperanza de una vida más allá de ésta; y que para el individuo como tal sólo conoce una aspiración: ser de una vez liberado del penoso deber de cooperar a la evolución, perderse en el Brahma como la ola en el océano, extinguirse como la luz en el seno del viento y no renacer." (*La religión del porvenir*, IX, pp. 196)

37. PhU, p. 698.

38. Cfr. COPLESTON, F., *Op. cit.*, p. 228.

do de éxtasis o arrobamiento en el que se cae frente a una obra de arte o una nueva esfera de la ciencia que se acaba de constituir. Si hubiese intuido la positividad de tal estado del más alto goce, no hubiera podido sostener que tiene que ver con un estado de ausencia de voluntad y desinterés, sino que hubiese debido comprender que es el estado de más elevada, completa y positiva *satisfacción* [*der Zustand höchster und vollkommener positiver Befriedigung sei*]- y esta satisfacción ¿puede serlo de otra cosa que no sea una voluntad? Ciertamente, no se trata del interés práctico o de la voluntad común, sino del esfuerzo por el conocimiento, o tendente a aquella armonía, aquella lógica inmanente que subyace a la envoltura de la forma sensible, en suma, hacia aquello, sea lo que sea, en que consiste la belleza"³⁹.

Sin embargo, a pesar de la importancia que el goce estético tiene para el ser humano, E. v. Hartmann considera que tiene mucho de ficticio, porque, en realidad, se trata de un goce necesariamente unido a un amplio desarrollo intelectual por parte del que lo experimenta –y esto es igualmente válido tanto para el creador del arte como para el contemplador de la obra–; y como la capacidad de sufrimiento aumenta en proporción a la inteligencia del sujeto, el supuesto goce que puede extraerse del arte queda para estos individuos extremadamente reducido. Paradójicamente, para E. v. Hartmann, la gente refinada y culta, capaz de experimentar sutiles sensaciones artísticas no es por ello más feliz que la gente primitiva e inculta, ya que éstos, debido a su mayor grado de inconsciencia, toleran mucho mejor el dolor, al hallarse reconciliados con las necesidades que les impone la naturaleza y estar en una disposición mucho más favorable para satisfacerlas.

"Ese extático arrebató (p. ej. frente a una ejecución musical, un cuadro, un poema, un tratado filosófico) es ciertamente algo raro; ya la capacidad para el mismo está dada sólo a naturalezas especialmente agraciadas, e incluso éstas no tendrán que celebrar a lo largo de su vida demasiados de tales momentos. Es como una compensación concedida a estos seres sensibles por el dolor vital que deben sentir mucho más fuertemente que otros hombres, a los que su torpeza les facilita muchas cosas"⁴⁰.

39. PhU, pp. 698-699.

40. PhU, pag. 699.

A esto debe añadirse:

a) que la mayor parte de los seres humanos son mínimamente sensibles al goce artístico;

b) que poquísimas personas, entre las que son sensibles al arte, están en condiciones de procurarse a sí mismos el goce de la creación, que es muy superior, sin duda, al goce que experimenta un simple receptor de contenidos estéticos;

c) que la sensibilidad del vulgo hacia el arte no es pura, sino que va unida a intereses espúreos –por ejemplo, el gusto por la novedad, por modas chabacanas, etc.–;

d) que muchos individuos afectan un interés y una capacidad de goce del arte que no poseen en absoluto, careciendo de auténtica vocación, y están vinculados al arte en muchas ocasiones simplemente por el ansia de obtener ganancias, o por la vanidad de alcanzar un renombre;

e) que muchos "aficionados" al arte son meros diletantes, y no ven en el arte más que un modo de darse importancia ante los demás, siendo notoria su pobreza de entendimiento y el embotamiento de su sensibilidad, lo que les impide apreciar otra cosa que no sean los fastos consagrados por la moda o el público;

f) que la educación moderna, más que favorecer la maduración del gusto artístico, logra justamente lo contrario, pues ofreciendo unas leves nociones sobre arte, algunas clases de dibujo o piano y la lectura de novelas de moda de dudosísima calidad, no contribuye en manera alguna a refinar la sensibilidad estética de los seres humanos, y menos de la juventud, sino sólo a aumentar su vanidad y petulancia;

g) que incluso aquellas personas que están realmente dotadas, pagan su afición o habilidad técnica en un determinado arte con las penas, fatigas y sinsabores que supone adquirir tal formación, aunque hay que admitir que la alegría por las dificultades superadas y la esperanza en el futuro les ayuda a enfrentarse en alguna medida a este obstáculo;

h) que la obra producida está realizada a veces de modo apresurado, por la limitación que impone un plazo determinado, o por la búsqueda de fama, o simplemente por matar el aburrimiento que surgiría si no se hiciese nada;

i) que el artista profesional se ve obligado a menudo a realizar miles de ejercicios mecánicos enojosísimos, y el diletante, por su parte, está condenado a fracasar en su intento de alcanzar el dominio de la materia artística, porque su necia autoestima está por encima de sus capacidades reales;

j) que, con la edad, la mayor parte de los seres humanos va desertando incluso del simple goce receptivo del arte;

k) que, en fin, el goce del arte va unido a numerosas incomodidades -por ejemplo: el calor en las galerías; la estrechez en los teatros; el cansancio de la visita a los museos; el tener que pagar entradas a veces elevadas; verse obligado a alabar obras malísimas de simples aficionados...

Si tenemos en cuenta todos los inconvenientes enumerados, el resultado es decepcionante:

"... de los escasos habitantes de la tierra que *parecen* estar llamados al goce [...] artístico, muy pocos tienen *vocación* para dicho goce, y la mayor parte afectan esa vocación por motivos como la ambición, vanidad, deseo de ganancias o de otro tipo; aquellos que realmente tienen parte en tales placeres deben pagarlos aún con miles de pequeños y grandes sacrificios y disgustos, de manera que la suma de placer que procura [...] el arte [...] al mundo es [...] insignificamente pequeña frente a la suma de los males que existen, y este plus de placer está adjudicado a individuos que sienten el dolor de la existencia más fuertemente que otros, e incluso mucho más fuertemente, de manera que con dicho placer no alcanzan compensación alguna. A ello hay que añadir, finalmente, que este tipo de goce, más que cualquier otro placer espiritual, está reducido al presente, mientras que la mayor parte de los otros placeres pueden ser gozados previamente en la esperanza. [...]"⁴¹.

41. PhU, p. 703.

Así pues, el goce de la belleza y del arte debe incluirse entre las ilusiones con las que el Inconsciente trata de desviar la conciencia del género humano del dolor de la existencia. E. v. Hartmann lo adscribe al *primer estadio de la ilusión* (cfr. supra & 11), que, como vimos, corresponde a aquel nivel de conciencia en el que los seres humanos creen poder alcanzar la felicidad en este mundo. Según esto, tanto el mundo antiguo clásico como la infancia del individuo particular son "estados estéticos" *par excellence* (lo que explicaría el asombroso nivel alcanzado por el arte en Grecia); de ese estado ha despertado la Humanidad tras la moderna "muerte del arte", anticipada por Hegel, y cada individuo debe, a su vez, salir de él si quiere alcanzar un sano desengaño. El simple esteticismo, y el exceso de cultura al que va unido no conducen más que a aumentar el "mal du siècle" y el "spleen". La renuncia a la omnipotencia del arte debe ser la última renuncia que E. v. Hartmann exige al hombre contemporáneo; se trata de la renuncia más dolorosa, pero quizá también la más necesaria. Si para Nietzsche el momento del goce creativo basta para justificar la existencia, y de él parte para criticar despiadadamente el decadente romanticismo wagneriano, E. v. Hartmann no ve en el arte ni una promesa de futuro, ni una elevación del nivel vital de la Humanidad, como creyeron ingenuamente las vanguardias de comienzos del siglo XX; la experiencia estética y el arte son, en realidad, una efímera satisfacción que, por profunda que pueda ser, no palía en absoluto los restantes padecimientos que experimentamos en el mundo: la auténtica liberación únicamente puede proceder, como había intuido Schopenhauer, de un aumento de la conciencia de la irracionalidad de la existencia, y la consiguiente renuncia –colectiva, según E. v. Hartmann– a seguir fomentando la infinita dinámica de la Voluntad, que sólo contribuye a prolongar el sufrimiento cósmico.

MANUEL PÉREZ CORNEJO
Profesor de Filosofía
Madrid

LIBROS

Sagrada Escritura

SANS, I. M^a., *Autorretrato de Dios* (Teología 28), Universidad de Deusto, Bilbao 1997, 22 x 15, 162 pp.

Quizá el título sea un tanto pretencioso. En realidad se trata de un estudio filológico de Ex 34, 6, donde aparece la bella presentación de Dios a Moisés: “Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad”. El autor estudia los 6 términos de la fórmula (*josed*, ‘*emet*, *rab*, ‘*erek* ‘*apayim*, *rajum*, *janun*), averiguando el significado de cada uno de ellos. Por esto recorre muchos de los textos en que ocurren sorprendiendo los matices y los niveles semánticos diferentes. De esta manera como buen filólogo expone las riquezas del significado. Los aciertos son varios. Señalamos concretamente la traducción que hace de *rab-josed we’emet*, *Doctor en Amor Auténtico*, expresando bien el valor de la endiadis; es acertado también el uso de las mayúsculas. Dedicar mayor espacio al término *josed* como es normal, por la mayor frecuencia del mismo y por la riqueza de su significado. El autor no traspasa el nivel filológico. No cita bibliografía alguna. Por ello no toma posición sobre un tema discutido en relación con el término *josed*. ¿Significa una relación surgida de leyes y obligaciones previas, como piensa N. Glueck o es una amabilidad espontánea e inmotivada como piensan otros, concretamente F. Asensio, cuyo libro (*Misericordia et veritas, el hesed y el ‘Emet divinos, su influjo religioso-social en la historia de Israel*. Roma 1949) extrañamente no cita. Por lo demás, hay abundante bibliografía específica sobre Ex 34, 6-7, cuyo uso hubiera enriquecido el libro. Si el estudio filológico es abundante y asumible, no lo son, en cambio, las tomas de posición críticas sobre el texto. Se atiene a la visión historicista tradicional. Afirmar “el primitivo origen mosaico de las tradiciones del pentateuco” o decir “que no es aventurado abonar la persuasión tradicional de que la autodefinition veterotestamentaria procede originariamente, en algún modo, al menos, del mismísimo Moisés” son tomas de posición que hoy no se pueden hacer, aunque se intenten apoyar en la Biblia de Jerusalén. Las notas de esta versión ya son por desgracia muy antiguas. Retrotraer las tradiciones bíblicas lo más posible es típico de la crítica antigua.- C. MIELGO.

BUIS, P., *Le Livre des Rois*, J. Gabalda, París 1997, 23 x 17, 312 pp.

El comentario pretende ser teológico, puesto que teológica es la historia que contiene el libro. Como indica el título (notar el singular), se considera como un solo libro, como así lo fue en la antigüedad. Comienza, como es normal, con una introducción en la que se tratan los temas habituales. En primer lugar expone la historia complicada del texto (en el comentario el autor sigue el TM), luego las características lingüísticas, la estructura y elementos estructurantes fijos, formación del libro. Sobre este punto la posición del autor es ésta: una primera edición del libro debió tener lugar en tiempos de

Ezequías (fin del s. VIII). Una segunda redacción, la deuteronomista tuvo lugar al final del s. VII, en torno a la muerte de Josías. A ésta atribuye los cap. 21 a 23 y otros textos anteriores. Una tercera redacción, ésta exílica, que narra la historia de los cuatro últimos reyes y retoca la edición anterior. Posiblemente hubo una redacción ulterior de tinte sacerdotal, muy fragmentaria. Ya en su primera redacción el libro contenía relatos de orígenes diversos asumidos casi sin corrección: historia del reinado de Salomón, un ciclo de Elías, de Eliseo, la historia de Yehu, etc.

Se habrá notado que el autor en cuanto a la redacción en tiempo de Ezequías (opinión no muy extendida) el autor se suma a la posición de H. Weipert y A. Lemaire. Y en cuanto a la redacción exílica se suma a la opinión de Cross, muy extendida en América, pero que últimamente se sigue bastante en Europa. No menciona en la introducción la opinión de la escuela de Smend. Finalmente en la introducción trata brevemente de la teología, que acertadamente afirma, es plural dada la variedad de manos que han intervenido en el libro.

El comentario dispone de una traducción propia con notas de crítica textual, exposición del contenido de cada unidad y una posición sintética sobre las cuestiones presentadas por cada texto. El comentario no es muy amplio, pero es suficiente conforme a las características de la colección, prestando atención y espacio sobre todo a los partes que se lo merecen. El libro tiene muchos pequeños "excursus" donde se exponen los detalles o bien el punto de vista doctrinal de determinados párrafos, o la historia redaccional del texto, o incorpora las partes que la versión de los LXX tienen y que no figuran en el TM; trata a veces temas de historicidad (como en 1 Re 18). Por su claridad y carácter sucinto es apto para un primer contacto con el libro.- C. MIELGO.

THEISSEN, G., *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 95), Ediciones Sígueme, Salamanca 1997, 21 x 13,5, 348 pp.

Este libro intenta mostrar que la cuestión de la cronología y topología permite descubrir cosas nuevas y puede ayudar a comprender los textos rastreando la tradición sinóptica desde su prehistoria oral hasta su puesta por escrito. Se pregunta por el dónde y cuándo surgieron las fuentes. Entendemos por investigación del colorido local el intento de interpretar los textos bíblicos a la luz de los datos localizables, como son el tiempo y el espacio, de suerte que el texto y el país (arqueología, topología) se clarifiquen recíprocamente. No pretende interpretar el sentido de los textos, pero sí conocer el contexto de pequeñas unidades de la tradición sinóptica y su redacción, donde el sentido se hace claro. Theissen intenta contribuir a un reinicio de la historia de las formas mediante la comparación de los contenidos de un texto con datos externos.

La 1ª parte del libro tiene por objeto las pequeñas unidades de la tradición sinóptica: tradiciones de dichos (*logia*: la caña agitada, Mt 11,7; las monedas de Tiberiades) y relatos tomados a modo de ejemplo (el relato de la mujer sirofenicia; la leyenda de la muerte del Bautista, condiciones de transmisión de relatos taumatúrgicos y apotegmas). Origen: Galilea y entornos, en parte debido a la proveniencia de Jesús de dicha zona. La 2ª parte aborda grandes unidades o composiciones plurimembres. Estudia el apocalipsis sinóptico como ejemplo de transmisión de dichos y el relato de la pasión como ejemplo de transmisión narrativa. Origen: en comunidades de Judea y aparecen marcadas por la proximidad y la distancia respecto a la crisis de Calígula del año 40 d.C. La parte tercera está dedicada a la redacción de los evangelios. La hipótesis resultante será que el EvMc adop-

ta una perspectiva de vecindad con Palestina (redactado cerca de Palestina). En Mt se advierte una perspectiva oriental; Lc occidental. Si la crisis de Calígula condujo a las grandes unidades y a una antología de dichos, la reacción a la segunda crisis, que fue la guerra judía (66-74 d.C.), dio origen a la literatura evangélica (especialmente a Mc; Mt y Lc fueron escritos con el objeto de animar de nuevo a las comunidades a llevar una vida cristiana en tiempos de paz). El libro muestra a tres grupos básicos que sustentan las tradiciones sobre Jesús: los discípulos, la comunidad y el pueblo.

Theißen ha sido capaz de articular algunos de sus trabajos precedentes dentro de la estructura progresiva de un libro, cuyo objetivo era intentar descubrir procesos históricos correlacionando los textos con datos externos de la historia y del país de Palestina. Como muchas de las publicaciones de este profesor, este libro es intuitivo, imaginativo y aporta nuevos aspectos válidos para la reconstrucción de una historia de la tradición sinóptica.- D.A. CINEIRA.

WEHNERT, J., *Die Reinheit des christlichen Gottesvolkes aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1997, 23 x 16, 311 pp.

Esta "Habilitación", presentada en la Universidad de Göttingen, analiza los textos que hacen referencia al Decreto Apostólico (DA), con el fin de investigar sus tendencias redacionales y sus valores históricos. El Decreto hay que entenderlo como una reacción de la comunidad de Jerusalén al hecho de que Pedro se dedicara a la misión pagana después del sínodo misional. Este apóstol fue también el responsable del conflicto de Antioquía. Esta hipótesis viene confirmada por otros testimonios antiguos (p.e. las Pseudoclementinas). Teniendo presente el origen local del DA, el autor postula la hipótesis que los mandatos proceden de la tradición targúmica sobre Lev 17s. (Parte C). Las implicaciones teológicas del Decreto son claras: debía hacer posible un encuentro entre paganocristianos y judeocristianos regulado por la Torá con el objeto de crear la comunidad cultural de un pueblo de Dios cristiano. La alta estima de las prescripciones de pureza levítica hace entrever un entendimiento del bautismo bastante distinto del que existía en el cristianismo helenista (Parte D). La suma de todos los hallazgos históricos es condensada en una visión de conjunto y enmarcada en la historia del cristianismo primitivo (Parte E): La misión a los paganos sin la circuncisión es aceptada en la reunión de Jerusalén por las columnas de la Igl. como un encargo divino. A su vez, los misioneros de Antioquía reconocen la predicación basada en la circuncisión y obediencia a la ley practicada en la iglesia de Jerusalén para los judíos y por tanto no renuncian a la expansión de su campo de acción entre los circuncidados. Como símbolo de unidad, Pablo y Bernabé se comprometen a la colecta para los pobres de la comunidad de Jerusalén. Después de la convención de Jerusalén tuvo lugar un desarrollo según el cual Pedro se convirtió en misionero de los paganos. Los cambios de la situación política en Palestina (cfr. Agrippa I) pudieron obligar a cambiar el acuerdo de que Pedro se dirija sólo a los judíos, y por tanto abandona Palestina. El lugar histórico de la tradición de Hech 10s. hay que deducirlo de Hech 15,7-11. La aceptación por parte de Pedro de la misión paulina produjo crispación y dudas sobre la validez y continuidad de los acuerdos. Pedro será acusado en Jerusalén de mezclarse con incircuncisos y compartir su mesa con ellos. Santiago intentó solucionar la nueva situación creada mediante la imposición de nuevas resoluciones que debían facilitar la convivencia entre judeo-cristianos y pagano-cristia-

nos según las normas fundamentales del AT para la convivencia con extranjeros. Pablo vio en estas imposiciones una ruptura de los acuerdos de Jerusalén.

El objetivo central de esta monografía es investigar la tradición oral del D.A., que es uno de los pocos testimonios de la teología judeocristiana de Jerusalén, tanto en su historia de formación y repercusión como también en relación de su trasfondo histórico-religioso y significado práctico-teológico; presenta nuevos aspectos de la historia del cristianismo primitivo. Es fundamental para la exégesis de Hech 15,20-29; 21,25, así como para comprender la actividad paulina antes y después del sínodo de Jerusalén. Las fuentes del Decreto están analizadas y valoradas detenidamente mediante la crítica de la redacción y la crítica de la historia. El libro es sin lugar a dudas sugestivo y una importante contribución a la investigación exegética.- D.A. CINEIRA.

THEISSEN, G. - WINTER, D., *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, Universitätsverlag Freiburg (Schweiz) - Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, 23,5 x 16, 348 pp.

El libro es fruto de un trabajo conjunto entre el Prof. G.Theißen y D. Winter con su trabajo de doctorado. En la 1ª parte (trabajo conjunto) se presenta la problemática del criterio de discontinuidad. La 2ª parte, obra de D. Winter, describe cómo se formuló el criterio de discontinuidad en sus diversas fases. Para ello analiza un libro sobre Jesús que sea representativo de cada fase (p.e. W. Bousset, R. Bultmann, G. Bornkamm, y Charlesworth). Así muestra las distintas tendencias y problemas del criterio de desemejanza, por lo que la Third Quest ha intentado modificarlo y colocarlo en un nuevo marco general metodológico. La 3ª parte, fruto de los dos autores, formula un nuevo criterio histórico de plausibilidad, el cual está unido a la Third Quest. Este criterio quiere completar metodológicamente lo que de hecho se ha cambiado en la investigación sobre el Jesús histórico en los últimos 15 años. Con ello se intenta llegar a un criterio histórico de plausibilidad. El cambio de concepto “diferencia” por “plausibilidad histórica” quiere indicar que no sólo las diferencias con el judaísmo y el cristianismo se convierten en la base metodológica de la investigación sobre Jesús, sino la relación “plausible” histórica, la cual puede incluir tanto continuidad como discontinuidad, analogía y diferencia. Con el término “histórico” se pretende formular criterios que correspondan en general a los métodos históricos. La 4ª parte, escrita por Theißen, profundiza el análisis metodológico para la nueva formulación de un criterio mediante reflexiones hermenéuticas. ¿Qué grado de seguridad se puede obtener en las investigaciones sobre acontecimientos históricos? Según Theißen gozan de plausibilidad histórica las tradiciones que se ajustan al contexto judío de la vida de Jesús y al mismo tiempo aparezcan como elemento individual de Él. Por tanto, el Jesús histórico pertenece a dos religiones, al judaísmo y al cristianismo. Esto exige al cristianismo examinar sus relaciones hacia el judaísmo.

Se ha puesto en duda la validez del criterio de discontinuidad y se han buscado nuevos criterios catalogables en 3 grupos: argumentos de valoración de las fuentes (antigüedad de la tradición, el colorido palestinese, y la dependencia o independencia de tradiciones), indicios de particularidad y criterio de autenticidad (criterio de desemejanza y coherencia). Hay que destacar que el libro no trata de hacer un análisis exhaustivo de todos los criterios, ni una investigación sobre Jesús. En el centro del trabajo está el criterio de discontinuidad con su historia, el criterio de coherencia con el judaísmo y la posibilidad de determinar la actividad histórica de Jesús en relación con el cristianismo.- D.A. CINEIRA.

DEINES, R., *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1997, 24 x 16, 642 pp.

Esta tesis doctoral muestra la historia de la investigación desde 1850-1950 sobre los fariseos. Se centra en los estudios más significativos tanto de la investigación cristiana como judía. Frecuentemente trata a varios autores dentro de un mismo capítulo para poder hacer más visible los desarrollos dentro de un campo concreto. El 1º cap. está dedicado a los proyectos de la teología liberal de finales del siglo XIX. Se trata de autores protestantes alemanes, los cuales fueron la base para posteriores proyectos de investigación cristológica, y de autores de lengua inglesa. Por una parte tenemos a Wellhausen y Schürer (orientación liberal) y por otra Bousset (izquierda liberal), lo denomina Kulturprotestantismus. Correspondiendo a ese marco temporal, el 2º capítulo presenta la obra de H. Graetz, representante de la investigación judía. Define a esta corriente Kulturjudentum. El 3º capítulo muestra la discusión de la ciencia judía con A. von Harnack. Aquí se cristaliza la cuestión sobre los fariseos como punto conflictivo decisivo. Intimamente relacionado está la cuestión de las fuentes para la descripción del judaísmo en tiempos del NT. Se afirmó la dependencia de Jesús del judaísmo farisaico y rabínico. En los grupos de teólogos cristianos se planteó como nuevo cometido la descripción del primitivo contenido del anuncio del NT. El cap. 4º describe una tradición de la investigación que tiene su raíz en la segunda parte del siglo XIX, en la actividad judeo-misionera de Franz Delitzsch. Los personajes más destacados (G. Dalman, F. Weber, H.L. Strack, A. Schlatter, Billerbeck) representan al protestantismo conservador con una fuerte impronta luterana y pietista. En este tiempo surgen dos Instituta Judaica en universidades que se convirtieron en centros cristianos de investigación rabínica. El cap 5º se centra en la investigación realizada en USA con dos personajes centrales: R. Herford y G. Foot Moore. El cap 6º analiza los estudios rabínicos en la investigación del NT mediante la discusión entre G. Kittel y H. Großmann. También viene mencionado la investigación judía contemporánea en Alemania (y sus comienzos en Israel), así como su desarrollo hasta comienzos de la II Guerra. Con el planteamiento de R. Meyer se ampliará la investigación hasta después de la guerra. La discusión actual sobre las cuestiones analizadas en el transcurso de la historia de la investigación están presentes en las anotaciones, por lo que el libro no ofrece simplemente una información histórica, sino también muestra la situación moderna. Como conclusión esquematiza nuestro autor la posición del movimiento farisaico entre el 150 a.C. y el 70 d.C., cuando se convierte en la corriente fundamental y marcante dentro del judaísmo.

Asistimos a una rehabilitación teológica del fariseísmo gracias a una nueva valoración histórica de la historia y la sociedad judía antes del 70. Este trabajo intenta describir la posición de los fariseos dentro de la sociedad judía del siglo I, lo cual es importante para estudiar las relaciones de Pablo y el judaísmo, así como para una mejor comprensión de Jesús y sus relaciones con las distintas corrientes y grupos dentro de su mismo pueblo. Pero al mismo tiempo, este grupo judío es importante en sí mismo, dado que fue un movimiento que tuvo consecuencias en la historia de las religiones. Como tesis de teología intenta impulsar la exégesis del NT en su preocupación por el entendimiento de los fariseos. El libro muestra como las valoraciones y conclusiones de los estudiosos está influenciadas por situaciones sociales y políticas en las que viven.- D.A. CINEIRA.

Teología

MORALES, J., *Introducción a la teología*, Eunsa, Pamplona 1998, 15' 5 x 24, 344 pp.

Dentro de la *Colección Manuales de Teología* de la Facultad de Teología de Navarra el autor nos presenta de manera asequible para el gran público, al mismo tiempo que con rigor científico, el significado del quehacer teológico en la gran marcha de la vida de la teología en la conciencia cristiana. La fe que busca razones en la comprensión y justificación del misterio revelado se encuentra no sólo con la memoria cristiana, sino también con el presente de la de vivencia de la fe en situaciones determinadas y asumiendo que esta carga histórica y actual abre caminos para una presencia más real en la historia venidera. Los principales temas introductorios a la teología son presentados por el autor con la preocupación y conciencia de que la teología no es sólo labor de sabios y entendidos, sino también del gran público creyente, que en toda circunstancia se cuestiona sobre lo que significa la opción creyente de existir. El tema del lenguaje teológico ocupa su lugar preferente en el mensaje que básicamente se presenta en la Palabra Encarnada, como expresión definitiva del Dios que se revela en la historia y que sigue diciéndose en historias posteriores en aquellos que le aceptan y le viven. Bienvenidas obras de este cariz universalista y que van aportado cuestiones siempre nuevas al esfuerzo del creyente que sigue preocupándose por el Sentido total de la historia.- C. MORÁN.

LÓPEZ QUINTÁS, A., *Romano Guardini, maestro de vida*, Palabra, Madrid 1998, 13 x 21, 415 pp.

El prof. López Quintás, con la destreza propia de un gran maestro, nos introduce de forma gradual en la vida y pensamiento de un autor muy frecuentado por él mismo, como lo fue Romano Guardini, ya desde sus años iniciales de estudiante en Alemania. La descripción de su itinerario vital, con las vicitudes que tuvo que sortear desde lo espiritual a lo intelectual, unido todo ello al proceso de opción vocacional hasta decidirse por el sacerdocio y las implicaciones en una línea de actividad tanto pastoral como de profesor de cátedra en torno al pensamiento cristiano. Todo ello nos lo presenta con ese realismo que es fruto del encuentro personal y vivencias del pensamiento donde las afinidades propias de un discípulo con su maestro se hacen patentes de manera definida. No es nada rara la conclusión a la que llega el autor de presentar a Romano Guardini como "maestro de vida", para él personalmente, sin duda, pero especialmente para las generaciones futuras dada la amplitud de pensamiento y de forma de actuar y presentar la labor pastoral hacia la cual se sentía atraído como buen apóstol del Evangelio. No hay duda que la figura de Romano Guardini es actual y la obra que presentamos hoy al público de uno de sus discípulos más queridos, nos lo hace acreedor de cómo el ser cristiano recorre el camino de la encarnación plena en la historia con todas las implicaciones a favor del Reino haciéndose realidad en la misma.- C. MORÁN.

ALCAÍN, J.A., *La Tradición*, Universidad de Deusto, Bilbao 1998, 15 x 22, 767 pp.

La obra de investigación que presentamos del Dr. Alcáin se centra básicamente en el fenómeno Tradición en su acepción más amplia. Se extiende desde la tradición oral

apostólica hasta las experiencias vitales cristianas como quedan plasmadas en los enunciados de fe, los dogmas y las reflexiones teológicas posteriores. Es un estudio netamente teológico donde podemos apreciar la preocupación del autor por analizar el tema desde perspectivas tanto de diálogo ecuménico, como de diálogo interreligioso o positivamente diálogo dentro de la misma iglesia católica. Se puede constatar la gran preocupación del autor por dejar suficientemente explicado la presencia del fenómeno de tradición, tanto en la apostólica no escrita, como en la fe de la Iglesia, el magisterio de los obispos, el magisterio del papa, los concilios ecuménicos, los santos padres, teólogos y doctores, la liturgia, la santidad de la Iglesia, el kerigma y el dogma en todas sus implicaciones. Hay que indicar que se trata de la aplicación del concepto tradición en la comunidad teológica y eclesial tal como queda presentado en la Constitución del Vaticano II "Dei verbum" en su capítulo segundo. Obra que conviene consultar para un estudio crítico sobre el tema y que enriquece sin duda las aportaciones hasta ahora presentadas en la reflexión teológica y los estudios de investigación.- C. MORÁN.

PIEPER, J., *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 1998, 13' 5 x 20, 338 pp.

Ya es clásica la aplicación de la palabra "ocio" a la vida contemplativa en sus diversas manifestaciones, recorriendo especialmente el mundo de la filosofía clásica en los grandes colosos del pensamiento tanto civil como religioso, incluyendo el religioso-cristiano. El renombrado prof. Pieper nos presenta en este opúsculo cuatro charlas en torno al tema, poniéndolo en contraste con el ámbito del trabajo especialmente de la época de la técnica, abogando por recuperar los valores de la admiración contemplativa del filósofo. Obra que va dejando una estela sumamente clarividente en los ambientes dedicados a la vida más directamente intelectual e intenta despertar a nuestra sociedad donde el activismo invade hasta las áreas más representativas de aquello que tiene más relación con la vida de la reflexión y plegaria litúrgica. Bienvenidas las ediciones nuevas que vienen sucediéndose de esta obra tan necesaria para nuestro mundo de exterioridad alejada de la fuente más nítida de lo definitivo de la existencia.- C. MORÁN.

FISCHER, J.A. - LUMPE, A., *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1997, 17 x 24, xxviii-531 pp.

Enmarcado en la admirable colección sobre la historia de los concilios iniciada por la editorial, el presente volumen se ocupa de los concilios prenicenos, llamados luego sínodos o concilios locales. Son los primeros concilios de la Iglesia, en los que se fue gestando una de las instituciones básicas de la estructura eclesial. Nacieron para defensa de la fe ante la herejía y como conciencia de la comunión cristiana, sirviendo así a la clarificación dogmática y al ordenamiento canónico. Por *locales* que fueran, los padres conciliares tenían la conciencia de librar cuestiones que afectaban a toda la Iglesia, por lo que comunicaban sus decisiones a Roma y regiones vecinas. La recepción que tuvieran mostraría su acierto, confirmando su inicial convicción de estar asistidos por el Espíritu Santo. ¿Alguien da más? En ellos ya están presentes las características fundamentales de todo concilio.

El libro se divide en tres secciones, cada una de las cuales estudia los concilios de un siglo determinado. La primera sección se centra en los del siglo II. Destaca el tempranísimo *Concilio apostólico* de Jerusalén, en torno a los años 50, de que nos habla la

Escritura, que no se considera un Sínodo en el mismo sentido que los restantes, pero no deja de incluir sus caracteres, por lo que merece un capítulo. Luego los concilios anti-montanistas, los primeros en tener lugar, en la segunda mitad de dicho siglo; y los concilios para resolver el problema de la fiesta pascual, celebrada en fechas distintas por Oriente y Occidente (hoy la división está en la Navidad, el caso es no estar de acuerdo). La segunda sección trata de los sínodos del siglo III, que estuvieron casi monopolizados por Cartago, con Cipriano y la validez del bautismo de los herejes como estrellas, aunque hubo otros nombres y temas importantes. Finalmente, ocupan la última sección los concilios del siglo IV previos a Nicea, donde aparecen la cuestión donatista y la arriana. Resulta un espléndido y detallado estudio de uno de los fundamentos de nuestra Iglesia.- T. MARCOS.

JUAN PABLO II, *Creo en la Iglesia. Catequesis sobre el Credo (IV)*, Ediciones Palabra, Madrid 1997, 13'5 x 21'5, 686 pp.

Cuarta entrega de las alocuciones del Papa en sus audiencias de los miércoles en el Vaticano. Las tres anteriores versaron sobre los otros artículos del Credo apostólico, esto es, sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El presente se centra sobre la Iglesia. Resulta bastante voluminoso, habrá que suponer que por casualidad, o por necesidad catequética, y no porque sea el artículo más importante. Los temas están bien ordenados, comenzando por el sentido de la palabra Iglesia y siguiendo por las imágenes de Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Esposa de Cristo; luego los aspectos de la Iglesia en cuanto comunión o comunidad, y sus elementos estructurales (obispos, papa, sacerdotes, laicos, religiosos), para terminar con la misión de la Iglesia y el ecumenismo. No es que el editor se haya esforzado sobremanera, sino que corresponde al orden cronológico de las audiencias, en las que el Papa va desarrollando un tema general, roto sólo por sus viajes o fiestas especiales. Bueno como colección del magistero papal.- T. MARCOS.

KISEMBO, B. - MAGESA, L. - SHORTER, A., *African Christian Marriage*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998, 14 x 21, 256 pp.

Se trata de un informe sociológico y pastoral sobre el matrimonio cristiano en Africa. El estudio abarca el *Africa negra*, esto es, el sur y centro del continente. Se realiza desde una perspectiva ecuménica, dos autores son católicos y otro protestante, y parten siempre de la realidad multiconfesional africana. La pega es que el informe data de 1977, siendo el libro una segunda edición, apenas variada, del anterior. Los datos sociológicos, y pastorales, envejecen pronto, o mejor dicho, muestran los numerosos cambios que cada época trae consigo. Y precisamente los cambios han caracterizado el matrimonio en las últimas décadas. Sin embargo, y por desgracia, la realidad africana no ha cambiado mucho en ese tiempo, por lo que el estudio de este libro sigue teniendo actualidad. El porcentaje de matrimonios cristianos, el divorcio, la poligamia, la sexualidad, matrimonios mixtos, el crecimiento demográfico y la paternidad responsable, son los temas analizados en los distintos capítulos. Más o menos, quitando la poligamia, son los mismos problemas del matrimonio cristiano en Occidente. Pero los mismos temas adquieren en Africa una dimensión especial, como la demografía o la situación de la mujer tras el divorcio. El interés pastoral y teológico es, pues, claro.- T. MARCOS.

JONGENEEL, J.A.B., *Philosophy, Science and Theology of Mission in the 19th and 20th Centuries. II*, Peter Lang, Frankfurt /M. 1997, 21,5 x 15, xxii + 428 pp.

Cumpliendo la tarea emprendida de presentar un análisis comprensivo de los estudios sobre la misión de los siglos 19 y 20, este segundo y último volumen de la enciclopedia misionológica se ocupa de la teología de la misión, dado que la filosofía y la ciencia de la misión fueron tratadas anteriormente en el volumen primero. Los temas analizados en este libro son: espiritualidad, dogmática, ética, cibernética, catequética, liturgia, homilética, pastoral, diaconía y apologética. Estos diez temas considerados como parte de la teología misionera son explicados en detalle, dedicando a cada uno un capítulo. El capítulo introductorio razona la estructura adaptada, y presenta una historia del desarrollo de la disciplina. El autor ha logrado exponer los temas desde una perspectiva misionológica, indicando no solamente su historia y contenido sino también su actualidad. Cada uno de los temas está subdividido para facilitar su comprensión; la discusión que sigue está acompañada de una bibliografía adecuada y en distintos idiomas. Los dos índices, de personas y temas, ayudan al lector a buscar bibliografía y posturas particulares sobre un tema concreto. La presentación de la teología misionera es especialmente laudable por su acento ecuménico. Desearíamos en la lista de temas uno sobre la teología de religiones que actualmente ocupa un papel importante en la teología misionera. Este volumen ofrece en su conjunto una gran ayuda al estudiante de la misionología.- P. PANDIMAKIL.

DE VOGÜÉ, A., *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. I: Le monachisme latin. De l'építaphe de sainte Paule à la consécration de Démétríade (404-414)*, Les Éditions du Cerf, Paris 1998, 23,5 x 14,5, 392 pp.

La segunda mitad del s. IV fue testigo de la frondosidad adquirida por el árbol del movimiento monástico y así ha quedado reflejado en la abundante literatura examinada por A. de Vogüé en los anteriores volúmenes. Dicha frondosidad es confirmada para los tres primeros lustros del s. V por las fuentes literarias estudiadas en el presente.

De sus siete capítulos, el primero (pp. 15-54) se coloca geográficamente en Belén y está dedicado al análisis de la *Epist.* 108 de san Jerónimo, un elogio fúnebre de santa Paula. Con el segundo (pp. 55-97) se produce el salto al sur de la Galia, a la isla de Lerins, lugar de origen más que probable de la *Regla de los cuatro Padres*, identificados como el obispo Leoncio de Frejus (= Serapión), el eremita Caprais (= Macario) y Honorato, el fundador del monasterio de Lerins (= Pafnucio). El tercero (pp. 99-123) comparte los escenarios de los dos anteriores: Belén y Galia, en cuanto que se ocupa de cuatro escritos de san Jerónimo que tienen por destinatarios a personajes galos, salvo el último cuya aventura amorosa se ubica en Belén. Se trata de la *Epist.* 109 al sacerdote Ripario, del escrito *Contra Vigilancio*, la ficticia *Epist.* 117 a una madre y su hija, y la 147 al diácono Sabiniano. En el cuarto capítulo (pp. 122-181) De Vogüé estudia las *Consultas de Zaqueo y Apolonio* y el *Escrito del obispo Asterio al monje Renato*, el primero de los cuales hay que considerarlo europeo, sin poder detallar más, y el segundo probablemente del sur de Roma. El capítulo quinto (pp.183-235) vuelve a ocuparse de san Jerónimo, esta vez examinando, junto a las *Epist.* 118, la 123 y la 128, la 125 a Rústico, de mayor calado monástico, así como la 127 o elogio fúnebre de Marcela. Con el sexto (pp. 237-290) amplía el escenario, al entrar en el monacato afro-agustiniano. Siempre dentro del período estudiado, san Agustín ofrece textos de indudable valor monástico. La *En. in psalmum* 132

destaca sobre todos los demás; no sólo sobre las *Epist.* 124-126 que tienen a Piniano como protagonista principal y las 210-211 al monasterio femenino de Hipona, sino también sobre la importante *Epist.* 130 dedicada al tema de la oración y las *En. in psalmos* 147,8; 99; 75,16; 83,3-4 y 103 III,16-17. El séptimo y último capítulo (pp. 291-340) introduce un nuevo autor monástico: Pelagio, en el contexto de la consagración religiosa de la noble Demetríade, a las que ofrecen sendas guías espirituales tanto el mencionado Pelagio (*Epist.* a Demetríade) como san Jerónimo (*Epist.* 130), junto con S. Agustín y Alipio, aunque estos dos a otro nivel (*De bono uiduitatis* y *Epist* 188).

Hablar de la competencia, acribía y rigor científico del autor del estudio resulta superfluo. De más interés para el lector de esta reseña es señalar que la frondosidad de que hablamos antes resulta evidente de los documentos examinados con su diversidad geográfica, pluralidad de autores y destinatarios, variedad de géneros literarios (Reglas, elogios fúnebres, directorios espirituales, consultas, comentarios bíblicos, estudios temáticos, reprimendas, etc.). Y de más interés todavía que estos datos que podemos considerar exteriores, son los caminos interiores por los que el lector se adentra de la mano de De Vogüé. Al hilo de sus análisis se percibe el monacato como algo vivo, con nuevas orientaciones, en permanente mutación dentro de la fidelidad a su propia esencia: el monacato egipcio mantiene e incluso acrecienta su influjo; el vocabulario monástico se afirma y se precisa; el monacato femenino se afianza; el trabajo manual se refuerza en detrimento incluso de la lectura; con excepciones, el ideal comunitario se va imponiendo sobre el eremita; las relaciones entre monacato y cléricatura se matizan, etc. Asimismo se deja entrever el futuro. Lo mismo acontece con los autores monásticos: manteniendo lo fundamental de la primera inspiración, o bien modifican parcialmente sus posiciones o bien introducen nuevos elementos de reflexión.

Por lo que se refiere en concreto a S. Agustín, en los textos examinados se constatan, entre otros, los siguientes aspectos: la aceptación, tras asignarle un nuevo significado, del término *monachus*, que nunca había sido de su agrado; el afianzarse del ideal comunitario reflejado en los Hechos de los Apóstoles; la reflexión sobre el nexo entre monacato e Iglesia; la infidelidad no rara a los compromisos contraídos, incluida la deserción del ideal profesado de la vida común; como consecuencia de lo anterior, la teología del voto y la atención al problema de la admisión de nuevos candidatos, ausente de la Regla, etc. No es el único aspecto ausente de ella, ausencia que De Vogüé atribuye a que el autor aún no había tenido necesidad de enfrentarse al problema. En nuestra opinión, la explicación hay que verla más bien en la naturaleza misma del código monástico, no en esas circunstancias externas.

Como en los otros volúmenes, la obra incluye varios anexos de *corrigenda* y *addenda* a los volúmenes anteriores y al presente, y concluye con distintos índices: textos bíblicos, autores antiguos, nombres propios, palabras latinas o latinizadas y temas diversos.- P. de LUIS.

FIEDROWICS, M., *Psalmus Vox totius Christi. Studien zu Augustins «Enarrationes in Psalmos»*, Herder, Freiburg in Breisgau 1997, 21 x 14, 490 pp.

Hablar de las *Enarrationes in Psalmos* es hablar de la obra más voluminosa de san Agustín y de una de las cimas de la exégesis antigua, a su vez considerada como una especie de compendio de la doctrina del santo en su conjunto. Aunque la bibliografía al respecto es inmensa, no existía un estudio monográfico de la extensión y características del presente.

La obra consta de cuatro largos capítulos, precedidos por una introducción. En esta M.F. se detiene en analizar el estado de la investigación y planteamiento actuales, el origen y forma literaria de las *Enarrationes*, la fecha y lugar de predicación (o composición), el texto de los salmos usado por el santo, los diversos factores que influyeron en su exégesis y la estructura del estudio.

El primer capítulo (pp. 51-144) lleva por título *Expositio psalmi*. El autor se ocupa en él de los aspectos metodológicos y hermenéuticos. Con otras palabras, coloca la obra en la tradición cultural clásica que alimentó al joven Agustín y en la tradición exegética cristiana. Si la primera le ofreció la técnica del comentario, la segunda le introdujo en unos principios hermenéuticos y métodos exegéticos, de los que luego él hizo un uso muy personal. Principios y métodos que aparecerán aplicados en los tres capítulos restantes.

El epígrafe del segundo capítulo (pp. 145-233) reza: *Speculum et medicamentum nostrum*. Con él se hace referencia a la dimensión antropológico-existencial de los salmos. Partiendo de que el hombre es una realidad dinámica que se mueve entre los polos de la *miseria* y de la *vita beata*, el santo encuentra en los salmos el diagnóstico de la enfermedad del hombre y, a su vez, la terapia adecuada para curarla. Tales son los dos grandes apartados del capítulo.

El tercer capítulo (pp. 234-378), que se intitula *Prophetia Christi et ecclesiae*, estudia el aspecto que quizá antes salta a la vista en la lectura de las *Enarrationes*, esto es, la dimensión cristológico-ecclesiológica de los salmos. El cristocentrismo de la exégesis bíblica agustiniana, completado con la ecclesiología, alcanza aquí una de sus cotas más elevadas. La exégesis prosopológica, utilizada por el santo, permite al autor estructurar el capítulo en los siguientes apartados: *Psalmus vox ad Christum; vox de Christo, vox de Ecclesia, vox Christi (ex persona sua, ex persona nostra), vox ecclesiae* y finalmente, como visión de conjunto, *vox totius Christi*.

El cuarto y último capítulo (pp. 379-420) tiene como enunciado: *Canticum ciuitatis aeternae* y analiza la dimensión anagógico-escatológica de la interpretación agustiniana de los salmos. En efecto, el santo leyó los salmos también a la luz de la escatología cristiana. Tras un primer cumplimiento en el Nuevo Testamento, las palabras del Antiguo Testamento apuntan a una realidad escatológica. Realidad de carácter también ecclesiológico, en conexión con la concepción de la *ciuitas Dei*. Numerosos son los esquemas a que recurre el santo para exponer esta dimensión.

El esquema básico de cada uno de estos capítulos -y a veces de sus diferentes partes- es bastante uniforme: el autor presenta primero los fundamentos hermenéuticos-metodológicos que explicita el mismo Agustín (salvo en el cuarto, donde a falta de afirmaciones explícitas, recurre a la deducción); ofrece luego la aplicación por parte del santo de los mismos en el ámbito específico, y concluye con una breve síntesis del capítulo. Trata de combinar el elemento cronológico con el sistemático en la medida de lo posible, pues sabido es que la cronología de las *Enarrationes* tiene aún mucho camino por recorrer. El material que ha recogido es impresionante, así como la bibliografía utilizada.

La obra concluye con cuatro índices: de pasajes bíblicos, de obras antiguas, de autores modernos y otro temático.- P. de LUIS.

AMBROSIO DE MILAN, *El Espíritu santo*. Introducción, traducción, notas e índices C. Granado (Biblioteca de Patrística 41), Ciudad Nueva, Madrid 1998, 20 x 13, 276 pp.

La presente obra de san Ambrosio es posiblemente el primer tratado latino sobre el Espíritu Santo. La obra nace a petición autógrafa del emperador Graciano y en el contexto de la controversia antiarriana, que a partir del 360 alarga la discusión de la segunda a la tercera Persona de la Trinidad. Apoyándose casi exclusivamente en argumentos bíblicos, el obispo de Milán prueba la divinidad del Espíritu Santo y la pone en relación con las otras dos divinas Personas.

En la introducción C. Granado hace una brevísima reseña biográfica del santo. Pone de relieve su condición de teólogo, presentándole, contra la opinión de muchos, con la talla de un teólogo consumado y con una nota de modernidad, debido al carácter bíblico de su teología. A la vez, le reconoce falta de originalidad y rigor de pensamiento, aunque esté dotado de claridad de exposición. La presentación específica de la obra *De Spiritu Sancto* es también muy breve, a tono con la colección, limitándose a señalar cómo surgió, la fecha, la forma original -primero afirma que es fruto de la predicación, y a continuación parece negarlo- y las fuentes en que se inspira. Finalmente hace una síntesis del contenido de cada uno de los tres libros.

La traducción es bastante literal, a veces nos parece oscura y con frecuencia poco respetuosa con la corrección gramatical. Como ejemplos valgan los siguientes: «no os maravilléis (*Noli mirari*) de que te dije» (2,63, p. 137); «Ni Pablo no fue indigno» (2,158, p. 176); «Por más que ¿por qué buscamos una descripción (*expressionem*) de la palabra, donde vemos la descripción de la unidad?» (3,103, p. 222); «Y más plenamente aún es la cosa tan grande...» (3,126, p. 133). «Haya» en vez de «halla» (2,60, p.136). Dejando aparte las citas bíblicas, las notas son pocas y breves, fundamentalmente referencias a otros escritos del santo, sobre todo *De Fide* (unas veces citado en latín y otras en español) y a las fuentes en que se inspiró, sobre todo los tratados sobre el mismo tema de san Basilio y Dídimo, y Orígenes. La obra concluye con índices bíblico, de autores y temático.- P. de LUIS.

CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*. Introducción, traducción y notas M. Merino Rodríguez (Fuentes Patrísticas 10), Ciudad Nueva, Madrid 1998, 23,5 x 15, 552 pp.

En un número anterior de esta revista hicimos la reseña del volumen 7 de la misma colección, el primero dedicado a los *Stromata* clementinos, específicamente al primero de sus libros (cf. *EstAgus* 32 (1997) pp. 115-116), volumen preparado también por Marcelo Merino. Este segundo nos ofrece los libros II y III. Siendo innecesaria ya una introducción general, la obra comienza con la introducción específica a dichos libros. Esta se limita a presentar los principales argumentos contenidos en ellos, no sin antes advertir su autor que la inclusión de ambos libros en este volumen obedece a criterios editoriales, no a una intención programática de Clemente, y que se limitará a ofrecer algunas directrices que sirvan de guía al lector, remitiendo a los trabajos especializados para un examen más profundo del sin fin de cuestiones de diverso signo que el texto plantea.

Al segundo libro de los *Stromata*, Merino lo subtitula «conocimiento religioso», puesto que en él Clemente estudia fundamentalmente dos temas: el conocimiento religioso del cristiano para acceder a Dios y las virtudes que se deben poner en práctica para asemejarse a Él. El sabio alejandrino da respuesta al problema repetidamente planteado y diversamente solucionado a lo largo de la historia de la Iglesia sobre las relaciones entre cultura profana y fe cristiana, constituyéndose en tema principal: la sabiduría y la

filosofía tienen una función propedéutica en el camino del hombre hacia Dios. En este contexto desarrolla, entre otros muchos, el argumento de que los filósofos de la gentilidad tomaron de los libros sagrados la parte de verdad indiscutiblemente presente en sus escritos. Las dos partes del libro se estructuran sobre dos conceptos clave discutidos por la intelectualidad alejandrina del momento: la fe y la gnosis.

El libro III lleva por subtítulo «continencia auténtica». M. M. se separa de quienes juzgan el libro como un tratado sobre el matrimonio cristiano, pues juzga que en la intención de Clemente predomina el refutar las doctrinas heréticas acerca de la sexualidad humana, utilizando como argumento el matrimonio. El libro se estructura sobre la refutación de dos clases de herejías, opuestas entre sí: las libertarias y las encratitas, siempre en ámbito sexual. Al respecto el alejandrino adopta posiciones tan aperturistas que con frecuencia desentonan un tanto en el contexto de la Iglesia primitiva.

Respecto del cuerpo del libro, edición del texto original con la traducción española, sigue, como es obvio, los mismos criterios señalados en la anterior reseña. Solamente queremos hacer hincapié en la riqueza –por su número e interés–, de notas, que tiene una doble explicación. De una parte, la riqueza del texto mismo que aborda una gran multiplicidad de asuntos y, de otra, la voluntad, explicitada por el autor de las mismas, de atender así en parte a la necesidad de una guía temática para que el lector pueda conocer con detalle el pensamiento de Clemente, hacer la cual excedería los límites de la introducción. Como esa misma riqueza hace imposible incluso un mínimo desarrollo de los temas, con mucha frecuencia la nota se limita a orientar bibliográficamente al lector que desee un conocimiento más profundo del tema.

Como es habitual en la colección, la obra concluye con varios índices: bíblico, clementino, de autores y obras antiguos (cristianos y paganos), de autores modernos y, para acabar, uno temático y de nombres propios. Encuadernación excelente.- P. de LUIS.

Moral-Derecho-Pastoral

KÜNG, H. – JENS, W., *Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad*, Editorial Trotta, Madrid 1997, 14'5 x 23, 94 pp.

Sin pretender proclamar nada magisterialmente y sí rehuir toda polarización partidista o eclesial, Hans Küng –desde la antropología y la teología– y Walter Jens –desde varios relatos de la literatura universal– plantean éticamente el debate sobre la responsabilidad ante la propia muerte. Gracias a las mejores condiciones de vida y de la medicina, no a un proceso natural, nos encontramos en una *situación básicamente nueva* donde las recetas pasadas ya no valen como solución. En consecuencia, son partidarios de un cambio de mentalidad capaz de asumir que a la responsabilidad humana están confiados tanto el comienzo de la vida como su final; así pues, defienden el *derecho de autodeterminación* tanto en la vida como en la muerte: Dios ha confiado también al ser humano moribundo la responsabilidad y la decisión en conciencia –si es capaz– sobre el modo y momento de su muerte. Al paciente, que es quien mejor experimenta su grado de *bienestar*, nadie le puede arrebatar esa responsabilidad: ni el Estado, ni la Iglesia, ni el médico ni el teólogo.

No se trata de la persona sana física y psíquicamente –sería una muerte arbitraria, irresponsable e inmoral–, sino del enfermo muy grave que experimenta su situación

como insoportable y desea la muerte, y a quien no hay que privar de información ni de una *atención humana hasta el final*. Se rechazan como *no científicos* los argumentos de médicos, juristas, teólogos y magisterio eclesiástico, al mismo tiempo que se afirma sin ambages que a nadie (nacido o no-nacido) se le puede quitar la *categoría* de persona y considerarle un “ser-ya-no-humano” basándose en determinadas minusvalías físicas o psíquicas. La legislación deberá eliminar la inseguridad jurídica con una regulación legal de las responsabilidades formulando legalmente el derecho de autodeterminación y evitando los posibles abusos (presión social, codicia de los familiares, irresponsabilidades médicas, interés de entidades aseguradoras, aprovecharse de una depresión pasajera...). Habrá que llegar a un consenso mediante una ponderación de bienes, o, lo que es lo mismo, a una *vía media, cristiana y humanamente responsable* que descarte tanto el libertinaje antirreligioso como el rigorismo reaccionario.

El planteamiento es valiente frente a posturas consolidadas, sensible a las inquietudes socio-culturales de los países desarrollados y misericordioso con las personas que están “viviendo” situaciones angustiosas; pero hay cuestiones que siguen abiertas. Comenzando por la terminología, se echan en falta términos más “discriminatorios” como *distanasia* y *ortotanasia* que eviten el confusionismo creado por el uso exclusivo de *eutanasia*. De acuerdo en que hay que tener presentes la fluidez de las distinciones y la dificultad de la precisión (eutanasia activa-pasiva, directa-indirecta, medios proporcionados-desproporcionados...), y que el traductor ha optado por “eutanasia” aunque en el original siempre se hable de “ayuda a morir” debido al lastre hitleriano que eutanasia tiene en Alemania (33, nota 25); pero no se debería pedir la “ayuda a morir” para casos de prolongación exagerada de la vida (= distanasia), cuando el magisterio y otras instancias éticas filosóficas o teológicas *ya admiten* la supresión de los “medios desproporcionados” o la aplicación de medicamentos antidolorosos, sedantes... (=ortotanasia). Cf., entre otras páginas, 9, 32-35, 41-43, 53, 79, 92.

Con razón se critica el uso de “una *imagen distorsionada de Dios*, basada en textos unilateralmente seleccionados de la Biblia, interpretados a la letra” (40), pero me parece el mismo error citar algunos suicidios bíblicos (Abimelek, Sansón, Saúl y Razías) o a las “vírgenes mártires-suicidas” de los primeros siglos del cristianismo sin una mínima hermenéutica (46-47).

Admite la solidaridad por sentimientos (43), pero hay que discernir su ambigüedad: los sentimientos pueden detectar los valores o también ocultarlos y conculcarlos. ¿Se detecta el “mismo grado de humanidad” cuando, ante la misma vivencia dolorosa, unas personas la consideran insoportable y terrible mientras que otras la asumen renunciando incluso a los calmantes para vivir en plenitud de consciencia esos momentos cruciales? ¿Eliminar mi vida para ofrecérsela responsable y conscientemente a Dios es lo mismo que aceptarla con todas sus contradicciones y debilidades? ¿A quienes se identifican con el Cristo sufriente les moverá una *imagen distorsionada* de Dios? (Cf. 46, 50, 77).

“La autodeterminación no es un *acto de hybris opositora a Dios*” (54) es una afirmación que deberá ser matizada; la libertad humana y la gracia divina no se excluyen, pero el pecado también es una autodeterminación. La autodeterminación permanece abierta durante la vida, pudiendo progresar o decrecer; con la eutanasia se cierra toda posibilidad. Quizás esté aquí la clave del diferente juicio moral (92) entre la ortotanasia y la eutanasia: en la 1ª hay un *proceso natural irreversible* al que *se le deja seguir* su curso, en la eutanasia *se provoca*. Ciertamente la vida biológica no es el criterio decisivo y ha de subordinarse a los valores de humanidad (53), pero ¿podemos delimitar con certeza

la frontera entre vida biológica y vida personal? ¿No caeremos en el error denunciado de “descatalogar” como persona a quien “posee” determinadas carencias?

Por último, parece que hay una cierta tendencia a valorar las estadísticas como criterio de discernimiento (51-52). Esas cifras, relativas a la paternidad responsable, son muy serias y hay que captar lo que nos quieren decir, pero sin olvidar que lo importante no son los números sino los valores en juego, y que lo sociológico no se convierte automáticamente en ético. Además, creo que aborto y eutanasia no deberían ser puestos al mismo nivel que la paternidad responsable. Y, acabando con los números, puede que haya millones de hombres y mujeres que estarían más tranquilos sabiendo que habrá médicos que les ayudarán a morir (82); ¿y cuántos millones serían los que estarán intranquilos?

Aunque no estemos de acuerdo con los autores, les agradecemos el hacernos reflexionar sobre un tema tan vital como es el modo de encarar la muerte, replanteando las respuestas e invitando a salir de la neutralidad o inmovilidad irresponsables. También es de agradecer a la Ed. Trotta que indique, junto a la obra original, la edición española incluida la editorial: además de no tener miedo a la competencia fomenta la investigación.-J.V. GONZALEZ OLEA.

SAYES, J.A., *Antropología y moral. De la “nueva moral” a la Veritatis splendor*, Palabra, Madrid 1997, 13'5 x 21'5, 236 pp.

Es de capital importancia partir de una buena antropología si queremos fundamentar bien la moral. José Antonio Sayés estructura su trabajo en 2 partes. La I –*La antropología en el Magisterio moral y en la Filosofía*– se centra en la dignidad de la persona humana que ha sido creada a imagen y semejanza de Dios y que excluye cualquier tipo de instrumentalización. Todo lo que dañe a la persona será intrínsecamente malo, y bueno lo que la lleve a su perfección; así pues, la libertad no podrá ser absoluta, sino relativa al bien moral de la persona, a la verdad objetiva del hombre. Intenta demostrar la naturaleza corpóreo-espiritual del hombre desde la fenomenología y la ontología, así como desde el hilemorfismo tomista hace lo propio con la existencia del alma, su origen, la relación cuerpo-alma...; todo ello con el objetivo de llegar a un concepto adecuado de persona que encuadre la unidad personal. Llama la atención que todavía siga afirmando que Dios crea el alma y la infunde sobre la materia; alma y cuerpo tienen origen distinto (23-25, 31, 33-35, 124...). La correspondiente relación entre esta antropología y la moral se desarrolla en la II parte. Por ahí van desfilando los temas de la conciencia, la libertad, autonomía y heteronomía, la ley natural, cuyas exigencias fundamentales se encuentran en los mandamientos, y la ley nueva, con Cristo como centro y culmen de lo humano. Al final dedica un apéndice a la ética formal de Kant, ética de situación y positivismo lógico.

Sayés se mueve en el significado moral de la acción o moralidad de los actos humanos (161-165); “la acción humana queda cualificada en primer lugar por el objeto de la misma” (157), objeto que no ha de ser “considerado meramente desde el punto de vista físico o externo, sino en el sentido moral, en cuanto que contraría el bien propio de la persona” (147-148). Rechaza la moral de la opción fundamental porque –según él– los comportamientos concretos quedan disociados de la opción fundamental; y también porque –sostiene– sus defensores no admiten el “*intrínsecamente malo*”, defienden la conciencia y la libertad autónomas y creadoras de valores, y no aceptan la ley natural. En

consecuencia, son objeto de su crítica precisamente los autores que más han avanzado en la renovación postconciliar de la Teología Moral –es muy llamativo que ignore a B. Häring–, a quienes encuadra en la *nueva moral* y acusa de subjetivismo, relativismo, consecuencialismo, proporcionalismo, teleologismo y demás “ismos”. Esta es una actitud generalizada en quienes parecen preocupados por recuperar el esquema *De ordine morali* rechazado por el Concilio. En este mismo contexto se encuentra la crítica hecha a Flecha, citando el nº 51 (¿no será el 49?) de *La verdad os hará libres*; pero, honradamente, ¿se puede deducir que Flecha apruebe el consenso “a costa de la renuncia a aspectos éticos fundamentales e irrenunciables” (74, nota 33)? No comprendo qué motivaciones puede tener nuestro autor para afirmar eso de la obra *Teología moral fundamental* (ni en su conjunto ni, más en concreto, en sus páginas 132-145). Dígase lo mismo cuando vuelve a la carga (177, nota 24) llamándole subjetivista al hablar de los valores.

Es necesaria una ontología metafísica pero ha de ser completada con la historia, siempre atentos a no catalogar como objetivo y definitivo lo que es propio de una época o cultura. Si logramos que “la naturaleza humana” descienda del mundo abstracto de las esencias inmutables al espacio y al tiempo, corregiremos posturas que en otros tiempos se consideraron compatibles con la ley natural o acordes con dicha naturaleza humana: ¿Son relativistas quienes *revisan* las respuestas eclesiales a la esclavitud, a la castración de niños para la Capilla Sixtina, al *débito* matrimonial, a la libertad religiosa...?). Creo que nadie discutirá que lo *intrínsecamente malo* es “aquello que en sí mismo es un contravalor porque lesiona la dignidad humana: siempre será intrínsecamente malo matar, robar, torturar, raptar, mentir, etc.” (160), adulterar, violar, difamar...; ahora bien, si es *intrínseco* no debería admitir excepciones y, sin embargo, las hay (se permite robar y matar en determinadas situaciones, al aborto terapéutico se le aplica el principio de doble efecto...); el problema radica en concretar con precisión lo contrario a la dignidad humana, y no siempre se ve claro; de hecho, al aborto (ejemplo que aparece machaconamente en toda la obra) y a los anticonceptivos los pone al mismo nivel, mientras que la *Evangelium vitae* 13 dice que “anticoncepción y aborto, desde el punto de vista moral, son *males específicamente distintos*”. ¿Serán subjetivistas por pedir mayor discernimiento a la hora de *fixar* los pecados graves y no caer, por ejemplo, en la multiplicidad de pecados mortales que podía cometer, según los manuales preconciarios, el sacerdote al celebrar la Misa? Quizás haya que asentir con L. Melina (autor muy citado) que hay “un auténtico cisma moral en el seno de la Iglesia católica” (10): no es de extrañar cuando en vez del diálogo intra y extraeclesial se imponen como certezas definitivas lo que no dejan de ser respuestas condicionadas social y culturalmente.- J.V. GONZALEZ OLEA.

MONFORTE REVUELTA, J.M^a., *Ideas éticas para una vida feliz. Guía de lectura de la Veritatis splendor*, EUNSA, Navarra 1997, 11 x 18, 191 pp.

El contenido de esta obra está indicado en el subtítulo: Se trata de una paráfrasis de la *Veritatis splendor* en 9 capítulos. El primer capítulo plantea la relación entre el Magisterio de la Iglesia y las cuestiones morales. Los 8 capítulos restantes tratan las cuestiones de Teología Moral Fundamental (libertad, ley, conciencia, actos humanos, pecado..) y siguen el mismo esquema de desarrollo que la encíclica.

Hay conceptos que deberían ser aclarados, como la distinción entre magisterio “ordinario” y “extraordinario” (no se debería hacer un uso indiferenciado), o la *polise-mia* de “auténtico” (no es lo mismo su aplicación en el lenguaje teológico que en el len-

guaje común). Dígase lo mismo de algunas afirmaciones de un carácter tan absoluto o general que están pidiendo mayor precisión si no quieren plantear serios interrogantes: De "Toda autoridad viene de Dios" (24) se puede deducir la *legitimación divina* de cualquier tipo de autoridad; en esta misma línea, al citar a CA 46 y VS 101 (181) sobre la democracia convertida en un totalitarismo visible o encubierto por su falta de valores, podía haber aplicado este mismo criterio a los absolutismos y autoritarismos históricamente bendecidos por la Iglesia. La afirmación "Sólo en la verdad la libertad tiene un carácter humano y responsable" (37) es muy difícil compaginarla con la conciencia invenciblemente errónea y con la perpleja.

Del resto, el comentario es fiel a la letra y al espíritu de la VS, siendo acompañado por alguna que otra cita bibliográfica distinta de la carta papal.- J.V. GONZALEZ OLEA.

MELERO MORENO, C. (Ed.), *XV Jornadas de la Asociación Española de Canonistas en el XXV Aniversario de su fundación*, Universidad Pontificia, Salamanca 1997, 20 x 14,5, 342 pp.

Se recogen en esta publicación las ponencias presentadas en las XV Jornadas de la Asociación Española de Canonistas, celebradas en Madrid del 15 al 19 de abril de 1995. Hace la *Historia de los xxv años de la asociación*, D. Ramón García López, Vicario Judicial del Arzobispado de Oviedo, y buen conocedor de la Asociación por ser uno de los fundadores de la misma. Ha sido durante muchos años secretario y miembro de la Junta Directiva. Los profesores Luis Vela, Julio Manzanares y Antonio Viana ofrecen un resumen de las aportaciones de las Universidades de Comillas, Salamanca y Navarra en la reforma del *Código de Derecho Canónico*. El prólogo es de José María Urteaga, como presidente de la Asociación, donde se resalta la participación de Mons. Luis Martínez Sistach sobre *La sinodalidad en la comunión y misión eclesial: Aportaciones del Código*; la de María Angeles Félix Ballesta sobre *La mujer en el Derecho Canónico*; sigue lo que fue una mesa redonda con la experiencia de los tribunales eclesiásticos de Barcelona, Madrid, Valladolid, Alicante y Tarragona. El prof. Javier Ferrer Ortiz trata sobre *Familia y Derecho*; Isabel Aldalondo tiene unas consideraciones sobre proyectos de acuerdos de la Iglesia y el Estado sobre el inventario general de bienes muebles de las catedrales. Se concluye con las novedades canónicas y de Derecho Eclesiástico del Estado de 1994 por los profesores José L. Santos Díez y Aurelio Gómez Olea. Sale con un poco de retraso; pero se presta un buen servicio a los asociados y a los estudiosos de Derecho Canónico.- F. CAMPO.

RUCOSA ESCUDE, A., (Ed.), *XVI Jornadas de la Asociación Española de Canonistas. Aspectos de la función del gobierno de la Iglesia*, Universidad Pontificia, Salamanca 1998, 20 x 14,5, 316 pp.

Se ofrece en este volumen el texto de las ponencias presentadas en las XVI Jornadas de la Asociación Española de Canonistas, que se tuvieron en Madrid del 10 al 12 de abril de 1996. Hace la presentación con un prólogo D^a Avelina Rucosa Escudé, secretaria de la Asociación. Abrió las Jornadas el Cardenal González Martín con el tema *La potestad sagrada de la Iglesia*. Siguen las ponencias de Tomás Rincón Pérez sobre *La ley canónica y la conciencia cristiana*; de Juan José García Failde sobre *Ley y costumbre*

en la Iglesia; de José María Díaz Moreno, sobre *El gobierno de la parroquia*; de Irene M^a Briones Martínez sobre *Función del gobierno en la Iglesia Católica y la Iglesia Anglicana*; de José Luis Santos sobre *Novedades canónicas en el año de 1995* y de Aurelio Gómez Olea sobre *Novedades en el Derecho Eclesiástico del Estado en 1995*. Sirvió de clausura la ponencia de Mons. Luis Gutiérrez Díez sobre *La coordinación en la curia Diocesana*. Con esta publicación no sólo se dan a conocer las Jornadas, que sirven para actualizarse e intercambiar opiniones de sus socios, sino que se presta un buen servicio para ponerse al día estudiosos de esta materia.- F. CAMPO

GARCÍA MACÍAS, A., *El modelo de presbítero según la actual "prex ordinationis presbyterorum"*, Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo 1995, 23 x 16, 232 pp.

Con un poco retraso se hace la recensión de este obra, que su autor había donado a la Biblioteca del Estudio Teológico Agustiniiano, donde tuve la oportunidad de ojearla y observé que atribuía a san Agustín el texto *Oh, sacerdos, tu quis est?* Le hice ver que era de san Norberto (1080-1134). Al menos así se viene citando y lo vi atribuido a él en la sacristía de la iglesia de Heede, Alemania, en 1971, con escritura gótica del siglo XIII. Cae en el mismo error el Cardenal D. Marcelo, al hacer la presentación, donde hay observaciones valiosas como *la riqueza del método y del enfoque "teológico-litúrgico"*. Se hace referencia al "motivo de la edición revisada, que no reformada, del Ritual de Ordenes" (p. 9). Acaba de salir, por fin, el nuevo *Rito de la ordenación de Obispos, presbíteros y diáconos*. Aurelio (Yeyo, como se suele llamar) presta especial atención a la nueva *Plegaria de la Ordenación del Presbítero*. En ocho capítulos y cuatro apéndices desarrolla su trabajo, que como él mismo observa organizó en tres partes: 1^o Introductiva, 2^a Analítica y 3^a Conclusivo-valorativa. Se lee con gusto y como una meditación de un antiguo alumno, que se convierte en maestro. Dedicó especial atención al texto del sacerdote como *secundus meriti munus*, que se ha traducido al castellano como *sacerdocio de segundo grado*, que se puede matizar según otras traducciones como "segundo grado sacerdotal" (pp. 177-178). Al lado de los aspectos positivos de lo litúrgico-pastoral, hay deficiencias en el aspecto históricocanónico. No se cita al *Código de Derecho Canónico*, que es una fuente obligada, para ver cómo la Iglesia quiere preparar y orientar a sus sacerdotes hoy. Hay normas concretas y orientadoras de la Liturgia y la Pastoral de los ministros sagrados. Están bien los esquemas y se nota la ausencia de un índice analítico o de materias para facilitar su consulta. Se trata de un buen aporte y se felicita al autor, animándole a que la complete y siga actualizando.- F. CAMPO.

BARRET, A.J., *Sacrifice and Prophecy in Turkana Cosmology*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998, 21 x 14, 250 pp.

Anthony Barret nos ofrece una visión antropológica del sacrificio entre los Turkana, tribu que vive al norte de Kenia y con quienes ha pasado alrededor de 20 años. Él evalúa y analiza su teología y los principios que gobiernan el significado del sacrificio en su vida. El propósito de este trabajo es examinar el significado que el sacrificio tiene para los Turkana. El sacrificio es estudiado como una entidad aislada, sino en relación con la cosmología social y las estructuras sociales de esta tribu. Por eso él da una detallada información sobre la organización religiosa y creencia religiosa y su conocimiento de Dios. Señala la organización social de los Turkana, la posición de la profecía y todos

los mitos y narraciones sobre el sacrificio y su origen. De este modo esta obra es válida para un mejor acercamiento a la religión y filosofía africana, porque algunos valores se encuentran también en otras sociedades africanas.- K. ASSENGA.

BUJO, Bénézet, *The ethical Dimension of Community. The african Model and the Dialogue between North and South*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998, 21 x 14, 235 pp.

No hay duda que las personas necesitan normas morales basadas en el conocimiento mutuo y vistas de manera unitaria por todos. Esto quiere decir que nadie puede considerar su propia filosofía o cultura como racionalidad absoluta, de modo que pueda funcionar con un criterio de universalidad, como si no existieran otras formas de racionalidad. De ahí que no podamos reducir la filosofía a las normas éticas de la filosofía occidental y debamos tener una visión abierta a otras culturas. Incluso el famoso principio: "hay que hacer el bien y evitar el mal" no excluye la posibilidad de varias posiciones éticas. La primera parte del libro toma como punto de partida la cuestión de la fundamentación de la ética e intenta exponer la ética africana confrontándola con el enfoque de la *ética del discurso* de Apel y Habermas. La ética del discurso nos da un modelo apropiado, dado que la ética africana da importancia al papel de la discusión en el proceso del descubrimiento. Las normas deben ser encontradas de manera comunitaria sin ningún tipo de dominación y en diálogo. Pero hay una diferencia en relación a los participantes. La ética del discurso envuelve en la discusión a todos aquéllos participantes efectivos, pero sólo los que pueden argumentar razonablemente. La ética del discurso deja fuera del diálogo a los ignorantes, analfabetos o aquéllos que simplemente no saben usar sus facultades racionales; por eso aparece como una ética elitista. La ética comunitaria africana, por otra parte, da lugar a una más amplia participación en el diálogo, incluyendo a los muertos y antepasados en la discusión.

La segunda parte del estudio, es un esfuerzo por aplicar lo general a las cuestiones particulares, lo que podríamos llamar una ética aplicada a los distintos aspectos de la vida en Africa; en todos estudios se subraya la dimensión comunitaria de la ética africana. El autor profundo conocedor de la tradición ancestral africana y del mensaje cristiano piensa que es indispensable un diálogo entre estos dos ámbitos, lo mismo que Africa debe dialogar con la edad tecnológica sin que por ello deba sacrificar su identidad. El cristianismo llevo a Africa con idea de ser absoluto, aunque muchos elementos eran propios de la tradición occidental y no esencialmente cristianos; tal vez esa sea una de las razones de su falta de aceptación. Hoy día no podemos pensar transmitir el Evangelio sin tener en cuenta la cultura y el contexto de la gente a la que va dirigido, por eso es necesario un diálogo con la cultura africana. El libro intenta mostrarnos que en la reflexión ética, el cristianismo y la religión africana deben trabajar conjuntamente, para que este diálogo entre la moralidad cristiana y las tradiciones africanas haga que la religión cristiana responda realmente a las necesidades y expectativas de la gente africana.- J. ANTOLÍN.

BORRUSO, Silvano, *The Art of Thinking. Chats on Logic*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998, 20 x 12, 5, 142 pp.

El libro se dirige a adultos que han dejado la escuela o incluso, a gente madura que no ha sido instruida en el arte de pensar. Las personas que conocen las reglas y regulaciones de la lógica no necesitan leer este libro. Si el mundo nos parece privado de significado es porque los poderes de la mente están sin entrenar para un más profundo conocimiento de la realidad. En lugar de abstracciones difíciles de recodar y de aplicar a la vida real, aquí encontramos ejemplos de cómo pensamiento y vida son inseparables. El arte de pensar tiene tres partes. Precisamente el libro, siguiendo esta teoría, también está dividido en tres partes. La primera dedicada al conocimiento de los hechos, una especie de materia prima del conocimiento. Este conocimiento nos viene desde la infancia. El segundo es el entendimiento que consiste en la habilidad para ver conexiones entre los hechos y entre éstos y la vida real. El último paso es la sabiduría o el arte de ordenar el conocimiento de los hechos y entendimiento en un durable edificio intelectual.- J. ANTOLÍN.

BURKE, Christy, *Morality and Mission. A Case Study: Francis Libermann and Slavery (1802-1852)*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998, 21 x 14, 98 pp.

Francis Libermann, un convertido judío y fundador de la congregación misionera Holy Heart of Mary, asociada más tarde a la congregación de Holy Ghost, ha influido en la expansión del movimiento misionero en Africa en el siglo XIX. El presente trabajo intenta conjugar la moral teológica con la misión. Aquí analiza el tema de la esclavitud. Libermann vivió en el tiempo de la esclavitud y el comercio de esclavos. Él sabía, igual que muchos contemporáneos, que la esclavitud era un mal e intentó hacer algo en contra. Libermann entre 1840 y 1852 fundó una congregación misionera para promover el bienestar de los esclavos y su futura liberación.- J. ANTOLÍN.

BUJO, B., *African Christian Morality at the Age of Inculturation*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998, 21 x 14, 136 pp.

Este libro recopila seis artículos del teólogo congoleño Bénézet Bujo previamente publicados por separado. Su hilo conductor es la problemática de la elaboración del discurso moral cristiano desde el contexto africano.

Tras plantear críticamente las cuestiones preliminares de la especificidad de una "moral cristiana" y del ámbito de la autoridad del magisterio de la Iglesia en este campo (pp. 13-38), el autor aborda en los ensayos sucesivos algunos temas particulares: el diálogo entre la fe cristiana y la moral Bantú (pp. 39-72), la "teología de los antepasados" y la memoria eucarística (pp. 73-94), la incidencia del "comunitarismo" africano en la conducta del individuo (pp. 95-102) y la ética sexual y matrimonial (pp. 103-117).

El autor concluye delineando la propuesta de una teología moral africana no sólo inculturada, sino efectivamente encarnada. Al final se ofrece una selección bibliográfica.- R. SALA.

Filosofía-Sociología

WILDGEN, W. *Das kosmische Gedächtnis. Kosmologie, Semiotik und Gedächtnistheorie im Werke Giordano Brunos (1548-1600)*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1998, 21 x 14,8, 278 pp.

Este libro que investiga la semiótica y la cosmología de Giordano Bruno demuestra que la universalidad y la heterogeneidad de su pensamiento tienen su base en la teoría de la memoria. Esta se hace el hilo conductor de su sistema filosófico cosmológico y semiótico; pues pensar sobre el mundo y nuestro saber en una unidad solamente es posible en imágenes. Presentando la filosofía de Bruno como un sistema de signos, el autor argumenta que la memoria se hace su órgano principal, individual y colectivamente. Explicando y defendiendo esta tesis, el autor empieza con una biografía del Nolano, recorriendo todas las etapas de su vida intelectual. Siguen cinco capítulos, concebidos como ponencias, que continúan la investigación de las obras sobre la memoria. Si el *capítulo introductorio* busca los rasgos semióticos en su vida, el *primer capítulo* está dedicado a un examen histórico de la base de la teoría de la memoria de Bruno. La figura central de esta discusión es Raimundo Lulio. El *segundo capítulo* se centra en la matemática, que para Bruno significa primeramente Geometría. La figura central de este análisis es Copérnico. Una vez explicada la importancia del lulismo y del copernicanismo en su pensamiento, el autor investiga en el *tercer capítulo* los escritos de Bruno sobre la memoria. Su interés es de describir e interpretar el desarrollo de la mnemónica desde la perspectiva semiótica. A esto sigue el *capítulo central*, que analiza detalladamente la última obra de Bruno: *De imaginum, signorum et idearum compositione*. El autor reconstruye los principales aspectos para indicar el rasgo esencial de una semiótica concebida por imágenes. En el *último capítulo*, que trata de la actualidad de Bruno, encontramos la funcionalidad de la teoría de la memoria: esta puede servir como una arquitectura de memoria mecánica. El libro contiene una buena bibliografía, y dos índices muy útiles.- P. PANDIMAKIL.

ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención*. Edición M. García Baró, Sígueme, Salamanca 1997, 22 x 14, 508 pp.

Franz Rosenzweig (1886-1929) es el más innovador de los pensadores judíos modernos y *La estrella de la redención*, su obra maestra. Vivió una vida corta, murió en 1929, ocho años después de declarársele la enfermedad de esclerosis lateral amiotrófica. La obra que presentamos no es fácil de entender, el autor nos invita a seguir siempre adelante olvidándonos de las dificultades que encontremos. Él dice: *lo judío es mi método* e intenta sustituir las categorías del viejo pensamiento (griego-hegeliano, desde Jonia a Jena) por las categorías del judaísmo, o mejor dicho del judeocristianismo. Situando en el centro de interpretación, no a los griegos, sino a la Biblia. La vieja filosofía sólo piensa la totalidad pensable y esta totalidad hoy día está resquebrajada y es irre recuperable. El nuevo pensamiento anunciado se apoya en la relación entre el pensador y lo pensado, entre sí mismo y la totalidad. Ante la caída de la totalidad, las dos posibilidades aparentes de curación que se ofrecen son la filosofía de la ciencia como única filosofía viable y la experiencia de lo sagrado, o posibilidad de participar de lo sagrado de alguna manera.

Rosenzweig trata de descubrir la vivencia del presente en el hombre que él es. Permite pensar la revelación como evolución creadora, como incremento, como un creciente de lo divino desde el pasado remotísimo hacia el futuro por venir. Dios acontece como instante, y, mejor, como negación del instante que ahora constituía mi vivencia. *La Estrella* se esfuerza por expresar el presente como decir directo del Yo; como decir instantáneo. El presente es entendido como la victoriosa lucha del amor contra la muerte, de la eternidad en figura de promesa contra la durísima objetividad del pasado que todo parece condicionarlo. Rosenzweig se centra también en el sentido común sano, en la fe en la vida tal y como toma ésta a diario su aspecto corriente, y sobre todo, precisamente como limitado por el nacimiento y la muerte, su escuela es la del sentido común o asombro filosófico.

El nuevo pensamiento consiste en el diálogo con el presente contantemente renovado, en que verdaderamente consiste la vida. Cuando el diálogo supera la confesión de fe, cuando puede reconocerse desde el amante la declaración: tu eres mía, que implica la evocación de la creación e introduce plenamente al hombre en el mundo, en la vía o ruta entre la creación y la eternidad. A partir de ese momento, la fe adquiere su certeza peculiar, porque ha aprendido a ver en el mundo de las cosas, y justamente en la facticidad inexorable del acontecer histórico, el mismo fundamento objetivo de su fe. Y en este momento de la historia aparece el santo, el hombre capaz de hacer su propia biografía, de convertir su vida en un drama y razonar con la razón histórico-narrativa de la fe. Ante la acción del amor, el mundo es hoy todavía fenómeno de su futura esencia, respecto de la cual esta acción es relato profético. La acción del amor o redención propiamente es el reino de Dios que está siempre por venir, y justamente en ello, como ya se dijo, consiste su eternidad. Precisamente todo instante está ya maduro para ser el último, y éste lo hace eterno. Por eso, no debemos pensar en términos de esperanza meramente intrahistórica, la consecuencia sería la paralización de la acción del amor y la imposibilidad de acceder verdaderamente al prójimo. La expresión en las categorías de la gramática de la hora de la redención es la correlación *nosotros-vosotros*. Dios pronunciará el *ellos* en el que, en su eternidad, en la totalidad futura, a la vez que se fundirá todo nombre propio, se apagará también el fuego de todos los infiernos. En la medianoche del mundo comienza la aurora del día de Dios. Felicitamos a la editorial Sigüeme por la cuidada traducción de esta genial obra y esperamos que contribuya a un mejor conocimiento del pensamiento de Rosenzweig y del mundo judío.- J. ANTOLÍN.

SZAIFF, Jan, *Begriff der Wahrheit*, Karl Alber, Freiburg² 1998, 21,5 x 14, 561 pp.

El presente estudio es una tesis doctoral presentada en la universidad libre de Berlín y dirigida por el profesor Ernst Tugendhat. La verdad tiene para Platón dos diferentes perspectivas en el ámbito de la reflexión filosófica. El primero es el que se puede llamar concepción epistemológica y ontológica de la verdad, relacionado con el conocer de las cosas del mundo y al que nuestro autor dedica la primera parte. La otra concepción o perspectiva de la verdad está en relación con la verdad o la falsedad de nuestros juicios sobre los objetos. Aquí se estudia la posibilidad de juicios falsos y las afirmaciones problemáticas. A este segundo sentido de la verdad está dedicada la segunda parte del libro. En el estudio trata de descubrir estas dos diferentes concepciones de verdad en diversos textos de Platón, donde a veces están mezcladas o se entrecruzan. El autor, aunque vea que aparecen juntos ambos sentidos de verdad, los separa para facilitar la investigación.

El estudio comienza con la distinción de los usos de *alethes* y *aletheia* en los diálogos de Platón, buscando aclarar los diversos usos de estos conceptos en el lenguaje normal (Capítulo I). Describe de una manera pormenorizada la concepción ontológica-epistemológica de la verdad en su aspecto más metafísico en los diálogos de Platón. Estudia la verdad dentro de la teoría de las ideas, analizando principalmente el *Fedón* y la *República*, estudiando de manera amplia la parábola del sol (Capítulo II). La primera parte concluye con la descripción platónica de la *episteme* y la *doxa* como fundamento teórico del concepto ontológico de verdad. Platón reconoce la *episteme* como el conocimiento verdadero y científico, frente al conocimiento engañoso y aparente de la *doxa*. Esta primera parte termina con la descripción y análisis, y reconstruye el concepto de ciencia para Platón.

La segunda parte analiza los juicios verdaderos y falsos, los conceptos lógicos de verdad y falsedad, siguiendo principalmente los diálogos *Teeteto* y el *Sofista*. Después que se han analizado estas dos concepciones del concepto de verdad surge la pregunta si en el pensamiento de Platón existe una relación entre ambos o si se puede hablar de unidad en el concepto de verdad. Por eso nuestro autor concluye con la búsqueda de una uniforme y global perspectiva que sea una mediación entre los dos modos del discurso sobre la verdad.- J. ANTOLÍN.

AYLLON, J. R., *Ética razonada*, Palabra, Madrid 1998, 20 x 13,5, 234 pp.

El libro que presentamos reproduce el texto que la editorial *Casals* ha publicado como *Ética 4º ESO*, omitiendo ilustraciones y actividades. Por eso es un libro ameno, al alcance del público escolar y de cualquier lector que quiera pensar la acción. Analiza 15 temas fundamentales de ética: el bien, la libertad, el placer, la conciencia... todos ellos de un modo sencillo y con citas de autores clásicos de filosofía o de literatura. Somos personas éticas porque tenemos inteligencia y por eso debemos vivir como personas. A eso se resume la ética, a pensar, deliberar y decidir los modos de nuestra actuación que nos permitan una vida feliz. El libro cumple sus pretensiones ampliamente y es recomendable para su uso didáctico en clase de ética o filosofía en enseñanzas medias, así como para tutores en reuniones con alumnos o padres.- J. ANTOLÍN.

FINKIELKRAUT, A. *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, Anagrama, Barcelona 1998, 14 x 20, 166 pp.

El autor es bien conocido por ser uno de los mejores analistas de nuestra situación actual como lo ha demostrado en sus célebres y celebradas obras: *La derrota del pensamiento* y *El nuevo desorden amoroso* (en colaboración con P. Bruckner). El escrito que presentamos es un recorrido por la memoria del s. XX y sus acontecimientos más decisivos con una meditación profunda y una narración inédita donde trata de explicarnos por qué la humanidad se ha vuelto tan inhumana, el cosmopolitismo avanza hacia el pensamiento único y el nacionalismo deriva hacia el localismo excluyente. La aniquilación del ser humano y la insensibilización del mundo configura el poder dominante como ha recordado Primo Levi. La razón instrumental acaba con el sentido moral y las evidencias del sentido común y vive su propia locura (p.10): Los hombres grises tienen menos sensibilidad que los animales. Durante siglos, los humanos se distinguían de los animales porque estos *no se reconocían unos a otros*. La vuelta de las tribus ha convertido a los

nuevos vecinos en puros fantasmas pues sólo los miembros de la propia casta son verdaderos humanos. Sobre los demás se vuelve a las preguntas clásicas sobre la realidad del alma y su humanidad como en los viejos tiempos de la colonia. El P. Las Casas debe rebatir de nuevo a los seguidores de Ginés de Sepúlveda. La divinización propia se convierte en la demonización del vecino. El mayor bárbaro, nos recuerda Leví-Strauss, es quién cree que los bárbaros son los otros. Así el hombre se ha vuelto un extraño para el hombre y el asesino ha perdido su humanidad. En terminología sartriana la violencia se alimenta de cobardes que nunca se comprometen y cabrones o señores de la violencia (p.48), para ellos no hay nada 'más molesto que el prójimo' y el hombre es pura morrala. Ante este encarnizamiento antihumanista, la tarea del pensador es 'una labor paciente que da forma a la impaciencia de la libertad' y que lleva a descubrir la fragilidad de los suelos de la insolencia del poder, como ha enseñado Foucault. Sin esa tarea ingrata, los derechos del hombre se reducen a la masacre, la tortura y el cadalso, como recuerda E. Burke. La humanidad desalmada, sin compasión ni respeto destruye al hombre. La realidad se queda en puro fraude, pues 'el mal es bueno y la violencia útil' (p. 87). Los hombres ya no cuentan nada, las mismas cualidades morales se han vuelto sospechosas pues están plagadas de crímenes, decía Valéry. El saber y el deber se han vuelto sopechosos: El totalitarismo es un laboratorio de la humanidad sin hombres, *un sistema en el que los hombres están de más*. La imagen definitiva de la degradación actual es el hombre gris sin rastro ni huella de compasión ni de pensamiento, nos dice Primo Levi. Los hombres actuales son 'marionetas sin rostro humano'. Por eso mismo, el pensamiento no es pura basura, según la famosa frase de Adorno, pues sin él no habría sido posible denunciar los campos de la muerte que nos parecerían el camino perfecto como a sus propios creadores (p. 108). Afirmar nuestra sensibilidad frente a lo inhumano es la única garantía de supervivencia verdaderamente humana. Henri Dunant, fundador de la Cruz Roja, vió la necesidad de asegurar y urgir el respeto al hombre incluso en los momentos más crueles. Saltarse a la torera esa barrera es el crimen contra la humanidad y la justificación del dolor del prójimo 'es la fuente de toda inmoralidad' (Levinás) (p. 120). El cinismo ante sufrimiento humano, en nombre de las patrias y las ideologías, es el signo más profundo de la ofuscación y la mixtificación actual : 'son los imbéciles los que se las dan de listos'. La sátira de Henri Michaux frente al *neotribalismo* no tiene hoy desperdicio alguno y pide una nueva cultura del territorio y de la tierra. Ciertamente, el hombre necesita un hogar para vivir y en cierto modo una patria pero precisa también sentido común humano para no convertirlos en una cueva del instinto territorial asesino o en un mero mapamundi turístico donde el yo se infla y se hincha... La experiencia de la aldea global no debe ser la victoria del resentimiento desalmado sino el encuentro en la gratitud y la amistad. La política no debe ser más el arte de lo posible si lo posible es la crueldad y lo inhumano. Nuestra humanidad tiene un gran futuro si lo hacemos entre todos los hombres y no con el hombre abstracto y gris, ciego, cruel y desalmado.- D. NATAL

LÖWITH, K., *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Editorial Herder, Barcelona 1998, 15 x 22, 404 pp.

K. Löwith se ha convertido ya en un clásico de la filosofía actual y en esta obra ofrece un balance muy apropiado del pensamiento del siglo XX. Para ello nos presenta diversos momentos de la creación intelectual hodierna comenzando por el pensamiento existencial. Ahí se destaca especialmente la contribución de Kierkegaard, Jaspers,

Nietzsche y Heidegger. Sobre Heidegger, precisamente, hace nuestro autor un análisis descarnado, primero como discípulo disidente pero apreciado del gran maestro de Friburgo, y luego como analista implacable del comportamiento político de Heidegger al que incluye entre esos pensadores que se sitúan por encima del bien y del mal pero no por encima de Hitler y Mussolini. Otro bloque muy importante de esta obra es la filosofía de la historia en la que nuestro autor es también un clásico, al que ha sido imprescindible recurrir ante el nuevo debate sobre el sentido y el fin de la historia planteado por Fukuyama. Aquí hace un gran estudio sobre naturaleza e historia y marxismo e historia, para luego adentrarse en el análisis del nihilismo social europeo que incluye a Hegel, Marx, Saint Simón, Baudelaire, Voltaire, Bossuet, y otros muchos autores, profetas adelantados de la gran tragedia europea. En esta línea hay que situar también el escrito sobre el decisionismo político de C. Schmitt donde las profecías se hacen teorías visionarias del poder y la fuerza. Luego se vuelve sobre el sentido de la historia y el progreso en san Agustín, Vico, Bossuet, Voltaire y otros autores. Finalmente hay que destacar el escrito sobre Nietzsche, sesenta años después, donde hace una valoración crítica del 'médico de la cultura', ciertamente enfermo y loco, pero al que siempre hay que volver cuando se nos presentan las enfermedades recurrentes de los ciclos de la historia como ahora nos sucede. Estamos pues ante una obra que recoge escritos del autor hasta 1970 pero que nada han perdido de su plena actualidad.- D. NATAL

POLO, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid 3 1998, 260 pp.

Se trata de una antropología que quiere comprender al hombre como espíritu en el tiempo. Estamos ante un autor muy experimentado, bien conocido por otras obras de temas siempre profundos y menos cercanos al hombre de hoy. Estamos también ante una tercera edición de este obra que cumple perfectamente el famoso dicho editorial: los buenos libros se reeditan. El autor ha querido en este escrito ser muy cercano al lector como lo fué a los alumnos de este curso. Por eso examina la vida humana desde las cuestiones más cercanas y concretas que a todos nos interesan para llegar a esa definición de espíritu en el tiempo tan cercana, verbalmente al menos, al famoso 'espíritu en el mundo' de K. Rahner y Heidegger aunque no se trata de afinidades teóricas sino de coincidencia en la profundidad. Nuestro autor no ha querido adentrarse en el tema desde elucubraciones demasiados trascendentales sino que hace este trabajo desde los problemas de la ciencia y en concreto de la medicina y la enfermedad humana, desde la memoria humana y el tiempo, desde las manos, el rostro y la cabeza del ser humano, desde la sociedad familiar y civil, desde la economía, la ética y las virtudes sociales, desde el lenguaje y la cultura, desde la religión y la libertad sin olvidar para nada la inteligencia y la inmortalidad. Una obra realmente profunda que se plantea y desarrolla desde la realidad vital más inmediata lo que a todos nos interesa y concierne.- D. NATAL.

RUIZ RETEGUI, A., *Pulchrum. Reflexiones sobre la Belleza desde la Antropología cristiana*, Rialp, Madrid 1998, 14 x 20, 196 pp.

Las obligaciones absolutas han ido cayendo en su capacidad de cotización social, los deberes e imperativos se han hundido en buena parte, se quiera o no se quiera admitir. Lipovetsky nos habla del crepúsculo del deber que no es fácil resucitar. Sólo queda el arte del buen gusto y el buen sentido. A partir de este trasfondo, más o menos explora-

do, nuestro autor se adentra en el valor de la belleza en el mundo actual y lo hace de una manera complejiva. Primero se refiere a su dimensión metafísica: el *pulchrum* como dimensión universal del ser. Luego desarrolla las dimensiones subjetivas y objetivas de la experiencia de lo bello. Plantea igualmente las diversas perspectivas de la obra de arte y su aplicación en los campos humanos. Finalmente se explora en la valoración cristiana de la belleza, en todas sus dimensiones, en su valor natural y sobrenatural, y en la necesidad de testimoniar la fe cristiana en toda su autenticidad para que 'el esplendor de la verdad' se manifieste a todo el mundo. No deja de hacer algunas observaciones sobre la moda así como también resalta la importancia decisiva de la conjunción del binomio arte y religión. En esta dirección queda mucho camino por andar pero esta obra nos asegura que ya estamos en el buen camino.- D. NATAL

LÓPEZ QUINTÁS, A., *El poder del diálogo y del encuentro*. Ebner, Haecker, Wust, Przywara (Normal 575), BAC, Madrid 1998, 14 x 20, 247 pp.

El autor vuelve a sus clásicos con empeños renovados. Vuelve a renovar su fe en el diálogo y el encuentro habiendo sido hace años uno de los fundadores y mejores difusores del pensamiento dialógico personalista. Vuelve al pensamiento del Ebner y a la palabra y el amor como claves fundamentales del secreto de la vida en la persona. Recuerda a Teodoro Haecker y su reivindicación del espíritu y de la dignidad del hombre. Revive de nuevo el pensamiento existencial de Peter Wust y su *resurrección de la metafísica*, con su ingenuidad segunda y su 'insecuritas' vital, su sabiduría y su madurez. Y de nuevo nos reencuentra con 'el gran polaco', E. Przywara, y el amor como forma de integración entre la piedad por las cosas y el respeto por los hombres y la fría analogía del ente. La edición ha sido muy cuidada tanto en los materiales de estudio, totalmente actualizados, como en la presentación editorial. Un libro precioso que nos hace vivir y esperar de nuevo en la humanidad.- D.NATAL

GLAUNER, F., *Sprache und Weltbezug*. Adorno, Heidegger, Wittgenstein, Freiburg-München 1997, 16 x 23, 309 pp.

El lenguaje y su referencia al mundo nos adentra el sentido del lenguaje en la vida actual. Se hace un estudio detallado de las teorías del lenguaje tal como se presentan en Adorno, en Heidegger y en Wittgenstein. Se hace también un recorrido por los diversos planteamientos que tiene la relación entre lenguaje y significado y lenguaje y referencia concreta. De este modo se desarrolla un amplio estudio sobre el pensamiento continental y la filosofía analítica teniendo en cuenta la opacidad del lenguaje, la trascendencia, la esencia y el fundamento. Se profundiza en las teorías clásicas de Frege, Russell y Wittgenstein, en la teoría trascendental de Kant y Husserl y en la teoría de las necesidades humanas de Davidson, Quine y Wittgenstein así como en el fundamento de la crítica del lenguaje metafísico en Adorno y Heidegger. Después se hace un amplio debate sobre el problema de la realidad de la trascendencia o más bien del lenguaje trascendental. En la tercera parte se estudia la teoría del lenguaje y la realidad del otro en Adorno y el espacio de apertura a la realidad que es el lenguaje del ser en Heidegger. Se termina con un replanteamiento de las grandes aportaciones de Adorno, Heidegger y Wittgenstein al tema el lenguaje y su referencia mundana.- D. NATAL

PRESTON, P., *La política de la venganza. El fascismo y el militarismo en la España del siglo XX*, Ediciones Península, Barcelona 1997, 21 x 13,5, 314 pp.

Hoy en día, Paul Preston es uno de los más destacados investigadores de la España contemporánea, como lo demuestra algunas de sus obras: *La destrucción de la democracia en España*, *La Guerra Civil española*, *Revolución y Guerra en España 1931-1939*, *Franco*, etc.

El historiador hispanista británico nos ofrece ahora una obra conformada en su mayor parte por una variedad de artículos, seminarios, conferencias, lecciones, etc. que han sido revisados (ampliados y retocados) enteramente por el autor para esta publicación. Como indica el subtítulo versa sobre la historia del franquismo, que equipara al fascismo, y del ejército (militarismo) en el período 1931-1981 de la historia de España. En palabras del autor, trata de: “examinar los papeles del fascismo y del ejército como instrumentos del dominio derechista en la España del siglo XX” (pág. 13). Desde esta perspectiva, quizá, sea más comprensible la dureza del título: *La política de la venganza*; o bien pudiera tratarse de una toma de posición desde una perspectiva ideológica.

La justificación inmediata de este volumen es la relativa falta de estudios serios sobre la derecha española, si se exceptúan algunas obras de Javier Tusell en España, Stanley G. Payne en Estados Unidos, el trabajo de Martin Blinkhorn sobre el carlismo y la aportación de Herbert R. Southworth acerca del falangismo. Por el contrario, el papel de la izquierda sí ha sido ampliamente estudiado en este período- la mayor parte de las veces por simpatizantes-, aunque la Segunda República española fue un corto intervalo, “casi un error, en una historia moderna dominada por la derecha”. El volumen consigna, al final, algunas de las más importantes aportaciones monográficas de los jóvenes estudiosos españoles.

Alguna de las hipótesis que plantea el señor Preston podríamos resumirlas en los siguientes términos: la enconada rivalidad entre socialistas, anarquistas y comunistas fue uno de los motivos determinantes de la derrota de la República en la guerra del civil. La derecha española se mostró “dura, rígida y obstinada”, en comparación con el conservadurismo, relativamente flexible, que predominaba en otras naciones como Inglaterra y, pese a las considerables discrepancias ideológicas, estratégicas y tácticas entre los grupos que la componían, solían actuar durante la Segunda República como “regimientos de un mismo ejército”; colaboración que se intensificó durante la guerra civil. A la total identificación entre el Caudillo y su régimen se debió que ni él ni sus seguidores vieran contradicción alguna entre sus intereses personales y los de los servidores y partidarios de la dictadura; esto condujo a un creciente divorcio de los sectores de la sociedad por los cuales habían combatido entre 1936 y 1939. La mayor víctima a este respecto fue, paradójicamente, el ejército. La derecha evolucionó espectacularmente en direcciones diferentes en la época de Franco: los católicos con José María Gil Robles, los monárquicos con José María de Areilza, los demócratas cristianos con Joaquín Ruíz Giménez e, incluso los falangistas con Dionisio Ridruejo, llegaron a oponerse a la dictadura.

Los nueve capítulos del libro, divididos en cuatro partes y un anexo, intentan dar una idea de la “unidad y del desarrollo de la derecha intransigente. Lo que no hace, (y así lo proclama el autor), es examinar la evolución de la derecha democrática y constitucional (...) Tampoco se ocupa, si no es marginalmente, del papel político de la Iglesia católica”.

Si bien el señor Preston pudiera gozar de un mayor espacio de objetividad en el examen de los hechos históricos por su condición de extranjero, quizá esa misma condi-

ción le impida captar la “memoria colectiva” de una realidad tan compleja como es la historia de España.- F. RUBIO C.

GUERRA GÓMEZ, M., *Diccionario enciclopédico de las sectas*, BAC, Madrid 1998, 24 x 15,5, 988 pp.

Catedrático en la Facultad de Teología del Norte de España, sede de Burgos, el señor Guerra ha publicado dieciocho libros, entre los que cabe destacar por su cercanía con el tema de esta obra: *Los nuevos movimientos religiosos (Las sectas). Rasgos comunes y diferenciales*, e *Historia de las religiones*, en 3 vols.

Decía Zubiri que el hombre “no tiene religión, es religión”, o sea, religación respecto de Dios. Las sectas son una manifestación distorsionada de esta realidad.

Uno de los méritos de esta obra consiste en haber formulado su definición de secta tras exprimir las notas comunes a las casi 1.500 descritas en este diccionario y presumiblemente a todas las demás. La definición real, que no puede pasar de ser descriptiva, que nos ofrece es la siguiente: “una secta es la clave existencial, teórica y práctica, de los que pertenecen a un grupo autónomo, no cristiano, fanáticamente proselitista, exaltador del esfuerzo personal y expectante de un cambio maravilloso, ya colectivo -de la humanidad-, ya individual o del hombre en una especie de superhombre” (pág. 818). El autor usa “secta” en esta acepción técnica, no en la vulgar, que está cargada de connotaciones peyorativas y que tiende a identificar acríticamente “secta” y “secta destructiva”, a pesar de que estas últimas, las que “destruyen” a las personas o “dañan” gravemente su personalidad, no llegan al 10% del total.

En el amplio volumen aparecen dispuestas alfabéticamente las sectas religiosas, mágicas e ideológicas, las biografías de sus fundadores, así como en y desde las sectas mismas, las realidades y cuestiones más importantes de teología dogmática (pluralismo religioso, Trinidad, Jesucristo, Eucaristía, sacerdocio), morales (drogas, aborto, prostitución), socio-políticas (las legislaciones, la política y las sectas, las religiones y sectas civiles), psicológicas (los fenómenos parapsicológicos, las psicotécnicas orientales), filosófico-vitales (historicismo, relativismo, tolerancia) y otros temas complementarios.

Trata también de averiguar las causas de la existencia y proliferación de las sectas y de señalar sus remedios, y ayuda a descifrar las claves del pensamiento, acciones y movimientos contemporáneos.

Como hasta cierto punto aparece ya en la misma definición de “secta”, que hemos acotado, y dada la “profesión” del autor, es comprensible que los aspectos teológicos y morales tengan una mayor peso en toda la obra, con cierto detrimento de las consideraciones sociopolíticas. De todas formas, se trata de una obra seria, que exige un cierto esfuerzo conceptual, con bibliografía específica al final de cada lexema y amplios índices.- F. RUBIO C.

Historia

HYLDAHL, N., *The History of Early Christianity*, Peter Lang, Frankfurt / M. 1997, 21 x 14.8, x + 317 pp.

Este libro, fruto de dos cursos ofrecidos por el autor durante 1988 y 1989 en la Universidad de Copenhague, ofrece una nueva perspectiva en el estudio de la historia

del cristianismo antiguo. El período tratado es desde 175 a.C. hasta 150 d.C. Buscando las relaciones que existían entre el judaísmo y el cristianismo en la antigüedad, Hyldahl lleva al lector al tiempo actual. La historia llega a ser así dinámica, aplicable para la vida cotidiana, por lo que es una historia concisa. Divididos en cuatro capítulos el autor trata los siguientes temas: 1. *Judaísmo Antiguo*; 2. *Jesús*; 3. *La Edad Apostólica*; y 4. *La Edad Pos-Apostólica*. El examen del judaísmo antiguo demuestra que la rebeldía de los Macabeos salvó al pueblo y a la religión judía de su extinción. Este acontecimiento, históricamente interesante para el cristianismo, ha ocasionado en el pueblo una reflexión constante sobre la historia de Israel. En la sección sobre Jesús el autor aborda brevemente los problemas histórico-políticos y cristológicos. Aludiendo a la perspectiva histórica de Campenhausen, Hyldahl observa que ésta nos conduciría solamente a la vieja problemática de judíos contra cristianos primitivos, es decir el Jesús histórico contra el Cristo proclamado. ¿No estaría entonces mejor –pregunta el autor–, quedar con el indiscutido hecho de que José de Arimatea entierra a Jesús porque ha creído que él es el rey de Israel? El análisis de la edad apostólica se centra primeramente en la figura de Pablo, mientras que el de la edad posapostólica investiga la contribución de Juan, Clemente, Ignacio, Marción etc. El autor recoge en ambas secciones los acontecimientos importantes, los examina y deja ver su importancia para la iglesia contemporánea. Así la capacidad del cristianismo para sobrevivir y preocuparse por sus miembros está verificada en la figura del obispo (*episkopos*). Provisto de una bibliografía de cada tema tratado, este libro es muy útil para quien se interesa por el desarrollo del Cristianismo desde sus raíces judías.- P. PANDIMAKIL.

ALONSO, C., *Bullarium Ordinis Sancti Augustini, Regesta. II, 1362-1415. Fontes Historiae Ordinis Sancti Augustini*, Institutum Historicum Augustinianum, Roma 1977, 17 x 24, xvi-339 pp.

Con este volumen se presta un buen servicio para conocer las *Bulas* pertinentes a Orden de San Agustín, que contaba con el *Bullarium* publicado por L. Empoli en 1528, al que siguió un *Compendium bullarum* en 1629. No tuvo continuadores. Quiso complementarlo el P. Benigno A. L. van Luijk, que preparó un *Regestum Bullarium ac Brevium Apostolicorum spectatum ad Ordinem (Eremitarum) S. Augustini, saec. XVI-XVIII complectens*, para ser publicado en *Analecta Augustiniana* en forma de *Regesta Brevium*. Esto lo tenía listo en 1972 y antes había publicado el *Bullarium Ordinis Eremitarum S. Augustini. Periodus formationis 1187-1256* (Würzburg 1964). El P. Carlos Alonso ha planificado bien esta obra, que se estaba echando de menos. Ya salió el vol. I con 872 bulas desde 1256 hasta 1362, editado en 1997. El II volumen, con 966 bulas, comprende los años 1362-1414. Seguirá en 1998 el III (1417-1503). Luego saldrán otros hasta un total de 7 volúmenes para llegar sólo a finales del siglo XVII.

Este volumen II comprende la época de los dos últimos papas del destierro de Aviñón y la de los cuatro papas siguientes en la obediencia romana, a las que se añaden las dos obediencias no romanas en el Cisma de Occidente: la de Aviñón y la de Pisa. Hay bulas interesantes y valiosas del antipapa español Pedro de Luna o Benedicto XIII. Como se observa en el prólogo, este II volumen termina con “la cesión del papa legítimo Gregorio XII y la deposición en 1415 en el concilio de Constanza de Juan XXIII, el segundo de los antipapas de la obediencia pisana” (pp. 7-8).

El mismo título *Regesta* indica que se da sólo un resumen o síntesis con los datos imprescindibles del autor, destinatario, extracto de su contenido, lugar y fecha según el

estilo del tiempo. No estaría mal que se hubiese puesto el equivalente al cómputo actual, que no conocen algunos historiadores. Se facilita la fuente archivística y bibliográfica, donde puede conseguirse la bula completa (Edit.) en síntesis (Cfr.). Se trata de un buen aporte hecho con seriedad crítica, que prestará gran utilidad a estudiosos, investigadores y personas interesadas en conocer la historia de la Orden de San Agustín. Índice de nombres facilita su consulta.- F. CAMPO.

LUQUE, M. ORDÓÑEZ, M., y OSORIO, B., *IX Congreso de la Asociación de Colombianistas. Colombia en el contexto latinoamericano*, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1997, 24,5 x 17, 414 pp.

La Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo, en Yerbabuena, con la colaboración de otras instituciones, presta un buen servicio para dar a conocer las memorias del IX Congreso de Colombianistas, cuya Asociación se fundó en 1984. Como observan los organizadores en la presentación, la Asociación, además de organizar congresos, publica la *Revista de Estudios Colombianos*, dirigida por Isabel Vergara. En este volumen se recogen parte de las ponencias y comunicaciones presentadas en el Congreso, cuya inauguración estuvo a cargo del Presidente de Colombia Ernesto Samper Pizarro, haciendo ver que ha existido una sombra de incompreensión de la historia colombiana, algo que ya comenzó al equivocarse Colón, cuando creyó que había llegado a las Indias Orientales. Gracias a Dios y a no pocos investigadores se está clarificando la época colonial, cómo se logró la independencia y la libertad, la incorporación en la OEA, en Alianza para el Progreso, etc. Hace mención a la lucha contra el flagelo de las drogas ilícitas y a los resultados que se están obteniendo. Se han tratado temas de cultura, literatura, etc. Se anuncia incluso el tema del próximo congreso: *La presencia de Colombia en el Nuevo Mundo*, considerando también algunos aspectos políticos, económicos y sobre todo culturales para ver a Colombia fuera de Colombia. Hay datos interesantes en el discurso del Rector de la Universidad de los Andes, haciendo ver que un profesor de su Universidad a la pregunta de una noruega sobre ¿qué es ser colombiano? Contestó: “es un acto de fe”. Se trata de un lugar de esperanza y de coraje. En este libro se clarifican muchas luces y algunas sombras de Colombia.- F. CAMPO.

UYARRA CÁMARA, B. S. (ed.) *Crónica continuada de esta provincia de N. P. San Agustín del Perú por Fr. Juan Teodoro Vázquez. Primera parte. Vol I*, Colegio San Agustín, Lima 1997, 21 x 15, 508 + CXLIV pp.

Al recibir esta obra del antiguo y querido amigo P. Benigno Uyarra Cámara, le hice ver que no era correcto lo de “*Notas a la Edición Crítica*”, que de hecho van al final, pp. LXVII-CXLIV, sino de una edición completa, mediante el uso de varios manuscritos. Pronto y con el mismo año aparecerá el vol. II. Le animé a poner las variantes, ofreciéndole la colaboración para la fijación de un texto definitivo, que daría lugar a una edición crítica. Al cotejarlo con el texto publicado por el P. Teófilo Aparicio López en 1991, se constata que a éste le faltan capítulos enteros como el 11º, y otros son muy diferentes, como el 7º. Se le felicita al P. Uyarra, por que edita un texto que estaba dormido durante 272 años y cubierto de polvo limeño. Manifiesta su admiración por fray Antonio de la Calancha y fray Bernardo de Torres, haciendo ver que le resulta más brillante la Crónica de fray Teodoro Vázquez con un estilo gongorino y algunos galicismos. En su opinión, lo

mejor de esta obra está en el libro IV, aunque reconoce que hay aportes muy valiosos en el primer libro con lo referente al P. Fernando Valverde (caps. 2 y 3), y el cap. 6º que trata del P. Bernardo de Torres. En el segundo libro destaca la vida del ilustrísimo fray Gaspar de Villarroel, etc. Conviene publicar el texto como aparece en el manuscrito o manuscritos para ver su estilo con largos períodos, retrúecanos e hipérbaton. Su prosa resulta estética y musical, como observa el editor, reconociendo que su autor es hijo de tiempo. Esta crónica ayuda a llenar no pocas lagunas. Sin estar publicado o sólo parcialmente, se le venía citando y se utilizaban sus datos. Ahora se dispone de un texto completo, se usa como texto base (A) el Manuscrito existente el Archivo del Convento San Agustín, que tiene notas del P. Graciano Montes, para los libros 1º y 2º. Utilizó también los Manuscritos: B, del Instituto L. de la Riva-Agüero (Lima), para los libros 3º y 4º; C, del Archivo de Ntra Sra, de Gracia de Santiago de Chile para el 4º y 5º; y D, del Archivo Histórico Nacional de Madrid, que es el más completo, para el 6º y completar los anteriores. Este contiene anotaciones al margen en latín, que se han incluido en el texto de cada libro, en la parte inferior de la página correspondiente. Se trata de algo crítico y con notas: pero falta la indicación de las variantes, que le parecía complicado y difícil al editor. Se le felicita cordialmente y se espera la llegada del tomo segundo con una dedicación.-F. CAMPO.

AYERBE IRIBAR, M.R., *Catálogo del fondo documental de las MM. Canónigas Regulares Lateranenses de San Agustín, 1511-1990*, Ayuntamiento, Placencia de las Armas 1998, 24 x 17, 403 pp.

Como lo indica el título del libro, contiene el catálogo del archivo de la comunidad de Santa Ana de Agustinas Canónigas de Placencia de las Armas o Soraluze, trasladada en 1976 a Astigarraga (Guipúzcoa).

Fundado en un primer momento (1511) como beaterio, y reconocido en 1584 como verdadero monasterio de Canónigas Regulares de San Agustín, sólo en este siglo recibió el nombre de Lateranenses al ser incorporado a una federación de monasterios de Canónigas Regulares relacionados con los Canónigos Regulares de dicho nombre con sede en Roma.

La autora del catálogo ha trabajado con gran competencia y escrúpulo, describiendo una por una las piezas del archivo, sea que se tratara de volúmenes enteros, o bien de documentos sueltos. Todo el material ha sido dispuesto en una serie de secciones, como: documentos fundacionales y de vida conventual, administración de bienes, documentos privados, documentación judicial y pleitos, etc., los cuales, a su vez, se subdividen en otros más concretos. A todos los documentos se les ha asignado una clasificación, que sigue en buena parte la ordenación antes dicha, de modo que con la sigla asignada a cada pieza es muy fácil localizarlas en el archivo para su consulta.

La descripción, hecha por una persona técnica en este ramo, es muy detallada y cuidadosa y ocupa la mayor parte del volumen (pp. 7-320) y, como ha dotado a su trabajo de unos índices muy amplios onomástico y de materias (pp. 331-403), el libro resulta así de fácil manejo. No cabe duda de que esta obra, editada con la colaboración de la alcaldía y de una fundación, será de gran utilidad para la historiografía de la comunidad poseedora del archivo y también para la villa a cuya historia está unida y en la que permaneció durante casi cuatro siglos a partir de su institución como convento.- C. ALONSO.

BRANDMÜLLER, W., *Das Konzil von Konstanz, 1414-1418. II: Bis zum Konzilsende*, Ferdinand Schöning, Paderborn 1997, 24 x 17, xv-458 pp.

La primera parte de esta historia del concilio de Constanza se publicó en 1991 y no apareció ninguna reseña en esta revista. Exponía las vicisitudes del concilio en 6 capítulos, de los que los dos primeros relataban los presupuestos del mismo hasta su convocación, el tercero y cuarto los comienzos del mismo hasta la fuga de Juan XXIII de la sede del concilio, y los dos últimos los decretos que sancionaban el conciliarismo, el proceso contra Wiclif y Hus, la disputa por el cáliz a los laicos, el tema del tiranicidio, etc. hasta la marcha del emperador Segismundo hacia Narbona para las negociaciones sobre la unión de la Iglesia y el final del cisma.

Este primer volumen mereció una crítica entusiasta (en *Anuario de Historia de la Iglesia* 1 (1992) 398-399) de parte de J. Goñi Gaztambide, un experto de cuya monografía sobre los españoles en el concilio de Constanza hizo uso el autor.

Siete años ha tardado Brandmüller en completar la obra por las razones que expone en el prólogo. Pero el resultado ha sido magnífico y en todo a la altura del volumen anterior. Articulado, como el anterior, en seis amplios capítulos, expone por orden el desarrollo de la situación desde la conferencia de Morella (agosto de 1414) hasta el final. Es la parte más importante del concilio, en la que aparecen numerosos argumentos, como las condenaciones de Jerónimo de Praga, el proceso contra Juan de Falkenberg, la unión con los griegos, el proceso contra Benedicto XIII y su deposición, el tema sobre quién debía elegir al papa, si las naciones, o el colegio de cardenales o el emperador, la elección de Martín V, los decretos de reforma y la conclusión del concilio. El capítulo VI y último está dedicado a una valoración de este concilio y su carácter ecuménico, así como al juicio de la historiografía acerca del mismo.

El uso de las fuentes clásicas para la historia de este concilio y de una abundante bibliografía en la que se ilustran muchos de los temas particulares relacionados con el desenvolvimiento de esta asamblea garantizan el acierto de la exposición. La participación de los agustinos en este concilio, con la prestación de su convento de Constanza para vivienda del emperador y sede de algunas reuniones, así como también la presencia y actividad de algunos obispos italianos, franceses y alemanes, y de varios teólogos y predicadores la había expuesto A. Zumkeller en *Analecta Augustiniana* 28 (1965) 19-36, el cual editó más tarde en la misma revista (*Analecta Augustiniana* 33 [1970] 5-74) tres de los sermones predicados por un agustino inglés y otro alemán.- C. ALONSO.

MÁRQUEZ, J., *El gobernador cristiano / Respuesta a la consulta del Consejo de Castilla sobre la licitud y justicia de la aprobación de nuevos tributos*. Edición, introducción y selección F. López de Goicoechea Zabala, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo del Escorial 1998, 20 x 13, 276 pp.

López de Goicoechea es un buen conocedor del P. Juan Márquez (1565-1621), agustino. Lo ha demostrado ya con varios artículos sobre su pensamiento y con la biografía *Juan Márquez. Un intelectual de su tiempo*. El estudio preliminar comprende 113 pp.: vida y obra de Márquez, proyección intelectual, génesis y finalidad de *El gobernador cristiano*, estructura y contenido, género y estilo, fuentes (bíblicas, escolásticas, patristicas, político-morales, histórico-humanistas, jurídicas y de moral económica), lugar de la obra entre los "Tratados de príncipes", política y moral económica en el barroco hispano, aportación doctrinal de Márquez. Todo ello tratado con gran erudición. A continua-

ción da una selección de textos sacados de las dos obras. La portada del libro conduce a error. No se trata de una edición de las dos obras, sino de una antología de textos de Márquez extraídos de los dos obras. Este debería ser el título.

Márquez es un autor prolijo, minucioso, pesado, sin calidad literaria, de los que no saben podar. Acumula citas sin tino. ¿Sacadas en pacientes lecturas o hurtadas en el cercado ajeno? Las *oficinas* y poliantes con citas de todo tipo estaban al alcance de cualquiera. Citar a un escritor no significaba, ni significa, haberle leído. Hay quien se disfraza de sabio, lo que es muy distinto de serlo. De ahí la ironía de Cervantes en el prólogo de la primera parte del *Quijote* contra la costumbre de acumular citas sin ton si son, como Lope de Vega o el agustino Cristóbal de Fonseca, a quienes dardea directamente. Entre tantos autores citados, extraña que no haya ningún agustino (Márquez fue conventual en los agustinos de Salamanca y profesor en la Universidad). Ni a Egidio Romano, imprescindible en la materia de que trata, ni a Juan de Guevara, Luis de León, Alonso de Orozco, Pedro de Aragón, Marco Antonio de Camos..., que trataron antes que él de la misma materia. ¿Por independencia de criterio? ¿Porque su obra no es un tratado escolástico universitario, sino persuasivo y ejemplarizante? Así lo sugiere López de Goicoechea (p. 55). Pero si éstas son las razones, sobran también todas las otras citas que da. La extrañeza se acrecienta cuando a lo largo de la lectura se van encontrando citas de escolásticos de su tiempo, de Soto, Molina, Lessio, Castro, Toledo, Valencia, Maldonado, Vitoria... A los de fuera, sí; a los de casa, no. ¡Extrañísimo!

El gobernador cristiano hay que situarlo en su época para entenderlo. Es un “tratado de príncipes”, como tantos otros de la Contrarreforma hispana. Escrito desde la teología. Moisés y Josué son sus modelos, ¡excelentes modelos para gobernar la Monarquía Hispánica, y al hilo de sus vidas va adoctrinando al príncipe. Cita mucho a Bodin. No le refuta directamente, ni a Maquiavelo, pero no puede evitar enfrentarse a la política sin religión. En aquella sociedad, eran los teólogos los que tenían la última palabra, hasta para hacer canales o mondar patatas. *El gobernador cristiano* se publicó en 1612. La primera edición tuvo seis reimpresiones. La segunda apareció en 1625, a la que siguieron otras cuatro (en 1664 la sexta y última) y varias reimpresiones (la última en 1772). Se difundió por Europa. Fue traducido al francés y al italiano. Después desapareció, como todos los libros de este género escritos contracorriente, de espaldas a la modernidad. Desde el siglo XVII, sólo se han hecho de él antologías, la de Capmany en 1848, la de Cardenal de Iracheta en 1950 y ahora ésta de López de Goicoechea. En apéndice da las fuentes económicas de *El gobernador cristiano*. Al final van las fuentes y una buena bibliografía.- J. VEGA.

Espiritualidad

RUUSBROEC, J.V., *Obras escogidas*. Edición T.H. Martín (Minor 86), BAC, Madrid 1997, 17,5 x 10,5, XLVIII + 490 pp.

Ruusbroec, Rusbroquio en español (o Rusberio o Ruysbrochio en los siglos XVI y XVII), es un místico flamenco del siglo XIV (1293-1381), uno de los místicos más importantes del cristianismo. Aunque muy distinto del espíritu ascético que predominó en la *Devotio Moderna*, Rusbroquio está en sus orígenes. En España fue muy leído en los siglos XVI y XVII a través de la traducción latina que de sus obras hizo el cartujo

Lorenzo Surio, publicada en 1522. La gobernadora de los Países Bajos, Isabel Clara Eugenia, hija de Felipe II, le profesó gran devoción. Son muchos los espirituales que le citan, y muchos más los que le utilizan sin citar. Entre estos últimos, san Juan de la Cruz. Su doctrina sobre los “toques” y el poema “que bien sé yo la fonte” tienen indudables influencias de Rusbroquio. Nunca fue incluido en los Indices de la Inquisición.

En la edición presente, tras la introducción y una bibliografía sucinta, se incluyen cinco de los once libros escritos por Rusbroquio: *El reino de los que aman a Dios*, *Bodas del alma* (sus dos obras principales), *De la piedra brillante*, *De los siete peldaños de la escala espiritual del amor* y *El libro de la más alta verdad* (en la p. xlv se titula *El librito de las aclaraciones* sin que se dé ninguna explicación sobre el cambio de título). Cada libro va precedido de una introducción. La edición se cierra con un índice esquemático y otro de nombres y conceptos. Teodoro H. Martín ya había publicado las “Obras” de Rusbroquio, con una excelente introducción general, en la Fundación Universitaria Española. En ellas se incluía, además de los títulos de la presente, *El espejo de la salvación divina*.

Rusbroquio está en la senda de Dionisio Areopagita, el Pseudo-Dionisio. Describe las etapas de la ascensión del espíritu hasta llegar a la fusión con el Uno por amor. ¿Es esto bíblico por muchos textos bíblicos que cite? Esto es neoplatonismo puro. Aunque en la construcción utilice textos bíblicos, el armazón es neoplatónico. Las bienaventuranzas y los dones del Espíritu Santo, que en la Biblia nos llevan hacia los demás en imitación de Dios, aquí nos orientan hacia arriba, donde está Dios, motor inmóvil, el Uno. Dios, sólo Dios, y todo lo demás en él, exclusivamente en él. En Rusbroquio, como en los espirituales del pasado, no hay valores ni derechos humanos. Pensar en ellos habría sido pecado. Lo humano había que extirparlo, raerlo de raíz. El orden de la caridad así lo exigía. Rusbroquio podrá interesar mucho a los cultivadores de la meditación trascendental, a los yoguis, zenistas y filósofos de tendencia panteísta, como se dice en la página 441; pero en él, como en todos los místicos de inspiración neoplatónica, el cristianismo queda malparado. No niego que sean cristianos, niego que esto sea *el* cristianismo, el ideal cristiano, como se ha repetido.

Hay que leer, sin embargo, a Rusbroquio. El misticismo ha sido una veta persistente entre los cristianos, también entre los judíos, musulmanes, budistas... Rusbroquio es parte de una corriente caudalosa, y formó a muchas almas. Escribía desde lo que vivía. Familiarizarse con él es familiarizarse con doctrinas y símbolos que han alimentado a muchos espíritus. Todavía hay quienes creen que aquí está la salvación, y que en no caminar por esta senda está el origen de nuestras desgracias. El pensamiento es libre.- J. VEGA.

PERO-SANZ, J. M., *El Símbolo atanasiano. De la Trinidad a la Encarnación. Un comentario para la meditación*, Palabra, Madrid 1998, 19 x 12, 133 pp.

En este librito nos ofrece en segunda edición, revisada, una obra ya antigua. Contiene el texto bilingüe latino-español de ese célebre símbolo de fe, denominado con frecuencia por su primera palabra *Quicumque*, tan presente en la liturgia católica hasta no hace mucho tiempo, unido a un comentario del mismo. Se trata de un comentario teológico-espiritual. Alejado de toda erudición y aparato de notas, aunque sintiéndose deudor de todo mundo, el autor se propone como objetivo ofrecer un alimento sólido para la meditación cristiana, como reza el subtítulo. Lo que nos resulta sorprendente es que

mantenga en el título la paternidad atanasiana que luego, con toda razón, le niega en el prólogo.- P. de LUIS.

RUIZ DE GALARRETA, J.E., *El libro del Génesis*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1998, 14,5 x 23, 203 pp.

La finalidad y alcance de este libro sobre el Génesis quedan bien definidos en una frase colocada en la parte de arriba de la portada: *La Biblia para gente normal*. Es decir, la Biblia para gente que no ha hecho estudios bíblicos, pero quiere tener un conocimiento suficiente de ese conjunto de libros, que llamamos Biblia, y a los cuales les damos la categoría de libros inspirados. Para conseguir esta no pequeña aspiración, el autor pone en juego tres cosas de no fácil conjugación: un estilo sugestivo, una información cultural del tiempo en que se escribe el libro y una serie de reflexiones de carácter teológico. Con ello consigue una exposición equilibrada, hasta el extremo que la lectura del libro deleita, instruye culturalmente y, sobre todo, deja a las claras cuál es la verdadera finalidad de la Biblia: hablarnos de un Dios que vive entre nosotros y se interesa por nosotros. La finalidad de la Biblia es religiosa y no científica. No dudo en aconsejar la lectura de este libro, con la firme convicción de que no defraudará. Cumple a la perfección el mensaje de estas palabras: "Pues para usted, y la gente normal como usted, aquí está el libro del Génesis, que es una preciosidad. Verá cómo lo pasa bien al leerlo y cómo al final usted quedará admirado de esta maravilla que escribieron personas normales. como usted y como yo, hace un montón de siglos... admirado, digo, de que la religiosidad de aquellos hombres nos siga valiendo" (p. 10).- B. DOMÍNGUEZ.

MONGE SÁNCHEZ, M. A., LEÓN GÓMEZ, J. L., *El Sentido del sufrimiento*, Ediciones Palabra, Madrid 1998, 13 x 22, 270 pp.

El sufrimiento y lo que tarde o temprano le acompaña, la muerte, constituyen un tema espinoso, que en definitiva hay que ver como un hecho natural, sin dramatismos literarios y con realismo práctico. Todo ser que nace, muere. Así son las cosas y una buena actitud es verlas como son: con naturalidad. Constatado el hecho, queda ahora margen para hacer reflexiones de diverso tono y colorido. Los cristianos, y por aquí camina la temática del libro en cuestión, encuentran apoyos que, en el marco de su fe, ayudan grandemente a arbitrar una respuesta consoladora al tema del sufrimiento. Eso sí, sin olvidar y menos descalificar las posibilidades que tienen otros creyentes o simplemente increyentes de hallar respuestas válidas según sus convicciones. Los autores de este libro han sido capellanes de la Clínica Universitaria de Navarra. Hablan, por lo mismo, del tema desde su fe cristiana y desde su experiencia como capellanes cristianos. Hablan sobre la vida y la muerte, el dolor y el sufrimiento, de la salud y la enfermedad, la ancianidad y los enfermos terminales, a la luz de Cristo, Señor de la Vida y de la Muerte. Todo ello hace que la lectura de este libro contribuya de forma muy especial a ofrecer contenidos y medios para que el paciente, sea cual fuere su enfermedad concreta, encuentre apoyos sólidos a la hora de hacer frente al dolor. El libro, además, está escrito en un estilo muy agradable, por lo que su lectura se hace distendida.- B. DOMÍNGUEZ.

RUEDA ALCÁNTARA, J.M., *¿Cómo eres, Dios? ¡Dios, cómo eres!*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1998, 13 x 23, 207 pp.

El tema de Dios, y esto hay que reconocerlo de entrada, es un tema complicado, máxime en el mundo que nos toca vivir. Muchas de las apoyaturas que sostenían la creencia en Dios han caído por tierra. Y lo grave del caso es que todavía siguen en vigor, a la hora de hablar de Dios. El libro que presento, con título por lo demás sugestivo, al que hay que añadir el subtítulo que suena así: *Admiración ante el amor incondicional de Dios*, se sitúa en otra esfera. Aquí no se plantea el problema de Dios como tal, sino de algunas imágenes de Dios que han tenido resonancia particular en la vida del cristianismo. Imágenes, por lo demás, deformadas y dominadas por el temor y hasta el terror. A la hora de elaborar su mensaje, el autor centra su atención en el mensaje bíblico. En particular, en el mensaje de los evangelios. La imagen de Dios que nos da es la imagen que nos ofrece el Señor en los evangelios. En el prólogo nos dice: "Pretendo ayudar con este libro a que alguna gente tenga una imagen del Señor que sea auténtica, conforme a la que Jesús nos enseñó. Quizás mucha gente no lo necesite, porque ya ha asimilado bien el Evangelio; quizás a alguna gente le pueda ayudar. Si Ud. tiene una buena imagen de Dios, tal como Jesús la revela en el Evangelio, no tiene necesidad de comprar este libro. Puede adquirir otro que le sea más útil" (p. 9). Me parece buena la última recomendación. No obstante, yo la corregiría, pues aunque haya esa buena imagen de Dios, la lectura de este libro servirá muy mucho a que esa correcta imagen de Dios se afiance. El libro es una fuente de meditación y meditar es siempre necesario. El autor termina su prólogo con estas palabras: "Eso es lo que para ti deseo sinceramente: que te llegue al corazón. Si en su lectura te acompaña pausadamente la gracia del Señor, pasarás de la pregunta cargada de curiosidad: ¿Cómo eres, Dios?, a la admiración repleta de asombro: ¡Dios, cómo eres! (p. 15).- B. DOMÍNGUEZ.

HÜNERMANN, W., *Fátima. Su Historia maravillosa*, Ediciones Palabra, Madrid 1998, 13 x 23, 308 pp.

El libro es, como mínimo, un libro singular. Lo es, en primer lugar, por el tema. Trata de unas apariciones de María a tres pastorcitos portugueses. Apariciones que se hallan en la base de una de las manifestaciones de piedad mariana más importante de la historia de la iglesia. Es el fenómeno Fátima. El autor es un alemán. Se ha preocupado por ponerse al corriente de todo lo que ha sucedido y ha provocado la explosión devocional. "Se entrevistó con todos los familiares de los videntes (padres, hermanos, primos). También con amigos y otras personas de su entorno". Es también un libro singular por su estilo. La narración, que ofrece del variado material, es una narración bella. El autor hace alarde de un estilo fluido, agradable. Ello contribuye a que su lectura resulte sumamente atrayente. Es un deber de fidelidad en la labor recordar que el tema del libro es un tema cargado de misterio y, por ello, de ambigüedad. En temas como el que ofrece el libro entra siempre en juego la actitud personal. Nadie está obligado a aceptar en conciencia la veracidad de las apariciones. Y, por lo mismo, su conducta como creyente no puede pender de la verad o no de unas apariciones. El creyente sabe que la fuente de su fe está en otra parte. Se halla en la Biblia, hecha realidad viva en la vida de una iglesia. Todo lo demás es secundario. Si el libro ayuda a potenciar la vivencia de la fe, sea bien recibida su lectura. En suma: el creyente, como la abeja, debe tener la capacidad de sacar polen de cualquier flor, para así alimentar su fe.- B. DOMÍNGUEZ.

TRESE, L.J., *El Espíritu Santo y su tarea*, Rialp, Madrid 1998, 18,5 x 12, 173 pp.

No es propiamente un libro de espiritualidad aunque trate del Espíritu Santo y pertenezca a una colección del género. Es una catequesis de corte clásico en torno a la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. El lenguaje del autor, sacerdote norteamericano fallecido en 1970, se mueve a partir de categorías antropológicas y teológicas que pueden aparecer hoy excesivamente dualistas y estáticas. Por ejemplo, el tratamiento que recibe el tema de la gracia (pp. 19-39).- R. SALA.

BENSON, R.H., *Confesiones de un converso*, Rialp, Madrid 1998, 20 x 13,5, 124 pp.

Hijo del arzobispo de Canterbury Edward W. Benson, el autor fue clérigo anglicano antes de su conversión en 1903. Ordenado sacerdote católico en Roma, fue capellán de la prestigiosa Universidad de Cambridge. Robert H. Benson publicó varias obras literarias y de espiritualidad. Falleció en 1914.

En la línea testimonial de las grandes conversiones al catolicismo desde el mundo anglicano, cuyo paradigma es la figura del card. Newman, el libro ofrece en ocho capítulos la trayectoria espiritual del autor narrada en primera persona.- R. SALA.

DELFIEUX, P.M. y otros, *Nuestras madres en la fe*, Narcea, Madrid 1998, 21 x 13,5, 172 pp.

Es una original colección de meditaciones en torno a algunas figuras femeninas de la Biblia. El libro contiene las aportaciones de diversos autores, hombres y mujeres, todos pertenecientes a las "Fraternidades Monásticas de Jerusalén" fundadas por Pierre-M. Delfieux en 1975.

Aunque la obra conserva una unidad lógica, cabe distinguir dos tipos de reflexiones. Por una parte, las centradas en personajes bíblicos (Eva, Sara, Rebeca, Raquel y Lía, Judit, Rut, Ester), y por otra, aquéllas de carácter más temático ("esterilidad y maternidad", "las mujeres y la salvación", "la ternura femenina", "la violencia y las mujeres", "las extranjeras en la antigua alianza"). El libro termina con una meditación a cargo de Delfieux sobre María, "madre en la fe" por excelencia.- R. SALA.

MARTINI, C.M., *La Llamada de Jesús*, Narcea, Madrid 1998, 20,5 x 13,5, 108 pp.

El libro recoge una serie de charlas dadas en unos ejercicios espirituales, siguiendo el evangelio de Marcos. Se centra sobre todo en la oración de los doce apóstoles y su itinerario espiritual. Está explicado desde una lectura catequética, ya que el evangelio de Marcos estaba destinado a los miembros de las comunidades primitivas. Es de fácil lectura y hace referencia continua a los términos griegos para una mejor comprensión del evangelio. Es además un libro que nos invita personalmente a seguir a Jesús de una manera progresiva y de afianzamiento.- M.A. LÓPEZ-BLANCO.

CARRETON, E., *Vida espiritual en claves monástica*, Covarrubias, Madrid 1997, 10,5 x 15,5, 381 pp.

El abad de la abadía del Valle de los Caídos nos ofrece un resumen del tesoro que encierra el saber monástico, lugar donde durante tanto tiempo se han santificado tantas personas ofreciéndose al Señor en el retiro de la soledad. Fruto de estas meditaciones sale a la luz este libro que es una ventana abierta a la incesante búsqueda del monje, pero que puede hacer mucho bien a todos aquellos que quieran adentrarse en el saber monástico.- C.J. ASENSIO.

DALAI LAMA, *El buen corazón. Una perspectiva budista de las enseñanzas de Jesús*, PPC, Madrid 1997, 14,5 x 22, 276 pp.

El presente libro es fruto de los diálogos interreligiosos que se están produciendo en el mundo para un mayor conocimiento y respeto de las diversas creencias religiosas. El Dalai Lama va examinando algunos pasajes bíblicos y en ellos va haciendo un comentario desde la perspectiva budista, podemos ver cómo se van desarrollando diferentes temas como pueden ser: el deseo de la armonía, el amor al enemigo, el sermón de la montaña... sin dejar de profundizar temas troncales en el cristianismo como son la fe y la resurrección.

Para un acercamiento a la doctrina budista más fácil se incluye también un glosario de términos budistas para que su lectura se comprenda mejor por aquellos que no sean muy entendidos en la mentalidad budista. También cuenta con un comentario de las palabras del Dalai Lama, lo que le hace un libro muy grato de leer y en el que se puede sacar gran provecho.- C. J. ASENSIO.

VV AA, *Pastoral de las situaciones familiares irregulares*, Palabra, Madrid 1997, 13,5 x 20, 96 pp.

Hoy día a nadie le extraña que este tema de las familias en situación irregular tenga tanta vigencia, dado el elevado número de divorcios y matrimonios rotos con los que contamos en nuestra sociedad occidental. El libro con el que nos enfrentamos es una recopilación de distintos textos magisteriales sobre el tema. Esta recopilación puede facilitar el estudio y la reflexión en un tema en el que, sobre todo, debe mostrar la Iglesia su amor de madre para con sus hijos.- C. J. ASENSIO.

ARMINJON, B., *Queremos ver a Jesús. Descubrir su rostro con el evangelio de Juan. I: La vida pública (Jn 1-11); II: Pasión y resurrección (Jn 12-21)*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1998, 19 x 12'2, 172 y 156 pp.

En dos pequeños volúmenes, encontramos aquí un comentario pasaje a pasaje del evangelio de Juan. Con ello pretende el autor responder al deseo expresado por muchos de conocer el verdadero rostro de Aquel que fundamenta la fe de los cristianos. Para ello elige Arminjon el cuarto evangelio, porque lo considera el lugar privilegiado de encuentro con la persona de Cristo, como un corazón lleno de ternura, capaz de emociones y sentimientos, de alegrarse y de sufrir.

Tomando como texto base la traducción de *La Biblia del Peregrino*, de L.A. Schökel, esta obra no pretende realizar una labor exegética, sino que busca ser más bien un libro de espiritualidad. Pero ello no justifica cierta ausencia de rigor científico en el acercamiento a los textos que hoy por hoy no resulta aceptable.- A. ANDÚJAR.

LAFRANCE, J., *Perseverantes en la oración. Comentario del Veni Sancte y del Veni Creator*, Narcea, Madrid⁴ 1998, 21 x 13'4, 238 pp.

Puede resultar sorprendente que un libro de espiritualidad alcance ya su cuarta edición, la cual surge cuando se cumplen siete años de la muerte de su autor. Pero si leemos atentamente sus páginas descubrimos el por qué de este "éxito": se trata de un libro que rezuma vitalidad y experiencia personal de Dios, con una gran profundidad. En la intención de J. Lafrance estaba conseguir que sus lectores adquiriesen el gusto y el deseo de perseverar en la oración, siguiendo el ejemplo de María en el cenáculo.

El libro se estructura en 17 capítulos a lo largo de los cuales se van desglosando los diferentes pasajes de la secuencia y el himno de la fiesta de Pentecostés: el *Veni Sancte Spiritus* y el *Veni Creator*. Aún sabiendo lo difícil que resulta alcanzar ese deseo de "orar sin cesar", esta obra se propone orientar a quienes, con humildad, creen en aquello de que "*ninguna cosa es imposible para Dios*" (Mc 9, 23).- A. ANDÚJAR.

VV AA, *Orar con júbilo y alabanza. Magnificat - Benedictus*, Narcea, Madrid 1998, 19 x 12, 124 pp.

Una vez más, Narcea nos presenta uno de esos libritos que se leen con facilidad sin por ello dejar de esconder reflexiones muy valiosas en su interior.

Uno por uno, se vana comentando los diversos pasajes de los dos cánticos con los que la Iglesia invita a orar a diario en la Liturgia de las Horas: *Magnificat* y *Benedictus*. El resultado es un magnífico texto que puede resultar muy útil tanto para quienes rezan a diario con dichos cánticos - con el siempre presente riesgo de caer en la rutina - como para aquellos que desean comprender mejor estos dos textos que Lc introduce al principio de su evangelio.

No se trata de un libro teológico, sino de un comentario nacido de una fuerte vivencia espiritual, eso sí, apoyada en una reflexión teológica seria. Con él podemos acercarnos un poco más al mundo en el que surgieron estos cantos de alabanza al Dios que nos visita cada día para iluminarnos, Dios en el que los "pobres de Yahvé" pueden depositar su esperanza como hijos predilectos suyos que son.- A. ANDÚJAR.

JUAN PABLO II., *Congregación para la Doctrina de la fe, Conferencia Episcopal Española. La Eutanasia. 100 cuestiones y respuestas. La eutanasia es inmoral y antisocial*, Ed. Palabra, Madrid², 1998, 20x13,5 187pp.

En esta segunda edición, se recogen los documentos que la Iglesia ha elaborado después de la primera edición. Se recogen los números de la Encíclica *Evangelium vitae*, la Declaración *La Eutanasia es inmoral y antisocial* de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe *Sobre la Eutanasia*.

Este libro recoge los documentos que la Iglesia ha elaborado sobre dicho problema, con lo que se podría decir que está la postura oficial de la Iglesia sobre este tema tan preocupante y candente en la sociedad. -A. FERNÁNDEZ

GARCÍA GALDEANO, J., *Aprender a vivir. Vivencias, reflexiones, plegarias*, Ed. PS., Madrid 1997, 15,5 x 10,5, 226 pp.

Este pequeño libro esta destinado a personas de edad avanzada. El libro se divide en dos partes. La primera, titulada "*Sonrisas del atardecer*", recoge experiencias que el autor ha observado de personas mayores que le han llamado la atención y reflexiones que ha hecho al ver a estas personas, o conclusiones que ha sacado de hablar con ellas; la segunda parte, llamada, "*Pensamientos y plegarias*", recoge oraciones adaptadas a las personas a las que va dirigido el libro.

En mi opinión la primera parte parece más interesante, por que mucha gente al llegar a la jubilación entra en depresiones, se sienten inútiles porque no pueden hacer lo que han hecho durante mucho tiempo. Este libro les abre horizontes que, a lo mejor, no se habían planteado y que puede dar un nuevo rumbo a sus vidas, Además es un libro que se lee con mucho agrado. -A. FERNÁNDEZ.

Psicología-Pedagogía

GIMENO SACRISTÁN, J., *Poderes inestables en educación*, Ediciones Morata, Madrid 1998, 24 x 17, 343 pp.

En este libro se propone al lector realizar un recorrido por algunas de las inseguridades, contradicciones, esperanzas y desencantos que afectan a los sistemas educativos y a las prácticas escolares en estos tiempos de complejos cambios sociales, políticos y culturales. Dice el autor que se ha instalado con demasiada facilidad en nuestra mentalidad la idea de que la educación responde a un tipo de sociedad y de intereses, dando legitimidad a la creencia en su impotencia para cambiar el statu quo. Vivimos en una época en que nos toca pensar y decidir el curso por el que queremos que transcurra la realidad social y la de la educación dentro de coordenadas inseguras.

Esta obra, además de profundizar en la racionalidad democráticamente entendida, ancla otro de los frentes de la inestabilidad y de la perplejidad actual en la alteración del concepto de cultura de la que se nutre la educación. Cultura y escolarización han sido dos conceptos esenciales en el mantenimiento de la idea de progreso. El autor plantea un tercer elemento de debate y un interrogante: el relativo al porvenir de las instituciones públicas en educación. Si no hay racionalidad común que defender, si no hay cultura con algún componente universal, ¿qué sentido les damos y cómo podemos mantener instituciones como la escuela pública? Este libro ofrece ideas y motivos para arriesgarse en la búsqueda de fórmulas nuevas para nuevas realidades.- A. CASTRO.

STAKE, R.E., *Investigación con estudio de casos*, Ediciones Morata, Madrid 1998, 24 x 17, 159 pp.

El autor es un especialista en evaluación de programas y ha impulsado un enfoque de los métodos de evaluación denominado "evaluación receptiva". Aborda la complejidad del estudio de evaluación mediante los métodos del estudio de casos. La presente obra se trata de un manual conciso y claro que el autor ha elaborado desde la gran experiencia teórica y práctica que ha adquirido en sus profundos estudios sobre el tema. La visión sobre los estudios de casos que presenta el autor en este libro "parte de los métodos de investigación naturalistas, holísticos, etnográficos, fenomenológicos y biográficos." El autor presenta un modo disciplinado y cualitativo de investigación en el caso singular. El libro puede servir de texto para cursos sobre trabajo de campo o para cursos sobre métodos de investigación en general. Escrito en un estilo ameno y con gran cantidad de ejemplos y sugerencias prácticas, puede servir de gran ayuda no sólo a los investigadores sino a estudiantes que quieran profundizar en el estudio de casos.- A. CASTRO.

ADORNO, T.W., *Educación para la emancipación*, Morata, Madrid 1998, 24 x 17, 135 pp.

Este libro pertenece a la colección Raíces de la memoria, que intenta recuperar para los lectores textos representativos en el mundo de la educación y de la cultura pero de difícil localización. El autor es uno de los intelectuales influyentes y brillantes de este siglo, pero su aportación pedagógica ha pasado desapercibida. Este libro recoge varios trabajos de Adorno que surgieron en colaboración con la sección principal de formación y educación de la Radio de Hesse con la que colaboraba.

El último capítulo, que da título al libro, es una conversación con Hellmut Becker, director del Instituto para la Investigación en Educación de Berlín con el título de "Educación para la emancipación", última conversación de una serie de discusiones pedagógicas que comenzó en 1959 con el título "Qué significa superar el pasado?", y que corresponde al primer capítulo del libro. Todos estos trabajos demuestran el interés de Adorno por la dimensión emancipatoria que debe promover toda educación, para formar personas democráticas, no "menores de edad", como él dice.- A. CASTRO.

BERNSTEIN, B., *Pedagogía, control simbólico e identidad*, Ediciones Morata, Madrid 1998, 24 x 17, 239 pp.

El presente libro consiste en una elaboración y recontextualización de la notable aportación de Bernstein a la sociología de la educación, que se extiende durante más de tres décadas. Sus conceptos de "clasificación" y "enmarcamiento" siguen contándose entre las herramientas teóricas imprescindibles para quienes trabajan en el campo de los estudios curriculares. Bernstein considera que la clasificación (poder) y el enmarcamiento (control) estructuran las barreras y umbrales simbólicos entre y dentro de los discursos que se desarrollan en el aula. Los principios de clasificación y enmarcamiento pueden estar regulados fuerte o débilmente de manera que establecen y limitan las mismas posibilidades de transformación, reproducción y oposición de estudiantes y profesores.

Sobre la identidad, sostiene que, actualmente, las categorías simbólicas construidas a partir de indicadores biológicos y culturales como la edad, la clase social, el género, la sexualidad, la "raza" y el carácter étnico constituyen recursos débiles para la construcción de unas identidades que tengan una base colectiva estable. En este libro el autor presenta un modelo sociológico para el análisis de estos problemas persistentes de la difencia y el discurso en la educación contemporánea. Sin duda se trata de un libro novedoso y polémico, pero muy completo, ya que reúne: los comentarios y críticas históricos de los principales debates de la sociología de la educación y de la enseñanza de la lengua; una síntesis de la obra empírica de Bernstein y sus colaboradores y las explicaciones descriptivas de cómo se desarrollaron y se fundamentaron las teorías clave del conocimiento y la pedagogía. Además esta edición española se enriquece con un nuevo capítulo sobre las últimas investigaciones del autor y sus resultados.- A. CASTRO.

OLWEUS, D., *Conductas de acoso y amenaza entre escolares*, Ediciones Morata, Madrid 1998, 21 x 13,5, 176 pp.

El autor, catedrático de psicología de la Universidad de Bergen, Noruega, es una autoridad mundial en temas de agresión intimidatoria entre escolares, y muy conocido por los numerosos libros y artículos que ha publicado sobre el tema.

Es este un problema que está adquiriendo grandes dimensiones en todas las sociedades, y que preocupa fundamentalmente a las familias y a los profesores.

El autor presenta de forma detallada los estudios y los programas de intervención que ha dirigido como parte de una campaña nacional organizada por el gobierno. El punto central del libro es la exposición que el autor hace del programa de intervención, "Qué podemos hacer con el acoso y la intimidación entre escolares". El resultado de este programa de intervención no sólo constituye una lectura fascinante, sino que ofrece valiosas sugerencias para la acción y aporta pruebas de resultados alentadores. Las conclusiones empíricas de esta obra meticulosa, junto con los consejos que recoge en su apartado final, pueden ser de gran utilidad para quienes se tiene que enfrentar a este problema: autoridades educativas, profesores, psicólogos... etc. A ellos, y a cuantos están interesados en el tema, les recomendamos esta obra por el rigor y la amplitud de sus investigaciones, y por las conclusiones prácticas que saca de su trabajo.- A. CASTRO.

PÉREZ GÓMEZ, A. I., *La cultura escolar en la sociedad neoliberal*, Ediciones Morata, Madrid 1998, 24 x 17, 311 pp.

Comienza manifestando el autor la situación de cuestionamiento a que se ve sometida la escuela y todo el quehacer educativo como consecuencia de las transformaciones y los cambios radicales que se están dando en la sociedad. Los docentes se ven atrapados por una cultura escolar adaptada a situaciones pretéritas. Por otra parte, señala el autor, tampoco las fuerzas sociales presionan y promueven el cambio educativo de la institución escolar. Para recuperar la iniciativa de la escuela, sugiere empezar a entenderla como un cruce de culturas. Y comienza por precisar y concretar el concepto de cultura.

Ya en otros trabajos anteriores ha propuesto la idea de considerar la escuela como un espacio ecológico de cruce de culturas cuya responsabilidad específica es la mediación reflexiva de aquellos influjos plurales que las diferentes culturas ejercen de forma per-

manente sobre las nuevas generaciones, para facilitar su desarrollo educativo. En el presente trabajo se propone analizar detenidamente los distintos aspectos que componen cada una de estas culturas que interactúan en el espacio escolar y cuyo conocimiento puede ayudarnos a clarificar el conjunto de factores plurales que condicionan los procesos de enseñanza-aprendizaje. Sin duda será de gran utilidad para los docentes y cuantos están relacionados con la educación.- A. CASTRO.

Literatura-Varios

GRAFT, F. (ed.), *Einleitung in die lateinische Philologie*, B.G. Teubner, Stuttgart -und Leipzig 1997, 24,5 x 16,5, 725 pp.

NESSELRATH, H.G. (ed.), *Einleitung in die griechische Philologie*, B.G. Teubner, Stuttgart und Leipzig 1997, 24,5 x 16,5, 773 pp.

A. Gercke y E. Norden publicaron en 1910 una *Einleitung in die Altertumswissenschaft* que durante décadas ha servido como manual y obra de consulta, marcando a la vez la pauta en la enseñanza e investigación. Pero como el tiempo no se detiene y todo lo humano envejece, la editorial B.G. Teubner ha tomado la lúcida iniciativa de sacar a la luz una nueva *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, aunque manteniendo la misma concepción: Ciencia de la Antigüedad como ciencia de la cultura, y el mismo objetivo: el servicio a los estudiantes, ofreciéndoles un indicador que les oriente por las complicadas sendas de la ciencia. El resultado es esta obra monumental de 1400 páginas de texto entre los dos volúmenes, en el formato más bien grande arriba señalado y en doble cuerpo de letra, uno más bien pequeño y otro menor todavía. Todo un compendio de la cultura antigua greco-latina en sus diversos aspectos. El afán de ser completo que pretende se puede deducir del hecho de que la historia de la literatura latina se alarga nada menos que hasta “en torno al año 2.000” p.C.

A lo largo de este siglo, antiguas parcelas de la Ciencia de la Antigüedad han ido desarrollándose tanto que se han constituido en disciplinas independientes, con su propio método y planteamiento. En consecuencia, si se quiere ofrecer una visión suficientemente completa de dicha ciencia sólo cabe elaborarla desde la interrelación de las diferentes disciplinas, y, por tanto, la filología no puede quedar desvinculada de las que le están emparentadas o simplemente cercanas. Esto significa que una obra de tal calado y extensión reclama la colaboración de los especialistas en las diferentes disciplinas. A esta realidad responden los dos volúmenes. Para llevarlos a cabo se ha contado con la colaboración de 47 especialistas de Europa y Estados Unidos.

Mientras la primera edición constaba de un sólo volumen, esta consta de dos, uno dedicado a la filología latina y otro a la griega. La razón la aduce uno de los editores en el prólogo: las especialidades nucleares de esa Ciencia de la Antigüedad, justamente las filologías griegas y latinas, han sufrido cambios en su relación recíproca. Mientras a principios de siglo ambas se hallaban muy unidas en la enseñanza, hoy día se ha producido una emancipación de la filología latina en la enseñanza secundaria y universitaria (no faltan estudiantes universitarios que optan sólo por una de ellas, preferentemente la latina) y, a menudo, también en la investigación científica; no sólo se siente cercana a la lengua

griega, sino también a las modernas ciencias del lenguaje y literaturas, de las que toma métodos y planteamientos.

Con todo, se quiere dejar bien claro que ambas lenguas y las disciplinas que les están cercanas y que también se ocupan científicamente de la Antigüedad están muy relacionadas entre sí, no sólo por la común estructura, sino también por el contenido de uno y otro volumen. Estos son los epígrafes de los nueve capítulos del volumen dedicado a la filología latina: I. Historia de la filología latina y de la educación. II. Historia del texto y de sus testimonios. III. Historia de la lengua latina. IV. Historia de la literatura latina. V. Historia romana. VI. Derecho privado romano. VII. Religión romana. VIII. Filosofía romana. IX. Arqueología e historia del arte romano. Los títulos del volumen dedicado a la filología griega son, a su vez, los siguientes: I. Historia del texto. II. Historia de la filología griega. III. Historia de la lengua griega. IV. Historia de la literatura griega. V. Historia del mundo griego. VI. Religión griega. VII. Filosofía y ciencias griegas. VIII. Arte griego.

Normalmente cada uno de los capítulos consta de distintas secciones que casi siempre obedecen a criterios cronológicos, en algún caso a criterios geográficos y en otros a parentesco entre las disciplinas. Ahí aparecen algunas de las antes aludidas como la Epigrafía y la Numismática.

En la consideración de la historia de las literaturas de la época imperial y tardo antigua tienen también su lugar los autores cristianos, tanto griegos como latinos, en apartados específicos en la griega e integrados con los autores profanos en la latina. San Agustín, considerado aquí como “el más rico y original pensador latino y al mismo tiempo un destacado escritor”, ocupa comparativamente un lugar privilegiado. Su figura es objeto de estudio en el capítulo sobre la historia de la educación, en el contexto de las *artes liberales*, en cuanto que a su diálogo *De ordine* se debe la primera aparición del ciclo de las siete artes; aparece de nuevo en el capítulo de la historia de la literatura, con consideración especial de las *Confessiones* y *De ciuitate Dei* y, por último, con un tratamiento aún más generoso, en el capítulo sobre la filosofía romana con atención a su dependencia de Platón y neoplatónicos, a las relaciones entre saber filosófico y fe y a los fundamentos de su pensamiento filosófico.

Ambos volúmenes incluyen diferentes mapas que reflejan la extensión de una y otra lengua, así como un amplio cuadro sinóptico de una y otra literatura. Ambos concluyen con índices de citas de documentos antiguos (incluida la Biblia) y otro de nombres y cosas.- P. de LUIS.

CASCIARO, J.M., *Vale la pena. Tres años cerca del Fundador del Opus Dei (1939-1942)*, Ediciones Rialp, Madrid 1998, 22 x 14, 222 pp.

José Ma. Casciaro es un miembro del Opus Dei, que fue ordenado sacerdote el año 1951 y que, desde el mes de mayo de 1939, al de agosto de 1942, estuvo muy cerca del beato José M^a Escrivá, recibiendo de él, no sólo doctrina y consejo, sino también –lo que más vale– orientación en su vida, su vocación al sacerdocio y posterior entrega al apostolado de la Obra.

En este libro, que lleva el sugestivo título de *Vale la pena* y que está primorosamente editado por Ediciones Rialp, el autor va evocando, en una prosa narrativa sencilla y muy amena, aquellos recuerdos vivos que conserva del “Padre”. Pero *Vale la pena* comienza más atrás: un 13 de julio del año 1936, en que una “pandilla de amigos, primos

y primas”, se enteraron, en aquella tarde de excursión desde Torrevieja a las dunas de Guardamar, de que en la capital de España habían matado a don José Calvo Sotelo.

Por esta primera parte del libro van desfilando nombres de pueblos, familiares, amigos, anécdotas de la infancia, acontecimientos de la guerra de uno y otro bando, hasta llegar al primer encuentro con el fundador del Opus Dei en el momento histórico indicado, en Madrid, recién terminado el conflicto nacional. Después, irá relatando sus estudios y andanzas por Calatayud, Barcelona y de nuevo en Madrid, en la residencia de Jenner, 6, centro, vida y corazón de la Obra por aquel entonces...

Al final, nos enteramos de que José María Casciaro, que se propuso escribir un relato breve, “movido, sobre todo, por el profundo amor y agradecimiento que siente por el beato Josemaría”, termina por ofrecernos un extenso reportaje de recuerdos vividos, no sólo a la sombra de éste, sino también de familiares y amigos de la Obra, entre los que sobresale su hermano Pedro, distinguido miembro del Opus, muerto recientemente.- T. APARICIO LÓPEZ.

FONSECA, I., *Enterradme de pie. El camino de los gitanos*, Ediciones Península, Barcelona 1997, 20,50 x 13, 415 pp.

Nos encontramos ante un libro sugestivo y por demás interesante. Pero debemos aclarar que el subtítulo, *El camino de los gitanos*, puede llevar al error del que lo tome en sus manos y no se adentre por su lectura; pues, si bien trata de gitanos y de su vida errante por los caminos de Europa, solamente se refiere al grupo étnico de gitanos de Albania, Bulgaria, Polonia, la antigua Checoslovaquia y Rumanía, que, tras la caída de los regímenes comunistas de la Europa del Este (1989), trataron de convertirse en algo más que en una *minoría marginada*.

Como hace notar su propia autora, *Enterradme de pie* es fruto y resultado de muchas visitas, “largas y breves”, a la Europa centrorienta. Pero sin duda que es algo más, toda vez que Isabel Fonseca, universitaria de Columbia y de Oxford, nos ofrece, en esta su primera obra narrativa, una bella estampa descriptiva de la experiencia personal que supone el contacto directo con estas gentes marginadas, el compartir su vida cotidiana, acercándose a la sabiduría y al ingenio peculiar de las distintas tribus, al lenguaje singular, a la cultura propia y aún a la propia historia de los gitanos que, tras su lejano éxodo desde la India, sobrevivió a la diáspora, a la esclavitud, al genocidio y a la asimilación forzosa, y que todavía hoy en día sigue luchando por un puesto digno en la sociedad actual.

El libro, que comienza con los “Duka” de Albania y termina con un capítulo hermoso, que es toda una tentación a la sobrevivencia, nos relata la pequeña historia de personajes vivos, cuyos nombres se han cambiado, para evitar su posible identificación; como, por ejemplo, el del poeta gitano, polaco, *Papusza* (Bronislaw Wajs), que canta la marcha de sus gentes, errantes en el tiempo, sin saber adónde ir, y qué pueda hacer, que huye y corre “como el agua que se va”.- T. APARICIO LÓPEZ.

MORO, T., *Un hombre para todas las horas. La correspondencia de Tomás Moro (1499-1534)*. Selección, traducción, introducción y notas A. Silva, Ediciones Rialp, Madrid 1998, 20,50 x 14, 298 pp.

Ante un libro que trata de Tomás Moro, el prolífico escritor que, juntamente con Erasmo de Rotterdam, Budé y nuestro Vives, forma parte de los llamados “los cuatro evangelistas del humanismo”, se me ocurre escribir, con Chesterton, que su cabeza era “como un diamante que un tirano arrojó a una zanja, porque no pudo romperla”. Efectivamente, Tomás Moro es una de las figuras más representativas del humanismo europeo. Hombre de Estado, canciller, escritor, ejemplar padre de familia y santo, tiene una rica y atractiva personalidad, al tiempo que una gran importancia histórica y literaria, debido a sus valores éticos y espirituales; como lo demostró en su vida ante el rey Enrique VIII, y lo demuestra con sus escritos.

Concretándonos a *Un hombre para todas las Horas*, hemos de decir que encaja perfectamente con su vida, tal y como la definió su amigo Erasmo: “omnium horarum homo”, que, traducido del latín, corresponde al título del libro. La selección, preparada por Alvaro de Silva, gran conocedor de la literatura del canciller mártir inglés, ofrece una serie de cartas -“conversación entre dos personas ausentes”-, que escribió a los personajes más notables de su época, distinguiéndose el mencionado Erasmo de Rotterdam, el cual deseaba recibir del amigo “no una sola, sino un montón de cartas”.

Son cartas -el género epistolar se puso de moda entre los humanistas del siglo XV y siguiente- de excepcional valor, porque nos ayudan a conocer mejor su atractiva personalidad; así como sus reacciones ante los acontecimientos que le tocó vivir; una etapa histórica de transición entre dos edades: “el crepúsculo de la medieval y el albor de la moderna”. Y esto también: nos descubren la hondura de su hermoso espíritu, que se debatió constantemente entre dos grandes amores: el amor de Dios y el amor de uno mismo.- T. APARICIO LÓPEZ.

CARMONA MORENO, F., *Iglesia de Nra. Sra. del Socorro (Agustinos), Palma de Mallorca*, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo del Escorial 1998, 22,5 x 15, 156 pp.

Como observa en P. José Carlos Panizo Calvo en el *Prólogo-presentación*, “la presente obra es un intento de dar a conocer las riquezas de la iglesia de Nuestra Señora del Socorro” y se logra con éxito desde el punto de vista artístico, documental y religioso, en nueve capítulos sobre los presupuestos históricos, construcción y descripción de la iglesia, sus capillas, una denominada “Siete Capillas” con sus preciosas bóvedas, el coro con su órgano y la sacristía. Siguen dos apéndices con los enterramientos y las asociaciones. Indica las fuentes manuscritas e impresas. Ya en 1972 el P. José Rodríguez había publicado un *Bosquejo histórico de la Iglesia del Perpetuo Socorro de Palma*. Aquí se hace un estudio más completo y profundo con algunas fotos o láminas en un total de 32, de las que se da un índice. Al final se ponen las obras del mismo autor sobre el Colegio San Agustín, los Agustinos en Mallorca, etc. Aunque no las menciona expresamente, sus mayores aportaciones a la historia, las ha realizado sobre los Agustinos en Quito y el Ecuador, donde, además de una buena labor pastoral, demostró tener también dotes de gobierno. Al felicitarle por esta publicación, se le anima a que siga completando sus publicaciones.- F. CAMPO.

FERNÁNDEZ DEL HOYO, M.A., *Patrimonio perdido. Conventos desaparecidos de Valladolid*, Ayuntamiento, Valladolid 1998, 24 x 17, 663 pp.

El Ayuntamiento de Valladolid ha colaborado a la difusión de esta obra, porque se trata de dar conocer el patrimonio arquitectónico y artístico conventual, que ha desaparecido y conviene conocer. Hace la presentación el amigo y maestro de la autora, J. Ureña, reconociendo que Valladolid es una de las ciudades españolas que más sería y profundamente se ha estudiado. Se hace una buena labor de síntesis, haciendo revivir un pasado perdido. Se estudian 16 conventos con sus fuentes documentales y el paradero de sus bienes en iglesias y museos. Se prescinde de algunos, que subsisten regentados por otras instituciones, como sucede con de San Benito, San Ambrosio, Ntra. Sra. del Prado y San Pablo, donde siguen los dominicos y cuenta con un buen estudio de J. M^a Palomares, lo mismo que el de San Benito, Ntra. Sra. de Prado, etc. Se prescinde también de algunos centros de estudios como San Albano, San Gregorio, etc. Hace una referencia mínima y valiosa al colegio de San Gabriel (pp. 296-299), unido y vinculado al convento de San Agustín. Recoge el juicio de historiadores y viajeros sobre este convento (pp. 290-294), lo mismo que para otros conventos. Aunque no es exhaustivo es muy orientativo. No se puede pedir más a una recopilación de síntesis. Menciona a la Capilla de Ntra. Sra. de Gracia o de Santa Rita, cuyas imágenes iban a veces juntas en una misma capilla o altar. En esta iglesia fue enterrado fray Martín de Córdoba, uno de los formadores de Isabel la Católica. Se merece una placa conmemorativa o una mención. Al final se dan las fuentes documentales y bibliográficas. Falta un índice de materias y nombres que facilitaría su consulta. Está bien editado y presentado.- F. CAMPO.

INDICE GENERAL

Volumen XXXIII, 1998

ARTICULOS

- ALVAREZ, D., *Pablo ¿un ciudadano romano?* 455-486
JERICO, I., *Sobre la excomuni3n autom3tica del hereje. Seg3n los agustinos salmantinos del siglo XVI, L. de Le3n y P. de Arag3n* 91-122
—, *Sobre el pecado de infidelidad. Sus especies y su gravedad seg3n Pedro de Arag3n* 271-322
DOMINGUEZ, B., *El episcopado, centro neur3gico en los ca3minos de la unidad* 525-578
LUIS, P. DE, *Estructura de la Regla de san Agust3n (II)* 5-53
—, *Estructura de la Regla de san Agust3n (III)* 227-270
—, *Estructura de la Regla de san Agust3n (IV)* 487-524
NATAL, R., *Memoria de Walter Benjamin* 123-152
PANDIMAKIL, P., *Giambattista Vico's Philosophy of Order* 323-376
PEREZ CORNEJO, M., *Experiencia est3tica y creaci3n art3stica en la Filosof3a del inconsciente de Eduard von Hartmann* 579-600
VEGA, J., *Eucarist3a y convivencia seg3n la Escuela Agustini3na del siglo XVI* 55-90

TEXTOS Y GLOSAS

- DOMINGUEZ, B., *A prop3sito de un art3culo* 153-158

LIBROS

Sagrada Escritura

- ARMSTRONG, K., *Jerusal3n. Una ciudad y tres religiones* 161
BORMANN, L., *Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus* 162-163
BALZ, H. / SCHNEIDER, G., *Diccionario exeg3tico del Nuevo Testamento. II: l-w* 378-379
BUIS, P., *Le Livre des Rois* 601
DEINES, R., *Die Pharis3er. Ihr Verst3ndnis im Spiegel der christlichen und j3dischen Forschung seit Wellhausen und Graetz* 605
DONAHUE, J.R., *El Evangelio como par3bola. Met3fora, narrativa y teolog3a en los Evangelios Sin3pticos* 384-385
FITZMYER, J.A., *Catecismo cristol3gico. Respuestas del nuevo testamento* 165
GEBAUER, R., *Paulus als Seelsorger. Ein exegetischer Beitrag zur praktischen Theologie* 161-162
GIESEN, H., *Die Offenbarung des Johannes* 389
HERGENR3DER, C., *Eir schauen seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbsterschliessung Jesu und Antwort des Menschen* 381-382
HERRANZ MARCO, M., *Huellas de arameo en los Evangelios y en la catequesis cristiana primitiva* 385-386
H3BNER, H., *An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser* 388

- KOLLMANN, B., *Jesu und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum* 382-383
- KREMER, J., *Der Erste Brief an die Korinther* 387-388
- LÉGASSE, S., *L'Évangile de Marc* 379-380
- LESCOW, T., *Worte und Wirkungen des Propheten Micha: Ein kompositionsgeschichtlicher Kommentar* 377
- MAGGIONI, B., *Los relatos evangélicos de la pasión* 164-165
- MARCHESELLI-CASALE, C., *Le Lettere Pastoralì. Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito* 163-164
- O'NEILL, J.C., *Who Did Jesus Think He Was?* 383-384
- PETERSON, E., *Der Brief an die Römer* 386-387
- QUERÉ, F., *Las mujeres del evangelio* 390-391
- SANS, I.M.^a, *Autorretrato de Dios* 601
- SOGGIN, J.A., *Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba* 159-160
- STECK, O.H. / KRATZ, R.G. / KOTTSIEPER, I., *Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zusätze zu Ester und Daniel* 377-378
- THEISSEN, G., *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica* 602
- THEISSEN, G. / WINTER, D., *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* 604
- TOLMIE, D.F., *Jesus' Farewell to the Disciples. John 13:1-17.26 in Narratological Perspective* 380-381
- VIDAL, M., *Un juicio llamado Jesús* 389-390
- VOGELS, W., *Abrahán y su leyenda: Génesis 12,1-25,11* 160-161
- WANKE, G., *Jeremia. I: Jeremia 1-25,15* 160
- WEHNERT, J., *Die Reinheit des christlichen Gottesvolkes aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets* 603

Teología

- AGUIRRE, R., *Raíces bíblicas de la fe cristiana* 166
- ALCAIN, J.A., *La Tradición* 606
- AMBROSIO DE MILAN, *El Espíritu santo* 610
- ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La giustificazione* 395
- Augustinus-Lexikon* 393-394
- BEINERT, W. - PETRI, W. (Hrsg.), *Handbuch der Marienkunde. I* 168
- , *Handbuch der Marienkunde. II* 168
- BIFET, J.E., *Diccionario de la evangelización* 394
- BOROBIO, D., *Catecumenado para la evangelización* 172
- BRECHT, M., *Ausgewählte Aufsätze. II: Pietismus* 409-410
- CALERO, A.M., *El laico en la Iglesia. Vocación y misión* 400
- CASTILLO, J.M., *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?* 397-398
- CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica* 612-613
- CODA, P., *Uno en Cristo Jesús. El bautismo como acontecimiento trinitario* 401
- COMBLIN, J., *Cristianos rumbo al siglo XXI. Nuevo camino de liberación* 165-166

- CONGREGACION DE LA FE, *El sacramento del Orden y la mujer. De la Inter insigniores a la Ordinatio sacerdotalis* 171
- CULLMANN, O., *Cristología del Nuevo Testamento* 402 *Das Martyrium des Polycarp* 391-392
- De VOGÜÉ, A., *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. I: Le monachisme latin. De l'építaphe de sainte Paule à la consécration de Démétríade (404-414)* 609
- DIAZ, D., *Manual de historia de las religiones* 398
- DURRWELL, F.X., *El más allá. Miradas cristianas* 396-397 *El protoevangelio de Santiago* 176
- ELIADE, M. - COULIANO, I.P., *Diccionario de las religiones* 172-173
- ESTRADA, J.A., *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios* 412-413
- FEIL, E., *Religio. 2: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus* 399
- FERRARO, G., *Lo Spirito e Cristo nel Commento al quarto Vangelo e nel Trattato trinitario di Sant'Agostino* 392-393
- FIEDROWICS, M., *Psalmus Vox totius Christi. Studien zu Augustins «Enarrationes in Psalmos»* 610
- FISCHER, J.A. / LUMPE, A., *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums* 607
- FRANCISCO VEGA, C. DE, *Las Iglesias orientales católicas. Identidad y patrimonio* 174
- GALINDO, J.A., *Dios no ha muerto. La existencia y la bondad de Dios frente al enigma del mal* 168-169
- GARCIA PAREDES, J.C.R., *Teología de las formas de vida cristiana* 413
- GARDEIL, A., *El Espíritu Santo en la vida cristiana* 411
- GIERL, M., *Pietismus und Aufklärung: theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts* 409
- GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)* 402-403
- GRÜMBEL, U., *Abendmahl: "Für euch gegeben"? Erfahrungen und Ansichten von Frauen und Männern. Anfragen an Theologie und Kirche* 171-172
- HERNANDEZ DELGADO, I. (dir.), *Jornadas Trinitarias: Fe, cautiverio y liberación. Reflexión y compromiso* 398
- HÜNERMANN, P., *Cristología* 403-404
- ILLANES, J.L., *Historia y Sentido. Estudios de Teología de la historia* 166
- JERICO BERMEJO, I., *Fray Luis de León. La teología sobre el Artículo y el Dogma de la fe (1568)* 406-407
- JONGENEEL, J.A.B., *Philosophy, Science and Theology of Mission in the 19th and 20th Centuries. II* 609
- KISEMBO, B. / MAGESA, L. / SHORTER, A., *African Christian Marriage* 608
- JUAN CRISOSTOMO, *La educación de los hijos y el matrimonio* 393
- , *La verdadera conversión* 393
- JUAN PABLO II, *Creo en la Iglesia. Catequesis sobre el Credo (IV)* 608
- KEHL, M., *¿Adónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo* 169
- LASANTA, P.J., *Jesucristo, evangelizador y redentor* 404
- LOPEZ QUINTAS, A., *Romano Guardini, maestro de vida* 606
- MARTINEZ FRESNEDA, F., *La gracia y la ciencia de Jesucristo* 167

- MELANCHTON, P. (Hrsg. H. Hasse), *Enarratio secundae tertiaeque partis Symboli Nicaeni (1550)* 173
- MOLTMANN, J., *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral* 404-405
- MORALES, J., *Introducción a la teología* 606
- MOUNIER, M. - TORDI, B., *Sacerdote... ni más, ni menos* 170
- MÜLLER, G.L., *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* 405-406
- NEUNER, P., *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen* 407-408
- NEWMAN, J.H., *Cartas y Diarios* 173-174
- , *Via media de la Iglesia Anglicana* 408-409
- NOCKE, F.J., *Sakramententheologie. Ein Handbuch* 169-170
- PELIKAN, J., *María a través de los siglos. Su presencia en veinte siglos de cultura* 397
- PETERS, C., *Apologia Confessionis Augustanae. Untersuchungen zur Textgeschichte der einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530-1584)* 410-411
- PIEPER, J., *El ocio y la vida intelectual* 607
- PIKAZA, X., *El Señor de los ejércitos. Historia y teología de la guerra* 167-168
- PONCE CUELLAR, M., *El misterio del hombre* 396
- PONS, G., *El alma de la Iglesia. El Espíritu Santo en María y en la vida del creyente* 411-412
- RANKE-HEINEMANN, U., *No y amén. Invitación a la duda* 399-340
- SANNA, I., *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner* 401
- STEFANI, P., *Chiesa, ebraismo e altre religioni. Commento alla Nostra Aetate* 400
- TORJESEN, K.J., *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo* 170-171
- TERTULIANO, *El apologético* 176
- TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R., *Estudios sobre el evangelio de Tomás* 174-175
- TRUJILLO, L., *Jesús el Hijo. Un relato creyente* 404
- VARILLON, F., *El cristiano ante las grandes religiones* 394-395

Moral-Derecho-Pastoral

- ALVAREZ CORTINA, A. C. - VILLA ROBLEDO, M.A., *Derecho Eclesiástico* 177-178
- BARRET, A.J., *Sacrifice and Prophecy in Turkana Cosmology* 618
- BAUMGARTNER, I., *Psicología pastoral. Introducción a la praxis de la pastoral curativa* 417
- BORRUSO, S., *The Art of Thinking. Chats on Logic* 619
- BRADSHAW P., *La liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes* 181-182
- BROWN, S.E. (ed.) *Seeking an Open Society. Inter-faith Relations and Dialogue in Sudan Today* 182
- BUJO, B., *The ethical Dimension of Community. The african Model and the Dialogue between North and South* 619
- BUJO, B., *African Christian Morality at the Age of Inculturation* 620
- BURKE, C., *Morality and Mission. A Case Study: Francis Libermann and Slavery (1802-1852)* 620

- GARCIA MACIAS, A., *El modelo de presbítero según la actual "prex ordinationis presbyterorum"* 618
- GOMEZ MIER, V., *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del concilio Vaticano II* 414-415
- GONZALEZ-POSADA MARTINEZ, E., *El Derecho del Trabajo: una reflexión sobre su evolución histórica* 178
- JUAN PABLO II, *Alocuciones sobre la confesión* 416
- KLINGHARDT, M., *Gemeinschaft und Mahlgesellschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* 417
- KÜNG, H. / JENS, W., *Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad* 610
- MELERO MORENO, C. (Ed.), *XV Jornadas de la Asociación Española de Canonistas en el XXV Aniversario de su fundación* 617
- MONFORTE REVUELTA, J.M^a., *Ideas éticas para una vida feliz. Guía de lectura de la Veritatis splendor* 616
- O'DONOHUE, M., *Caritas Training Manual on the Pandemic of HIV—AIDS* 182-183
- PERSSON, J. (ed.), *In Our Own Languages. The Story of Bible Translation in Sudan* 182
- RESINES, L., *La catequesis en España. Historia y textos* 178-179
- RUCOSA ESCUDE, A., (Ed.), *XVI Jornadas de la Asociación Española de Canonistas. Aspectos de la función del gobierno de la Iglesia* 617
- SAYES, J.A., *Antropología y moral. De la "nueva moral" a la Veritatis splendor* 613
- THOMAS, P., *¿Qué va a ser de la parroquia? ¿Muerte anunciada o nuevo rostro?* 418
- URTASUN, C., *Las oraciones del misal. Escuela de espiritualidad de la Iglesia* 179-180
- VV AA, *Jesucristo ayer, hoy y siempre en la perspectiva del Tercer Milenio. Actas de las Jornadas Nacionales de Liturgia. 23-25 de octubre de 1996* 180-181
- WHEELER, A. (ed.), *Land of Promise. Church Growth in a Sudan at war* 182 *Your Spirit, Lord, fills the Earth. Official Catechetical Text in Preparation for the Holy Year 2000* 417

Filosofía-Sociología

- ALVIRA, R., *La razón del ser humano. Ensayo acerca de la justificación del ser humano* 420
- ARAMAYO, R.R., *La quimera del Rey filósofo. Los dilemas del poder o el frustrado idilio entre la ética y lo político* 186
- AYLLON, J.R., *Ética razonada* 623
- BENNASSAR, B., *Ética civil y moral cristiana en diálogo. Una nueva cultura moral para sobrevivir humanamente. Diálogo (y diapraxis) frente a la intransigencia y la irresponsabilidad* 188
- BILBENY, N., *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital* 187-188
- BIRKENSTOCK, E., *Heisst philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig* 419
- CHECCHI GONZALEZ, T., *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Lévinas* 190-191
- EAGLETON, T., *Ideología. Una introducción* 426
- ECO, U. - MARTINI, C.M., *¿En qué creen los que no creen? Un diálogo sobre la ética en el fin del milenio* 191
- ESTEBAN ORTEGA, J., *Emilio Lledó: Una filosofía de la memoria* 192

- FALGUERAS SALINAS, I., *Crisis y renovación de la Metafísica. Estudios y Ensayos* 419-420
- FARTOS, M. - VELAZQUEZ, L. (coords.), *La filosofía española en Castilla y León. De los orígenes al Siglo de Oro* 183-185
- FINKIELKRAUT, A., *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX* 623
- FRANCO BARRIO, J., *Jóvenes hegelianos. Textos para cuestiones histórico-políticas* 328
- GARCIA GUAL, C., *Diccionario de Mitos* 423-424
- GARCIA-HERNANDEZ, B., *Descartes y Plauto. La concepción dramática del sistema cartesiano* 190
- GARCIA LOPEZ, J., *Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología. Principios gnoseológicos básicos* 422-423
- GIANNINI, G., *La metafísica de Antonio Rosmini* 426-427
- GLAD, E.C., *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early christian Psychagogy* 424-425
- GLAUNER, F., *Sprache und Weltbezug. Adorno, Heidegger, Wittgenstein* 626
- GRIMAL, P., *Diccionario de Mitología griega y romana* 185-186
- GUERRA GOMEZ, M., *Diccionario enciclopédico de las sectas* 628
- JASPERS, K., *Libertad y reunificación. Tareas de la política alemana* 420
- JONAS, H., *Pensar sobre Dios y otros ensayos* 427-428
- JULIA, S., *Los socialistas en la política española 1879-1982* 421
- LEBRECHT, N., *El mito del maestro. Los grandes directores de orquesta y su lucha por el poder* 428-429
- LOPEZ QUINTAS, A., *El poder del diálogo y del encuentro. Ebner, Haecker, Wust, Przywara* 626
- LÖWITH, K., *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX* 624
- MAFFESOLI, M., *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo* 422
- MAURACH, G., *Geschichte der Römischen Philosophie. Eine Einführung* 189-190
- MILLAN-PUELLES, A., *El interés por la verdad* 192-193
- MORETTO, G., *La dimensioe religiosa in Gadamer* 422
- PASSELECO, G. - SUCHECKY, B., *Un silencio de la Iglesia frente al fascismo. La Encíclica de Pío XI que Pío XII no publicó* 196
- PETRELLA, R., *El bien común. Elogio de la solidaridad* 194-195
- POLO, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo* 625
- PRESTON, P., *La política de la venganza. El fascismo y el militarismo en la España del siglo XX* 627
- ROEDIG, A., *Foucault und Sartre. Die Kritik des modernen Denkens* 418-419
- ROMERO, E. (coord.), *Valores para vivir* 425
- ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención* 621
- RUIZ RETEGUI, A., *Pulchrum. Reflexiones sobre la Belleza desde la Antropología cristiana* 625
- SANABRIA, J.R. - MARDONES, J.M. (eds.), *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?* 421
- SAUL, J.R., *La civilización inconsciente* 430-431
- SAVATER, F., *El valor de educar* 191-192
- SCHÄFFLER, R., *Religionsphilosophie* 189
- SCHWEICKART, D., *Más allá del capitalismo* 195
- SZAIFF, J., *Begriff der Wahrheit* 622-623

- TAYLOR, C., *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad* 187
- TOURAINÉ, A., *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes* 429-430
- TUGENDHAT, E., *Ética y política. Conferencias y compromisos 1978-1991* 423
- , *Lecciones de ética* 425-426
- WAGNER, P., *Sociología de la modernidad. Libertad y disciplina* 193-194
- WILDGEN, W., *Das kosmische Gedächtnis. Kosmologie, Semiotik und Gedächtnistheorie im Werke Giordano Brunos (1548-1600)* 621

Historia

- ALONSO, C., *Bullarium Ordinis Sancti Augustini, Regesta. II, 1362-1415. Fontes Historiae Ordinis Sancti Augustini* 629
- ANGENENDT, A., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* 198-199
- AYERBE IRIBAR, M.R., *Catálogo del fondo documental de las MM. Canónigas Regulares Lateranenses de San Agustín, 1511-1990* 631
- BRANDMÜLLER, W., *Das Konzil von Konstanz, 1414-1418. II: Bis zum Konzilsende* 632
- COLOMBAS, M., *La tradición benedictina. Ensayo histórico. VII,1: Siglos XVII y XVIII* 202-203
- GONZALEZ CUELLAS, T., *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos, Valencia de don Juan* 204-205
- HERNANDO SANCHEZ, C.J., *Las Indias en la Monarquía Católica: imágenes e ideas políticas* 197
- HOUBEN, H., *Roger II von Sizilien. Herrscher zwischen Orient und Okzident* 197-198
- HYLDAHL, N., *The History of Early Christianity* 628
- LANGA, P., *San Agustín y la cultura* 431-433
- LEWIS, N., *Misioneros. Dios contra los indios* 435
- LUQUE, M. / ORDOÑEZ, M. / OSORIO, B., *IX Congreso de la Asociación de Colombianistas. Colombia en el contexto latinoamericano* 630
- MARQUEZ, J., *El gobernador cristiano / Respuesta a la consulta del Consejo de Castilla sobre la licitud y justicia de la aprobación de nuevos tributos* 632
- MARTIN DE VILLANUEVA, *Obras musicales* 435
- MARTIN RIEGO, M., *Las Conferencias Morales y la formación permanente del clero en la archidiócesis de Sevilla (Siglos XVIII al XX)* 199
- MILA, M., *Breve historia de la música* 437
- ORLANDIS ROVIRA, J., *El pontificado romano en la historia* 199
- PANIAGUA PEREZ, J., *El trabajo de la plata en el sur del Ecuador durante el siglo XIX* 199-200
- PANIAGUA PEREZ, J. - VIFORCOS MARINAS, M.I., *El humanismo jurídico en las Indias: Hernando Machado y su Memorial sobre la Guerra de Chile* 200
- PAYNE, R., *El sueño y la tumba. Historia de las cruzadas* 200
- PONS PONS, G., *Dos mil años de fe. Luces y sombras en la larga historia de la Iglesia* 201
- PORRES ALONSO, B., *Libertad a los cautivos. Actividad redentora de la Orden Trinitaria. I: Redenciones de cautivos (1198-1785)* 434-435
- SANZ VALDIVIESO, R. (ed.), *Pedro de Alcántara. Vida y escritos. I* 200-201

- SCHMALE, F.J., *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung* 198
- SIERRA PEREZ, J. (ed.), *Martín de Villanueva (+1605). Obras completas* 435
- , *Antonio Soler (1729-1783). I: Música religiosa* 435
- TRIANA Y ANTORVEZA, H., *Léxico documentado para la historia del Negro en América (Siglos XV-XIX). I: Estudio preliminar* 203-204
- URIBE RUEDA, A., *Bizancio, el dique iluminado. La concepción mística del universalismo, sus raíces judías y helénicas y su herencia cristiana* 433-434
- UYARRA CAMARA, B.S. (ed.), *Crónica continuada de esta provincia de N. P. San Agustín del Perú por Fr. Juan Teodoro Vázquez. Primera parte* 630
- VALDERRAMA ANDRADE, C., *Miguel Antonio Caro y la Regeneración. Apuntes y documentos para la comprensión de una época* 437
- VIDAL MANZANARES, C., *Diccionario de los papas* 202
- VIDAL MANZANARES, C., *La ocasión perdida. Las revoluciones rusas de 1917. Historia y documentos* 205-206
- VV AA, *Religiosidad popular en España. Actas del Simposium 1/4-IX-1997. I-II* 201-202
- ZAPATA, R., *Libros que leyó el libertador Simón Bolívar* 436

Espiritualidad

- ABBÉ PIERRE, *Mis razones para vivir. Memoria de un creyente* 444
- APARICIO RODRIGUEZ, A., *Las bienaventuranzas evangélicas en la vida consagrada. Un nuevo pueblo en éxodo* 441-442
- ARMINJON, B., *Queremos ver a Jesús. Descubrir su rostro con el evangelio de Juan. I: La vida pública (Jn 1-11); II: Pasión y resurrección (Jn 12-21)* 638-639
- BELLO, A., *Asoma la esperanza* 443-444
- BENSON, R.H., *Confesiones de un converso* 637
- BETETA LOPEZ, P., *La misión del Espíritu Santo explicada por Juan Pablo II* 212
- BRO, B., *Pero ¿qué diablos hacía Dios antes de la creación?* 207-208
- BURGOS, A., *Oraciones y plegarias al Espíritu Santo* 443
- BURKE, J., *The Holy Spirit. Reflections for Committed Christians* 442
- CABODEVILLA, J.M., *365 nombres de Cristo* 207
- CARRETON, E., *Vida espiritual en claves monástica* 638
- CENCINI, A., *Por amor, con amor, en el amor. Libertad y madurez afectiva en el celibato consagrado* 439-440
- CLÉMENT, O., *Taizé un sentido a la vida* 212
- DALAI LAMA, *El buen corazón. Una perspectiva budista de las enseñanzas de Jesús* 638
- DE UNCITI, M., *Amaron hasta el final. Muerte de cuatro maristas en el Zaire* 208
- DELFIÉUX, P.M. y otros, *Nuestras madres en la fe* 637
- FOREST, J., *Thomas Merton. Vivir con sabiduría* 206
- FORTE, B., *En memoria del Salvador* 211
- GARCÍA GALDEANO, J., *Aprender a vivir. Vivencias, reflexiones, plegarias*
- GUARDINI, R., *Las etapas de la vida, su importancia para la ética y la pedagogía* 212
- HILDEBRAND, A., *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina* 209
- HÜNERMANN, W., *Fátima. Su Historia maravillosa* 636
- JALICS, F., *Ejercicios de contemplación. Introducción a la vida contemplativa y a la invocación de Jesús* 441
- JOHNSTON, W., *Teología mística. La ciencia del amor* 438

- JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a Cuba* 440
 —, *La Virgen María* 443
 —, *La eutanasia. 100 cuestiones y respuestas. La eutanasia es inmoral y antisocial* 640
 LAFRANCE, J., *Perseverantes en la oración. Comentario del Veni Sancte y del Veni Creator* 639
 LATOURELLE, R., *Una llamada a la esperanza* 210
 LAURENTIN, R., *Lourdes. Crónica de un misterio* 206-207
 MANNATH, J., *¿Cómo me has sorprendido! Buscando colmar mis anhelos he encontrado el amor* 210-211
 MARTINI, C.M., *Peregrinos de la paz* 212-213
 —, *La vocación en la Biblia. De la vocación bautismal a la vocación presbiteral* 440
 —, *La Llamada de Jesús* 637
 MONGE SANCHEZ, M.A. / LEON GOMEZ, J.L., *El Sentido del sufrimiento* 635
 ORELLANA VILCHES, I., *El Evangelio habla a los jóvenes* 211
 PERO-SANZ, J. M., *El Símbolo atanasiano. De la Trinidad a la Encarnación. Un comentario para la meditación* 634
 RUEDA ALCANTARA, J.M., *¿Cómo eres, Dios? ¿Dios, cómo eres!* 636
 RUIZ DE GALARRETA, J.E., *El libro del Génesis* 635
 RUUSBROEC, J.V., *Obras escogidas* 633
 SALAS, A., *Mística y religiones* 438-439
 SCHÖNBORN, C., *Amar a la Iglesia* 210
 SHORTER, A., *Celibacy and African Culture* 442-443
 STEIN, E., *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia* 443
 TERESA DE CALCUTA, *Orar. Su pensamiento espiritual* 210
 TRESE, L.J., *El Espíritu Santo y su tarea* 637
 VALLÉS, C.G., *Hablando con mi ángel* 208
 VV AA, *A la luz del ideal de la unidad* 439
 VV AA, *Pastoral de las situaciones familiares irregulares* 638
 VV AA, *Orar con júbilo y alabanza. Magnificat - Benedictus* 639

Psicología-Pedagogía

- ADORNO, T.W., *Educación para la emancipación* 641
 APPLE, M.W. - BEANE, J.A. (Comps.), *Escuelas democráticas* 214-215
 ASTINGTON, J.W., *El descubrimiento infantil de la mente* 446
 BERNSTEIN, B., *Pedagogía, control simbólico e identidad* 641-642
 CONTRERAS, J., *La autonomía del profesorado* 213-214
 GIMENO SACRISTAN, J., *Poderes inestables en educación* 640
 GOLEMAN, D., *La salud emocional. Conversaciones con el Dalai Lama sobre la salud, las emociones y la mente* 444-445
 OLWEUS, D., *Conductas de acoso y amenaza entre escolares* 642
 PEREZ GOMEZ, A.I., *La cultura escolar en la sociedad neoliberal* 642-643
 SECADA, W.G. - FENNEMA, E. - ADAJIAN, L.B. (eds.), *Equidad y enseñanza de las matemáticas: nuevas tendencias* 445
 SQUIRES, D. - McDOUGALL, A., *Cómo elegir y utilizar software educativo. Guía para el profesorado* 213
 STAKE, R.E., *Investigación con estudio de casos* 641
 THORNTON, S., *La resolución infantil de problemas* 446

Literatura-Varios

- BARSELLA, G. - AYUSO GUIXOT, M.A., *Struggling to be Heard. The Christian Voice in Independent Sudan 1956-1996* 451
- CARMONA MORENO, F., *Iglesia de Nra. Sra. del Socorro (Agustinos), Palma de Mallorca* 646
- CASCIARO, J.M., *Vale la pena. Tres años cerca del Fundador del Opus Dei (1939-1942)* 644-645
- COBO BORDA, J.G. (ed.), *Leyendo a Silva* 450
- ÉPINEY-BURGARD, G. - ZUM BRUNN, É, *Mujeres trovadoras de Dios* 449-450
- FERNANDEZ DEL HOYO, M.A., *Patrimonio perdido. Conventos desaparecidos de Valladolid* 646-647
- FONSECA, I., *Enterradme de pie. El camino de los gitanos* 645
- GRAFT, F. (ed.), *Einleitung in die lateinische Philologie* 643-644
- INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ESTÉTICAS, *Ensayos 1993-1994* 450-451
- JANOUGH, G., *Conversaciones con Kafka. Notas y recuerdos* 448-449
- LEWIS, C.S., *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista* 447
- MORO, T., *Un hombre para todas las horas. La correspondencia de Tomás Moro (1499-1534)* 645-646
- NESSELRATH, H.G. (ed.), *Einleitung in die griechische Philologie* 643-644
- PASTORI, L., *Sonetos intemporales (99 sonetos de amor)* 216
- PEREZ SILVA, V. (ed.), *Libro de los nocturnos* 215-216
- PIERLI, F. - RATTI, M.T. - WHEELER, A.C. (eds.), *Gateway to the Heart of Africa. Missionary Pioneers in Sudan* 451
- RODRIGUEZ FREILE, J., *El carnero* 216
- RUIZ MARTINEZ, E., *Aproximación a una bibliografía de don Antonio Nariño y Alvarez* 219-220
- SAID, W.E., *Cultura e imperialismo* 219
- SANTA TERESA DE JESUS, *Obras completas* 215
- SPARK, M., *Mary Shelley* 447-448
- SURTZ, R.E., *La guitarra de Dios. Género, poder y autoridad en el mundo visionario de la madre Juana de la Cruz (1481-1534)* 217-218
- TRAPIELLO, A., *La nueva Edad de Oro de la literatura española (1898-1914)* 218-219
- VV AA., *El español hablado en Bogotá: relatos semilibres de informantes pertenecientes a tres estratos sociales* 450
- ZGUSTOVA, M., *Los frutos amargos del jardín de las delicias. (Vida y obra de Bohumil Hrabal)* 220-221

TOMAS GONZALEZ CUELLAS

La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo
PP. Agustinos. Valencia de Don Juan

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997, 14 x 21, 270 pp.
+ ilustr., 2.000 ptas.

SAN AGUSTIN

Homilias sobre la Primera Carta de San Juan
TRADUCCION Y COMENTARIO DE PIO DE LUIS, OSA

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997, 12 x 17, 524 pp.,
2.300 ptas.

PEDRO G. GALENDE

Angels in Stone. Augustinian Churches
in the Philippines

Manila 1996, 25 x 32, 400 pp., + ilustr. 12.500 ptas

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

La Ciudad de Dios

Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

Archivo Agustiniiano

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

Religión y Cultura

Columela, 12 - 28001 Madrid

Revista Agustiniiana

Ramonet, 3 - 28033 Madrid

Estudio Agustiniiano

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.
 - El Beato Anselmo Polanco, Obispo y mártir*, Valladolid 1996.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. 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 1985.
 - 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 Jambрина Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M.Mª., *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
- Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
 - San Agustín, un maestro de espiritualidad*, Valladolid 1995.
- 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.
- Agustín de Hipona: pesos y armonías*, Valladolid 1996.
- 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.
 - Trio familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
 - La Eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
 - Una institución conyantina. 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.
- “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*, Valladolid 1995.
- 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 patristica*, 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 Villarreal, 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 Villadiago (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniense del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila-Valladolid 1965-1993.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I.-ÁLVAREZ FERNANDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- Diccionario Biográfico Agustiniense. 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 Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. VI: Bibliografía Méjico-España*, Valladolid 1994.
- Historia de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. XXI: Indices de los volúmenes I-X*, Valladolid 1994.
- Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, Valladolid 1996.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniense*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- La vocación Agustiniense. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.