

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXVIII

Fasc. 1

ENERO-ABRIL
2003

SUMARIO

ARTÍCULOS

- P. DE LUIS, *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo cuarto (I)*.. 5
- I. JERICÓ BERMEJO, *La pertinacia del hereje. Su culpa y su pena, según Pedro de Aragón (1584)*..... 63
- P. PANDIMAKIL, *El diálogo interreligioso: Problemas y promesas. Una perspectiva católica*..... 107

TEXTOS Y GLOSAS

- H. ANDRÉS, *Observaciones sobre las nuevas Constituciones O.S.A.*..... 131
- TH. G. SINNIGE, *La metafísica del Uno y las Enéadas de Plotino*..... 147
- LIBROS..... 153
-
-

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XXXVIII



Fasc. 1

ENERO-ABRIL
2003

S U M A R I O

ARTÍCULOS

- P. DE LUIS, *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo cuarto (I)*.. 5
- I. JERICÓ BERMEJO, *La pertinacia del hereje. Su culpa y su pena, según Pedro de Aragón (1584)*..... 63
- P. PANDIMAKIL, *El diálogo interreligioso: Problemas y promesas. Una perspectiva católica*.. 107

TEXTOS Y GLOSAS

- H. ANDRÉS, *Observaciones sobre las nuevas Constituciones O.S.A.*..... 131
- TH. G. SINNIGE, *La metafísica del Uno y las Enéadas de Plotino* 147
- LIBROS 153

DIRECTOR: Pío de Luis Vizcaíno
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Alfonso Garrido Sanz
ADMINISTRADOR: José M^a Balmori Ruiz
CONSEJO DE REDACCIÓN: Constantino Mielgo Fernández
José Vidal González Olea
Jesús Álvarez Fernández

ADMINISTRACIÓN Y PEDIDOS

Editorial Estudio Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900
Fax (34) 983 397 896
C-e: edestagust@adenet.es
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2003

España: 35,00 Euros
Otros países: 57,00 Euros
Número suelto: España 12,00 Euros
Número suelto: otros países 20 Euros.
IVA no incluido

La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

Depósito Legal: VA 423-1966
ISSN 0425-340 X

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07
49080 Zamora, 2003

Comentario a la Regla de san Agustín

CAPÍTULO CUARTO

PRIMERA PARTE

0. Texto del capítulo

1. *No sea llamativo vuestro porte, ni procuréis agradar con el modo de vestir, sino con la manera de comportaros.*

2. *Cuando salgáis, caminad juntos; cuando lleguéis a donde os dirigís, permaneced juntos.*

3. *Al andar, al estar parados y en todos vuestros movimientos no hagáis nada que sirva de escándalo a la mirada de otra persona, sino lo que se ajusta a vuestra santidad.*

4a. *Aunque dirijáis vuestros ojos hacia alguna mujer, no los dejéis prendidos en ninguna.*

4b. *Pues no se os prohíbe ver mujeres cuando salís; lo que es pecado grave es desearlas o querer ser deseados por ellas. Y tanto el querer que os deseen mujeres como el desearlas vosotros no lo suscita sólo el tacto y el afecto, sino también la mirada. Y no digáis que es puro vuestro interior si tenéis ojos impuros, puesto que el ojo impuro es mensajero de un corazón impuro. Y cuando, aunque calle la lengua, los corazones, con la mutua mirada, se transmiten recíprocamente mensajes impuros y, conforme a lo habitual en el deseo carnal, hallan deleite en el ardor recíproco, la castidad misma huye de las costumbres, aunque la violación impura no llegue a tocar los cuerpos.*

5. *Y el que deja sus ojos prendidos en una mujer y goza si ella tiene los suyos prendidos en él no debe pensar que nadie lo advierte cuando eso hace; es visto ciertamente, incluso por aquellos que menos piensa. Pero supongamos*

que su acción queda oculta y que nadie la ve, ¿qué hará de quien le observa desde lo alto y a quien nada puede quedar oculto? ¿O se ha de juzgar que no la está viendo porque la ve con tanta más tolerancia cuanto mayor es su sabiduría? A Él, pues, tema desagradar el varón santo: así evitará querer agradar con malicia a una mujer. Para evitar el deseo de mirar con malicia a una mujer, piense que Él todo lo ve. Pues también en este ámbito recomienda temerle el siguiente texto de la Escritura: Abominable es ante el Señor el que deja prendidos los ojos (Prov. 27,20).

6. Por lo tanto, cuando coincidáis en la Iglesia o en cualquier otro lugar donde haya también mujeres, proteged recíprocamente vuestra pureza. Pues Dios, que habita en vosotros, os protegerá a vosotros, sirviéndose de vosotros mismos, también de este modo.

7. Y si advirtierais en alguno de vosotros esa mirada lasciva de que os estoy hablando, amonestadle sobre la marcha para que, dado que ya apuntó, no vaya a más, sino que se corrija de inmediato.

8. Si, al contrario, le viereis hacer de nuevo lo mismo tras la amonestación o cualquier otro día, quien pudo advertirlo delátelo ya como a sujeto herido que necesita curación. Previamente, sin embargo, haga que presencien su falta una segunda o una tercera persona, para que por boca de dos o tres pueda quedar convicto y sometido a disciplina con la adecuada severidad. Y no juzguéis que obráis con mala voluntad por dar a conocer la falta. Pues no causáis menos daño a vuestros hermanos, a los que podéis hacer que se corrijan señalándolos, si, por callar, permitís que perezcan. En efecto, si tu hermano tuviese una herida corporal que quisiera ocultar por miedo al tratamiento de la cura, ¿no sería cruel el silenciarla y misericordioso el darla a conocer? ¡Cuánto más, entonces, debes descubrirle a él para que la podredumbre no invada su corazón con daño mayor!

9. Pero si, una vez recibida la amonestación, la ignora, antes de hacer que presencien su falta otros que le han de dejar convicto en caso de negarla, se ha de dar a conocer al prepósito por sí, corregido de esa forma menos pública, puede evitarse que llegue a conocimiento de los demás. Si, con todo, lo niega, entonces se han de presentar al (preposición) que ignora lo ocurrido los otros testigos, para que, en presencia de todos, (el presunto culpable) pueda no ya ser acusado por un único testigo, sino dejado convicto por dos o tres. Una vez reconocido culpable, debe sufrir un correctivo según el criterio del prepósito o, incluso, del presbítero bajo cuya responsabilidad se halla. Si rehúsa aceptarlo, expulsadlo de vuestra comunidad, si no se marcha él espontáneamente. Pues

tampoco esto se hace por crueldad, sino por misericordia, para evitar que con su pestífero contagio lleve a la perdición a otros muchos.

10. Y este procedimiento que he referido a propósito de no dejar prendida la mirada obsérvese también con diligencia y minuciosidad, con amor a los hombres y odio a los vicios, a la hora de averiguar, impedir y dar a conocer los demás pecados y dejar convictos y castigar (a sus autores).

11. En cambio, aquel que haya llegado a tal nivel de maldad que reciba a escondidas cartas o regalillos de cualquier tipo de alguna (mujer), si lo confiesa espontáneamente, perdónesele y órese por él. Pero si es sorprendido y declarado culpable, reciba un correctivo más severo, según el juicio del presbítero o del prepósito.

1. Plan ¹

En el comentario al presente capítulo, debido a su mayor extensión, procederemos de modo parcialmente distinto al seguido a propósito de los capítulos segundo y tercero. En un primer momento recogeremos cuanto han dicho otros autores sobre aspectos generales a saber: peculiaridad, tema, estructura y ubicación dentro de la Regla, añadiendo siempre nuestro propio punto de vista. En un segundo momento nos ocuparemos del comentario propiamente dicho. Pero, debido a la longitud del capítulo, lo dividiremos en dos partes. La primera se ocupará de los seis párrafos iniciales y la segunda de los cinco restantes. A su vez, en cada una de estas partes procederemos según el método habitual: primero presentaremos y valoraremos cuanto han dicho otros autores en cuanto a los datos históricos y ascético-espirituales y luego ofreceremos nuestra propia interpretación.

1. Como los distintos comentarios a la Regla serán copiosamente citados, utilizaremos estas siglas: CILLERUELO: *El monacato de san Agustín y su Regla*, Valladolid 1947; CILLERUELO, *Comentario: Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994; SAGE: *La vie religieuse selon saint Augustin*, Paris 1972; ZUMKELLER: *The Rule of Saint Augustin with a Commentary*, Wisconsin 1961; MANRIQUE - SALAS: *Evangelio y Comunidad. Raíces bíblicas de la consagración a Dios en san Agustín*, Madrid 1978; TRAPÈ: *Sant'Agostino: La Regola*, Roma 1986²; VAN BAVEL: *Agustín de Hipona: Regla para la comunidad*, Iquitos [Perú] 1986; BOFF: *El camino de la comunión de bienes*, Bogotá 1991; AGATHA MARY: *The Rule of Saint Augustin. An Essay in Understanding*, Augustinian Press, Villanova 1992; MARIE-ANCILLA: *La Règle de saint Augustin*, Paris 1996; DE VOGÜÉ: *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, I-V, Paris, 1991- 1998.

2. Peculiaridad

En 1979 publicaba L. Verheijen un artículo sobre el capítulo cuarto de la Regla cuyo título era revelador: «El muy difícil capítulo cuarto. El celibato monástico y la solicitud por los pecadores»². En su introducción escribía: «En los medios para los que la Regla de san Agustín es algo más que un interesante documento histórico antiguo, su capítulo cuarto es sentido como particularmente difícil, incluso bien penoso... Precisamos que este capítulo cuarto ocupa casi una cuarta parte del texto³ de tal modo que la impresión desfavorable que se desprende de este largo pasaje se comunica fácilmente al conjunto del texto»⁴. Dejando para más adelante indicar la razón que sustenta tal juicio, baste por ahora haberlo traído a colación. Otros autores posteriores han hecho idéntica constatación⁵ o han repetido en lo fundamental el mismo juicio⁶. Leyendo algunos comentarios se obtiene la impresión de que, mientras el conjunto de la Regla parece poder gozar de «curso legal», aun admitiendo que algunas normas concretas están superadas por el simple paso del tiempo, el presente sólo merece estar en circulación si ha sido sometido a una operación de rescate⁷. Dicho con otras palabras: respecto de los demás capítulos se acepta en general su «filosofía», aunque se juzguen desfasados algunos puntos de su casuística; mientras que, respecto a este, se cuestiona su misma «filosofía» de fondo y, en consecuencia, buena parte de la casuística. La

2. *Le très difficile quatrième chapitre. Le célibat monastique et la sollicitude pour les pécheurs*, en *Augustiniana* 29 (1979) 43-86 NA I,107-150. En adelante, *Le célibat*.

3. En la edición de L. Verheijen, el capítulo cuarto ocupa 60 líneas, sobre un total de 246, seguido, en cuanto a extensión, por el quinto con 53.

4. *Le célibat*, 107.

5. Esto es, sobre su desproporcionada extensión. Cf. ZUMKELLER, 83 (aunque se refiere a la parte dedicada a la corrección fraterna); AGATHA MARY, 145, que lo aduce como simple dato. En otro lugar la autora piensa que tal extensión se debe a que se trataba de una cuestión candente entre los hermanos (*Looking at the Rule of saint Augustine*, en *Augustinian Heritage* 38 [1992] 23-36: 30). Para C. Boff el dato en ningún modo resulta neutro; el autor se pregunta, en efecto, si este capítulo de la Regla no es en gran parte responsable del desafecto que ha sufrido en los últimos tiempos (BOFF, 103). L. Cilleruelo habla de la extrañeza que produce a algunos este capítulo tan detallado y largo en un documento tan genérico y corto (CILLERUELO, *Comentario*, 341). Cf. también MARIE-ANCILLA, 215.

6. A propósito de él se habla de «Capítulo problemático» (BOFF, 103); de «impresión penosa» (CILLERUELO, *Comentario*, 347); de «long and often troubling chapter» (AGATHA MARY, 205).

7. «Nuestra hermenéutica se parece, en verdad, a una especie de "operación rescate". Es el modo como buscamos "salvar" el texto» (BOFF, 107). Antes se ha preguntado el autor: «después de todo lo que hemos visto sobre el espinoso capítulo IV, ¿no será mejor archivar este capítulo y pasar adelante?» (Ib. 106).

pregunta ahora es: ¿justifica realmente el contenido del capítulo juicio tan negativo? La respuesta llegará después; antes es preciso haberlo interpretado.

3. Argumento

También a propósito del capítulo cuarto tenemos que contar con diversidad de pareceres. Nada extraño, considerando que en cualquier ámbito el acuerdo unánime es afortunadamente más bien raro entre los estudiosos. Afortunadamente porque el desacuerdo se convierte en estímulo a la investigación y en origen de progreso en el conocimiento.

Para empezar, digamos que ediciones antiguas dividían el texto en dos capítulos. Al primero de ellos, que comprendía los seis primeros párrafos, se le solía asignar como tema «el hábito y el porte exterior» y al segundo, que abarcaba los cinco restantes, «la corrección fraterna». Las ediciones actuales siguen el criterio unificador de la edición crítica de L. Verheijen, en la que ambas partes constituyen un único capítulo.

En cuanto al tema del mismo, hay comentaristas que mantienen una idéntica unidad. Entre ellos se cuenta L. Verheijen. Según el sabio agustino, el tema general específico del capítulo cuarto de la Regla lo constituyen las salidas de los siervos de Dios fuera del monasterio⁸. Por supuesto, se trata de las salidas de personas que viven en el espíritu de un *propositum continentiae*, aunque el legislador no haya juzgado necesario decirlo expresamente, por ser evidente⁹. El tema de la castidad es sólo derivado. Al juzgar que el capítulo

8. *Le célibat*, 45 NA I,109: «Précisons que ce n'est pas le quatrième chapitre dans sa totalité qui traite du célibat. Son sujet général est plutôt: A propos des sorties». Cf. asimismo M. SCHRAMA, *Praeposito tamquam patri oboediatur. Augustinus über Frieden und Gehorsam*, en *Augustiniana* 41 (1991) 847-878: 862: «Und in vierten Kapitel versucht der Regelvater, das Verhältnis der Gemeinschaft zur Aussenwelt zu regeln. Es betrifft hier Menschen, die sich zufällig treffen». También Agatha Mary pone énfasis en el hecho de que en el capítulo cuarto entran en escena personas de fuera del monasterio. «But unity can never be a closed circuit system; it must always move outward. So inevitably, the Rule goes on immediately to consider the monk outside the monastery» (AGATHA MARY, 142; cf. también, p. 148). Pero la autora no concluye que sea el tema del capítulo (cf. más adelante), sino sólo uno de sus rasgos peculiares. Otros hay que verlos en el hecho de que en él las relaciones entre las personas, lejos de ser moralmente neutras, se convierten en fuente de problemas morales; además, si hasta ahora la Regla se ha ocupado de la situación del individuo en relación con el grupo, en el presente capítulo es el grupo el que se ha de sentir responsable del individuo (*Ib.* 145; cf. también *Looking*, 31).

9. *Ib.* En sus varios artículos suele resumir el contenido del capítulo en los siguientes elementos: las salidas, las relaciones con el otro sexo, la corrección fraterna (*L'enarratio in psalmum 132*, 806 NA I,45; *Vers la beauté spirituelle*, 469; NA I,201). La misma terna con

bien podía llevar como título «Sobre nuestra responsabilidad común frente al mal», T. van Bavel está indicando cuál es, en su opinión, el tema del mismo, tratado sobre el trasfondo del voto de virginidad ¹⁰.

Aun considerándolo como un único capítulo, A. Sage, C. Boff, Agatha Mary y A. de Vogüé, en sus comentarios respectivos, entienden que incluye dos temas. Para el primero son «la modestia religiosa» y «la corrección fraterna» ¹¹; para el segundo, «la disciplina del mirar» y «la corrección fraterna» ¹²; para la tercera, «el ascetismo a través de la castidad y la preocupación de unos por los otros» ¹³; para el cuarto, «los riesgos de las salidas y la reprensión de las faltas» ¹⁴. Los dos últimos autores distinguen los temas, pero no los separan, ni material ni formalmente.

De dos temas hablan también otros comentaristas ¹⁵. Lo que les diferencia de los anteriores es que no sólo los distinguen, sino que también los separan. Esta separación no sólo acontece a nivel físico, al tratar los temas en diversos capítulos, sino también a un nivel más formal, al considerar la corrección como un tema independiente ¹⁶.

Por evidente, todos toman nota de que el tema de la castidad domina, al menos, la primera mitad del capítulo. Pero, como el término encierra cierta ambigüedad, procede advertir que no todos leen lo mismo en el capítulo de la Regla. Unos autores lo entienden en el sentido de castidad consagrada o voto de virginidad, aun reconociendo que falta la terminología específica ¹⁷; otros

otra formulación: el comportamiento fuera del monasterio, las tentaciones en el dominio del celibato consagrado y la solicitud por los eventuales trasgresores (*Le de sancta virginitate*, 268 NA II, 180).

10. VAN BAVEL, 58.

11. SAGE, 224.231.

12. BOFF, 101 y 123, como dos secciones, A y B, del mismo capítulo.

13. AGATHA MARY, 146, en un único capítulo.

14. DE VOGÜÉ, 3,189.

15. ZUMKELLER, 75 («La vida de castidad consagrada») y 83 («La corrección fraterna en el monasterio»); TRAPÈ, 145 («Castidad») y 122 («Corrección fraterna»); A. MANRIQUE - A. SALAS, 157 («La guarda de la pureza del corazón») y 169 («La corrección entre hermanos»); CILLERUELO, 303 y CILLERUELO, *Comentario*, 339 («(De) la compostura del hombre exterior») y 343 y 370 («(De) la corrección fraterna»). A ellos podría añadirse M. Neusch (*La structure de la Règle*, en *Itinéraires Augustiniennes* 4 [1990] 13-19: 15), quien establece una relación entre los dos puntos en que insiste el capítulo: las mujeres y la corrección fraterna, y los dos capítulos siguientes, el quinto y el sexto. En el caso de A. Zumkeller, A. Sage, L. Cilleruelo en *Monacato* se entiende porque trabajaban con una edición de la Regla en que el actual capítulo cuarto estaba dividido en dos.

16. Aunque el santo se limite a las miradas lascivas, se entiende como un ejemplo concreto de un modo de actuar más general.

17. Sobre ello, más adelante.

rebajan considerablemente el nivel y, a su parecer, el capítulo trata específicamente de la falta de castidad ¹⁸, o de las miradas impuras ¹⁹, o de las infracciones a la virginidad ²⁰, o de la prevención de cualquier infracción contra la castidad ²¹, o de todo el ambiente de pureza ²², etc.

¿Qué decir de estos diversos planteamientos? Nosotros tenemos claro que no hay que considerar la castidad y la corrección como dos temas independientes. Tal planteamiento creemos que no responde a la realidad de la Regla. A nuestro parecer, el tema de este capítulo cuarto es único, como es único el de todos los restantes capítulos de la sección B. Pero eso no implica que estemos de acuerdo ni con L. Verheijen ni con T. van Bavel en la identificación de ese único tema. Que en el presente capítulo san Agustín tiene en mente la conducta de los siervos de Dios en sus salidas fuera del monasterio resulta evidente. Todo cuanto prescribe se entiende perfectamente desde esa perspectiva. Pero en las salidas al exterior hay que ver la circunstancia no la categoría. Si el legislador quiere regular el comportamiento de los siervos de Dios con las mujeres, es natural que se ubique en las circunstancias en que se pueden topar con ellas. Lo que le interesa, sin embargo, es dicho comportamiento, no el lugar, aunque no pueda prescindir de este si quiere regular aquel, dado que la Regla no se ocupa directamente de principios abstractos sino más bien de situaciones concretas. Los principios quedan en el trasfondo. Si la Regla siguiese el criterio espacial, esto es, el dentro/fuera del monasterio, resultaría extraña la ubicación del capítulo. Lo lógico sería tratar primero un aspecto en su totalidad y luego el otro. En ese caso, el tema del presente capítulo debería ocupar bien el primer capítulo ²³ o bien el último. Ponerlo en el cuarto no tendría fácil justificación estructural.

A su vez, la propuesta de T. van Bavel nos parece que no abarca todo el contenido del capítulo. Por supuesto, el capítulo se ocupa de la responsabilidad común frente al mal; pero no todo lo que prescribe encaja en ese molde. Responde sin duda a la segunda parte del capítulo (parágrafos 6-11), pero no a la primera, a excepción quizá del segundo párrafo. En el resto aparecen presueltas otras personas, pero no son moradores del monasterio y, ade-

18. AGATHA MARY, *Looking*, 30. El término usado por la autora es «unchastity».

19. MARIE-ANCILLA, 215.

20. «En la Regla se trata exclusivamente de las infracciones a la virginidad» (VAN BAVEL, 58).

21. A. SAGE, *La vie religieuse*, 223.

22. F. MORIONES, *Espiritualidad agustino-recoleta*, II, 157: «Comienza con la misma modestia en el vestir hasta la más profunda consagración a Dios por la virginidad».

23. En este caso, el segundo, dejando de lado el primero que ofrece los principios fundamentales.

más, no tienen responsabilidad alguna respecto a los siervos de Dios, salvo la responsabilidad moral común a toda persona.

Queda por considerar el grupo de autores que juzgan que el capítulo contiene dos temas, aunque interrelacionados entre sí. Es este último particular lo que separa a sus representantes del planteamiento descartado con anterioridad. En primer lugar, no nos parece acertada la propuesta de Agatha Mary que percibe un doble tema: castidad e interés mutuo. Se le puede objetar que la preocupación mutua («mutual concern») de que habla aparece también en otros capítulos (quinto, sexto y séptimo) y, por tanto, no cabe ponerlo como tema propio del capítulo cuarto. Equivaldría a admitir en la Regla repeticiones formales, esto es, tratar el mismo tema en varios capítulos²⁴. Respecto a quienes proponen la castidad junto con la corrección fraterna, el acuerdo o desacuerdo depende del modo de entender la relación entre ambos temas. Nuestra comprensión es la siguiente: Dando por hecho que en su materialidad el capítulo trata de la castidad y de la «corrección fraterna»²⁵, juzgamos que el tema del capítulo es, en la mente del legislador, único: el de la castidad. Si se ocupa de la «corrección fraterna» no es porque el santo quiera introducir ese tema específico, sino sencillamente porque se lo reclama el tema de la castidad. No cabe pensar que san Agustín quiera considerar primero el tema de la castidad y luego el de la «corrección fraterna», tomando del primer ámbito el ejemplo para indicar cómo se ha de proceder en el segundo. Al contrario, de no haber introducido el tema de la castidad con sus características propias, no hubiese aparecido el tema de la «corrección fraterna». Ha de considerarse, pues, el tema de la castidad como el único del capítulo. Él cubre todos y cada uno de sus párrafos, incluidos los tres primeros²⁶.

24. Las repeticiones materiales, esto es, tratar los mismos temas en diversos capítulos: p. ej., los vestidos en *praec.* 3,4; 4,1; 5,1.4.11 no ofrecen problemas, porque se pueden considerar desde distintos puntos de vista, como así es en realidad.

25. Dejamos de lado por ahora el hecho de que no nos parece adecuado hablar de «corrección fraterna» para recoger el contenido de la segunda parte del capítulo. A eso se debe el entrecomillado. La razón aparecerá cuando nos ocupemos de comentar el texto.

26. L. Verheijen no ve ninguna alusión directa al celibato en las primeras líneas del capítulo: «Aucune allusion directe donc au célibat dans ces premières lignes. Mais tout le reste du chapitre y est consacré, de la première ligne qui dit: Votre regard... jusqu'à la dernière...» (*Le célibat*, 45 NA I,109). Agustín comenzaría a hablar del celibato, pues, sólo a partir de *praec.* 4,4. A. Trapè, por su parte, pasa por alto los párrafos 1-2 del capítulo cuarto al ocuparse del tema de la castidad en la Regla (cf. *La regola*, 145ss). Pero aunque no haya alusión directa, creemos que su interpretación correcta se coloca en ese ámbito, como ve verá más adelante.

Sólo por comodidad nos hemos servido del término «castidad» para indicar el único tema de este capítulo cuarto. Es el momento de precisar un poco más. Ya vimos cómo los autores se muestran indecisos a la hora de señalar la perspectiva concreta desde la que es considerado ese tema. Para poder afirmar que el tema del capítulo es la castidad consagrada, voto de virginidad o celibato, es preciso establecer antes una división. Hay que distinguir entre el aspecto ascético y el aspecto místico. El aspecto ascético viene a identificarse con la virtud de la castidad. Esta virtud tiene unas exigencias que no son iguales para un soltero, un casado o un célibe o una persona que ha consagrado a Dios su virginidad. El aspecto místico se refiere sobre todo a la motivación y al sentido de esa opción. Es obvio que puede haber ascesis de la castidad sin mística, pero lo es también que no cabe mística de la castidad sin la respectiva ascesis previa. Este capítulo cuarto se centra, pues, en el aspecto ascético de la castidad. Y, a más abundamiento, ha de tenerse en cuenta que lo que propone en la primera parte es válido para todo cristiano, no sólo para los que se han consagrado a Dios en castidad perfecta ²⁷.

Un caso similar lo podemos encontrar en un texto que con toda seguridad leyó san Agustín: la célebre carta de san Jerónimo a la virgen Eustoquia. El monje betlemita acaba de hacer mención de los distintos tratados sobre la virginidad que ofrecía entonces la literatura cristiana latina, concluyendo con el de san Ambrosio, del que afirma: «En ellos se explaya tan elocuentemente, que todo lo que se puede decir para elogio de la virginidad está allí estudiado, descrito». Y a continuación añade: «Nosotros seguimos otro enfoque; no exaltamos la virginidad, sino que la guardamos» ²⁸. Más que de hacer panegíricos, se ocupa de indicar a la joven los peligros que la acechan y cómo podrá superarlos. Algo parecido tenemos en el capítulo cuarto de la Regla. El que el legislador no entre en lo que hemos llamado el aspecto místico no implica que lo desconozca, ni siquiera que esté del todo ausente de la Regla, como se verá en su momento, sino que aquí lo pasa por alto. En cualquier caso, siempre queda por explicar tal silencio en el momento en que era de esperar una palabra al respecto. La respuesta nos llegará de los apartados siguientes, que nos darán la oportunidad de matizar aun más el tema del capítulo.

27. A lo más, se podría exceptuar lo que ordena en el párrafo segundo. Con todo, aunque no siempre fuera viable para otras personas no residentes en el monasterio, propone un modo de actuar válido para todos los que deseen guardar la virtud de la castidad.

28. «In quibus tanto se fudit eloquio, ut quidquid ad laudem uirginum pertinet exquisierit, ordinari, expresserit. Nobis diuerso tramite inceditur: uirginitatem non efferimus, sed seruamus» (*ep.* 22,22-23; traducción de J. B. Valero en SAN JERÓNIMO, *Epistolario*, edición bilingüe, Madrid BAC 530, p. 230-231).

4. El porqué de su ubicación en la Regla

La sucesión de los capítulos de una obra no es fruto del azar. Responde a un criterio del autor, no siempre explicado, como en el caso presente. Por ello no nos queda sino hacer conjeturas. Es una cuestión que pocos autores se plantean. Lo normal es que se contenten con una afirmación genérica referida al conjunto de capítulos de la sección B, sin entrar en detalles sobre el orden entre ellos²⁹. Quien, sin embargo, sí la ha planteado es A. de Vogüé. Según este erudito benedictino, la preocupación de san Agustín por las personas, rasgo específico de su Regla, se despliega en dos series de consideraciones. La primera tiene por objeto las cosas necesarias para la vida –alimento y vestido–³⁰, y la segunda, las tres virtudes esenciales del religioso: castidad, pobreza y obediencia³¹. A juicio del autor, pues, el texto de 1 Tim 6,8 es el que orienta la sucesión de los temas en los capítulos tercero y cuarto³². El texto paulino le lleva a hablar del vestido y, con ocasión de este, trata respectivamente de la castidad (cap. cuarto) y de la pobreza (cap. quinto)³³. A nuestro parecer, sin embargo, el camino seguido por el legislador es el contrario: por-

29. Así, por ejemplo, L. Verheijen: «Les chapitres suivants, I à VII, élaborent dans le détail les divers aspects de la vie monastique communautaire dont l'auteur a établi l'inspiration générale dans son premier chapitre: aspects communautaires de la prière; la table commune; les sorties et la sauvegarde mutuelle des engagements dans le cadre du célibat consacré...» (*Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin. XV. Comme amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque, en Augustiniana 32 [1982] 88-136: 92 NA II, 121; Le De sancta Virginitate de saint Augustin et sa structure. Un complément à l'étude du chapitre quatrième, en Augustiniana 32 [1982] 266-281: 267-268 NA II, 179-180*).

30. Detrás está la referencia a 1 Tim 6,8: «Teniendo alimento y vestido, hemos de contentarnos con ello».

31. DE VOGÜÉ, 3,177. Estas dos secuencias se recubren en parte: después de haber considerado principalmente el alimento (cap. 1 y 3), Agustín se ocupa del vestido (4-5) y, a propósito de este, trata a su vez el tema de la castidad y la pobreza. Un poco más adelante observa que, si el conjunto alimento-vestido está claramente indicado, la tríada de las virtudes, de las que sólo la primera es indicada por su nombre (4,4: *castitas*), puede parecer un poco artificial, inspirada en categorías modernas (cf. *ib.*).

32. «"Vivres et vêtements": ces deux besoins fondamentaux figuraient déjà côte à côte dans les propos sur la distribution inégale du nécessaire. Tel est donc le fil qu'Augustin paraît suivre en rédigeant sa règle» (DE VOGÜÉ, 3,173).

33. «La nourriture le conduit au vêtement. Mais celui-ci sera considéré sous deux rapports différents: son aspect, par lequel il parle au regard des gens du dehors, et son appartenance, qui en fait la chose de l'individu ou de la communauté. La première de ces considérations introduit le thème des sorties, qui va lui-même amener deux questions importantes: les fautes contre la chastité et leur répression» (DE VOGÜÉ, 3,173; cf. también p. 189).

que ha determinado hablar de la castidad, habla también del vestido ³⁴. Más que arrastrar a otros, el tema del vestido es arrastrado por otro ³⁵.

Poco acertado nos parece asimismo el planteamiento de A. Salas y A. Manrique quienes advierten una progresión en la vía de la espiritualización: si el ayuno de que habla el capítulo tercero orienta al siervo de Dios hacia los bienes de orden espiritual, la práctica de la virginidad le introduce, ya en esta tierra, en un ambiente en cierto modo angélico y celestial ³⁶. De una parte, no se puede reducir el capítulo tercero al tema del ayuno; de otra, el capítulo cuarto nos parece bastante alejado del mencionado angelismo celestial. Por último M. Neusch, al contrario de los precedentes autores, desvincula el capítulo cuarto del tercero y lo contrapone a los dos siguientes: mientras aquel se ocupa de la vida fuera del monasterio, estos dos lo hacen de la vida dentro de él ³⁷. Pero la estructura que propone no nos parece sostenible ³⁸.

Es precisamente la estructura que hemos propuesto la que explica con claridad la razón por la que al tema del alimento (cap. tercero) sigue el de la castidad (cap. cuarto). Es el momento de recordar, primero, que los capítulos tercero y cuarto forman la «unidad» segunda de la sección B de la Regla y, luego, que dicha «unidad» incluye en todos los textos de estructura y contenido paralelos a la Regla el tema del alimento y el de la sexualidad. En consecuencia, habiéndose ocupado el santo en el capítulo tercero de regular, fundamental aunque no exclusivamente, lo que se refiere al ámbito alimentario, en el cuarto tiene que regular lo referente al ámbito sexual.

A partir de aquí ya podemos clarificar mejor el tema específico del capítulo cuarto. Es oportuno traer a la memoria que nosotros interpretamos el capítulo tercero en clave de salud. Pero en la existencia humana la salud está

34. Si el criterio orientador hubiese sido el propuesto por A. de Vogüé, no se entendería que ya en el capítulo tercero hubiere introducido el tema de los vestidos y que volviere sobre él en el quinto (cf. *praec.* 3,4, l. 59; 5,1 l. 139-152.163).

35. En ese planteamiento le había precedido Agatha Mary quien también explica con 1 Tim 6,8 el sucederse de los temas de los capítulos tercero y cuarto: «Mention of food leads naturally to the matter of clothing» (AGATHA MARY, 145).

36. A. MANRIQUE - A. SALAS, 157. La idea la recoge luego F. MORIONES (*Espiritualidad agustino-recoleta*, II, 256).

37. «Les autres chapitres abordent certains aspects concrets, successivement la vie hors du monastère (4), avec insistance sur deux points: les femmes et la correction fraternelle; et la vie à l'intérieur du monastère, sous le double aspect matériel: les services (5), et spirituel: le pardon (6)» (*Structure*, 15).

38. De una parte, para mantenerla se ve obligado a separar el tema de las mujeres y de la corrección en el cap. cuarto; de otra, no se ve por qué el capítulo séptimo no ha de referirlo a la vida dentro del monasterio, por no hablar también de los restantes.

siempre relacionada con la enfermedad, de la que es superación. En el caso del capítulo tercero se trata de la enfermedad «natural» del hombre, cuyos síntomas principales son el sentir hambre, sed, frío y cansancio. Formando el capítulo cuarto una «unidad» estructural con el tercero, resulta lógico interpretarlo desde la misma clave: de salud o, si se quiere, de enfermedad. La enfermedad que el legislador tiene en mente es la misma del capítulo anterior, la «natural», fruto del pecado de Adán; lo que varía es el síntoma: la rebelión de la carne contra el espíritu, pero en el ámbito específico de la sexualidad. Se puede, pues, interpretar este capítulo cuarto en clave de salud, pero manifestada no ya como dominio del hambre, sed, frío y cansancio, sino como dominio de la carne, que se rebela contra el espíritu en el ámbito sexual ³⁹. Sólo que a esto lo llamamos virtud de la castidad, sin que sea necesario mantener el término más genérico de salud. La castidad, tema del capítulo cuarto, hay que contemplarla aquí en su significado de superación de una enfermedad que sufre todo hombre.

Lo dicho explica la relación entre el capítulo tercero y el cuarto. Otra cuestión es su ubicación en el conjunto de la Regla. La respuesta ya la dimos al comentar el capítulo tercero. Por ello, nos limitamos a repetir lo ya dicho. Los capítulos tercero y cuarto forman la «unidad» segunda porque su contenido responde a la segunda relación fundamental del hombre. Si la primera «unidad», o capítulo segundo, se ocupaba de la primera de esas relaciones, la que el siervo de Dios mantiene con Dios (hecha efectiva a través de la oración), esta segunda «unidad» se ocupa de la relación del siervo de Dios consigo mismo. Además de amar a Dios ha de amarse a sí mismo. En el trasfondo se puede adivinar el mismo orden establecido por el mandamiento del amor con su triple objeto: en primer lugar, Dios; luego, uno mismo; por último, el amor al prójimo (cf. Mt 22,37-40). Este amor a sí mismo se manifiesta aquí en mantener la salud tanto del cuerpo como del alma ⁴⁰. Si el capítulo tercero defiende los derechos del cuerpo frente a eventuales pretensiones excesivas del alma, el cuarto aboga por la libertad del alma, frente a reclamaciones indebidas del cuerpo.

39. Estas dos manifestaciones de la enfermedad están relacionadas, respectivamente, con la salud a nivel individual y con la salud a nivel de especie. Cf. *Comentario al capítulo tercero* en *Estudio Agustiniano 37*(2002) p. 283, n. 28 «The whole of this chapter is about healing, and healers must have a light touch» (AGATHA MARY, 169).

40. Cf. *Comentario al capítulo tercero* en *Estudio Agustiniano 37* (2002) p. 284.

5. Estructura del capítulo

El docto agustino T. van Bavel presenta la siguiente estructura:

1. Orientaciones generales sobre la conducta intachable,
2. especificadas hacia la actitud interior con respecto al otro sexo.
3. Responsabilidad común por las faltas de cada uno.
4. Procedimiento de la reprensión.
6. Este modo de proceder vale también como modelo para las demás faltas ⁴¹.

Los demás autores, aunque no expliciten estructura alguna, la reflejan en su comentario. Por supuesto, predomina la división básica en dos partes, como apareció ya al hablar del tema del capítulo. No obstante, existen diferencias entre los distintos comentaristas.

Agatha Mary, por ejemplo, recurre a un doble criterio de división. Siguiendo una propuesta de G. R. Dunstan, divide el capítulo en dos partes. La primera corresponde a los tres párrafos iniciales, cuyo contenido valora como «principios de primer orden»; la segunda, a los ocho restantes, designando su contenido simplemente como «reglas» ⁴². Por otra parte, el epígrafe que antepone al comentario del capítulo: «el ascetismo a través de la castidad y la preocupación de los unos por los otros», presupone una nueva división, siempre en dos partes. A la primera parte se refieren los párrafos 1-5 y a la segunda los párrafos 6-11 ⁴³. Pero no es este tampoco el último criterio de división, pues considera como una unidad *a se* los párrafos 4-9, centrados en casos concretos, mientras que asigna al párrafo siguiente un alcance general ⁴⁴.

Según A. de Vogüé estas son las partes que estructuran el capítulo: 1. consideración del vestido, como aspecto externo de la persona (par. 1); 2. en relación con ello, salidas del monasterio y relaciones con las mujeres encontradas fuera (par. 2-4a); 3. faltas cometidas en este dominio (par. 4b-6); 4. generalización del procedimiento penal (par. 7-10), y 5. castigo de un delito particular: correspondencia clandestina con una mujer ⁴⁵.

Para L. Verheijen el capítulo contiene dos partes fundamentales: la primera, sin que el santo lo afirme expresamente, por juzgarlo innecesario, trata

41. VAN BAVEL, 59.

42. AGATHA MARY, 149-150.

43. *Ib.* 145.

44. *ib.*, 189: «the very heart of his understanding of monastic life».

45. DE VOGÜÉ, 3, 189. Las indicaciones numéricas son nuestras.

del celibato consagrado y corresponde a los seis primeros párrafos ⁴⁶; la segunda, de la corrección fraterna, primero a propósito de las relaciones con las mujeres y luego a propósito de cualquier pecado ⁴⁷. G. Lawless distingue entre los tres primeros párrafos que regulan la conducta fuera de los muros del monasterio, y otras tres secciones, no especificadas, que tratan del celibato monástico ⁴⁸.

También del comentario de Marie-Ancilla se puede deducir su comprensión de la estructura del capítulo que podemos presentar de esta manera: 1. Vestido y porte (par. 1.3). 2. Las miradas impuras: a) pecado contra la castidad (par. 4-5a); b) frenadas por el temor (par. 5b). 3. La corrección fraterna: a) a propósito de las miradas (par. 7-9); b) lucha contra cualquier pecado (par. 10). 4. Cartas o regalos recibidos a escondidas (par. 11) ⁴⁹.

En vez de hacer observaciones a cada una de las estructuras presentadas, aludidas o simplemente presupuestas por los distintos autores reseñados, preferimos presentar la que, a nuestro juicio, subyace a los preceptos del capítulo. Ella encierra en sí misma el juicio sobre las demás.

Los presupuestos base son: a) el tema del capítulo, en su primera parte, es la dimensión ascética del celibato o virginidad, la virtud de la castidad en el nivel exigido a cualquier fiel. b) Dicha virtud es expresión de salud, en cuanto superación de una específica enfermedad «natural», cuya sintomatología es la rebelión de la carne contra el espíritu en el ámbito de la sexualidad. Los dos conceptos, salud y enfermedad, son correlativos y ambos se pueden utilizar como criterio para fijar la estructura del capítulo. No obstante, preferimos el segundo, el de enfermedad, que aparece explícitamente mencionado en el texto. En el párrafo octavo, el siervo de Dios aparece como un enfermo (*uulneratum*) y, para justificar el tratamiento de su enfermedad, enfermedad espiritual en este caso, el santo recurre al paralelismo con la enfermedad física ⁵⁰. Y en el párrafo noveno vuelve a utilizar la terminología médica ⁵¹.

46. El autor se expresa, sin embargo, más cautamente: «Cette partie de la Règle suppose, sans le dire en toutes les lettres et comme un acquis dont on n'a même pas besoin de parler, que les "frères" vivent dans le "célibat" consacré» (*Les sermons*, 376 NA I,172). Bajo esa forma de expresarse está el hecho, creemos, de no considerar que el tema se halle presente en los tres primeros párrafos del capítulo, y juzque que los párrafos 4-6 están desvinculados en buena medida de los anteriores. Cf. L. VERHEIJEN, *Le célibat*, 52 NA I,116.

47. *Ib.*

48. *The Rule of Saint Augustin as a Mirror of perfection*, en *Angelicum* 58 (1981) 460-474: 466.

49. Cf. MARIE-ANCILLA, 133-141.211-221. Las divisiones y subdivisiones numéricas y alfabéticas son nuestras.

50. «... iam uelut *uulneratum sanandum* prodat... *uulnus* haberet in corpore.... *pernitiosius putrescat...*» (*praec.* 4,8, l. 110-111. 116.118-119).

51. «*ne contagione pestifera plurimos perdat*» (*praec.* 4,9, l.129).

Nos parece evidente que el capítulo consta de dos partes netamente definidas, que corresponden respectivamente a los párrafos 1-6 y 7-11. Teniendo como punto de referencia la enfermedad, a la primera se la puede considerar como terapia preventiva y a la segunda como terapia curativa⁵². Es decir, en la primera parte el legislador contempla la posibilidad de que el siervo de Dios pueda caer en la enfermedad y prescribe los remedios para evitarlo; en la segunda contempla la posibilidad de que la enfermedad se haya manifestado ya y prescribe el modo de vencerla, es decir, cómo puede recuperarse la salud en ese ámbito específico.

Detengámonos en la primera parte. El siervo de Dios puede caer en la enfermedad, esto es, perder la virtud de la castidad, o bien porque él busca seducir a una mujer o bien porque resulta seducido por ella. Ambas posibilidades están contempladas en el capítulo. El contenido del primer párrafo se explica teniendo en cuenta que, de forma consciente o inconsciente, el siervo de Dios puede buscar en el vestido una forma de seducción. Así habría que entender el agradar, leído a la luz del párrafo quinto que habla expresamente de «agradar con malicia» (*male placere*) a las mujeres. Esto no es otra cosa que la seducción de carácter erótico, aunque no se piense en llegar a sus últimas consecuencias.

Dígase lo mismo del segundo párrafo que recomienda salir juntos y permanecer juntos hasta llegar al destino. El precepto se entiende también perfectamente como defensa contra la seducción, tanto activa como pasiva⁵³.

El tercero no nos deja la menor duda al respecto. Pero sólo se percibe con claridad desde una traducción más explícita que la habitual. El problema radica en cómo entender el *offendere aspectum*. Se le puede dar una traducción genérica: ofender la mirada de otra persona, o una más específica, que creemos es la que responde a la verdad: servir de tropiezo (moral) para la mirada de otra persona. Este servir de tropiezo no indica otra cosa que ser ocasión de pecado. ¿Cómo? Intentando seducirla.

El párrafo cuarto es continuación del tercero, pero en la dirección opuesta. La continuación se manifiesta en que continúa con el tema de las miradas; la dirección opuesta, en que ahora el siervo de Dios ya no es contemplado como eventual seductor sino como posible seducido. La recomendación inicial de no dejar prendidos los ojos en una mujer implica no quedar seducido por ella (par. 4a).

52. A esta distinción recurre san Agustín en más de una ocasión. Cf. *en. Ps.* 7,10; s. 278,2.

53. Cf. más adelante, al hablar de los aportes históricos.

Esta doble dirección se manifiesta claramente en la continuación del texto, el párrafo 4b. En el primero de ellos hace referencia tanto a desear a las mujeres como a querer ser deseado por ellas. Ahora bien, quien desea a una mujer, trata de seducirla; quien apetece ser deseado por ella, la quiere seductora. Esta doble actitud, activa y pasiva, vuelve a aparecer de inmediato al indicar cómo surge en el siervo de Dios, igual que en cualquier otro varón, tanto el querer que le deseen las mujeres como el desearlas él a ellas, es decir, tanto el quererlas seductoras como seducidas.

Hasta aquí lo que hay que evitar. A continuación señala por qué hay que evitarlo (4,4b) y el cómo (4,5-6). Y en el cómo implica en primer lugar al propio siervo de Dios (4,5) y en el segundo lugar a la comunidad en su conjunto (4,6).

A pesar de todas las recomendaciones, la terapia preventiva puede no haber resultado eficaz. Por ello el legislador da curso a una terapia curativa. Tal es el contenido de la segunda parte del capítulo (4,7-11), en la que se contempla la enfermedad en dos etapas: incipiente (4,7-10)⁵⁴ y avanzada (4,13)⁵⁵. La primera etapa, a su vez, consta de dos momentos: uno, centrado en un síntoma específico de la enfermedad⁵⁶, indicando la terapia curativa adecuada (4,7-9); otro, que extiende a los demás síntomas de la misma enfermedad el procedimiento propuesto (4,10)⁵⁷.

Presentada en esquema, he aquí la estructura del capítulo cuarto que proponemos:

I. Terapia preventiva (par. 1-6)

1. Qué debe evitarse (par. 1-4a)

- a) Utilizar el modo de vestir como recurso seductor (par. 1)
- b) Utilizar las salidas del monasterio como ocasión de seducción (par. 2).
- c) Utilizar la mirada al servicio de la seducción:
 - 1) Desear seducir a una mujer (par. 3).
 - 2) Dejarse seducir por una mujer (par. 4a).

2. Por qué debe evitarse (par. 4b).

3. Recursos para evitarlo (par. 5-6).

54. «... ne coepta progrediatur...» (*praec.* 4,7, l. 107).

55. «... in tantum *progressus* fuerit malum...» (*Praec.* 4,11, l. 134). El contenido de este último párrafo permite concluir que no andan acertados quienes juzgan que la segunda parte del capítulo trata, sin más, de la «corrección fraterna».

56. «... hanc de qua loquor *oculi petulantiam*...» (*praec.* 4,7, l. 106); «... quod dixi *de oculo non figendo*...» (*ib.* 4,10, l. 130).

57. «... etiam in ceteris... peccatis...» (*praec.* 4,10, l. 130-131).

- a) Implicación del propio siervo de Dios (par. 5).
- b) Implicación de los demás siervos de Dios (par. 6).

II. Terapia curativa (par. 7-11)

1. Estadio incipiente de la enfermedad (par. 7-10)
 - a) actuación sobre el síntoma de la mirada (par. 7-9).
 - b) extensión del procedimiento a los demás síntomas (par. 10).
2. Estadio avanzado de la enfermedad (par. 11).

6. Datos desde y para la historia

No obstante su notable extensión comparado con los demás capítulos de la Regla, el presente no es de los más ricos en información sobre la historia del monacato. A pesar de que el legislador tiene en mente la vida de los siervos de Dios fuera del monasterio, es muy parco en datos al respecto. Como tantas veces acontece en san Agustín, a él le interesa más recalcar los movimientos del corazón que los del cuerpo; las relaciones personales en sí más que las condiciones exteriores en que tienen lugar. Lo cual no quiere decir que el capítulo se quede en la pura abstracción; lo que ordena está vinculado a situaciones concretas.

Como prólogo puede servir la siguiente pregunta: ¿los preceptos responden a casos dados en la comunidad destinataria de la Regla u obedecen a un planteamiento puramente teórico? El texto no indica si estamos ante una realidad o una ficción. Dos autores, al menos, responden a la cuestión. Mientras uno se inclina por la primera opción ⁵⁸, otro combina ambas opciones, en cuanto que juzga que en el origen quizá existió un hecho concreto, del que luego el legislador tomó pie para indicar cómo actuar en el caso hipotético del pecado persistente de un hermano ⁵⁹.

Como ya hemos indicado, el que san Agustín trate en la Regla este tema obedece más bien a un planteamiento general de base fundamentalmente antropológica. En ella, el legislador contempla al siervo de Dios en todas sus dimensiones y aspectos, uno de los cuales es su condición de persona sexuada, vista aquí como fuente de problemas para quien tiene en el horizonte la posesión de Dios, problemas a los que se propone dar solución. Pero el tratamiento que hace es más bien práctico que teórico. Si, de hecho, la mirada monopoliza casi toda su atención, se debe a la importancia que tiene en el origen del problema al que se enfrenta; si el legislador se centra en ella, se debe

58. CILLERUELO, *Comentario*, 342, quien habla de «situaciones muy concretas».

59. AGATHA MARY, 190.202.

fundamentalmente a que se trata de un aspecto que debe cuidar toda persona que pretenda guardar no ya el voto, sino la simple virtud de la castidad. De hecho, se ocupa de problemas concretos que pueden surgir en cualquier momento en el monasterio, si es que no han surgido ya, sin que sea necesario pensar en ningún escándalo vinculado a personas con nombres y apellidos en una determinada circunstancia. Con otras palabras, si no es obligado ver detrás de las prescripciones de este capítulo una historia real, sí cabe leer en él una historia posible de cada día.

6.1. *Parágrafo primero*

Al hablar del modo de vestir, el parágrafo primero plantea al historiador la cuestión de si los siervos de Dios destinatarios de la Regla disponían de un hábito monástico específico.

A juzgar por el tono general de la Regla, hay que deducir que la advertencia no responde a un simple planteamiento teórico, sino a situaciones muy posibles. El énfasis que pone en la cuestión del vestido en la obra *La virginidad consagrada*⁶⁰ es un argumento más. Todo parece indicar que en el monasterio no faltaba cierto aire de mundanidad⁶¹.

De entrada queda descartado que el término latino *habitus* haya de interpretarse como hábito monástico en el sentido de la tradición posterior. El término indica el porte externo de la persona, al que contribuye en buena medida la ropa (*uestes*) que lleva. El uso del plural (*uestes*) podría interpretarse como la negación de que existiera un modo de vestir uniforme para todos, pero no es necesariamente el caso; ese modo de expresarse tendría sentido aun en la circunstancia de que existiera, siempre que no se tratase de una pieza única.

Casi unánimemente los autores niegan la existencia de un específico hábito monástico. Sostienen que el vestuario de los siervos de Dios no se distinguía del de la gente ordinaria más que por la inferior calidad del tejido y por su color más oscuro⁶². Pero no hay que hacer mucho hincapié en el primer aspecto por dos razones: de un lado, la Regla deja entender claramente que había vestidos de buena calidad, razón por la que a sus antiguos propietarios les costaba desprenderse de ellos⁶³; de otro, porque, aunque san Agustín

60. *S. virg.* 34,34.

61. Cf. MARIE-ANCILLA, 213.

62. CILLERUELO, 302; CILLERUELO, *Comentario*, 339; ZUMKELLER, 77; SAGE, 224; BOFF, 107; VAN BAVEL, 59; AGATHA MARY, 147; MARIE-ANCILLA, 211; DE VOGÜÉ, I 264; III 120 y 297.

63. Cf. *praec.* 5,1, l. 146-148.

rechazaba que le regalasen prendas de vestir de alto valor ⁶⁴, él personalmente no era cicatero, según el dato de san Posidio: «Su indumentia, calzado y ajuar doméstico eran modestos y convenientes: ni demasiado llamativos ni demasiado viles» ⁶⁵. Hecha esa salvedad, digamos que son varios los argumentos a favor de la tesis de que no existía un hábito monástico específico: datos de la Regla, datos del resto de la obra agustiniana y datos de la propia historia del monacato.

La Regla incluye algunos apuntes dignos de tomarse en cuenta. Según el capítulo tercero, los siervos de Dios procedentes de costumbres más delicadas, podían recibir un vestuario (*vestimenta*) diferente al de los demás ⁶⁶. El párrafo inicial del capítulo quinto revela las discusiones que existían en el monasterio por motivo de la calidad de los vestidos, quejándose algunos de haber recibido algo peor de lo que antes había llevado, juzgando que no se ajustaba a su categoría el vestir como había vestido su hermano ⁶⁷. El texto deja entender que los siervos de Dios habían llevado al monasterio la misma ropa que habían usado en su vida secular, cada cual a tono con su categoría social, y que algunos no querían desprenderse, dentro ya del monasterio, de la misma. Además, el párrafo tercero del mismo capítulo constata que familiares o allegados llevaban prendas de vestir a los siervos de Dios que moraban en el monasterio ⁶⁸. En realidad, estos datos no son en sí decisivos ni a favor ni en contra de un hábito monástico específico. Pues los interesados, al entrar en el monasterio, bien podían haber adquirido la ropa ateniéndose, por lo que a la forma se refiere, a lo que sabían ya que eran los usos del monasterio ⁶⁹. Dígase lo mismo de quienes hacían los regalos.

El resto de la obra agustiniana aporta algunos datos significativos. La obra *El trabajo de los monjes* habla de personas hipócritas desperdigadas por doquier con apariencia de monjes ⁷⁰.

64. Cf. s. 356,13. Cf. el texto más adelante en nota 73.

65. «Vestes eius et calceamenta uel lectualia ex moderato et competenti habitu erant, nec nitida nimium, nec abiecta plurimum» (*Vita Augustini*, 22).

66. «Et si eis qui venerunt ex moribus delicatioribus... aliquid... uestimentorum... datur, quod aliis... non datur...» (*praec.* 3,4, l. 59-60).

67. *Praec.* 5,1: «Si autem hic inter uos contentiones et murmura oriuntur, cum queritur aliquis deterius se accepisse quam prius habuerat et indignum se esse qui ita uestiatur, sicut frater eius uestiebatur...» (*praec.* 5,1, l. 145-148).

68. *Praec.* 5,3: «... ut etiam si quis filiis, uel aliqua necessitudine ad se pertinentibus, in monasterio constitutis, aliquid contulerit, uel aliquam uestem...» (*praec.* 5,3, l. 161-163).

69. BOFF, 107 deduce de aquí que la ropa era variada. Sí, pero esa variación puede referirse sólo a la calidad de la tela de que estuviera confeccionada.

70. «... tam multos hypocritas, sub habitu monachorum usquequaque dispersit» (*op. mon.* 28,36). Este *habitus* indica sin duda la apariencia exterior que incluye por supuesto el vestido. Pero no indica cuál era. Lo que si llama la atención al respecto es el detalle que

Un nuevo dato nos lo ofrece la *ep.* 262, dirigida a una cierta Ecdicia que había llegado a un acuerdo con su marido para vivir en continencia perfecta. La carta la provocó el hecho de que ella, llevada de un excesivo celo ascético, cambió, entre otras cosas, su atuendo contra la voluntad de su marido. El obispo de Hipona le hace el siguiente reproche:

Cierto que está escrito que las casadas deben llevar un vestido arreglado, y que se reprenden con razón los adornos de oro, los cabellos rizados y otras semejantes frivolidades, que suelen usarse por vana pompa o para hacer atractiva la figura. Pero, según la categoría de las personas, hay un vestido matronal, distinto del de las viudas, que puede convenir a las casadas bautizadas, manteniendo el respeto a la religión... ¿Hay cosa más absurda que el que una casada se gloríe de la humildad de su vestido ante su esposo? Lo que te convenía era agradecerle con tus candidas costumbres y no molestarle con tu oscuro vestido. Aunque te gustase mucho el atuendo monacal, podías haberlo propuesto y solicitado de tu marido, pero no ponértelo sin consultarle y despreciándole a él... 71.

Aunque el texto habla de un hábito monacal (*indumentum monachae*) todo hace pensar que no se refiere a ningún hábito específico sino más bien a un atuendo oscuro (*nigellis uestibus*). De hecho, a continuación lo identifica con el atuendo de viuda 72. Lo que deja entender que dicho hábito de monja se distinguía del ordinario sólo por el color.

Un tercer texto, puesto muy de relieve por los autores, lo encontramos en el sermón 356, que se coloca en línea con lo que hemos visto en la Regla. El texto es el siguiente:

Yo mismo deseo que sea del común todo lo que tengo; por eso no quiero que vuestra santidad me ofrezca a título personal cosas que sólo yo pueda llevar con cierta decencia. Se me ofrece, por ejemplo, un "birro" de valor;

añade a continuación de que aireaban sus fimbrias y filacterias («alii fimbrias et phylacteria sua magnificent»). Pero aquí se trata de monjes desvinculados de los monasterios de Agustín.

71. «Scriptum est quidem mulieres esse debere in habitu ordinato auri que circumpositio et intortio crinium et cetera huiusmodi, quae uel ad inanem pompam uel ad inlecebram formae adhiberi solent, merito reprehensa sunt (cf. 1 Tim 2,9; 1 Pe 3,3). Sed est quidam pro modulo personae habitus matronalis a uiduali ueste distinctus, qui potest fidelibus coniugatis salua religionis obseruantia conuenire... Quid est enim absurdius quam mulierem de humili ueste uiro superbire, cui te potius expediret obtemperare candidis moribus quam nigellis uestibus repugnare, quia, etsi te indumentum monachae delectabat, etiam hoc gratius posset marito obseruato exornatoque sumi quam illo inconsulto contemptoque praesumi» (*ep.* 262,9).

72. «... etiamsi coniugale non uiduale uoluisset ut acciperes indumentum...» (*ib.*, 10).

quizá vaya bien con el obispo, pero no con Agustín, es decir, con un hombre pobre, nacido de pobres. Así los hombres han de decir que llevo prendas de valor que no hubiese podido poseer ni en la casa de mi padre, ni en mi anterior profesión secular. No es aceptable. Mi ropa ha de ser tal que pueda darla a un hermano mío, si él no tiene; tal que pueda llevarla con decencia un presbítero, un diácono o un subdiácono. Así es como la quiero, puesto que la recibo para el común. Si alguien me da una prenda mejor, la vendo, puesto que es, además, lo que suelo hacer... Os confieso que me avergüenzo de las prendas de valor que me regaláis, puesto que no van a tono con mi profesión, con esta recomendación que os estoy haciendo, con estos miembros, con estas canas ⁷³.

El texto es hermoso por lo que revela de la actitud del obispo de Hipona. Además nos hace saber, con un ejemplo concreto, en qué podían consistir los regalos de ropa: un «birro», prenda de la que no se sabe con exactitud en qué consistía ⁷⁴. El problema que planteaba a san Agustín el regalo no era que se tratase de un «birro», sino de un birro de valor (*pretiosus*). Por tanto, cabe admitir que el birro era una prenda de vestir ordinaria de san Agustín y de los clérigos con los que convivía. ¿Pero valía también esto para los monjes laicos? Por ello, el argumento tampoco es decisivo.

Cuando se trata de presentar el modo de vestir de los monjes, se señala la posibilidad de que usaran, además del vestido común del pueblo, el *pallium*, una especie de capa, al estilo de los monjes de Roma ⁷⁵. Marie-Ancilla une al «birro» una túnica de lino ⁷⁶.

Antes hablamos de una casi unanimidad de los autores a la hora de negar la existencia de un hábito específicamente monástico. En efecto, no es absoluta, pues de ella se apartan Agatha Mary y A. de Vogüé. Ambos autores sostienen, aunque por razones distintas, que la recomendación de que el hábi-

73. «Mihi ipse, cum sciam commune habere quidquid habeo, nolo talia offerat sanctitas uestra, quibus ego solus quasi decentius utar. Offertur mihi, uerbi gratia, birrus pretiosus: forte decet episcopum, quamuis non deceat Augustinum, id est, hominem pauperem, de pauperibus natum. Modo dicturi sunt homines, quia induo pretiosas uestes, quas non possem habere uel in domo patris mei, uel in illa saeculari professione mea. Non decet: talem debeo habere, quale possim, si non habuerit, fratri meo dare. Qualem potest habere presbyter, qualem potest habere decenter diaconus et subdiaconus, talem uolo accipere; quia in commune accipio. Si quis meliorem dederit, uendo: quia et facere soleo... Fateor enim uobis, de pretiosa ueste erubesco: quia non decet hanc professionem, non decet hanc admonitionem, non decet haec membra, non decet hos canos» (s. 356,13).

74. MARIE-ANCILLA, 212 habla de un vestido para llevar sobre otro, de lana, que descendía hasta las rodillas y comportaba un capucho.

75. BOFF, 107; cf. también ZUMKELLER, 91.

76. MARIE-ANCILLA, 212.

to no llame la atención y la de que los siervos de Dios no pretendan agradar con él no parece implicar la ausencia de un hábito común ⁷⁷. La primera considera poco razonable excluir, a partir del texto del parágrafo primero de que nos ocupamos, la existencia de un hábito monástico en el sentido actual, porque lo que subyace a las palabras del santo no es la presentación exterior como tal, sino la intención que movía al siervo de Dios a llevar lo que de hecho llevaba ⁷⁸. El segundo entra en la cuestión de forma más positiva. La prueba de que llevaban un hábito específico y distintivo la encuentra en un texto del comentario al salmo 147 en que transcribe las comedillas de quienes, al salir de los espectáculos públicos de la época, topaban con monjes. Es el siguiente:

Concluido el espectáculo del teatro o del anfiteatro, aquella caverna comienza a vomitar la turba de gente libertina. Estos, a veces, reteniendo en la mente las imágenes de su vanidad y alimentando su memoria con cosas no sólo inútiles sino también perniciosas... les acontece ver pasar a siervos de Dios, a los que conocen por su porte exterior, ya sea por el vestido, ya por la cabeza, o los conocen ya de vista y se dicen a sí mismos y a los que les acompañan: «¡Desdichados hombres, lo que se pierden!» ⁷⁹.

El estudioso benedictino considera que este texto no tiene precio por su mención clara de que los monjes llevaban un hábito distinto, aspecto poco manifiesto en el resto de la obra agustiniana, incluida la Regla ⁸⁰. Los monjes se distinguirán por el hábito (*vestis*) y por la tonsura (*capitis*) ⁸¹.

Una contribución importante a la calidad del porte exterior es asignada al modo de llevar los cabellos. Sin duda por la fina crítica que hace san Agustín a los melenudos (*criniti*), como si la santidad pelada tuviera menos valor que la melenuda ⁸², también los autores hacen mención de este aspecto ⁸³.

77. DE VOGÜÉ, 3,190.

78. AGATHA MARY, 147.

79. «Aliquando, dimisso theatro aut amphitheatro, cum coeperit ex illa cavea evomi turba perditorum, aliquando tenentes in animo phantasias vanitatis suae, et memoriam suam pascentes rebus non solum inutilibus, sed et perniciosis, gaudentes in eis tanquam in dulcibus, sed pestiferis, vident plerumque, ut fit, transire servos Dei, cognoscunt ipso habitu vel vestis vel capitis, vel fronte notos habent, et dicunt apud semetipsos et secum: O miseros istos, quid perdunt!» (*en. Ps. 147,8*).

80. DE VOGÜÉ, 5,265. Remite a *op. mon.* 28,36 (*sub habitu monachorum*).

81. «si *uel...vel* es acumulativo y no disyuntivo», anota (*ib.*).

82. Cf. *op. mon.* 31,39-33,41.

83. Cf. BOFF, 107. El autor supone que los siervos de Dios seguían la praxis romana de afeitarse la barba y cortar la cabellera como resulta de la efigie de san Agustín del s. VI. AGATHA MARY, 147 introduce en la discusión la *Carta 22* de san Paulino de Nola, en que su

6.2. *Parágrafo segundo*

Del conjunto de la Regla y particularmente del capítulo cuarto se deduce que el monasterio a que va dirigida era un monasterio urbano. Lejos de hallarse en un desierto, los monjes podían entrar en contacto con otras personas, de uno y otro sexo. Como señala A. de Vogüé, el último parágrafo del capítulo cuarto se comprende fácilmente en un marco urbano, comprensión que se ratifica con lo que dice a propósito de la lavandería y de los baños ⁸⁴. La comunidad de san Agustín no está, pues, separada del mundo, ni localmente ni por exigencias litúrgicas y prácticas ⁸⁵. Lo cual no obsta para que en otro sentido aparezca segregada ⁸⁶.

En ese contexto se coloca el contenido del presente parágrafo. Por él sabemos que no se trataba de un monasterio de clausura, por emplear una terminología moderna ⁸⁷. Los monjes podían salir de él y de hecho salían. Lo que no explicita el parágrafo son los lugares a donde podían salir. Pero la Regla misma nos aporta alguna información al respecto. Uno de los destinos era la Iglesia, como indica el parágrafo sexto del mismo capítulo ⁸⁸. La iglesia a que se refiere no es la iglesia propia del monasterio, al estilo de la que poseen los actuales, puesto que el monasterio dispone sólo de un oratorio ⁸⁹. Pero no era ella el único destino de las salidas de los siervos de Dios. El mismo parágrafo hace referencia a otros lugares posibles, sin especificarlos ⁹⁰. El capítulo quinto nos ofrece cierta luz al respecto. En su parágrafo séptimo menciona las salidas a los baños y a cualquier otro lugar a donde hubiera necesidad de ir ⁹¹. Esta expresión tan genérica deja entender que se contemplan varias posibili-

autor defiende una imagen en general descuidada del monje, para señalar que, en cuanto a la actitud general de los monjes, del texto se deja entrever que los de Hipona tendían a errar por la parte del monje Marracino, criticado por san Paulino, más que por la de éste.

84. Cf. DE VOGÜÉ, 3,194.

85. DE VOGÜÉ, 3,190.

86. «Se nota a lo largo de la Regla que esta tiene un modelo de vida religiosa segregada, claramente delimitada respecto del "mundo"» (BOFF, 109).

87. El fenómeno no es desconocido en el monacato masculino antiguo. Monasterio de *stricta clausura* fue el de Isidoro en la Tebaida. De él informa Rufino en su *Historia monachorum* 17,1-4. Cf. DE VOGÜÉ 3,357-360. En cuanto a las mujeres, véase la información de san Agustín mismo en *mor.* 1,31,68 y el comentario del mismo autor (2,130-131) que distingue entre clausura pasiva y activa.

88. «... quando ergo simul estis in ecclesia...» (*praec.* 4,6, l. 103).

89. «In oratorio nemo aliquid agat...» (*parec.* 2,2, l. 37).

90. «... et ubicumque ubi et feminae sunt...» (*praec.* 4,6, l. 103-104).

91. «Nec eant ad balneas, siue quocumque ire necesse fuerit, minus quam duo uel tres» (*praec.* 5,7, l. 179).

dades, además de la ya señalada de asistir a la Iglesia ⁹². Cabe pensar en salidas para hacer las compras o vender los productos del propio trabajo ⁹³, o para llevar la ropa a lavar ⁹⁴, o incluso para consultar al médico ⁹⁵.

No sabemos si a los monjes destinatarios de la Regla les gustaba callejear y, en consecuencia, andaban siempre buscando pretextos para hacerlo ⁹⁶. En todo caso, un siervo de Dios fuera del monasterio no debía ser una *rara avis*. Los que salían de los espectáculos públicos bien podían topar con ellos ⁹⁷. Por otra parte, sabemos por la correspondencia agustiniana que no siempre las salidas obedecían a motivos válidos. Por ejemplo, no faltaban monjes que se trasladaban a otras ciudades buscando que un obispo les admitiese en el número de los clérigos, algo que el suyo les negaba ⁹⁸. Refiriéndose a las siervas de Dios, el santo critica a aquellas que no paran en sus casas y andan por las de las vecinas curioseando y cotilleando ⁹⁹.

El parágrafo aporta todavía un segundo dato: el salir acompañados. Al respecto la Regla se expresa de dos maneras. En el presente parágrafo se sirve del adverbio *simul* (a la vez = juntos); en el capítulo quinto, en cambio, refiriéndose a las salidas a los baños públicos o a otros lugares no especificados indica el número mínimo de acompañantes: dos o tres ¹⁰⁰. El empleo del *simul*, sin especificar número, parece indicar que el legislador se está refiriendo

92. La razón es que a ella iría el conjunto de los siervos de Dios. No cabe pensar en que salieran a ella por motivo de oración privada, dado que para esta tenían dentro el oratorio.

93. Tal es el caso que explícitamente contempla el *Ordo Monasterii*, 8: «Si opus fuerit ad aliquam necessitatem monasterii mitti, duo eant... Si opera monasterii mittantur fratres uendere; ... siue aliquid emant ad necessitatem monasterii...». Cf. AGATHA MARY, 148, que remite también a San Basilio (*Regulae fusius tractate*, 39; 44,1).

94. En el caso de que no la laven los mismos siervos de Dios, sino que la den a lavaderos: «Indumenta uestra... lauentur, siue a uobis, siue a fullonibus...» (*praec.* 5,4, l. 166-167).

95. Cf. *praec.* 5,6, l. 177-178.

96. Cuando san Jerónimo escribe a Eustoquia: «Numquam causa deerit procedendi, si semper, quando necesse est, processura sis» (*ep.* 22,17; BAC 530, p. 221), probablemente lo hace inspirado en casos concretos.

97. Cf. el texto de *en. Ps.* 147,8, en nota 79.

98. Cf. *ep.* 60,1. En ella Agustín se refiere a dos de ellos, a los que califica de peores, por haber desertado del monasterio con ese fin (*deteriores... desertores*).

99. «Inuenis sanctimonialis indisciplinae... Multae non stant in domibus suis, circum-eunt domos alienas, curiose agentes, loquentes quae non oportet...» (*en. Ps.* 99,13). Aunque quizá no se trate aquí propiamente de mujeres que vivan en monasterios, sino de otras que habían consagrado su virginidad pero vivían en sus propias casas (el texto habla de *in domibus suis*), respecto de las cuales legisla el concilio de Hipona del 393 (cf. *Breuiarium Hiponense* 31, CCL 149,42, reproducido en *Registri Ecclesiae Carthaginensis Excerpta* 44, ib., p. 186).

100. «... Nec eant... minus quam duo uel tres» (*praec.* 5,7, l. 179-180).

do a los casos en que tiene lugar la salida de la comunidad monástica en pleno, por ejemplo para las celebraciones litúrgicas. Esta interpretación la avala el hecho de que el mismo adverbio vuelve a aparecer en el párrafo sexto, indicando ya la presencia en la Iglesia ¹⁰¹. Teniendo en cuenta que las celebraciones eran únicas y que no cabía que unos siervos de Dios asistiesen, por ejemplo, a una Eucaristía y otros a otra, el precepto de salir a la vez o juntos, pudiera parecer innecesario: no quedaba más remedio que salir a la hora de la celebración. Pero es precisamente el hecho de parecer innecesario lo que da fuerza al precepto. San Jerónimo había seguido el mismo camino ¹⁰².

Respecto al salir acompañados de otro u otros dos hermanos, L. Cilleruelo señala el contraste entre la norma agustiniana y la praxis que se percibe en la época ¹⁰³. Una prueba clara la ofrecen los giróvagos a los que él censura con severidad en su obra sobre el trabajo de los monjes ¹⁰⁴.

6.3. *Parágrafos tercero, cuarto y quinto*

De estos tres párrafos se puede decir que aportan más al conocimiento de la psicología humana que al de la historia del monacato. Se ha querido entrever en su contenido una humanidad muy simple, cuya buena voluntad debía ser ayudada por una presencia vigilante y por consideraciones elementales. El método represivo y las instrucciones rudimentarias se explicarían por los datos sociológicos. «El origen modestísimo de la mayor parte de los monjes explica sin duda el nivel cultural y moral poco elevado en que se colocan las medidas tomadas por la Regla para proteger la castidad» ¹⁰⁵. L. Cilleruelo, al contrario, juzga que el contenido de estos párrafos no constituye una doctrina general, sino que obedece más bien a algunas experiencias lamentables, difíciles de explicar ¹⁰⁶. En todo caso, el texto tiene su significado en la

101. «Quando ergo simul estis in ecclesia et ubicumque ubi et feminae sunt...» (*praec.* 4,6, l. 103-104). Cf. POSIDIO, *Vita Augustini*, 15; SAGE, 226; DE VOGÜÉ, 3,190.

102. *Ep.* 108,20. En la comunidad de Paula los tres grupos salían juntos, cada uno guiado por su superiora particular. Cf. DE VOGÜÉ, 3,190.

103. «La norma de que los hermanos no salgan de casa solos no parece hallar correspondencia en la legislación de aquella época. Los monjes viajaban individualmente, llevando cartas de una parte a otra, por asuntos familiares, públicos o privados; intervenían individualmente en los negocios y polémicas, y eran elegidos para los puestos clericales» (CILLERUELO, *Comentario*, 341-342).

104. *Ib.* Cf. *op. mon.* 28,36.

105. DE VOGÜÉ 3,190-191.

106. CILLERUELO, *Comentario*, 347. Agatha Mary, por su parte, ve detrás de estos párrafos una de las consecuencias de la expansión del monacato, que llevó consigo una fuen-

historia del monacato occidental. Baste poner los ojos en los monjes de Vercelli a los que se les prohibía encontrarse con mujeres ¹⁰⁷.

6.4. *Parágrafo sexto*

El presente parágrafo aporta dos datos sobre la vida concreta de los siervos de Dios del monasterio al que va dirigida la Regla: sus salidas a la iglesia o a otros lugares. Como ya hablamos de ello, no procede detenerse más en el hecho en sí.

Pero el primero de los datos plantea dos cuestiones. De una parte, el lector quisiera saber más detalles sobre la presencia de los siervos de Dios en la iglesia; de otra, ante la sorpresa que le produce el advertir que se considera a la iglesia como un lugar peligroso para la castidad de los siervos de Dios, quisiera saber en qué circunstancias se producía dicha presencia.

Respecto a lo primero, comenzamos recordando que no se trata de una iglesia que pertenezca al monasterio, sino de la *Basilica Pacis* –la catedral de Hipona– o de cualquier otro templo en que tenían lugar los cultos litúrgicos ¹⁰⁸. En segundo lugar, hay que suponer que los siervos de Dios de Hipona asistían a diario, a diferencia de lo que ocurría en otros lugares ¹⁰⁹, a la celebración eucarística. Hay que suponerlo, de una parte, porque no consta explícitamente en ningún texto y, de otra, porque, conocida la insistencia del santo en la recepción diaria de la Eucaristía, no cabe pensar que dispensase de ella a los siervos de Dios. En tercer lugar, algunos textos parecen indicar que ellos asistían también al oficio divino ¹¹⁰.

¿Qué contexto justifica el que los siervos de Dios hayan de proteger recíprocamente su castidad cuando coinciden *en la iglesia* con mujeres? No tenemos constancia de que hubieran existido escándalos en que estuvieran

te de debilidades. De ella es prueba el número de monjes y monjas que abandonaron sus monasterios y que constituyó un problema serio y provocó que el tema fuera tratado en diversos concilios (cf. AGATHA MARY, 152-153).

107. AMBROSIO, *ep.* 63,82.

108. La obra de Agustín nos revela la existencia de media docena de templos urbanos o suburbanos. Cf. al respecto. V. SAXER, *Ippona*, en *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato 1983, p. 1802, con bibliografía para una información ulterior.

109. Cf. JERÓNIMO, *ep.* 108,20.

110. «Acta sunt uespertina quae cotidie solent, nobisque cum episcopo recedentibus, fratres eoden loco hymnos dixerunt non parua multitudine utriusque sexus ad obscuratum diem manente atque psallente» (*ep.* 29,11). Todo ello supuesto que bajo *fratres* (hermanos) haya de entenderse a los siervos de Dios, que no está claro.

envueltos siervos de Dios del monasterio agustiniano. Pero sobre la cuestión pueden arrojar algo de luz varios textos de san Agustín mismo ¹¹¹.

En dos de ellos es significativo que el santo aduzca como ejemplos pecados cometidos, de hecho, en el recinto de la iglesia. En el primero, habla de un adulterio: «Si optases por cometer un adulterio dentro de estas paredes, ¿habría alguien más criminal que tú?» ¹¹². Es cierto que el ejemplo puede ser puramente teórico. Pero otro texto que se encuentra en una de las cartas descubiertas por J. Divjak parece descender más a la realidad. El obispo de Hipona plantea la cuestión de si la Iglesia ha de castigar ciertos pecados ¹¹³, cuando las autoridades civiles se inhiben por la naturaleza del caso. Él se muestra favorable, argumentando de esta manera:

Aunque si, poseyendo el honor propio de la curia o del foro, como parece tenerlo ese de quien se trata, quisieran bailar en la Iglesia, no veo cómo podrían perdonarlos los que con vistas a eso tienen en sus manos el poder de imponer el castigo de los azotes. Y, ciertamente, es mucho más grave someter a la propia liviandad la profesión de santidad que atreverse a danzar dentro de los muros de la Iglesia ¹¹⁴.

Aunque se trata sólo de una hipótesis, el hecho de que la planteo sugiere que podía darse ¹¹⁵. La continuación de la carta es todavía más explícita:

... de lo contrario, si nos dejamos impresionar sólo por sus quejas cuando reciben el castigo físico, y no nos afectan sus acciones cuando infligen a Dios una afrenta impía y con su inquieta maldad perturban la paz y el decoro de la honestidad y santidad de la iglesia; o, si nos sentimos afectados por las mismas maldades que hombres perversísimos perpetran con nefanda osadía en la iglesia... ¹¹⁶.

111. Cf. MARIE-ANCILLA, 135, que remite a *ep.* 13*, 14*, 15*.

112. «Si eligeres in ecclesia facere adulterium intra istos parietes, quid te esset sceleratius?» (*s.* 82,11,14).

113. En concreto se trata de un estupro cometido sobre una monja que había hecho profesión de santidad: «... quia difficile mihi uidentur qui eum reppererunt cum illa femina quam professam sanctimoniam ad ludibrium stupri de patria duxerat ab eius corporali iniuria temperasse» (*ep.* 9*,1).

114. «Quamquam si, cum honorem uel curiae uel fori habent, quem uidetur habere iste de quo agitur, in ecclesia saltare uellent, non uideo quomodo eis possent parcere qui propter hoc etiam in manibus ferunt, unde disciplinam uerberum imponunt: et utique multo est grauius sanctitatis professionem libidini suae subdere quam intra ecclesiae parietes audere saltare» (*ep.* 9*,2).

115. La fecha de la carta es tardía (h. el 422), pero cabe que esa hipótesis esté formulada sobre experiencias anteriores, como la que señalamos a continuación.

116. «... alioquin si querelis eorum mouemur, quando corporalem accipiunt disciplinam, nec mouemur factis quando deo faciunt impiissimam iniuriam et inquietissima nequi-

El texto refleja bien a las claras cómo la iglesia podía convertirse en un lugar de inmoralidad ¹¹⁷.

Otro pasaje aun más explícito lo ofrece uno de los nuevos sermones del santo editados por F. Dolbeau, que aclara en parte lo anterior. En él se felicita el predicador porque, gracias a que se han tomado las medidas oportunas, ya no tienen lugar dentro del recinto del templo las inmoralidades de otros tiempos, de las que él mismo fue testigo y protagonista. Es el siguiente:

En efecto, qué relajo y mezcla de machos y hembras hubo antes aquí, todos lo conocemos porque incluso yo en edad pasada fui parte de esta infamia. Mediante su siervo (el obispo Aurelio) el Señor hizo que a las vigiliassintiesen sin entremezclarse varones y mujeres. Cuando estudiaba yo en esta ciudad, al asistir de niño a las vigiliassintí así vigilante respecto a las hembras entremezcladas con la desvergüenza de los machos, donde quizás hasta la ocasión tentaba a la castidad.

¡Qué honestamente se asiste ahora a las vigiliassintiendo, qué castamente, qué irremediablemente! Este esmero no podrá desagradar ni a los mismos contra quienes se ha establecido. Los infames, los insolentes, los insidiosos de la castidad ajena pueden lamentar este esmero, no pueden censurarlo. Pero ¿sólo esto ha sucedido como causa quizás única de mi gozo? ¿Qué decir de los diversos accesos e ingresos? ¿Cómo se procuró, con cuánta prudencia se consiguió, con qué constancia se logró que, quienes una vez dentro habían de estar en lugares separados, entrasen por vías también diversas, no fuese que, por entrar apretujándose, diesen inicio, siervos infames y descarados, a lo que después intentarían llevar a cabo! ¹¹⁸: ¡las cosas que ellos suelen espetar a la cara a las señoras que pasan! ¡Cuán diligentemente se vio esto, con qué vigor se le opuso resistencia! Si recordamos cuántas cosas solían suceder en la iglesia napoliense, donde la memoria del dichoso obispo y mártir Cipriano, quizás aún nos lamentaremos: si lo olvidamos, damos a Dios menos gracias. Tráigalo a la memoria conmigo vuestra caridad, hermanos; recuerdo los beneficios que Dios os ha hecho mediante vuestro obispo: donde otrora hacían mucho ruido cancioncillas descaradas, resue-

tia decus honestatis et sanctitatis ecclesiae quietem perturbant, aut si «sic» mouemur ipsis malefactorum nequissimorum hominum in ecclesia nefandis ausibus perpetrant...» (ep. 9*,3).

117. E incluso permite suponer que el estupro de que habla se perpetró dentro de las paredes de la iglesia. Tanto más que la propuesta de castigo que propugna el santo es en defensa de la casa de Dios: «... quae sententia proferenda sit aduersus dei seruos qui *pro domini sui domo* faciunt aliquid scelerati incomparabiliter minus quam paretur legibus publicis...» (ep. 9*,3).

118. Los apretujones que tenían lugar a la entrada de la Iglesia, cuando la puerta era estrecha, era como el prólogo a una acción que luego tratarían de completar («ne in angusto intrantes inciperent quod postea perficere molirentur»).

nan ahora himnos; donde la vigilia servía a la lujuria, la vigilia sirve a la santidad; por último, donde se ofendía a Dios, se aplaca a Dios ¹¹⁹.

Las reformas introducidas por el obispo de Cartago para evitar la inmoralidad en el interior del templo son dos: la prohibición de cantos y danzas en las iglesias y la separación de los sexos, algo –esto último– que parece representar una novedad ¹²⁰. Aunque el sermón está predicado en Cartago y se trata de costumbres que ya habían desaparecido, hay que tener en cuenta que está fechado hacia el 403-404 ¹²¹, es decir, sólo un poco después de la fecha de composición de la Regla. Hay que tener en cuenta también que el mismo texto indica que dichas prácticas existían o, al menos, habían existido en otros lugares. En todo caso, el pasaje nos muestra el contexto en que en algunos lugares se habían desarrollado determinadas celebraciones litúrgicas, nada

119. «Quae hic enim antea fuerit dissolutio et confusio feminarum et masculorum, omnes nouimus, quia et nos in praeterita aetate huius labis pars fuimus. Factum est a Domino per seruum suum ut permixtus sexus non uigilaret. Ego puer uigilans cum studerem in hac ciuitate, sic uigilauit feminis permixtis improbitatibus masculorum, ubi forte et castitatem temptabat occasio. Quam nunc honeste uigilatur, quam caste, quam sancte! Haec diligentia nec ipsis contra quos instituta est poterit displicere. Ipsi improbi, ipsi petulantes, ipsi insidiatores castitatis alienae hanc diligentiam dolere possunt, culpae non possunt. Sed hoc solum factum est, ut hinc solum forte gauderemus? Quid de diuersis aditibus et ingressibus? Quomodo curatum est, quanta prudentia inuentum, quanta instantia perfectum, ut illi qui, cum ingressi essent, discretis locis futuri erant, etiam per discreta ingrederentur, ne in angusto intrantes inciperent quod postea perficere molirentur, serui improbi et impudentes, quae solent dicere in frontem transeuntium matronarum. Quam uigilantes ista uisa sunt, quo uigore sublata» (s. Mainz 5,5, en *Augustine d'Hippone, Vingt-six Sermons au peuple d'Afrique*, Paris 1996, p. 330. La traducción, salvo algún detalle, es de José Anoz, en *Revista Agustiniiana* 37 (1996) pp. 806-807, quien da razón en las notas de la dureza de algunas expresiones que pueden parecer groseras).

120. Como la atestigua la arqueología cristiana del norte de África: «Comme je le rappelle par ailleurs, on peut évaluer à au moins 400 les églises fouillées en Afrique. Sur ce nombre, au moins une centaine sont assez bien conservées ou attentivement fouillées pour qu'on puisse connaître avec une relative précision leur organisation interne; une vingtaine de cathédrales ont été identifiées avec plus ou moins de vraisemblance. Je ne vois nulle part de trace de séparation matérialisée de catégories de fidèles (c'est-à-dire transversales à l'axe) comme il peut en exister dans les églises de Syrie du Nord. J'ai regroupé un certain nombre d'exemples de barrières dans un des bas-côtés mais je les interprète comme la protection d'une circulation du clergé... Je ne vois donc pour ma part aucune preuve d'une séparation générale et durable des sexes dans les églises africaines» (N. DUVAL, *Commentaire topographique et archéologique de sept dossiers des nouveaux sermons*, en *Augustin Prédicateur (395-411)*. Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 Septembre 1966), ed. par G. Madec, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1996, 171-200: 192.193). No obstante, san Agustín hace referencia a esa separación en *ciu.* 2,28.

121. *Ib.* pp. 318-326.

favorecedor de la castidad, y cabía dentro de lo posible que tales costumbres pudieran reaparecer, incluso en Hipona ¹²².

Una afirmación del predicador Agustín en otro de los sermones editados por F. Dolbeau merece ser tomada también en consideración. Dice: «Cuando tenemos el corazón en lo alto, habitáis conmigo donde la gente no se apretuja» ¹²³. Esto hace presuponer que ya fuera por las reducidas dimensiones del templo, ya porque, aunque fuese espacioso, la afluencia de gente había sido mayor, el contacto físico entre las personas era frecuente, habida cuenta, por otra parte, que los hombres y mujeres no estaban localmente separados.

A todo esto cabe añadir todavía el conocido texto del libro tercero de las *Confesiones* en que el santo confiesa que, durante la celebración de una de las solemnidades anuales y dentro del recinto de la Iglesia, osó ceder a la concupiscencia y procurarse frutos de muerte ¹²⁴.

Datos en la misma dirección nos llegan también de otras fuentes de la época, aunque no referidas al norte de Africa. Vigilancio, a quien hizo célebre san Jerónimo por el violento escrito que le dedicó por su oposición a ciertas prácticas litúrgicas y ascéticas, sostenía, a propósito de las vigiliias, que eran ocasión de pecado para jóvenes de uno y otro sexo ¹²⁵. Y el mismo san Jeró-

122. En *ep.* 22,1,3 indica cómo la Iglesia de Hipona, respecto de las *cubilia et impudicitiae*, se había mostrado más intransigente que a propósito de los banquetes en la Iglesia. Pero el hecho mismo de que hubieran tenido que llegar a esa intransigencia advierte sobre la situación social. En un sermón anterior al año 400 señala que determinado tipo de inmoralidad sexual había desaparecido casi por completo: «Ad Hipponam nostram, ubi iam talia pene defecerunt, turpes istae personae de vestra civitate ducuntur» (s. 301 A,7).

123. «Quando habemus "sursum cor", illic nobiscum habitatis, ubi nemo se premit» (s. Mayence 63 [Dolbeau 27],2, p. 311); «Ex his igitur multitudinibus exaggerati sunt, quibus per Pascha sic referciuntur ecclesiae, ut turbas ipsorum parietum recuset angustia» (en. *Ps.* 30,2,2,2).

124. «Ausum sum etiam in celebritate sollemnitatum tuarum intra parietes ecclesiae tuae concupiscere et agere negotium procurandi fructus mortis» (*conf.* 3,3,5). El texto, antes oscuro, recibe ahora luz del anteriormente transcrito. Pero no todos los autores interpretan el texto en este sentido. «It is precisely in this context, focused exclusively on "curiosity", not sexuality, that Augustinus tell us that, even in church, he "dared to desire (*concupiscere*) and to carry out business (*agere negotium*) for procuring the fruit of death". Everyone I have seen comment on that expresion assumes that Augustine meant he was making a sexual assignation; but study of this metaphors shows clearly that *concupiscere* can take the form of "curiosity", exactly as the image-context suggests; it is far more likely, then, that he is telling us that he was making some kind of secular business deal (*negotium*), probably to advance his rethorical career. And so another brushstroke in the portrait of Augustine, prince of roués, has to be erased» (ROBERT J. O'CONNELL, *Images of Conversion in St. Augustine's Confessions*, New York 1996, p. 32).

125. JERÓNIMO, *Contra Vigilantium*, 9. Cf. A. de Vogüé quien añade cómo curiosamente de esta imputación se hace eco el canon 35 del concilio de Elvira, de principios del

nimo da el siguiente consejo a Leta, a propósito de la educación de su hija Paula, consagrada al servicio de Cristo ya desde antes de su nacimiento:

A las basílicas de los mártires y a las iglesias no vaya si no es con su madre. Que ningún joven, ninguno de esos tipos que llevan tupé la sonría. Los días de vigilia y las solemnes veladas nocturnas los celebrará de tal modo nuestra virgen, que no se aparte ni una pulgada del lado de su madre ¹²⁶.

7. Lectura ascético-espiritual

Nos ocupamos únicamente de la primera parte del capítulo (par. 1-6), dejando para otro momento la segunda. Lo que ofrecemos es una síntesis de lo que han dicho otros comentaristas.

7.1. Planteamientos generales

Comenzamos con algunas apreciaciones de los distintos autores a un nivel puramente formal.

En este capítulo se echa de menos un cierto orden sistemático ¹²⁷ y sorprende que, a diferencia de los demás en que hay una clara secuencia de ideas, ninguna de sus líneas de pensamiento se desarrolla plenamente hasta alcanzar una neta conclusión; las ideas se interrumpen y, aunque algunas sean recuperadas de nuevo, otras quedan inconclusas. Este particular se valora como indicador de la complejidad de los temas y de que no puede haber respuestas taxativas a los problemas considerados ¹²⁸.

s. IV. Este, después de haber condenado el encendido de cirios, «prohíbe que las mujeres velen toda la noche en los cementerios porque con frecuencia cometen ocultos *scelera* bajo pretexto de oración» (DE VOGÜÉ, 5,103). También san Juan Crisóstomo advertía sobre los peligros de las vigiliias para las vírgenes con estas palabras: «Es necesario apartar (a las vírgenes) de los funerales y las vigiliias. Pues aquella astuta serpiente sabe también sembrar su veneno por medio de acciones virtuosas. La virgen ha de estar defendida por todas partes y ha de salir de casa rara vez a lo largo de todo el año, cuando razones inexorables y necesarias lo exijan» (J. CRISÓSTOMO, *Diálogo sobre el sacerdocio* 3,13. Introducción, traducción y notas de J. J. Ayán Calvo y P. de Navascués Benlloch, Madrid 2002, p. 107).

126. «Basilicas martyrum et ecclesias sine matre non adeat. Nullus ei iuuenis, nullus cincinnatus adrideat. Vigiliarum dies et sollemnes pernoctationes sic virguncula nostra celebret, ut ne transuersum quidem unquam a matre discedat» (*ep.* 107,9).

127. L. CILLERUELO, *Comentario*, 370.

128. AGATHA MARY, 157.161.

A nivel de contenido, se juzga que el capítulo presenta a los monjes en un punto en que la presencia del pecado ha de ser tomada en serio, y que no lo hace desde un planteamiento teórico sino desde situaciones que se pueden dar en el grupo al que se dirige el legislador ¹²⁹.

Que el capítulo cuarto de la Regla tiene la castidad consagrada como tema propio o, en todo caso, que aparece en el trasfondo, es admisión común, como ya se indicó con anterioridad. Se ve en él un punto extremadamente delicado y difícil de la Regla, no por el tema en sí, sino por el modo como es tratado. Cuando se lee todo de una vez –se afirma–, la sensación que queda es extraña y pesada ¹³⁰. Y en este contexto procede recordar las peculiaridades del capítulo anotadas en el primer apartado, dado que buena parte de ellas tienen aquí su fundamento.

Pero esa misma admisión plantea el problema, percibido y expresado por la gran mayoría de los autores, de la falta de una terminología apropiada. Advierten la falta de términos como celibato, castidad perfecta o consagrada, virginidad, continencia, etc. ¹³¹. Al mismo tiempo, constatan la falta de una teología específica del celibato o virginidad consagrados ¹³². En la misma línea, ponen de relieve, de una parte, que la Regla ve la castidad sólo desde el punto de vista ascético, sin ofrecer las motivaciones positivas y profundas, el para qué ¹³³; de otra, que se limita a hablar de la custodia de la castidad y no del voto ¹³⁴. Como echan de menos una presentación positiva y personal de la virginidad de la que no quieren privar a sus lectores, los comentaristas recurren a otras obras del santo ¹³⁵.

129. AGATHA MARY, 166.

130. BOFF, 101.

131. *Le célibat*, 44 NA I,108; BOFF, 103; L. CILLERUELO, *Comentario*, 341. L. Verheijen habla del estupor que produce el hecho, sobre todo comparado con otros textos como *s. uirg.* y varios sermones sobre la Iglesia madre (*ib.* 45 NA I,109).

132. ZUMKELLER, 75, quien señala, no obstante, que el alto valor que el santo otorga al celibato consagrado lo permiten atisbar las consideraciones del capítulo; TRAPÈ, 145; BOFF, 103 siguiendo de cerca a L. Verheijen (NA I,107-150); AGATHA MARY, 153: «There is no "theology of celibacy" in what he wrote, just as there is no developed treatment of prayer in chapter II. Like prayer, chastity and celibacy are subsumed in the very fact that monks are monks... he is not writing about celibacy, he is writing to celibates about behaviour that befits their calling» (*ib.* 153-154).

133. BOFF, 104.

134. SAGE, 223; A. MANRIQUE - A. SALAS, 157; TRAPÈ, 145, sin dedicarle, añade, un capítulo, a diferencia de lo que hace con la pobreza y obediencia; VAN BAVEL, 58; F. MORIONES, *Espiritualidad agustino-recoleta II*, 257.

135. «Mais on trouve qu'il aurait pu parler autrement à propos du célibat de ces moines. Les lecteurs ne se rendent pas compte du fait qu'il s'est effectivement exprimé autrement ailleurs. Son *De sancta virginitate*, par exemple, et ses Sermons sur l'Église Vierge lais-

Los juicios que acabamos de emitir dependen en buena medida de otros similares de L. Verheijen. Este sabio agustino subraya el extraño proceder del legislador en la Regla: con relación a lo que luego serían los votos de pobreza y obediencia, expone su ideal en los capítulos primero y séptimo respectivamente; en cambio, el voto de castidad se limita a presuponerlo sin presentar ni el ideal ni motivación alguna ¹³⁶.

A la doble constatación los autores buscan una razón. A nivel general ponen de relieve que san Agustín se muestra como hijo de su tiempo ¹³⁷. A nivel doctrinal, se ha ocupado detenidamente de ambas cuestiones L. Verheijen, quien cree haber hallado la explicación. Según él, en el 397 san Agustín no podía presentar ideal alguno de la castidad consagrada o celibato, porque aún no lo había alcanzado personalmente. De hecho, la lectura de las obras del santo escritas entre el 386 y el episcopado (395 ó 396), y el análisis de sus textos sobre el celibato y el matrimonio le produjo un desencanto: no halló nada sobre la motivación del celibato, y sobre el matrimonio, sólo ideas que más tarde rechazaría ¹³⁸. Hasta entonces el santo apenas había reflexionado sobre el celibato; para él era sólo un dato tradicional. Al respecto aún no había llegado a conclusiones personales ¹³⁹. El san Agustín de la Regla es un Agustín que apenas ha evolucionado ¹⁴⁰. En definitiva, concluye, esa ausencia

sent tout autre impression que le *Praeceptum*. Ils devraient donc plutôt se demander pourquoi ce dernier texte reste tant en deçà du niveau atteint ailleurs. Et puis, il s'étonnent du climat d'indiscrétion, avec ses dénonciations par exemple, qui leur paraît désagréablement régner dans la seconde moitié du quatrième chapitre, toujours a propos du célibat» (L. VERHEIJEN, *Le célibat*, 45 NA I,109; cf. también VAN BAVEL, 58).

136. «Mais ce qui allait devenir plus tard le "voeu de chasteté", ou de célibat consacré, est seulement supposé dans notre quatrième chapitre. Le célibat n'y est nulle part prescrit explicitement. Et puisque la prescription manque, toute présentation d'un idéal manque également. Pourquoi s'engager dans cette genre de vie? Augustin ne le dit pas. Avec le caractère abstrait de ses propos sur l'effronterie du regard, c'est cette absence de toute motivation au debut de ce long passage sur le célibat qui me frappe» (*Le célibat*, 60 NA I,124).

137. VAN BAVEL, 58; BOFF, 105.

138. «Or en lisant ces textes je n'ai pu qu'être déçu: sur le célibat il n'avait là à près rien; sur l'autre face de la médaille, le mariage, il n'avait guère que des idées qu'Augustin a rejetées plus tard très explicitement» (*Le célibat*, 61 NA I,125).

139. *Le célibat*, 61 NA I,125. Cf. también *Le De sancta virginitate de saint Augustin et sa structure. Un complément à l'étude de chapitre quatrième*, en *Augustiniana* 32 (1982) 266-281: 266 NA II, 178-193: 178.

140. *Le célibat*, 60-61 NA I,124-125. A continuación examina los textos del santo sobre el celibato en general desde la perspectiva de la motivación (*ib.* 61-67 NA I,125-131), sobre el celibato de san Agustín mismo (*ib.* 67-74 NA I,131-138) y, finalmente, sobre el matrimonio (*ib.* 74-85 NA I,138-149).

de reflexión explica el exordio sorprendentemente brusco del pasaje de la Regla sobre el celibato o, más bien, sobre la lascivia en la mirada ¹⁴¹. Como consecuencia lógica, lamenta que el santo no hubiera escrito la Regla unos años más tarde ¹⁴². En tal caso, podría haber integrado en ella la valiosa teología presente en la obra sobre *La virginidad consagrada*, posterior sólo en unos años. Como complemento, aduce otras razones: a) la experiencia maniquea del santo; b) la filosofía platónica que subyace a su pensamiento; d) su experiencia personal ¹⁴³. Al carro de estas razones se ha subido algún otro comentarista ¹⁴⁴. Otra forma de justificar el mencionado silencio, que tan intrigante resulta, consiste en juzgar que el legislador consideró innecesario recordar a los siervos de Dios que, en virtud de su profesión religiosa, estaban sujetos a la castidad perpetua ¹⁴⁵.

Como ya indicamos, los comentaristas, impulsados casi todos por motivaciones pastorales y espirituales, no quieren privar a sus lectores de la rica teología del santo sobre la castidad o celibato consagrados que nos es bien conocida ¹⁴⁶. Por ello, después de constatar la laguna, se aprestan a llenarla. Con ese fin recurren a los lugares clásicos del pensamiento agustiniano sobre el tema. En primer lugar, y como es comprensible, al ya varias veces mencionado tratado sobre *La virginidad consagrada* ¹⁴⁷, de cuya doctrina se pondera la verdad, la modernidad y la belleza ¹⁴⁸; a textos de la *Ciudad de Dios* ¹⁴⁹, del *sermón* 61, etc. Subrayan que la virginidad o el celibato consagrados son un carisma y que, en consecuencia, san Agustín previene contra la arrogancia espiritual de creer que está en poder del hombre, cuando es un tesoro que se lleva en vasos de barro (2 Cor 4,7) ¹⁵⁰; que espiritualiza al religioso introdu-

141. *Le célibat*, 85 NA I,149. Y continúa: «Arrivé à ce point, Augustin n'a même pas éprouvé le besoin de dire que les moines auxquels il s'adressait devaient pratiquer le célibat; cela allait soi. Et il n'éprouvait pas le besoin non plus de le motiver en présentant un idéal; sa valeur était évident. Aussi a-t-il commencé *ex abrupto* en disant: "Votre regard, bien sûr, peut tomber sur une femme..."» (*ib.* 85-86 NA I,149-150).

142. Le sigue en esto BOFF, 104.106.119 y AGATHA MARY, 153-154.

143. L. VERHEIJEN, *Le célibat*, 45 NA I,109. Se recuerda el dato de san Posidio de que ninguna mujer puso el pie en su casa (*Vita Augustini*, 26,3).

144. Cf. BOFF, 104-106.

145. SAGE, 223-224. Sobre todo teniendo en cuenta que a este respecto no cabe el más o el menos, sino únicamente el sí o el no (*ib.*).

146. TRAPÈ, 145.

147. Cf. ZUMKELLER, 76; TRAPÈ, 146-147.

148. TRAPÈ, 147; ZUMKELLER, 75: «is one of the best things written on the subject in the patristic period».

149. Por ejemplo *ciu*, 10,6 (TRAPÈ, 146-147)

150. ZUMKELLER, 75, que remite a *ep.* 188,2,6.

ciéndole en una vida cuasi angélica ¹⁵¹. En un plano general, hacen ver cómo el santo se aleja del neoplatonismo en un tema en que podía haberse servido fácilmente de él ¹⁵².

Puesto de relieve que san Agustín se muestra en el capítulo como hijo de su tiempo, se proponen entender críticamente este texto juzgado fundante, captar el espíritu que se esconde detrás de sus antiguas prescripciones; en definitiva, ofrecer una hermenéutica que tiene los visos de una «operación rescate», único modo de «salvar el texto» ¹⁵³.

7.2. *Parágrafo primero*

Este parágrafo suscita precisiones de tipo filológico en torno al significado de *habitus* y *vestis*; además, el término *habitus* es puesto en relación con otros dos usos del mismo en el primer parágrafo del capítulo quinto, donde el legislador contrapone el *habitus* de la mente al del cuerpo ¹⁵⁴.

No falta la comparación entre lo que prescribe el legislador de Hipona sobre el atuendo exterior y las concepciones de otros autores contemporáneos, comparación seguida de una valoración. En contraste con lo que piensa san Paulino de Nola, la propuesta de san Agustín se ve como una bocanada de aire fresco, en cuanto que no pretende que el siervo de Dios vista como un andrajoso, sino únicamente que no llame la atención por su atuendo ¹⁵⁵. Frente a tradiciones monásticas para las que el aspecto exterior descuidado era el ideal, se juzga que nuestro legislador manifiesta un sano equilibrio: ve tan peligroso preocuparse demasiado del aspecto externo como preocuparse demasiado poco; el vestido ha de ir a tono con el propio estado ¹⁵⁶.

En cuanto al modo de vestir del siervo de Dios según la Regla, los autores hacen hincapié en la sencillez y modestia que ha de caracterizarlo, y aducen varias razones que justifican la prescripción. Una de ellas es la praxis del mismo san Agustín, conocida en general por la biografía escrita por san Posi-

151. SAGE, 223; A. MANRIQUE - A. SALAS, 157. La idea la recoge luego F. MORIONES (*Espiritualidad agustino-recoleta*, II, 256).

152. V. GROSSI, *Ascetica del corpo e antropologia nella «Regula ad servos Dei»* (cc. 3-5) di S. Agostino, en *Mémorial Dom Jean Grobomont (1920-1986)*, Studia Ephemeridis «Augustinianum», Roma 1988, 315-320: 319.

153. BOFF, 106-107.

154. AGATHA MARY, 146.

155. AGATHA MARY, 147.

156. ZUMKELLER, 77, que remite a *s. dom. m. 2,12,41* y a POSIDIO, *Vita Augustini* 22.

dio y, en algún detalle concreto, por el sermón 356¹⁵⁷. Otras son de carácter moral-espiritual, coincidentes algunas en el fondo, pero diversamente formuladas: aunque «el hábito no hace al monje»¹⁵⁸, el modo de vestir es una realidad que manifiesta el propósito del corazón¹⁵⁹ o una traducción visible de las disposiciones del mismo¹⁶⁰; la demasiada atención o el excesivo descuido en el vestir puede provocar jactancia o abyección¹⁶¹; el hombre carnal puede transformar la necesidad del vestido en un objeto de vanidad y de seducción¹⁶²; la vestimenta extravagante es una expresión de vaciedad interior y de falta de virtud cristiana¹⁶³. El modo de vestir lo ponen también al servicio de la pureza, aunque él solo no baste¹⁶⁴, como no basta llevar una prenda humilde, si no va acompañada de la humildad de corazón¹⁶⁵. En este mismo ámbito, establecen una relación entre la modestia en el atuendo y la modestia moral¹⁶⁶. Para esta última idea hallan apoyo en un texto de la obra *La virginidad consagrada* en el que san Agustín se refiere a ciertas viudas que prometieron vivir en castidad, pero que conservan el deseo de agradar con un vestido más elegante de lo que exige su excelsa profesión¹⁶⁷.

El motivo de la interioridad aparece dominante en los comentarios al parágrafo. De un lado, una arbitraria organización de los temas contenidos en la Regla permite asociar este primer parágrafo del capítulo cuarto al tercero del capítulo segundo bajo el lema «prioridad de la interioridad»¹⁶⁸. De otro, la exhortación a agradar con el modo de vivir y no con el modo de vestir se convierte en ocasión para hablar del vestido interior que debe traslucirse en el porte digno de una persona que profesa la santidad o del adorno exterior que va en detrimento del hombre interior¹⁶⁹; del santo hábito del corazón¹⁷⁰;

157. *Vita Augustini* 22 y s. 356,13. Cf. ZUMKELLER, 77, A. MANRIQUE - A. SALAS, 158; BOFF, 107-108; VAN BAVEL, 59.

158. VAN BAVEL, 59.

159. SAGE, 224.

160. MARIE-ANCILLA, 211-212.

161. SA. MANRIQUE - A. SALAS, 158; VAN BAVEL, 59.

162. SAGE, 224; CILLERUELO, *Comentario*, 339; BOFF, 107-108, quien indica que la vanidad es un mal que ataca sobre todo a los jóvenes.

163. ZUMKELLER, 77.

164. A. MANRIQUE - A. SALAS, 157, donde remite a *c. Iul.* 5,6,24.

165. MARIE-ANCILLA, 211-212. Tal es su verdadera perspectiva. La encuentra en la *ep.* 262.

166. VAN BAVEL, 59.

167. *S. virg.* 34,34. Cf. A. MANRIQUE - A. SALAS, 157-158; SAGE, 225; MARIE-ANCILLA, 213; VAN BAVEL, 59. Otro texto al que se suele remitir es a *ep.* 245,1; cf. SAGE, 224; MARIE-ANCILLA, 213.

168. MARIE-ANCILLA, 211-212.

169. A. MANRIQUE - A. SALAS, 158, donde remite a s. 356,13 y a Gal 3,7, 1 Tim 2,9 y 1 Pe 3,3-4.

170. BOFF, 107-108.

del buen corazón en contraposición a una elegante presencia exterior ¹⁷¹; del mayor interés por el bien del espíritu que por la salvaguarda de la pobreza monástica ¹⁷²; de la belleza del hombre interior, más apetecible que los vanos adornos del exterior ¹⁷³; de la del alma, cuyo verdadero adorno son la caridad y las costumbres ¹⁷⁴; de un pensamiento de Paula, la corresponsal de san Jerónimo, a saber: «la limpieza del cuerpo y del vestido va unida a la suciedad del alma» ¹⁷⁵.

Para concluir, añadamos que en línea con el porte exterior, algunos autores sacan a relucir el problema de los *criniti* o monjes melencolados ¹⁷⁶.

7.3. *Parágrafo segundo*

A propósito de este parágrafo, hay quien juzga que el legislador se limita a ordenar lo que era práctica habitual ¹⁷⁷ y quien habla de un extraño realismo, vinculado a una situación muy concreta. Este último autor alude al caso de un clérigo que inesperadamente se encontró durmiendo al lado de una mujer, a propósito del cual comenta el santo: «Cierto que tales cosas no ocurrirían fácilmente a los clérigos si no saliesen solos cuando tienen que hacerlo por necesidades particulares o de la Iglesia» ¹⁷⁸.

En lo preceptuado en el parágrafo se percibe, en línea con el carácter relativamente cerrado de las comunidades monásticas de entonces, un afán protector ¹⁷⁹ frente a los peligros para la castidad que se pueden presentar en el contacto con la calle ¹⁸⁰. En la propuesta del legislador se ve una invitación a combatir juntos ¹⁸¹. En el trasfondo de la misma se descubre el gran valor asignado a la comunidad monástica para mantener la pureza del corazón ¹⁸², o la compañía de los hermanos como el clima natural de la pureza ¹⁸³. Vinculado a este ámbito aparece también el tema de la fama de los religiosos ¹⁸⁴.

171. VAN BAVEL, 59.

172. ZUMKELLER, 77.

173. SAGE, 224, que remite a *ep.* 245,1.

174. MARIE-ANCILLA, 213, que remite a s. 161,11,12, *ep.* 245, 1 y s. 95,7; AGATHA MARY, 147; SAGE, 225.

175. JERÓNIMO, *ep.* 108,20; cf. DE VOGÜÉ, 3,189.

176. SAGE, 225; MARIE-ANCILLA, 213;

177. AGATHA MARY, 149.

178. *Ep.* 13*,3. Cf. CILLERUELO, *Comentario*, 342.

179. VAN BAVEL, 60.

180. SAGE, 226.

181. SAGE, 226.

182. ZUMKELLER, 79.

183. A. MANRIQUE - A. SALAS, 164.

184. CILLERUELO, 306. En esta obra justificaba doblemente la norma: para salvaguardar la fama de los religiosos y «además había que mostrar rigor en los principios de aquel

Otros autores amplían el horizonte. La comunidad o los hermanos que la forman no son sólo una defensa frente a los peligros contra la castidad; son también una ayuda ante cualquier dificultad en que se encuentren los siervos de Dios en sus salidas fuera del monasterio, ayuda no siempre fácil ¹⁸⁵. El mismo salir juntos es visto como signo externo de fraternidad. Desde esta perspectiva se afirma que la comunión fraterna se vive dentro y fuera de casa: tal sería el espíritu del precepto en cuestión. Los siervos de Dios pueden ser más útiles para el pueblo de Dios con su ejemplo de fraternidad que estando directamente a su servicio. Siempre que se trate de una verdadera comunión y no de un puro gregarismo ¹⁸⁶.

Varios autores constatan la diferencia cultural con relación a los tiempos actuales ¹⁸⁷ y señalan que lo preceptuado en el párrafo no puede cumplirse hoy ¹⁸⁸, aunque sí es posible mantener su espíritu. En todo caso, hay que hacerlo vida de otra manera ¹⁸⁹, evitando siempre formar grupos aparte, puesto que la tendencia actual va hacia una mayor integración entre religiosos y pueblo ¹⁹⁰.

7.4. *Parágrafo tercero*

Dos términos se consideran fundamentales en el párrafo: «ofender» (*offendere*) y la santidad (*sanctitas*). De ellos, el primero ha recibido menos atención que el segundo. Es praxis común ponderar la «santidad», por supuesto la del estado monástico ¹⁹¹, como criterio que ha de regular la vida del siervo de Dios fuera del monasterio. Se señala que el obispo de Hipona califica de «santa» la virginidad y se aduce la razón: él santo juzga la continencia perfecta por el Reino como «una santidad superior a la del matrimonio», pues ve

monacato; para obtener un resultado mediocre o mínimo, no valía la pena levantar monasterios». Cf. también CILLERUELO, *Comentario*, 342.

185. AGATHA MARY, 149.

186. BOFF, 108.

187. BOFF, 109; VAN BAVEL, 60.

188. ZUMKELLER, 79; VAN BAVEL, 60; CILLERUELO, *Comentario*, 342.

189. «... por ejemplo, cuando alguien está ausente por un tiempo más largo y nadie sabe dónde se encuentra, hay una falta de sentido común y de un clima de confianza mutua» (VAN BAVEL, 60). «But what the lawgiver has in mind when he sets down this prescription remains permanently valid: We should avoid separating ourselves from the community and traveling ways of our own which are kept a secret from others and specially from superiors» (ZUMKELLER, 78).

190. BOFF, 109.

191. SAGE, 226.

en la virginidad el más alto grado de santidad, contexto en que se manifiesta la íntima vinculación entre castidad y humildad ¹⁹². La santidad vinculada a la virginidad confirma y hace más luminosa la santidad del bautismo ¹⁹³.

Agatha Mary ve en el «ofender» (*offendere*) una clave de lo que realmente está en juego en esta parte de la Regla. Pero, a la hora de traducir el término, lo refiere a la ofensa («give offense») verbal. La autora piensa en una palabra atrevida y de ataque que implica, más allá de las debilidades momentáneas, una actitud que deliberadamente rompe las convenciones y standars aceptados ¹⁹⁴. Insiste en que no se trata de pura cortesía pues, además del adecuado porte exterior, reclama la integridad interior, si el monje ha de ser identificado con el estilo de vida que ha emprendido ¹⁹⁵.

Hay quien interpreta el verbo «ofender» en el sentido genérico de no resultar «llamativos» en el porte ¹⁹⁶, y quien entra en más detalles: implicaría no ofender la mirada de terceras personas con vulgaridades, risas estrepitosas, griterías, palabras groseras, embravecimientos ¹⁹⁷. Hallan apoyo para su interpretación en este texto de la obra *La virginidad consagrada*:

... incluso aquellos pecados que son o se juzgan más leves, ni se hallan ni se encuentran en vosotros: el descaro en el rostro, el mariposear de los ojos, el desenfreno de la lengua, la risa provocadora, el chiste grosero, un vestir indecoroso o un andar afectado o disoluto ¹⁹⁸.

El comportamiento «no ofensivo» que reclama el legislador es visto como ejercicio de caridad, como servicio a la edificación del prójimo y, al mismo tiempo, como propaganda del monacato ¹⁹⁹. Por eso los siervos de Dios

192. MARIE-ANCILLA, 214. Remite a *b. uid.* 9,12; 11,14; *s. uirg.* 21,21; 30,30; 56,57; s. 304,2.

193. TRAPÈ, 149.

194. AGATHA MARY, 150. Sigue diciendo: «This partly explains the severe note of much of what Augustine wrote in this chapter. Much more is at stake than garded behaviour. Augustine is concerned with the monk's attitude to an important part of the whole being of each member» (*ib.*).

195. AGATHA MARY, 150. Que supera el nivel de la simple educación lo señala también BOFF, 109.

196. MARIE-ANCILLA, 214.

197. BOFF, 109; TRAPÈ, 151.

198. «... verum etiam illa quae leviora vel sunt, vel putantur, non inveniuntur nec oriuntur in vobis; non improbus vultus, non vagi oculi, non infrenis lingua, non petulans risus, non scurrilis iocus, non indecens habitus, non tumidus aut fluxus incessus» (*s. uirg.* 53,54).

199. CILLERUELO, 308. El autor continúa: «El hombre no sólo es padre de sus obras, sino también hijo de las mismas. He aquí una triple misión de Fray Ejemplo en la frontera, fuera de la frontera y dentro de la frontera» (*ib.*).

han de convencerse de que no es indiferente la imagen que den ²⁰⁰ y de que su conducta debe recomendarles ante quienes los ven ²⁰¹. Se trata, pues, de que los siervos de Dios sean conscientes de las exigencias eclesiales y sociales de la propia conducta ²⁰². Positivamente, eso implica el propósito de llegar a ser el buen olor de Cristo de que habla el capítulo octavo de la Regla ²⁰³; negativamente, el evitar ser escándalo para el hermano, aunque entendido en términos genéricos ²⁰⁴.

No faltan quienes vinculan más específicamente el párrafo al ámbito de la castidad, en función de la cual se ha de disciplinar el cuerpo en todos sus movimientos ²⁰⁵. Respecto a la mirada se la considera más en un sentido activo (mirar), que pasivo (ser objeto de miradas) ²⁰⁶. En otros términos, se asume que el legislador prescribe la modestia ²⁰⁷.

La norma se valora como oportuna ²⁰⁸ y, a pesar del paso del tiempo, permanente. Se la ve fundamentada en el sentido profundo de la consagración a Dios y en la intuición segura que tienen el pueblo cristiano y la persona consagrada ²⁰⁹.

7.5. *Parágrafo cuarto*

El presente párrafo concentra al máximo la atención de los comentaristas del capítulo.

200. ZUMKELLER, 78

201. AGATHA MARY, 149

202. BOFF, 110, quien trae a colación el pensamiento agustiniano que reclama a la vez buena conciencia, para uno mismo, y buen nombre, para los demás (s. 355,1).

203. ZUMKELLER, 78; SAGE, 226; BOFF, 110.

204. BOFF, 111, que cita Rom 14,13 y *b. uid.* 22,27. «El religioso, la religiosa, permítansenos decirlo, es como la "mujer del César": *No solamente ha de estar exento de culpa, sino inclusive de sospecha de culpa*. No basta *ser evangélico*; es necesario también *parecerlo*» (*ib.*).

205. SAGE, 226; A. MANRIQUE - A. SALAS, 159; CILLERUELO, 314: «Hay un cierto género de vanidad o exhibicionismo que es ya un disfraz de la concupiscencia, aunque parezca mera frivolidad. La coquetería es un arte de la provocación, una inducción al pecado y añade a los delitos carnales la malicia del escándalo».

206. A. MANRIQUE - A. SALAS, 159; CILLERUELO, 308, que habla de la guarda de los sentidos.

207. TRAPÈ, 149. «Da questa duplice intuizione (del pueblo cristiano y del alma consagrada) nasce il dovere e la misura della modestia, che evita quanto può offendere il sentimento altrui e pone in opera quanto corrisponde al sentimento proprio» (*ib.*).

208. A. MANRIQUE - A. SALAS, 159.

209. TRAPÈ, 149.

Comenzamos nuestra síntesis por unas consideraciones de carácter general. La primera se refiere a la impresión de shock que, según una autora, produce. A su parecer, el paso de los tres primeros capítulos a este párrafo equivale a entrar en otro mundo con valores, pensamientos y costumbres diferentes de los habituales ²¹⁰. La segunda, a la actitud de san Agustín respecto a la mujer, actitud que varios autores tratan de defender, colocándola en su propio contexto histórico y social ²¹¹. La tercera, a la importancia de lo tratado en los párrafos 4-9: se considera que dicha importancia no está en los actos de un determinado monje, sino en el comportamiento de la comunidad frente a él ²¹². La última, a la necesidad de poner aparte nuestra comprensión de los temas, puesto que la relación entre el amor y el sexo en su sentido metafísico es un hallazgo posterior a san Agustín. Lo que importan, se dice, son sus puntos de vista teológicos ²¹³.

El párrafo parte del supuesto de que el monje, por su libre compromiso anterior, ha perdido la libertad para comportarse en el ámbito sexual como el común de los humanos ²¹⁴. Se anota que su castidad es referida a su lado práctico, quedando reducida a la disciplina del mirar, aunque se añade que todo ello hay que situarlo en el marco más amplio de la teología de la virginidad que el santo desarrolla en escritos posteriores ²¹⁵. Más en concreto, se toma nota de las diversas posibilidades que san Agustín contempla en cuanto al hecho y en cuanto a los modos. En cuanto al hecho, se pone de relieve, primero, la distinción neta que se establece entre el ver y el dejar los ojos prendidos en una mujer ²¹⁶; después, que no sólo contempla el desear (*adpetere*), sino también el estimular una respuesta (*adpeti velle*) ²¹⁷, que en el caso concreto incluye una pasión consentida y correspondida, que va más allá de un simple intercambio mutuo de miradas ²¹⁸. En cuanto al modo, se indica que esta pasión se puede estimular de múltiples maneras: con las miradas, con el

210. AGATHA MARY, 151.

211. L. VERHEIJEN, *Le célibat*, 56-59 NA I,120-123: «Augustin a toujours eu la plus grande estime pour la femme en tant que telle» (*ib.* 55 NA I,120); CILLERUELO, *Comentario*, 346.349; BOFF, 105, que remite a *b. con.* 17,19; *uera rel.* 41,78; *ep.* 243.

212. AGATHA MARY, 190. La autora presenta también la hipótesis de que san Agustín esté haciendo frente a posibles desastres existentes en la comunidad, con medidas y palabras duras, aunque justas si van acompañadas de misericordia y compasión (*ib.* 156).

213. AGATHA MARY, 157.

214. AGATHA MARY, 152.

215. BOFF, 112, que remite a *s. uirg.*, *ciu.* y *b. con.*

216. SAGE, 227, que remite a *Lc* 11,34; *Jb* 31,1; *en. Ps.* 50,3; A. MANRIQUE - A. SALAS, 112. 159.

217. AGATHA MARY, 155.

218. BOFF, 115.

tacto y con el movimiento del corazón²¹⁹. Se quiere dejar claro que no se trata del contacto normal con una persona del otro sexo, sino del deseo de poseerla sexualmente, que se expresa también por medio de los ojos²²⁰. En definitiva, se entiende que la Regla estigmatiza una forma particular de concupiscencia de la carne²²¹.

Del hecho de que el legislador se centre en la mirada, los comentaristas ofrecen diversas explicaciones. Una de ellas, es la relación que establece el mismo san Agustín entre ojo (*oculus*) y velocidad (*velocitas*)²²². La otra, parte de que san Agustín tiene una visión dinámica de la concupiscencia o impulso sexual. Es decir, la mirada no es contemplada más que como una etapa del proceso al que con frecuencia ella misma da curso²²³. La acción mala es, de hecho, sólo el resultado último; las raíces están más profundas²²⁴. Todo ello unido al peligro de no dar importancia a la mirada por el hecho de que deja a salvo la castidad entendida en su sentido físico²²⁵. Pero, en la medida en que la concupiscencia de la carne va asociada al placer, puede acabar en una esclavitud que se siente incluso gratificante²²⁶. La importancia de las miradas no es baladí: convierten al siervo de Dios en esclavo de los sentidos y apartan lejos de Dios el deseo profundo de su corazón²²⁷.

Las reflexiones que acompañan a estos datos son de distinto signo. Agatha Mary encuentra en el capítulo un ejemplo de la teoría de W. Lynch, esto es, que el movimiento ascendente hacia la iluminación y visión sólo es posible si antes ha existido un descenso hacia la dura y mancillante experiencia de la vida²²⁸. Pero lo habitual y lógico es quedarse dentro del pensamiento agustiniano. Prácticamente todos los autores admiten el fundamento bíblico de la prescripción agustiniana. Como texto base proponen Mt 5,28²²⁹, unido a algún otro pasaje²³⁰. Pero esa base bíblica no les parece suficiente para expli-

219. MARIE-ANCILLA, 216; V. GROSSI, *Ascetica del corpo*, 319.

220. VAN BAVEL, 60; BOFF, 112.

221. MARIE-ANCILLA, 219. El punto de partida es bíblico: 1 Jn 2,16 y remite a *conf.* 10,30,41.

222. Cf. SAGE, 227; MARIE-ANCILLA, 217; A. MANRIQUE - A. SALAS, 160. La referencia es a s. 56,12.

223. BOFF, 113. Y cita a Hugo de san Victor que señala las siguientes etapas: mirada - afecto - fantasía - deleite - consentimiento - acción - hábito - necesidad. A. MANRIQUE - A. SALAS, 164.

224. ZUMKELLER, 78.

225. MARIE-ANCILLA, 217, que remite a s. 132,3.

226. MARIE-ANCILLA, 219.

227. MARIE-ANCILLA, 219.

228. AGATHA MARY, 155.

229. MARIE-ANCILLA, 216; VAN BAVEL, 60; BOFF, 112.115.

230. Por ej. Mt 6,22; BOFF, 115; otros: Lc 11,34; Jb 31,1: cf. SAGE, 227.

carlo todo. Por ello, traen a colación otros aspectos del pensamiento del santo. Como es muy comprensible, sale a relucir luego, desde perspectivas diferentes, la comprensión agustiniana de la concupiscencia ²³¹. Siempre desde planteamientos específicamente agustinianos, establecen la distinción entre el valor positivo de los sentidos, su capacidad de sensación, y el deseo impuro ²³²; dan un notable realce al principio de la interioridad, contrapunto al tema de las miradas ²³³. El punto de enganche se lo ofrecen tanto la experiencia ²³⁴, como dos textos bíblicos: 1 Cor 15,33 ²³⁵ y, sobre todo, Mt 5,28. Este último texto posibilita el tránsito de lo exterior a lo interior o, más en concreto, de la violación física de la virginidad a la infidelidad del corazón ²³⁶. El motivo de la interioridad permite otros desarrollos: hay quien pone el acento en que todo ocurre primero en el corazón del hombre, manantial de sus actos ²³⁷; quien lo pone en señalar que la esencia de la castidad está en el corazón, donde nadie la puede destruir; que, aunque no es suficiente, lo interior es siempre lo principal ²³⁸; o, con formulación diferente, que la continencia es una virtud del espíritu, no del cuerpo; que es *res animae* ²³⁹; que, aunque está en el cuerpo, no es del cuerpo ²⁴⁰. Tampoco falta quien vincula pensamiento y acción, indicando que «no piensa bien quien no obra bien. No piensa mal quien no obra mal. Toda ejecución sale del César cordial» ²⁴¹. Si la Regla es tan severa con la mirada impura se debe a que anuncia ya un corazón enfermo.

En línea con lo anterior, y ya en un plano más teológico, se señala cómo san Agustín insistió siempre con fuerza en la espiritualización de la idea de la virginidad: la virginidad corporal no es más que la forma de una fe virgen, es decir, de una virginidad inquebrantable de la fe ²⁴². Se contempla la Regla

231. CILLERUELO, 319; CILLERUELO, *Comentario*, 347; un autor señala cómo la psicología y psicoanálisis han dado otra valoración distinta de la agustiniana (BOFF, 114).

232. VAN BAVEL, 60-61, que remite a *c. Iul. imp.* 4,29; *s. dom. m.* 1,12,33.

233. MARIE-ANCILLA, 218, que remite a *cont.* 1,2 y 2,3,5 en que san Agustín comenta Mt 15,19.

234. Se hace alusión al peso de la experiencia sobre lo difícil que es quitar el freno a la concupiscencia (MARIE-ANCILLA, 217).

235. A. MANRIQUE - A. SALAS, 60, quien señala como el Apóstol no hace sino recoger un proverbio de Menandro.

236. VAN BAVEL, 61.

237. VAN BAVEL, 61; A. MANRIQUE - A. SALAS, 160; CILLERUELO, 347: «las puertas del castillo interior sólo pueden abrirse desde dentro»; ZUMKELLER, 78.

238. BOFF, 116.

239. BOFF, 84.

240. BOFF, 115. Cita *b. con.* 21,25; *ciu.* 1,18; MARIE-ANCILLA, 218.

241. CILLERUELO, 319.

242. T. VAN BAVEL, *La espiritualidad de la Regla de san Agustín*, en *Augustinus* 12 (1967) 433-448: 444.

colocada en el mismo plano de radicalidad que Jesús manifiesta en Mt 5,28, sin admitir medias tintas. Nada ha de salirse del proyecto fundamental de consagración al Señor y a su Reino. Tal es su verdadero espíritu ²⁴³. Y se recuerda que la guarda de la castidad procede en último término de Dios, pero a través del hombre y con su cooperación ²⁴⁴. Se advierte asimismo que previene contra racionalizaciones y pretextos acomodaticios, apelando incluso a Tit 1,15 ²⁴⁵; se la ve, además, como lugar de curación, por otra parte sólo posible si existe compasión ²⁴⁶.

Las referencias a otras obras de la época son mínimas, pero no falta una a la célebre carta 22 de san Jerónimo en que el monje de Belén señala que la virginidad puede perderse con el pensamiento ²⁴⁷.

El contenido del párrafo que nos ocupa no ha recibido una valoración unánime. Según los autores o según los aspectos concretos se valora positiva o negativamente. Comenzamos por las críticas. L. Verheijen se pregunta si la lascivia en la mirada no es tal vez algo abstracto e irreal. Luego reprocha al santo no tomar en cuenta casos particulares en el ámbito de la sexualidad, sobre todo considerando que los admite en el ámbito de los bienes materiales, y se lamenta de que Mt 5,28 no haya invitado a san Agustín a ser más existencial en la Regla. Añade asimismo que la presentación impersonal de dicho pasaje evangélico corre el riesgo de haber causado mucho mal, haber suscitado escrúpulos y haber desanimado a corazones generosos ²⁴⁸. Al legislador se le reprocha también el modo abrupto de entrar en materia ²⁴⁹; el excesivo énfasis en la mirada ²⁵⁰; una orientación demasiado *subjetivista* y *negativa* de la imagen de la mujer, reduciéndola a una cosa manipulable ²⁵¹, a una cosa y una cosa peligrosa ²⁵². Se le recrimina asimismo el clima general en que la castidad es tratada, poco luminoso y exaltante; la falta del ideal evangélico del

243. BOFF, 113-124.

244. A. MANRIQUE - A. SALAS, 165, que remite a *s. uirg.* 51,52; *en. Ps.* 126,3; 93,30.

245. BOFF, 115.

246. AGATHA MARY, 156.

247. AGATHA MARY, 156.

248. *Le célibat*, 59-60 NA I,123-124.

249. *ib.* 85-86 NA I,149-150; BOFF, 101.

250. BOFF, 113.

251. BOFF, 122.

252. BOFF, 102. El autor transcribe una carta en que dos jóvenes religiosos exponen las impresiones que les suscitó la lectura de este capítulo de la Regla. El texto sigue en estos términos: «La Regla no enseña a relacionarse en forma madura y serena con la mujer, sino a protegerse de ella como una amenaza... la tendencia sexual no es contemplada en ella de forma positiva. Es vista como un declive que lleva hasta el abismo... la mujer es el acabo-se». Luego establece la comparación con otras Reglas monásticas, destacando la sobriedad

celibato por el Reino ²⁵³; un tipo de relación afectiva, típica de una forma de vida religiosa controlada y segregada ²⁵⁴; una formación que daría como resultado religiosos cerrados en sí mismos, medrosos, que no ven más que peligros en cualquier mujer; el peligro de caer en una visión moralizante y puritana, como si la dinámica del amor representara una perversión ²⁵⁵.

Pero no todo son críticas. Hay quien considera providencial para los que viven en los monasterios que el santo haya hablado abiertamente, porque muy pocas personas están enteramente libres de algun desajuste en la aceptación de su propia naturaleza sexual ²⁵⁶; quien juzga oportunas sus normas para dominar la concupiscencia de la carne ²⁵⁷; quien valora como consejo prudente y discreto el señalar que se custodiará la castidad guardando los sentidos ²⁵⁸; quien pondera la sabiduría de sus prescripciones ²⁵⁹, o su sólida base bíblica ²⁶⁰; quien juzga que sus puntos de vista gozan de validez permanente, más allá de la circunstancia que los vio nacer ²⁶¹. Incluso quien se muestra más crítico con el texto en cuestión reconoce que la Regla es sabia, pues enseña antes a prevenir que a remediar ²⁶².

No han faltado tampoco respuestas a algunas de las críticas antes expuestas. Frente a quienes se sorprenden del vigor con que san Agustín condena toda mirada concupiscente, a diferencia de la comprensión que muestra en lo concerniente a la pobreza, Marie-Ancilla advierte que el reproche contra el santo recae en última instancia sobre Jesucristo mismo, y que la razón de su oposición absoluta hay que buscarla en la caridad ²⁶³. De hecho, toda

de estas frente a la amplitud de la agustiniana en cuanto al tema de la castidad (*ib.*). Sobre este último particular, cf. también AGATHA MARY, 153.

253. BOFF, 101.

254. BOFF, 116.

255. BOFF, 114. Incluso señalando los límites de la visión agustiniana de la concupiscencia, superados por la psicología y psicoanálisis, advierte también del peligro contrario: el de negar la fuerza del pecado en este ámbito y el de banalizar el sexo y el amor.

256. AGATHA MARY, 155.

257. A. MANRIQUE - A. SALAS, 159

258. ZUMKELLER, 78; CILLERUELO, 308.

259. SAGE, 227.

260. BOFF, 113.

261. AGATHA MARY, 157-158. La autora pone un ejemplo: «You can listen to and appreciate Handel's Water Music in a concert hall, in a car, in the jungle, anywhere — you do not have to be in a barge or on the embankment of the River Thames to enjoy it, in fact you might find it distracting to your listening if you were by the river. With Augustine and Handel the value of what they wrote transcends its occasion, even though it was formed by that occasion» (*ib.*).

262. BOFF, 113.

263. MARIE-ANCILLA, 217.

mirada concupiscente es reprehensible, pues se opone a la determinación fundamental de los siervos de Dios: agradecerle sólo a Él ²⁶⁴.

Los comentaristas no renuncian tampoco a ofrecer orientaciones para el presente. Sin hacer de la Regla una «ley», escribe un autor, es preciso tomarla en serio, pues en la relación hombre-mujer no se pueden permitir juegos irresponsables; hay que ser realistas, no ingenuos adolescentes ²⁶⁵. Ese mismo autor trata incluso de colocar el capítulo en el contexto del feminismo. En su opinión, si se libera a la Regla de su orientación demasiado subjetivista y negativa de la mujer, puede servir de crítica a la mirada distorsionada sobre ella y de estímulo para mirarla con los ojos del creador ²⁶⁶.

7.6. *Parágrafo quinto*

Para retraer al siervo de Dios de las miradas lascivas, el legislador le advierte que puede ser visto por otro hombre y, en cualquier caso, por Dios. Aunque los comentaristas prestan casi toda su atención al segundo caso, no se olvidan del todo del primero. Al respecto, se pone de relieve la finura de la observación psicológica ²⁶⁷ y se menciona la posibilidad del escándalo ²⁶⁸. A su vez causa sorpresa el recurso del santo al Altísimo inspector, como justiciero último, pues eso significa que los hombres ya no pueden descubrir la complicidad ni entablar procesos ²⁶⁹. Se observa cómo el legislador, tras haber evocado ya el ser y presencia de Dios, introduce ahora su actividad. Resulta significativo que lo haga en relación con el pecado del hombre, teniendo Rm 2,4 en el trasfondo ²⁷⁰. Amplio espacio merece la ponderación de su sabiduría, apoyada con abundantes textos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento ²⁷¹. Esa sabiduría de Dios se manifiesta en su paciencia, a

264. MARIE-ANCILLA, 218.

265. BOFF, 116, que remite a Prov 6,27-28.

266. BOFF, 123.

267. BOFF, 117.

268. SAGE, 228.

269. CILLERUELO, *Comentario*, 370. «En la misma Regla encontramos altibajos. Junto a principios espléndidos y observaciones sutilísimas hay minucias de ordenancista provinciano, suspicaz y receloso, diametralmente opuesto a la imagen que de él arrojan otros textos. Y, como última instancia, por si fallan las otras razones, recurre al Dios Inspector, al Ojo universal y longividente, que todo lo ve y anota para el día de la cuenta» (J. VEGA, Presentación de la obra de L. CILLERUELO, *Comentario*, 5).

270. AGATHA MARY, 159.

271. Quien más detenidamente lo ha hecho ha sido L. Verheijen. Señala, en concreto, además de Pr 27,20, según los LXX y Mt 5,28, Si 9,5,8; Jb 31,1. La idea del «inspector» evoca Pr 24,12. Que a este Inspector nada puede quedar oculto (*latere*) remite a Jb 11,11; 23,10;

la que se asignan como objetivos dar tiempo para la conversión y prevenir a los puros y sanos ²⁷².

El protagonismo lo obtiene aquí el motivo del temor. Se indica de qué temor se trata, se le asigna una función específica y se valora el recurso a él. Se recuerda la constante distinción agustiniana entre el temor servil y el temor casto; el primero que actúa para evitar el castigo; el segundo, movido por el amor. Con referencia a Dios, la Regla señala dos motivos de temor: el ser visto por él y el desagradarle ²⁷³. En su comentario, los autores reconocen esos grados en el temor de Dios y su función específica ²⁷⁴. Pero la tendencia es a pensar sobre todo en el temor casto, inseparable del amor y presente en aquel a quien nada duele tanto como desagradar al Señor ²⁷⁵. Con esta expresión el legislador apenas roza la mística de la castidad consagrada ²⁷⁶. Partiendo de que san Agustín aún no había descubierto la riqueza de los horizontes luminosos del celibato evangélico, la referencia al temor (casto) se interpreta como un leve indicio, un gancho a que agarrarse que permite recuperar algo de la luz que el mismo san Agustín habría de proyectar posteriormente sobre el tema ²⁷⁷. No falta quien ve las cosas de forma más positiva y encuentra formulado ahí el ideal paulino, no en su perfección como lo hace en la obra *La virginidad consagrada*, sino en forma negativa, como primera etapa para llegar a él ²⁷⁸. En la voluntad de agradar al Señor se descubre la

Sal 32,13-14; Sb 1,8; Si 15,18-19; 23,19; Mt 6,4; Hb 4,13; que Dios es paciente y da tiempo al pecador para que se convierta, a Sb 1,6; 11,24(23); 12,20; Si 5,6; Ez 33,11; Rm 2,4; 1 P 3,9); el temor del Señor, a Si 15,18-19 (Cf. *Le célibat*, 54-56 NA I,118-120; también MARIE-ANCILLA, 221; VAN BAVEL, 61).

272. A. MANRIQUE - A. SALAS, 166, que remite a *Gn. Litt* 11,8,10-11; *ciu.* 1,8; *pat.* 1,1; MARIE-ANCILLA, 221; VAN BAVEL, 61: «La rapidez de los hombres para condenar es muestra frecuente de poca sabiduría. Una condenación precipitada hunde más al faltón, le quita toda esperanza y disminuye la posibilidad de que se corrija. Cuando más sabio es uno, más conoce su propia pequeñez, y más paciente es». Sobre la paciencia de Dios, cf. SR. DOUCELINE, *À l'image de "Celui dont la Sagesse sait temporiser en vue du Bien"*, en *Augustiniana* 41 [1991] 805-813: 808-813.

273. MARIE-ANCILLA, 221.

274. CILLERUELO, 327.335; *Comentario*, 362-363; MARIE-ANCILLA, 221.

275. TRAPÈ, 150; BOFF, 118 (que remite a *s. uirg.* 38,39; 39,40 y a Ex 34,14 en que Dios se presenta como un Dios celoso); ZUMKELLER, 79-80; CILLERUELO, 362; MARIE-ANCILLA, 221; SAGE, 229: «Para un alma virginal, no puede tratarse de temor servil sino del amor casto», y remite a *en. Ps.* 127,8-9, *s. uirg.* 39, y Sir 23,4-6. Otros prefieren hablar más bien de temor reverencial (A. MANRIQUE - A. SALAS, 165).

276. BOFF, 119.

277. BOFF, 119, Presenta *s.* 161,11,12 y *s. uirg.* 22,22; 27,27 como referencias que permiten percibir la atmósfera religiosa y sublime que baña el voto de castidad, cuya mística es profundamnete cristicéntrica y en extremo positiva (*ib.* 119-120).

278. MARIE-ANCILLA, 221.

motivación de la castidad del corazón ²⁷⁹. En este contexto se trae a colación la belleza espiritual mencionada en el último capítulo ²⁸⁰. La recomendación que el legislador hace al siervo de Dios de que piense que Dios le ve se considera como obvia desde ese presupuesto del temor casto o amor. El amor es de por sí absorbente; en cuanto se instala en el corazón, no deja pensar en otra cosa. Recíprocamente se reclaman el amor y el trato. El amor se alimenta de pensamientos y de la presencia del amado ²⁸¹. Sin olvidar que el pensamiento de que los ojos de Dios reposan en el alma no es sólo «deleite de amor, sino procedimiento ascético» ²⁸².

Siendo evidente el valor del temor casto, los autores asignan también una función al temor servil. El temor al qué dirán puede ser malo o bueno y apreciable ²⁸³. Hay que reconocerle su rol en la vida cristiana, aunque corra el riesgo de aparecer como poco evangélico ²⁸⁴. Se le asigna una función pedagógica ²⁸⁵ y, partiendo de que la idea de Dios Padre es inseparable de la de Dios juez, se ve en el un medio profiláctico ²⁸⁶. Siempre está presente el peligro de interpretar mal la paciencia de Dios ²⁸⁷. Se pone el acento en la motivación: aunque parezca que trata de intimidar y disuadir, la motivación es religiosa: es la espiritualidad de la presencia de Dios ²⁸⁸. Aun reconociendo la mala prensa del altísimo Inspector, porque el hombre se ha creado una picaresca sofisticada para no ver o anublar la mirada divina, se juzga que no hay ejercicio mejor ²⁸⁹.

279. MARIE-ANCILLA, 221.

280. ZUMKELLER, 80.

281. CILLERUELO, 323. «¿Quién recomienda a un enamorado que piense en el objeto de su amor? Pero si tenemos que esforzarnos para pensar en Dios, sin duda es claro que (no) le amamos al menos con cierta intensidad» (CILLERUELO, *Comentario*, 362).

282. CILLERUELO, 333. «Y he aquí que la presencia de Dios nos llama al orden sin cesar. Los ojos del Señor nos paralizan cuando tratamos de saltar la barrera o sacudir el yugo. Los ojos del Señor nos preguntan en cuanto empezamos a vacilar y a entrar en componendas con las pasiones: Entonces, ¿ya renuncias a Mí? ¿Entonces ya me rechazas? - *Tu quoque, fili mi?*» (*ib.*).

283. CILLERUELO, 322.

284. MARIE-ANCILLA, 220.

285. MARIE-ANCILLA, 221; A. MANRIQUE - A. SALAS, 165.

286. A. MANRIQUE - A. SALAS, 165-166. CILLERUELO, 355: «El veredicto social es para el religioso una barrera, como una conciencia externa y colectiva; en la mirada ajena descubrimos un juez, aunque se reserve el juicio. Se le puede considerar como un policía o colonizador insoportable, pero también como un ángel de la guarda que calla y ayuda».

287. MARIE-ANCILLA, 222; A. MANRIQUE - A. SALAS, 166. El que peca no ha de sentirse seguro porque no actúe de inmediato Dios paciente y de mucha misericordia: Ex 34,6; Num 14,18; Sal 86,15; Joel 2,13... Rom 9,22 (*ib.*).

288. CILLERUELO, *Comentario*, 355-356. 362; BOFF, 117; SAGE, 229.

289. CILLERUELO, *Comentario*, 356.

Con esto hemos entrado ya en la valoración del contenido del párrafo. Se habla de método represivo y expresiones rudimentarias, explicables por el bajo nivel cultural y moral de los siervos de Dios ²⁹⁰; de represora se tacha también la tradición espiritual de la presencia de Dios porque lo presenta como un policía; de espiritualidad no muy elevada, apta sólo para espíritus mal formados que actúan únicamente por miedo al castigo, aunque se reconoce que la Regla la redime poniéndola en un plano más elevado ²⁹¹. Asimismo en el pensamiento de san Agustín –se afirma– se siente constantemente el peligro de pasar insensiblemente de Dios como «máximo» a Dios como «único» y así crear oposiciones artificiales y rígidas entre el creador y la criatura, entre Dios y la mujer ²⁹².

En cuanto a la cita bíblica usada por el santo (Prov 27,20 LXX) se observa que va precedida en el texto sagrado por estas palabras: «los ojos de los hombres son insaciables» ²⁹³.

7.7. *Parágrafo sexto*

Es el último párrafo de la primera parte del capítulo. Se ve en él un ejemplo más de un aspecto fundamental de la Regla, el de las relaciones mutuas dentro de la comunidad. Al respecto, no se percibe tanto la responsabilidad individual de cada siervo de Dios, como la del grupo en su totalidad cuando el siervo de Dios se halle en lugares donde haya mujeres ²⁹⁴. También a este respecto se advierte que la Regla, en cuanto escrito concreto, huye de todo misticismo abstracto ²⁹⁵.

El punto de partida, con apoyo en el texto monástico, es que la salvaguarda de la castidad es siempre obra de Dios ²⁹⁶. Pero con eso no está dicho todo, pues Dios actúa de diversas maneras, según sus modos de presencia: desde su propio ser que conoce, entiende y cuida, y desde el hecho de su pre-

290. DE VOGÜÉ, 3,190-191.

291. BOFF, 117-118.

292. BOFF, 118-119.

293. AGATHA MARY, 160. Y añade: «The tragedy of this insatiable monk in that his thirst for God is in danger of accepting a substitute» (*ib.*).

294. VAN BAVEL, 62; AGATHA MARY, 162. El remitir en este contexto al dato de san Posidio de que ninguna mujer entró en casa de Agustín (*Vita Augustini*, 26; cf. A. MANRIQUE - A. SALAS, 165; MARIE-ANCILLA, 134) nos parece fuera de lugar porque el texto trata más bien de una actitud contraria.

295. BOFF, 122.

296. SAGE, 230; BOFF, 122, que remite a *conf.* 10,29,40.

sencia dentro y en medio de los hombres (Mt 18,20) ²⁹⁷. Es este segundo aspecto el contemplado en el párrafo: Dios otorga su protección a través de los hermanos ²⁹⁸.

El punto más importante se descubre en el *ex vobis*. Quien pone su atención en la preposición *ex*, ve evocada la interioridad de la actividad de Dios, que vive y actúa dentro de cada uno ²⁹⁹. Quienes, por el contrario, se fijan más en el *vobis*, en ese plural ven indicada la presencia de Dios en la comunidad. El significado del texto sería: Dios nos guarda por medio de la comunidad, de las personas que nos rodean, o Dios nos guardará por nuestra responsabilidad mutua. La comunidad, pues, es responsable en el bien y en el mal de los otros ³⁰⁰. No falta quien une las dos presencias divinas, al afirmar que el Dios de san Agustín no planea en el aire, sino que está dentro de la comunidad, en lo íntimo de cada hermano ³⁰¹.

Este precepto lo fundamenta explícitamente el legislador en el hecho de la inhabitación divina ³⁰², puesta en relación con el párrafo último del primer capítulo, pues en ambos textos los siervos de Dios son presentados como templos de Dios ³⁰³. Sólo que aquí el tema no aparece vinculado a la idea de la unidad, sino al peligro de la profanación y la necesidad de tenerlo limpio, con referencia a 1 Cor 3,16-17 ³⁰⁴. Al mismo precepto subyacen otros dos convencimientos: uno, que la fraternidad es el ámbito espiritual donde la castidad

297. AGATHA MARY, 165

298. MARIE-ANCILLA, 134. Esta autora introduce el comentario de este párrafo, de forma caprichosa, nos parece, dentro de un capítulo titulado: «La unidad fundamento de un modo de vida» y bajo el epígrafe: «Velar por la observancia de los preceptos, un deber para todos». TRAPÈ, 153, que remite a *conf.* 10,29,40.

299. AGATHA MARY, 165-166, quien advierte que el texto no dice *ab vobis*, sino *ex vobis*. Es decir, no se trata de librar «de vosotros» —a menudo los hombres son sus peores enemigos y necesitan ser protegidos de ellos mismos—, sino de librar «a partir de vosotros» (*ib.*).

300. VAN BAVEL, 62; ID., *The evangelical Inspiration of the Rule of St. Augustine*, en *The Downside Review* 93 (1975) 83-99: 96; TRAPÈ, 153. No nos parece exacto hablar de que la Regla insiste en el aspecto comunitario de la virginidad (T. VAN BAVEL, *La espiritualidad de la Regla de san Agustín*, en *Augustinus* 12 [1967] 433-448:445 y *The evangelical inspiration*, 96); nos parece más exacto referirse específicamente a la guarda de la virginidad.

301. BOFF, 122, que remite también a *praec.* 1,8.

302. A. MANRIQUE - A. SALAS, 167; AGATHA MARY, 165; MARIE-ANCILLA, 133, que remite a *Ef.* 3,17 y *s. uirg.* 51,52.

303. AGATHA MARY, 165

304. AGATHA MARY, 165: «And this is the force of what Augustine is saying...: You could, if you gave way to your weakness, desecrate the dwelling-place of God which you yourself are. But... if you remain attentive to him who is within you then he himself can protect you from the effect of the downward drag of your nature». De esta inhabitación se deriva la necesidad de cumplir lo prometido: la libertad en el voto hace mayor la obligación (A. MANRIQUE - A. SALAS, 167-168, remitiendo a *ep.* 127,7; *s.* 148,2,2; *b. uid.* 11,14).

encuentra su mejor garantía de defensa y desarrollo, como afirmó el mismo Vaticano II ³⁰⁵ y, mucho antes, el concilio de Hipona del 393 en el que participó san Agustín ³⁰⁶; otro, que tampoco a nivel de fe se puede olvidar el carácter social del hombre ³⁰⁷.

De este contexto doctrinal surge el concepto de la responsabilidad mutua ³⁰⁸. De acuerdo con él, se señala que, en el contexto específico de que trata el capítulo y el párrafo, los siervos de Dios han de ver a los demás como instrumentos de Dios, presencia visible suya, agentes ministeriales de su divina y oculta actividad, instrumentos y servidores, «encarnación» de la protección que Dios da a cada uno ³⁰⁹. La presencia del otro con quien se comparte buena parte de la vida se valora como un medio y un lugar de seguridad ³¹⁰; nunca se entiende al otro como un inquisidor, sino como un sostenedor; su presencia, impulsada por la solicitud ³¹¹, no se la juzga como de control policial, sino como ayuda ³¹². La razón para asumir la responsabilidad por el otro se fundamenta en el cuidado de Dios por cada uno ³¹³.

También se mencionan formas concretas de ejercer la ayuda: advertir al siervo de Dios, recordarle lo que Dios espera de él ³¹⁴, o el respeto mutuo, la amistad, la corrección fraterna y la humildad ³¹⁵.

8. Valoración

Hacer una valoración detallada de cuanto hemos presentado, síntesis de las aportaciones de otros comentaristas de la Regla, implicaría multiplicar demasiado las páginas. Por ello, nuestras reflexiones dejarán de lado los puntos concretos de uno u otro autor y se centrarán en los aspectos de carácter

305. *Perfectae caritatis*, 12b. Cf. BOFF, 121; TRAPÈ, 153.

306. VAN BAVEL, 62; BOFF, 121; MARIE-ANCILLA, 134, n. 1.

307. VAN BAVEL, 63, que añade: «verdad que merece reflexión continuada».

308. MARIE-ANCILLA, 133; BOFF, 121 que remite a Caín y Abel (Gen 4,9). cf. también sobre Caín AGATHA MARY, 162.

309. MARIE-ANCILLA, 133-134; CILLERUELO, *Comentario*, 338; AGATHA MARY, 162.

310. AGATHA MARY, 166.

311. AGATHA MARY, 162, que remite a NA I,112-113.

312. AGATHA MARY, 162.165; BOFF, 121.

313. AGATHA MARY, 162.

314. MARIE-ANCILLA, 134. Es decir, que interpreta el resto del capítulo desde este párrafo.

315. TRAPÈ, 153. Los tres primeros los encuentra en la Regla y el último en *s. uirg.* 51,52. Pero en este caso no se trata de ayuda que pueda venir de los demás. A la humildad remite también MARIE-ANCILLA, 214; ZUMKELLER, 79; BOFF, 121.

general que conciernen a un grupo de ellos, cuando no a la mayoría. La valoración de los otros puntos resultará, por vía indirecta, del comentario que ofreceremos en la segunda parte.

Nuestra primera observación constata la falta de visión orgánica del capítulo. Esto se entiende en dos sentidos, uno más exterior, otro más interior. En el primero, falta esa visión orgánica porque, en general, se establece una separación innecesaria entre los tres primeros párrafos y los siguientes, asignándoles argumento distinto; en el segundo porque, aunque consideran que el tema único del capítulo es el de la castidad, independientemente del nivel en que se considere, no presentan una línea de pensamiento que integre todos y cada uno de los párrafos con orden lógico. Se contemplan distintos aspectos relacionados con la virtud, pero sin mostrar una neta ilación entre ellos. Ahora bien, san Agustín es un hombre que conoce de maravilla, en la teoría y en la práctica, las reglas de la composición y, en principio, no cabe admitir que le falte un hilo conductor.

Hemos visto cómo varios comentaristas, siguiendo sobre todo a L. Verheijen, muestran su extrañeza por la terminología y el contenido conceptual del capítulo. En concreto, echan de menos una terminología más técnica como «castidad perfecta», «virginidad consagrada», «celibato por el Reino» u otras formas similares, y, más allá de las carencias terminológicas, echan de menos el ideal de la virginidad/celibato consagrados y el voto mismo de castidad, lamentando que se haya quedado en sus simples límites ascéticos. Al respecto diremos que no cabe pedir de un texto lo que su autor no quiso darle. El error proviene, en parte, de leer la Regla con criterios que no le cuadran.

Ya indicamos cómo, a nuestro parecer, en el capítulo cuarto el legislador se limita conscientemente a los aspectos ascéticos del voto de castidad o a la virtud de la castidad en el nivel requerido a los siervos de Dios. Por tanto, en vez de lamentar que el legislador se haya quedado sólo en el nivel ascético, una vez reconocido que es así, lo que procede es asumirlo con todas las consecuencias y dar razón de ese proceder. Es lo que ha hecho L. Verheijen.

El agustino holandés trató de explicar las lagunas que él percibía en la Regla no desde la intención del legislador, sino desde sus carencias. Según él, en el momento de la evolución doctrinal en que se encontraba cuando la compuso, el santo no podía dar lo que aún no tenía. Si aún no había llegado a una teología del matrimonio, mucho menos podía haber alcanzado una teología del celibato o virginidad consagrados³¹⁶. El celibato era para él un dato

316. «Il est en effet impossible, me semble-t-il, d'avoir des idées très poussées sur le célibat consacré tant qu'on a des idées peu avancées sur son antithèse, le mariage chrétien» (*Le célibat*, 85 NA I,149). Cf. AGATHA MARY, 194.

tradicional, al que aún no había encontrado motivación específica³¹⁷. Aunque algunos autores, según vimos, le hayan seguido en este razonamiento, sus argumentos distan mucho de ser convincentes. Ya Marie-Ancille ha rechazado, creemos que con razón, que para san Agustín el celibato fuera sólo un dato de hecho y que careciera de toda teología al respecto. Y se apoya en dos argumentos: uno, la experiencia traumática de su conversión que, en cuanto significó la opción por el celibato, no pudo tener lugar sin unas motivaciones religiosas o teológicas; otro, el que la obra *La virginidad consagrada* puede que no sea posterior a la Regla sino contemporánea³¹⁸.

Aparte estos datos, tampoco nos parecen acertadas las conclusiones de los análisis de los textos hechos por L. Verheijen. Hagamos un breve repaso de los mismos.

El primero está tomado del apóstrofe que dirige a la Iglesia en la obra *De moribus ecclesiae*. El santo escribe:

Con razón es tuya esa multitud de personas hospitalarias, serviciales, misericordiosas, sabias, castas y santas, muchas hasta tal punto ardiendo en el amor de Dios que, *en su continencia absoluta y su increíble desprecio del mundo*, llegan hasta encontrar sus delicias en la soledad³¹⁹.

El subrayado corresponde al de L. Verheijen. Pero se puede advertir que ha subrayado dos manifestaciones ascéticas paralelas y no la motivación de

317. «Somme toute, la lecture des oeuvres de saint Augustin qui ont été entreprises entre 386, date de sa conversion, et le début de son épiscopat, nous a fait comprendre qu'il ne s'était pas encore livré à des réflexions très personnelles sur le sens profond du célibat monastique. Le célibat constituait alors pour lui sur tout une donnée traditionnelle: un moine ne se mariait pas» (*le célibat*, 85 NA I,149).

318. MARIE-ANCILLA, 215-216. La autora considera que una reflexión sobre los párrafos 4-6 del capítulo cuarto debe tener como trasfondo la teología de la obra *s. uirg.* si se la quiere entender en toda su dimensión espiritual. La autora trabaja con la fecha de la obra *s. uirg.* propuesta por M.-Fr. Berrouard. Según este autor hay que adelantar su fecha de composición varios años, hasta hacerla coincidir prácticamente con la fecha de la Regla (cf. *Augustinus Lexikon*, 1,659). En la misma línea se coloca G. Lettieri quien sostiene que la primera parte de la obra (2,2-35,35) es anterior a las Confesiones y el resto, junto con la introducción, ya posterior (*L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metaformosi del* De doctrina christiana, Brescia 2001, pp.218-221). Por su parte, P. M. Hombert considera también que la obra fue compuesta en dos momentos, pero coloca la primera parte, a finales del 403 o comienzos del 404, y la segunda (a partir de 38,39) hacia el 412, una vez surgida ya la polémica antipelagiana (PIERRE-MARIE HOMBERT, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Paris 2000, p. 109-136).

319. «Merito tibi tam multi hospitales, multi officiosi, multi misericordes, multi docti, multi casti, multi sancti, multi usque adeo dei amore flagrantes, ut eos in summa continentia atque mundi huius incredibili contemptu etiam solitudo delectet» (*mor.* 1,30,64). Cf. *Le célibat*, 62 NA I,126.

una y otra, que es lo que precede a ambas: el ardiente amor de Dios ³²⁰. Él interpreta que todos los adjetivos se refieren a los mismos, a los anacoretas, algo difícil de sostener. El texto designa distintas categorías de personas merecedoras de admiración en el interior de la Iglesia, y entre ellos hay que contar a algunos en los que el amor a Dios llega a tales niveles que hasta hallan sus delicias en la soledad. Los anacoretas constituyen una categoría entre otras, aunque colocados en la cima del escalafón ³²¹. Por eso, no nos parece correcta la conclusión de L. Verheijen:

Cuando el lector se pregunta cuál es la razón del ser del celibato y la razón de su excelencia, no halla en este texto respuesta alguna, salvo tal vez el desprecio del mundo que se manifestaría en él ³²².

Salta a la vista que ha tomado como motivación de una práctica ascética, el celibato, la otra práctica ascética, el abandono del mundo, y no ha tomado en consideración lo que da razón de una y otra: el ardiente amor de Dios. Un amor que es superior al que poseen las demás categorías de personas virtuosas mencionadas ³²³.

Un segundo texto está tomado del capítulo siguiente de la misma obra:

¿Qué ven, pregunto, estas personas, que no pueden no amar a los hombres y son capaces, sin embargo, de pasar sin verles? Sea lo que fuere, ciertamente es algo más excelente que las cosas humanas, si, entregada a su contemplación, una persona puede vivir sin la compañía de otra persona. Aprended pues, maniqueos, a conocer esta forma de vida y la *continencia extraordinaria* de estos cristianos perfectos para quienes la *castidad plena* aparece no sólo como digna de ser alabada, sino también merecedora de ser abrazada... ¿Quién no sabe... que una muchedumbre de cristianos de una *continencia absoluta* se extiende por toda la tierra, cada día más, sobre todo en Oriente y en Egipto? ³²⁴.

320. Por cierto que Agustín utiliza un término latino, *flagrantes*, presente también en la Regla (cf. *praec.* 8,1, l. 238).

321. Entre otras cosas, mal se entienden referidas a los anacoretas las primeras virtudes mencionadas: hospitalidad, servicialidad, misericordia... Sólo hace falta leer la descripción que hace de ellos algo más adelante en *mor.* 1,35,65 (cf. la nota 324), donde afirma que los anacoretas «son incapaces de no amar al hombre y, sin embargo, son capaces de pasar sin verle». De monjes así, esto es, capaces de pasar sin ver a otros hombres, aunque los amen, ¿cómo puede ponderarse su hospitalidad y servicialidad?

322. *Le célibat*, 62 NA I,126.

323. Así se deduce del *usque adeo*.

324. ««Quid est, quaeso, quod uident qui non possunt hominem non diligere, et tamen possunt hominem non uidere? Profecto illud, quidquid est, praestantius est rebus humanis,

L. Verheijen comenta con razón que el celibato se halla evocado aquí en un contexto de contemplación y de perfección cristiana. Y añade que la razón de ser de esta opción tan señalada queda en la misma imprecisión que en el texto anterior ³²⁵. Pero ¿no cabe aceptar como motivación de una vida célibe el poder entregarse plenamente a la «contemplación» de ese algo, sin duda Dios, más excelente que todos los bienes de que pueden gozar los hombres (*praestantius rebus humanis*)? ¿No se puede sobreentender aquí una velada alusión al paulino ocuparse sólo de las cosas del Señor (1 Cor 7,32)? ³²⁶.

El resultado del análisis de los textos mencionados y de algunos otros ³²⁷ lo recoge L. Verheijen en estos términos:

Hasta el presente nada nos ha indicado que él haya profundizado en la cuestión de por qué esta opción (el celibato) constituía un ideal tan perfecto. Se contentaba de admirar el «increíble desprecio de este mundo» que se manifestaba en el celibato monástico ³²⁸.

De acuerdo en lo primero, pero añadiendo que en dichos textos san Agustín está exponiendo la vida de los monjes, y no un tratado sobre el celibato o virginidad y que, por tanto, no cabía esperar demasiado. Respecto a lo segundo, estamos en desacuerdo por lo indicado en su momento, al comentar el texto: en él el celibato es una práctica ascética y el desprecio del mundo otra, y no hay por qué asociarlos hasta el punto de hacer de las dos una sola.

Otra de las obras examinadas es *La verdadera religión*. En sus capítulos iniciales habla de forma muy genérica de los monjes. Señala que renuncian al matrimonio, a las riquezas y a los honores ³²⁹. Tras un breve comentario, L. Verheijen concluye:

cuius contemplatione potest homo sine homine uiuere. Iam enim accipite, Manichaei, perceptorum Christianorum, quibus summa castitas, non laudanda tantum, sed etiam capessenda uisa est, mores et continentiam singularem; ne uos impudenter iactare apud animos imperitorum, quasi difficillima rerum abstinentia, si quid in uobis pudoris est, audeatis. Nec eam dicam quae uos ignoratis, sed quae nobis occultatis. Quis enim nescit summae continentiae hominum christianorum multitudinem quae per totum orbem in dies magis magisque diffundi, et in Oriente maxime atque Aegypto...» (*mor.* 1,31,65).

325. *Le célibat*, 63 NA I,127.

326. Por otra parte, no se olvide el elemento contemplativo presente en *s. uirg.* 54,55.

327. En concreto, *mor.* 1,31,67.68.

328. *Le célibat*, 64 NA I,128.

329. «... nunc ... tan innumerabiles aggreiuntur hanc uiam, ut desertis diuitiis et honoribus huius mundi ex omni hominum genere uni deo summo totam uitam dare uolentium desertae quondam insulae ac multarum terrarum solitudo compleatur» (*uera rel.* 3,5).

Estamos siempre en el mismo punto: el celibato consagrado, netamente considerado como un punto de primera importancia en la vida de los monjes, sin duda su elemento más característico, es evocado con algunas palabras, muy breves, sin que Agustín nos diga explícitamente por qué otorga tal valor a esta opción. El contexto sugiere que es el desprecio del mundo lo que motiva tan alto aprecio del celibato ³³⁰.

Ante estas palabras, en primer lugar, hay que repetir lo dicho anteriormente: no cabe esperar de un texto ocasional y sumamente genérico lo que difícilmente puede dar. En segundo lugar, el pasaje concluye señalando la motivación de la vida de tantos millares de jóvenes de uno y otro sexo que desprecian el matrimonio y viven castamente:

Si es tan elevado el número de quienes emprenden esta forma de vida, que islas en otro tiempo desiertas y la soledad de muchas tierras se encuentran llenas de hombres de toda clase que, dejando las riquezas y honores de este mundo, *quieren dedicar toda su vida al único y soberano Dios...* ³³¹.

En lo subrayado, que evoca probablemente 1 Cor 7,32, está el motivo de esa forma de vida que incluye no sólo el abandono de las riquezas y honores, sino también el no al matrimonio, y la vida en castidad.

Una motivación del celibato la expone el santo en sus *Soliloquios*. En aquellos primeros meses de su vida de convertido, lo valoraba como medio al servicio de la búsqueda de la Sabiduría ³³². Perspectiva intelectualista que apenas se nota ya en la obra sobre *Las costumbres de la Iglesia* ³³³.

Se puede estar de acuerdo con L. Verheijen cuando cree poder constatar, como conclusión, que a excepción del pasaje de los *Soliloquios*, san Agustín *no se extiende* sobre el lado positivo de su opción ³³⁴. Pero que no se extienda no implica que no lo mencione. Más exacta nos parece, por tanto, la conclusión contraria: cuando, hacia el 397, san Agustín se pone a componer la Regla, contaba ya con motivaciones cristianas para el celibato monástico. Lo entiende como fruto de un *flagrare amore Dei*, del deseo de entregarse a la contemplación de Dios, de dedicar toda la vida al único y supremo Dios.

En conclusión, si san Agustín no introduce una teología o, por mantener la terminología, una mística de la virginidad o del celibato consagrados hay

330. *Le célibat*, 67 NA I,131.

331. *Vera rel.* 3,5. Cf. el texto en nota 329.

332. Cf. *Sol.* 1,10,17-11,19; 1,13,22.

333. *Le célibat*, 74 NA I,138.

334. *Ib.*

que achacarlo no tanto a las carencias del legislador cuanto a su propia voluntad. Una voluntad que se expresa de algún modo mediante la estructura de la Regla. En el capítulo cuarto se ocupa del aspecto moral-ascético; el aspecto místico tiene su propio lugar en el capítulo octavo.

P. DE LUIS
Estudio teológico Agustiniiano
Valladolid

La pertinacia del hereje Su culpa y su pena según Pedro de Aragón (1584)

En la herejía coinciden normalmente el pecado y el castigo; es decir, el hereje peca gravemente contra Dios y suele suceder que la Iglesia le impone un determinado castigo o pena. Aunque pecado y pena van generalmente de la mano, hay ocasiones en las que se da lo primero el pecado, y no se da lo segundo: la pena. Son entonces el pecado de herejía y la excomunión por herejía dos conceptos independientes. Si se menciona el primero, es cierto que se piensa automáticamente también en el segundo; pero no debe aceptarse de salida que no exista el uno sin el otro. Se tratará de averiguar en este estudio sobre Pedro de Aragón la diferencia entre el pecado y el castigo en la herejía. Este autor es verdaderamente uno de los miembros de la prestigiosa Escuela de Salamanca ¹. Así es como se conoce al grupo afamado de teólogos espa-

1. Sobre la noción de Escuela de Salamanca, cf. C. POZO, *Salmantizenser: Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg im Breisgau 1964) 268-269; L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *La teoría del progreso dogmático en los 'Reportata' inéditos de Juan de Guevara*, (Vitoria 1967) 47-54; I. JERICÓ BERMEJO, *De articulus fidei hacia Dogma fidei. El camino entre la doctrina y la verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*, (Vitoria 1981) 1-8; IDEM, *La fe católica en los salmantinos del siglo XVI. Fray Luis de León, Juan de Guevara y Pedro de Aragón*, (Madrid 1999) 18-42; J. BARRIENTOS GARCÍA, *La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres: La Ciudad de Dios* 208 (1995) 1041-1079; J. BELDA, *Hacia una noción crítica de la Escuela de Salamanca: Scripta Theologica* 31 (1999) 367-411; F. DOMÍNGUEZ, *Salamanca. Theologiegeschichtlich: Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (Freiburg im Breisgau 1999) 1476-1477. C. Pozo estudia únicamente como miembros de la Escuela de Salamanca a los profesores de la Orden de Santo Domingo. L. Martínez excluye de la Escuela a Bartolomé Carranza, que no explicó desde una cátedra de la Universidad de Salamanca. Aquí se ha optado por considerar miembro de la Escuela a todo profesor que utilice, en sus explicaciones desde la Universidad, la Suma de Santo Tomás. No se reserva la categoría de miembros de la Escuela sólo a los profesores de las cátedras mayores: Prima y Vísperas. Tampoco se limita este privilegio a la Orden de Santo Domingo.

ñoles que siguieron las pautas marcadas en el siglo XVI por el dominico Francisco de Vitoria². Gracias a su esfuerzo constante, se renovó el modo de hacer teología anquilosado desde los dos siglos inmediatamente anteriores. Los miembros de la Escuela de Salamanca, como fieles seguidores de Vitoria, fundamentaron en la Suma Teológica de Santo Tomás sus exposiciones teológicas. Podría preguntarse al respecto si fue correcto utilizar una obra del siglo XIII para resolver problemas del siglo XVI. La Escuela de Salamanca, que no se reduce a una Orden religiosa ni a una Universidad concreta, responde a esta pregunta con hechos, los cuales demuestran a las claras que el Angélico es más que un autor condicionado y reducido a su propia época. Es un doctor común dentro de la Iglesia y válido para todos los tiempos.

A este grupo de teólogos prestigiosos de la Escuela de Salamanca perteneció el agustino Pedro de Aragón³. Nació en Salamanca (1545/1546) y profesó el 20 de septiembre de 1561 en el convento de San Agustín de la misma ciudad. Allí estudió Artes. La Teología la cursó en la Universidad Salmantina desde 1564 hasta 1568, año en el que se trasladó a Huesca. En la ciudad aragonesa obtiene el título de maestro de Teología (1573). Vuelve luego a Salamanca e incorpora en la Universidad los títulos de licenciado y de maestro el 6 de febrero y el 4 de marzo de 1576 para pasar a enseñar, mediante oposición ganada, en las cátedras de Escoto (1576-1582) y en la de Súmulas (1582-1592). Pedro de Aragón murió en Salamanca el 24 de noviembre de 1592. Fue tenido en muy alto concepto por su Provincia y por el P. General, siendo uno de los señalados para defender públicamente las proposiciones teológicas en el Capítulo de Roma de 1575. Era uno de los cuatro padres examinadores de

2. Biografía, cf.: V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Vitoria, François de*: Dictionnaire de Théologie Catholique 15/2 (París 1950) 3117-3133; F. EHRLE (J.M. MARCH), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 156-172; L. GARCÍA ARIAS, *Vitoria, Francisco de*: Gran Enciclopedia Rialp 23 (Madrid 1975) 633-634; R. GARCÍA VILLOSLADA, *Vitoria, Francisco de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 4 (Madrid 1975) 2276-2279; L.G. GETINO, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su obra, su doctrina, su influencia*, Madrid 1930; G. HADROSEK, *Vitoria, Francisco de*: Lexikon für Theologie und Kirche 10 (Freiburg im Breisgau 1965) 823-825.

3. Biografía, cf.: V. OBLET, *Aragón, Pierre*: Dictionnaire de Théologie Catholique 1 (París 1909) 1728-1729; G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*. Vol. 1, (Madrid 1913) 180-184; D. GUTIÉRREZ, *Aragón, Pedro de*: Enciclopedia Cattolica 1 (Florenca 1948) 1755; T.V. TACK, *Fray Pedro de Aragón, O.S.A. His Life, Works, and Doctrine of Restitution*, (Chicago 1957) 1-27; E. DOMÍNGUEZ CARRETERO, *Aragón, Pedro de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 1 (Madrid 1972) 77; J. BARRIENTOS GARCÍA, *El tratado de Justitia et Jure (1590) de Pedro de Aragón*, (Salamanca 1978) 17-49; I. JERICÓ BERMEJO, *Fray Pedro de Aragón. Un salmantino del siglo XVI*, Madrid 1997.

quienes trataban de recibir grados en su Orden⁴. Además de claro en la exposición, era Aragón muy erudito e independiente⁵.

Su voto de pobreza le impidió a Pedro de Aragón dejar como legado bienes materiales a sus hermanos de convento de San Agustín; pero los enriqueció con un trabajo precioso de verdad: dos voluminosos comentarios sobre la *Secunda Secundae*⁶. Los dos se editaron en Salamanca antes de su muerte: 1584⁷ y 1590⁸. El primero, terminado a mediados de 1583 y dedicado a las virtudes de la fe, esperanza y caridad, vio la luz pública a finales de 1584⁹. No encontró el éxito que cabía esperar. U. Horst dice del comentario al artículo 10 de la primera cuestión de la *Secunda Secundae* que Aragón ofrece en sus comentarios matizaciones de interés¹⁰. La publicación del tomo segundo en 1590 bajo el título *De Justitia et Jure* constituyó un rotundo éxito. ¿Eligieron a Fray Pedro sus superiores de San Agustín para que dejara constancia, mediante sus publicaciones sobre la *Secunda Secundae*, del pensamiento teológico existente por parte de los teólogos salmantinos de su Orden? Con franqueza y sinceridad escribió nuestro fraile que el impulso a la publicación de los comentarios le vino por un amor ardiente a la Sagrada Teología y por

4. Cf. T.V. TACK, *Fray Pedro de Aragón, O.S.A. His Life, Works, and Doctrine de Restitution*, (Chicago 1957) 22 y 24.

5. Cf. G. DÍAZ, *La escuela agustiniana desde 1520 hasta 1560: La Ciudad de Dios* 176 (1963) 199.

6. "Dying as a religious with a solemn vow of poverty, Fray Pedro de Aragón quite naturally had nothing to leave his brothers Agustinians in the line of material goods. And yet before he died, he did bequeath his brethren and his Order a really rich legacy in the form of two voluminous tomes of commentaries on the Summa (2a 2ae) of St. Thomas". T.V. TACK, *Fray Pedro de Aragón, O.S.A. His Life, Works, and Doctrine de Restitution*, (Chicago 1957) 28.

7. Su título es: "Fratris Petri de Aragon, ordinis eremitarum Sancti Augustini, Artium et Sacrae Theologiae Magistri, et in clarissima Salmanticensi Academia publici professoris, In Secundam Secundae divi Thomae doctoris Angelici commentariorum. Tomus primus (...) Salmanticae. Excudebat Joannes Ferdinandus. MDLXXXIII".

8. Su título es: "Fratris Petri de Aragon, ordinis eremitarum S. Augustini, Artium, et Sacrae Theologiae magistri, et in clarissima Salmanticensi Academia publici professoris, In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici Commentaria. De Iustitia et Jure. (...) Salmanticae, Apud Guillelmum Foquel. MDXC".

9. Cf. J. BARRIENTOS GARCÍA, *El tratado de Justitia et Jure (1590) de Pedro de Aragón*, (Salamanca 1978) 52.

10. "In Jahre 1584 erschienen nun zwei umfangreiche Kommentare zur *Secunda Secundae* im Druck, die dem Augustiner Petrus de Aragón und Dominicus Báñez zu Verfasser hatten. Auch wenn das Werk des Dominikaners schon rasch einen besonderen Rang einnahm, lohnt es sich, die Ekklesiologie des Petrus de Aragón näher zu betrachten, zumal sich in ihr eine Reihe von interessanten Nuancierungen finden". U. HORST, *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart*, (Maguncia 1978) 149-150.

un abrasador deseo de defender los deseos de sus hermanos y de su Orden¹¹. ¿Es Aragón un teólogo original? Fray Pedro queda vinculado también estrechamente con Fray Luis de León y Pedro de Aragón. Los dos vivieron en el colegio de San Agustín en Salamanca. Desde el mismo prólogo "*Lectori*" de sus comentarios a la *Secunda Secundae* reconoce Pedro de Aragón haberse servido en los mismos de doctrinas expuestas por Luis de León, Juan de Guevara y Pedro de Uceda¹². L. Martínez Fernández llega a decir que Pedro de Aragón comenta, ordena y completa lo dejado por Guevara¹³.

¿No es acaso extraño que los agustinos de Salamanca siguieran la doctrina común de Santo Tomás en vez de seguir la de un maestro de su Orden? Por supuesto, no sólo acogieron éstos en el siglo XVI la doctrina del Aquinate con generosidad sino que redoblaron además sus esfuerzos por elevar al Angélico a la categoría de doctor común. Semejante admiración por Santo Tomás en los agustinos queda explicada en parte por el influjo de sus maestros inmediatos: casi todos dominicos¹⁴. Otra de las razones para seguir al Aquinate se basa en que el capítulo general de los agustinos celebrado en Nápoles bajo la presidencia de Jerónimo Seripando en 1539 estableció que los agustinos estudiaran los Cuatro Libros de las Sentencias según la vía de Egidio Romano (Gil de Roma) y, donde no alcanzare éste, se supliera por la doctrina en conformidad con Santo Tomás¹⁵. D. Gutiérrez llamó la atención al respecto sobre la casi total consonancia entre Egidio y Santo Tomás¹⁶, y se

11. Cf. T.V. TACK, *Fray Pedro de Aragón, O.S.A. His Life, Works, and Doctrine de Restitution*, (Chicago 1957), 33.

12. "Cum igitur horum virorum scripta saepe numero euoluissem, vidissemque eorum lucubrationibus deesse ea quae Guevara noster, et noster etiam Legioniensis elaborauerunt, et iuuari me multum vidissemque studijs miram diligentiam et eruditionem redolentibus, grauissimi et eloquentissimi Magistri Fratris Petri Vzeda, Salmanticensis etiam publici professoris (vt alios Augustinianae familiae magistros taceam) visum mihi est ex his omnibus, et alijs aliarum religionum grauissimis scriptis volumen hoc, veluti scriptorum farraginem, concinnare et concinnatum emittere". P. DE ARAGÓN, *In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris angelici commentariorum. Tomus Primus*, (Salmanticae 1984), Prólogo: Lectori.

13. Cf. L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Sacra doctrina y progreso dogmático en los Reportata inéditos de Juan de Guevara. Dentro del marco de la Escuela de Salamanca*, (Vitoria 1967) 346-347.

14. Cf. M. ANDRÉS, *La teología española del siglo XVI*. Tomo 1, (Madrid 1976) 154.

15. Cf. M. ANDRÉS, *La teología española del siglo XVI*. Tomo 1, (Madrid 1976) 148.

16. "Fere omnes aliae dissonantiae inter Aegidium et S. Thomam, a prioribus thomistis nimia diligentia collectae et ab historicis hodie denuo illustratae, aut versantur circa vim probativam argumentorum, aut circa modum proponendi quaestionem aliquam vel de eius amplitudine, aut sunt denique de materia secundaria quae essentiam doctrinae minime attingit. Quod de caetero iidem historici explicite aliquando fatentur et Aegidii discipuli

hace eco además de la profunda veneración del de Roma por el Aquinate antes incluso de ser éste canonizado¹⁷.

PRIMERA PARTE EXPOSICIÓN

Sobre la doctrina revelada y definida pueden surgir errores nacidos de ignorancia. De todas formas, no se puede olvidar que hay una ignorancia afectada. Así ocurre cuando una determinada persona rehúye los discursos y el trato con los doctores para pecar más libremente en la ignorancia de lo que está obligado a saber. De esta manera, sería uno capaz de llegar a pensar que la simple fornicación no es pecado. Este error desde la ignorancia afectada, ¿debe llamarse herejía? Si uno actúa desde esta ignorancia será tenido como hereje? La ignorancia afectada no disminuye ciertamente el pecado. Ciertamente, cuando se peca con esta ignorancia, es como si se pecara conscientemente. Como la misma proviene de una elección, sería hereje el que errara de esta manera contra la fe. Tal error sería propiamente una herejía. El error del que se equivoca contra la fe desde la ignorancia afectada, es pecado de infidelidad. Como no se dan diversas especies de infidelidad y no se trata del pecado del pagano o del judío, será entonces el mismo de herejía¹⁸. Por todos estos argumentos son muchos los conducidos a pensar que la persona que

non semel clare demonstrant". D. GUTIÉRREZ, *Notitia historica antiquae scholae aegidianae*: *Analecta Augustiana* 18 (1941) 56.

17. "Iuvat etiam in memoriam revocare dicta quaedam et facta, non legendas, quae venerationem Aegidii et suorum erga S. Thomam, iam ante eius canonizationem, aperte demonstrant. Quoad venerationem ipsius Aegidii habemus testimonium Bartholomaei de Capua, qui verba a beato Iacobo Viterbiensi audita, in processu canonizationis neapolitano anni 1319 protulit: 'Dixit etiam idem frater Iacobus dicto testi, quod frater Aegidius de Roma (...) frequenter sibi dixerat domestico sermone Parisiis: frater Iacobe, si fratres Praedicatorum voluissent, ipsi fuissent scientes et intelligentes et nos idiotae, si non communicassent nobis scripta fratris Thomae". D. GUTIÉRREZ, *Notitia historica antiquae scholae aegidianae*: *Analecta Augustiana* 18 (1941) 57.

18. "Sed dubium est de eo, qui ex ignorantia affectata errat circa doctrinam reuelatam et diffinitam. Verbi gratia, si quis consulto fugit sermones, et congressus Doctorum, eo animo, vt ignorans ea, quae scire tenetur liberius peccet: et ex hac ignorantia prouenit, quod existimet fornicationem simplicem non esse peccatum, dubium est vtrum istius hominis error sit dicendus haeresis, et ipse sit habendus haereticus. Et pro parte affirmatiua est fortissimum argumentum. Ignorantia affectata non minuit peccatum, quod ex ea peccare ac si ex scientia peccaretur, cum talis ignorantia sit ex electione, sed si quis scienter erraret contra fidem esset haereticus, et eius error esset proprie haeresis, ergo idem dicendum est de

vive la fe con ignorancia afectada es propiamente hereje. De todas formas, mantiene Pedro de Aragón como más probable que semejante error no constituye propiamente herejía alguna ni ha de ser llamado con propiedad hereje el que se equivoca de esta manera por más que el pecado sea grave. La herejía es en rigor un error formalmente contrario a la fe. Precisamente, es este entendimiento de la herejía lo que impide que sea hereje quien se equivoca con ignorancia afectada. Aunque considere que la simple fornicación no es pecado, el mismo no se aparta de la razón formal de la fe, la cual es la autoridad divina o la proposición de la Iglesia. En modo alguno se piensa entonces que Dios engaña o que la Iglesia se engaña. No mantiene el así ignorante error contrario formalmente a la fe. Todo ello hace que el mismo no sea propiamente hereje¹⁹.

Quedan incluidas dos realidades en la herejía. La primera de ellas es equivocarse sobre lo que se ha de creer, y la segunda afecta al motivo por el que se disiente de lo que se ha de creer. Aunque la herejía reside formalmente en la segunda realidad, el pecado descansa en ambas realidades. Peca entonces quien está obligado a saber y se equivoca voluntariamente. Peca asimismo quien disiente de la doctrina de Iglesia por juzgar que la misma es falsa. La ignorancia afectada no disminuye el mal existente en el asentimiento del hereje. Se trata al fin y al cabo de un error sobre algo que es obligatorio saber. Cuando uno ignora afectadamente lo que está obligado a saber, no quiere directamente menos el error procedente de semejante ignorancia que si lo quisiera conscientemente. De todas formas, desaparece entonces el mal proveniente de otorgar el asentimiento por un motivo diferente al de la razón de la fe, que es la doctrina de la Iglesia. Desaparece asimismo también el

eo, qui ex ignorantia affectata errat contra fidem. Et confirmatur, Istius hominis error est peccatum infidelitatis, vt constat, non Paganismi nec Iudaismi, ergo est haeresis. Patet consequentia quia non sunt plures species infidelitatis". P. DE ARAGÓN, *In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici commentariorum*. Tomus Primus, (Salmanticae 1584) 326a.

A continuación aparecerá en las citas sólo un número romano. Indicará el artículo de la cuestión 11. Le seguirá el número del folio correspondiente. La a, tras el número de folio, indicará que es la columna primera. La b señalará que se trata de la columna segunda.

19. "Propter haec argumenta multi existimant hunc hominem proprie esse haereticum. Sed illis non obstantibus dico, probabilius esse, quod quamuis sic errans peccet grauius, eius tamen error non est proprie haeresis, nec ipse est proprie dicendus haereticus. Probatur, Haeresis, vt iam diximus proprie loquendo est error formaliter fidei contrarius, ergo non est haereticus. Probo minorem, Ille, qui sic errat, quamuis existimet fornicationem simplicem non esse peccatum, non tamen discedit a ratione formali credendi, quae est auctoritas diuina, vel propositio Ecclesiae: non enim iudicat Deum fallere, aut Ecclesiam decipi, ergo non habet errorem fidei formaliter contrarium, atque ex consequenti non est proprie haereticus". I, 326a.

ánimo pertinaz y rebelde contra ella cuando uno peca ignorando lo que enseña la Iglesia con ignorancia afectada o no afectada. Nunca puede darse rebeldía si uno no sabe que la Iglesia enseña lo que uno niega. Tampoco puede haberla cuando el ignorante, si lo supiera, no lo negaría. A pesar de que semejante error no excuse de pecado por darse voluntariedad en tal acto, excusa de la razón de herejía al no darse la contumacia despreciadora de la doctrina de la Iglesia²⁰.

Cuando la ignorancia afectada se refiere a lo que ha de hacerse, no hay excusa alguna de culpa. Uno ha podido tener cuidado en ignorar que alguien es hombre para cometer mejor entonces un homicidio. Esto no evita sin embargo que se le considere reo del mismo. Es como si lo cometiera conscientemente. Pero uno queda excusado cuando se trata de asuntos de fe. Entonces, si uno ignora algo afectadamente, queda excusado de herejía. La diferencia de uno y otro caso está en que el homicidio puede realizarse voluntariamente incluso por el que ignora afectadamente si uno en concreto es hombre. De todas formas, el apartarse de la razón de creer: la doctrina de la Iglesia, sólo es posible que se dé en el que sabe que es enseñanza de la Iglesia aquello sobre lo que versa su equivocación. Queda por tanto uno excusado de herejía en este caso por la ignorancia afectada. De todas formas, no queda el mismo excusado de la culpa²¹. El pecado cae material y reductiva-

20. "Ad argumentum contrarium factum, vt respondeamus aduertendum est, quod haeresis duo includit, scilicet, errorem circa res credendas, et dissensum a ratione credendi, scilicet, a doctrina Ecclesiae. Et quamuis ab hoc secundo habeat formaliter, quod sit haeresis, tamen, quod sit peccatum habet ab vtroque. Nam sicut peccat ille, qui circa ea quae scire tenetur, voluntarie errat, ita etiam peccat ille, qui dissentit ab Ecclesiae doctrina iudicando eam esse falsam, diuersimode tamen: nam malum, quod est in assensu haeretico, quatenus est error circa rem cognitu necessariam, non minuitur per ignorantiam affectatam. Quando enim quis affectat ignorare quod scire tenetur, directe vult errorem ex tali ignorantia procedentem, non minus quam si ex scientia oriretur. Caeterum malum, quod est in assensu haeretico ex altera parte, scilicet, ex deriuatione a ratione credendi, id est, a doctrina Ecclesiae, et animus pertinax et rebellis contra eam, prorsus tollitur, cum quis peccat ex ignorantia eius rei, quam Ecclesia docet, siue illa ignorantia sit affectata, siue non. Qui enim nescit Ecclesiam docere quod ipse negat, et non negaret si sciret, non potest esse rebellis. Et ex hoc fit, quod quamuis talis error non excusetur a ratione peccati, quia est voluntarius, excusatur tamen a ratione haeresis, quia est expers contumaciae despicientis doctrinam Ecclesiae. Et per hoc patet solutio ad argumentum". I, 326a-326b.

21. "Vel secundo respondetur concesso antecedenti negando consequentiam: nam quamuis ignorantia, quae versatur circa res agendas, si est affectata, non excuset a culpa: qui enim vt occideret hominem adhibuit operam, vt ignoret illum esse hominem perinde est homicidij reus, ac si scienter illum interimeret. Tamen quando versatur circa res credendas excusatur haeresi. Et ratio discriminis est, quia res agenda potest fieri, et voluntarie fieri ab eo, qui habet ignorantiam, vt patet in exemplo posito: at vero recessus a ratione credendi, id est, ab Ecclesiae doctrina, non potest reperiri, nisi in eo, qui scit id ab Ecclesia doceri circa

mente dentro de la especie de herejía; pero no pertenece a la misma formal y directamente. Así es como cae la materia que se predica de la sustancia, como el punto se menciona dentro de la cantidad, y es como el embrión se refiere a la especie del que lo anima según lo ordenado en la naturaleza²².

Ciertamente, lo propio de la herejía es errar contra la doctrina revelada por haber constancia de ser revelada; pero esto no ha de entenderse de modo absoluto y exclusivo en relación a la Iglesia ya que se refiere también en particular al que se equivoca. Cuando uno ignora por algún motivo y se equivoca en materia de fe revelada, no es propiamente hereje ni se considera su error herejía en conformidad al modo aquí explicado²³. El error contra la doctrina revelada no es herejía si no lleva consigo la pertinacia. Así lo admiten comúnmente todos los doctores, sean teólogos o jurisperitos. Se prueba expresamente por los testimonios de San Agustín referidos por Graciano. Además, cuando se define como de fe algo en los sagrados cánones, se condena únicamente a aquellos herejes de los que hubiera presunción de haber dicho lo contrario o de haberlo afirmado pertinazmente. Si no existe tal presunción sobre la afirmación con la consiguiente pertinacia, no puede darse herejía. Asimismo, se prueba también desde el mismo nombre de herejía, que equivale a elección. Como enseña Santo Tomás, la elección comporta una voluntad que no vacila. Es adhesión firme. No puede darse entonces la misma si no hay pertinacia²⁴. Además, la herejía es contraria del todo a la fe. Pide la existencia de una voluntad firme. Exige también el asentimiento a una verdad revelada. En consecuencia, requerirá entonces la herejía la existencia de una

quod ipse errat, et sic per ignorantiam affectatam excusatur ab haeresi, non tamen a culpa". I, 326b.

22. "Ad confirmationem respondetur, quod peccatum illud est in specie haeresis non formaliter, et directe, sed materialiter, et reductiue, quo modo materia pertinet ad praedicamentum substantiae, et punctum ad praedicamentum quantitatis, et embrio ad speciem illius animantis, cuius gratia paratur a natura". I, 326b.

23. "Ex dictis infertur, quod quando diximus in prima, et secunda conclusione, de ratione haeresis esse, quod sit error contra doctrinam reuelatam, de qua constet esse reuelatam, est intelligendum, non solum absolute respectu Ecclesiae; sed etiam in particulari respectu illius, qui errat, taliter, quod si ille qui errat circa materiam fidei, quacumque ratione ignorat id esse reuelatum non erit proprie haereticus, nec eius error erit haeresis dicendus ad modum iam explicatum". I, 326b.

24. "Tertia conclusio, Error contra doctrinam reuelatam non est haeresis, nisi habeat adiunctam pertinaciam. Haec est communis omnium doctorum tam theologorum, quam iurisperitorum. Et probatur primo testimonijs D. Augustini quae referuntur a Gratiano in decretis 24. q. 3. cap. dixit Apostolus et c. qui in Ecclesia vbi id expresse docet. Item quotiescumque in sacris canonibus aliquid diffinitur de fide, illi solum damnantur haeretici, qui contrarium dicere praesumpserint aut qui contrarium pertinaciter affirmauerint, vt constat ex cap. damnamus de sum. Trini. et de fide catho. et ex c. fidei eodem titu. libr. 6. ergo sine

voluntad firme al mismo tiempo que existe el error contra la doctrina revelada. Por otra parte, uno no se aparta de la razón de creer: la doctrina de la Iglesia, cuando se equivoca sin pertinacia y está dispuesto a corregirse. Nadie es de esta manera formalmente hereje. Aragón invita a leer al respecto las exposiciones de Alfonso de Castro y de Melchor Cano²⁵.

¿Qué es y en qué consiste formalmente la pertinacia de la herejía? Muchos han sido los que se han hecho eco de esta duda; pero no han sido tantos los que la han tratado. Para San Antonino de Florencia y Silvestre, la pertinacia existe cuando uno es advertido de su error y persevera en el mismo durante largo tiempo. Prueban su opinión desde la carta de Tito (cf. 3,10) donde se ordena evitar al hereje después de la primera o segunda admonición, palabras que significan al parecer que ha de tenerse solamente por hereje al que no quisiera rectificar una vez advertido²⁶. Además, nadie es castigado con la excomunión si no ha recibido la correspondiente advertencia. Si uno la recibe y no rectifica, queda excomulgado automáticamente. Esto lleva a la convicción de que no era hereje el excomulgado antes de ser advertido. En consecuencia, tampoco era pertinaz. Juan de Torquemada dice mucho en relación a lo que es la pertinacia aunque, a juicio de Aragón, no queda explicada lo suficiente la naturaleza de ella²⁷.

De todas formas, la pertinacia requerida para la herejía no consiste en que, cuando uno es avisado de su error, permanezca largo tiempo en el

praesumptione in asserendo, et pertinacia in affirmando haeresis existere non potest. Tertio, hoc ipsum probatur ex ipso nomine. Nam haeresis, vt supra diximus est electio, sed electio, vt docet D. Th. super caput 4. primae epistolae ad Corint. importat non vacillantem voluntatem, sed firmam adhaesionem, ergo sine pertinacia esse non potest". I, 327a.

25. "Et confirmatur, Haeresis contrariatur fidei per omnia, sed fides postulat firmam voluntatem simul cum assensu veritatis revelatae, ergo similiter haeresis postulabit firmam voluntatem simul cum errore contra doctrinam reuelatam. Ultimo, Qui errat sine pertinacia et est paratus corrigi ab Ecclesia non discedit a ratione credendi, scilicet, a doctrina Ecclesiae, ergo formaliter non est haereticus. De hac re est videndus Castro de haeresi libr. I. cap. 9. et Cano libr. 12. de locis cap. 9.". I, 327a.

26. "Sed dubitat aliquis hoc loco, quidnam sit, et in quo formaliter consistat haec pertinacia, quam diximus necessariam esse ad haeresim constituendam. Nam quamuis hoc a multis fuerit dubitatum, a paucis tamen est explicatum. Antonius 2. p. tit. 12. c. 5. et Syluester verbo haeresis I. §. 2. dicunt pertinaciam, de qua loquimur, consistere in eo, quod quis admonitus de suo errore, in illo perseueret per longum tempus. Et probant suam sententiam primo ex illo Pau. ad Tit. 3. Haereticum hominem post unam et secundam admonitionem deuita. Quibus verbis videtur significare illum solum habendum haereticum, qui admonitus respiscere noluerit". I, 327a.

27. "Secundo, Nemo feritur excommunicatione antequam admoneatur: sed haereticus est ipso facto excommunicatus, ergo ante admonitionem non est haereticus: atque ex consequenti nec pertinax. Turrecremata lib. 4. suae summae cap. 16., vt explicet, quid sit pertinacia multa dicit, quae non satis explicant naturam illius". I, 327a-327b.

mismo. La Iglesia condena como herejes a los que mantuvieron algo contra la fe aunque no fueran advertidos de su error ni hubieran permanecido en el mismo durante mucho tiempo. El transcurso de tiempo no es entonces necesario para la existencia de herejía. Además, cuando uno se opone adrede a la fe toda y niega a Cristo, se le considera apóstata por más que rectifique al instante. Será entonces hereje también el que negare alguna proposición de fe con consciencia y previsión por más que no permanezca en la misma durante mucho tiempo. Consiguientemente, no se requiere que uno sea advertido ni que permanezca mucho tiempo en la pertinacia para la existencia de herejía²⁸. Aquí se habla propiamente de la pertinacia. Es el consentimiento voluntario en lo que se conoce como contrario a la doctrina de la Iglesia. Así lo mantienen Santo Tomás, Melchor Cano, Diego de Simancas y Tomás de Vío Cayetano. La herejía se opone formalmente a la fe y ésta tiene lugar mediante el asentimiento del entendimiento y de la voluntad. La herejía surgirá entonces también por disentir de la verdad desde el entendimiento y consentir desde la voluntad al error. No es entonces la pertinacia más que el consentimiento voluntario en lo que se conoce como contrario a la fe²⁹. Uno se equivoca voluntariamente y no está dispuesto a ser corregido por la Iglesia. Quien no está preparado para ser corregido por la Iglesia es un hereje verdadero. Consiste entonces la pertinacia requerida para la herejía en consentir voluntariamente al error. Para que alguien sea reo de adulterio, basta el ánimo concreto de adulterar. Se precisa adoptar entonces el error deliberadamente para

28. "Quo circa ad explicationem difficultatis propositae sit prima conclusio, Pertinacia ad haeresim requisita non consistit in eo, quod is, qui errat admoneatur de suo errore: et postquam fuerit admonitus per longum tempus in suo errore perseueret. Probatur, Ecclesia damnat vt haereticos eos, quos comperit tenuisse scienter aliquid contra fidem, quamuis nec de suo errore fuerint in aliquo admoniti, nec in eo perseuerauerint per multum tempus, ergo hoc non est necessarium ad haeresim. Secundo, Si quis renitatur toti fidei dedita opera negando Christum, licet statim resipiscat, censetur apostata, ergo, et qui sciens et prudens negat aliquam propositionem fidei, quamuis per longum tempus in illa sententia non maneat, erit haereticus, atque ex consequenti, nec requiritur admonitio, nec diuturna perseuerantia ad pertinaciam, sine qua haeresis esse non potest". I, 327b.

29. "Secunda conclusio, Pertinacia de qua in praesenti loquimur, proprie loquendo est voluntarius consensus in eo, quod aperte cognoscitur esse contrarium doctrinae Ecclesiae. Hanc conclusionem tenet D.Th. super c. 11. primae epistolae ad Corint. lect. 4. et Cano libr. 12. de locis c. 9. et Simancas in suis catholicis institutionibus c. 47. et Caietanus in praesenti. Et probatur, Haeresis est formaliter contraria fidei, sed fides perficitur assensu intellectus, et voluntatis, ergo haeresis similiter perficitur dissensu intellectus, et consensu voluntatis in errorem: atque ex consequenti pertinacia nihil aliud erit, quam voluntarius consensus in eo, quod cognoscitur esse contra fidem". I, 327b.

que alguien sea hereje. Basta semejante deliberación para que haya pertinacia³⁰.

A la sentencia de San Antonino y de Silvestre se dirá cómo se deduce más bien de las palabras de San Pablo que la persona que debe ser evitada es ya hereje, por decir que ha de evitarse el hereje después de una o de otra admonición. En semejante pasaje se refiere solamente el Apóstol a que ha de ser evitado el mismo tras la advertencia. Se indica que el mismo ha de ser avisado, no corregido. El trato con tales herejes es sin duda alguna apto para ocasionar la ruina. Puede decirse también que San Pablo habla de evitar al hereje en el foro exterior, pretendiendo indicar cómo es preciso que uno sea advertido para poder ser condenado. Cuando se dice que nadie es excomulgado sin ser advertido con anterioridad, debe tenerse en cuenta que los herejes quedan suficientemente advertidos por el derecho y no hay necesidad entonces de que se les advierta ulteriormente en orden a no incurrir en la excomunión³¹.

Aragón define la herejía como el error contra la doctrina revelada por parte de quien profesa la fe cristiana. Debe tratarse de un error voluntario sobre la doctrina que uno sabe que es revelada. Si no ocurre así, no se halla uno ante una determinada herejía. Tampoco se llamará en consecuencia hereje al que así se equivoca³². Si alguien objetara al respecto que, según San Jerónimo, se incurre en herejía por las palabras dichas desordenadamente y que el hablar desordenado puede hallarse carente de error, se obtiene el resulta-

30. "Et confirmatur, Qui sic voluntarie errat non est paratus corrigi ab Ecclesia, sed qui non est paratus animo corrigi ab Ecclesia est verus haereticus, ergo in illo voluntario consensu in errorem consistit pertinacia requisita ad haeresim. Item, vt aliquis sit adulterij reus, satis est animus adulterandi determinatus, ergo, et vt quis sit vere haereticus satis erit error cum animi deliberatione susceptus: atque ex consequenti illa deliberatio erit sufficiens ad pertinaciam". I, 327b.

31. "Ad primum argumentum pro sententia Antonini, et Syluestri, respondetur, quod ex verbis Pauli potius colligitur illum hominem ante admonitionem esse haereticum, quam contrarium: dicit enim, Hereticum hominem post unam, et secundam admonitionem deuita. Vbi haereticum eum appellat ante admonitionem, et solum dicit esse vitandum post admonitionem, et postquam fuerit admonitus, et non correctus: quia proculdubio consortium talium haereticorum aptum est, vt perniciem afferat, vt diximus q. 10, a. 9. Vel secundo respondetur quod loquitur Paulus de euitatione in foro exteriori, in quo, vt aliquis damnetur tanquam haereticus, opus est, vt prius admoneatur. Ad secundum respondetur, quod haeretici sufficienter sunt admoniti a iure, nec opus est, vt amplius admoneantur ad hoc, vt excommunicationem incurrant". I, 327b-328a.

32. "Ex dictis infertur qualiter sit intelligenda diffinitio haeresis a nobis posita, qua diximus, haeresim esse errorem contra doctrinam reuelatam in eo, qui fidem Christianam profitetur. Est enim necessarium, quod sit error voluntarius contra eam doctrinam, quam quis scit esse reuelatam, alias nec haeresis erit, nec sic errans erit dicendus haereticus". I, 328a.

do de que la herejía no está en la equivocación. Pero resulta que tales palabras no se encuentran en San Jerónimo, el cual dice más bien en una determinada carta que: *La herejía no ha salido de la Escritura sino de la inteligencia*. Es que, como la infidelidad reside en el entendimiento y como la herejía es su especie, tendrá lugar la misma necesariamente también en el entendimiento. Por mucho que uno pronuncie palabras desordenadas, no puede llegar sólo con las mismas a la herejía si no se da también error en el camino intermedio³³.

Después de hablar sobre las proposiciones heréticas se afronta la cuestión del hereje. ¿Es hereje el que, sin sentirlo en el alma, dice algo sólo de palabra contra la fe u obra contra ella únicamente por un acto exterior? A favor de que se convierte uno por ello en hereje, habla el argumento de que la Iglesia juzga como hereje al que así se comporta ya que se condena como tal al que hubiera hecho uso de ceremonias judías así como al que hubiera cometido simonía. No hay duda entonces de que se trata en ambos casos de obras exteriores³⁴. Pese a todo, nadie es formalmente hereje si no afirma en la mente o en el alma una sentencia contra la fe. Es que ésta no consiste sólo en la confesión de boca. La fe se halla principalmente en el asentimiento de la mente. Así consta precisamente por la carta a los Romanos (cf. 10,10): se cree con el corazón para la justicia y se confiesa con la boca para la salud. De manera semejante, la herejía no consiste en palabra u obra exterior. Se lleva a cabo cuando se disiente desde el corazón. En consecuencia, no es verdaderamente hereje sino el que hubiere afirmado desde el fondo de su alma una proposición contraria a la fe³⁵. Silvestre Prierias señala cómo llama el derecho

33. "Et si quis objiciat Diuum Hieronymum dicentem, quod ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis: et tamen huiusmodi inordinata prolatio potest esse sine errore, ergo haeresis non est error: respondetur, quod haec verba non inueniuntur in Diuo Hieronymo, quin potius in epistola ad Damasum de nomine hypostasis, ex qua communiter haec verba citantur, dicit, Non ex scriptura, sed ex intelligentia, haeresis orta est. Et huius rei ratio est manifesta, nam cum infidelitas sit in intellectu, haeresis, quae est eius species, necessario etiam in intellectu erit constituenda. Et sic deficiente errore, quantumuis quis proferat inordinata verba, in suspicionem quidem haeresis, sed non in haeresim venire potest". I, 328a.

34. "Dicto iam de propositionibus haereticis superest, vt de ipso homine haeretico dicamus. Circa quod est primum dubium vtrum ille, qui non animo, sed solum verbo, aut opere exteriori aliquid dicit, aut agit contra fidem sit haeticus. Et pro parte affirmatiua est argumentum. Ecclesia huiusmodi hominem iudicat, vt haeticus: nam in c. contra Christianos de haereticis in 6. damnatur, vt haeticus quid caeremonijs Iudaicis vsus fuerit, et in cap. quisquis 1. q. 1. qui commiserit simoniam, et certum est quod vtrumque in opere exteriori consistit, ergo". II, 333b.

35. "Hoc tamen non obstante dico non esse formaliter haeticum, nisi illum, qui mente seu animo affirmat aliquam sententiam contra fidem. Probatur, Fides non consistit

también en determinados lugares herejes a los hombres en sentido amplio. No habla entonces en sentido estricto. Se les llama herejes entonces según la presunción del derecho. De todas formas, si constara a los jueces que una determinada persona obró desde la pasión u otra perturbación anímica en vez de hacerlo por error, no la condenarían como hereje. Es lo sostenido por Silvestre Prierias, San Antonino de Florencia y Pedro de Palude. Además, indica el sabio que el gesto y la risa de los dientes juzgan sobre el hombre. Es muy conveniente que los inquisidores consideren la presunción para juzgar desde los hechos a los herejes como tales; pero, si se habla formalmente, se halla la herejía sólo en el entendimiento. La obra exterior se llama también de algún modo herejía; pero se quiere decir que es efecto y obra proveniente de la herejía³⁶.

¿Cómo pueden deducir los inquisidores la existencia de herejía? Dijo Domingo de Soto en su reelección sobre la herejía que había algunas obras malas aprobadas y alabadas alguna vez por algún hereje. Citó en concreto los casos de circuncidar a los niños y adorar a Mahoma. Si alguien llevara a cabo entonces estas acciones, incurriría mercedamente en sospecha de herejía. Hay otras acciones en cambio que no son alabadas por los herejes. Son los casos de la fornicación y del adulterio. Si uno realizara tales acciones, no hay posibilidad de tenerlo por sospechoso de herejía. Pero esta sentencia de Soto es abiertamente falsa. Se seguiría de ella que los hombres todos incurrirían en sospecha de herejía. Casi no existe pecado alguno que no sea aprobado y alabado por algún determinado hereje, como aparece claramente desde la inducción. Nicolás, compañero de San Esteban, aprobaba concretamente el adulterio. La simple fornicación la aprobaron los griegos. Así lo muestra el carmelita Guido Terrena de Perpiñán. Dice éste también que el pecado contra la

solum in oris confessione, sed praecipue in assensu mentis: iuxta illud Pauli ad Rom. 10. Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem: ergo haeresis similiter non consistit in verbo, aut opere exteriori, sed praecipue in dissensu cordis: atque ex consequenti non erit vere haereticus, nisi qui animo asseruerit aliquam propositionem fidei contrariam". II, 333b-334a.

36. "Et ad argumentum in contrarium factum respondet Sylvester, verbo, haeresis 1. §. 5. quod ius appellat illis in locis eos homines haereticos non proprie sed largo modo. Vel secundo respondetur, quod dicitur haeretici tantum ex praesumptione iuris. Vnde si iudicibus fidei constaret illos non ex errore, sed ex cupiditate, vel aliqua animi perturbatione id fecisse, non condemnarent eos vt haereticos. Ita affirmat Sylvester loco citato, et Turrecremata lib. 4. suae summae parte 2. cap. 1. et 13. et Antoninus par. 2. ti. 12. §. 4 et Paludanus in 4. d. 13. q. 1. Caeterum, quia, vt dicit Sapiens, gestus hominis, et risus dentium iudicant de illo, fit, vt ex factis haereticorum conuenientissime inquisitores sumant praesumptionem ad iudicandum illis, vt haereticos. Nam quamuis formaliter loquendo haeresis tantum sit in intellectu, tamen opus externum etiam quodammodo dicitur haeresis, hoc est, effectus, et opus ex haeresi procedens". II, 334a.

naturaleza lo aprobaron los valdenses. Aragón se limita a indicar al respecto que se pueden ver más casos en la exposición de Alfonso de Castro³⁷.

A pesar de no seguir la sentencia de Soto, se remarca la existencia de ciertas obras a las que los hombres se ven comúnmente inclinados. Son proclives a ellas. Las personas caen de cabeza en ellas por mucho que se oponga la conciencia. Poco importa saber que se trata de males y pecados. Así son principalmente las pasiones de la carne, el deseo de las riquezas y el apetito de honores. Por mucho que el hombre peque al respecto, nadie podría ser anotado en momento alguno consecuentemente como sospechoso de herejía a no ser que se sospechara justamente por otro motivo. Para cometer estos pecados, le basta al hombre verse instigado desde el apetito y la voluntad. Aunque sepa que son males, no retrocede al ser movido a cometerlos desde la sensualidad. No hay necesidad de recurrir aquí a un error del entendimiento³⁸. Por supuesto, las cosas son así a no ser que exista una justa sospecha de que todo discurre diversamente. Puede suceder en dichos pecados que se juzgue de otra manera por alguna circunstancia. Tal es el caso concreto del sacerdote o religioso no sacerdote que contrae públicamente matrimonio. Aunque no pudiera ser sospechoso de herejía por semejante acto carnal, se presumiría dignamente que lo es a causa del matrimonio que acompaña públicamente. Es que se trata de alguien que siente mal sobre los sacramentos y votos de la Iglesia. Es lo enseña en concreto Diego de Simancas. De

37. "Sed dubitabit aliquis hoc loco quatenam sint illa facta, ex quibus inquisitores possunt haeresim colligere? Ad quod Magister Soto in relectione de haeresi dicebat, aliqua esse opera mala, quae aliquando fuerunt probata, vel laudata ab aliquo haeretico, ut circumcidere puerum, adorare Mahometum: et qui haec fecerit merito erit suspectus de haeresi. Alia opera sunt, quae non sunt laudata ab haeticis, ut fornicatio, adulterium, et qui haec fecerit non potest esse suspectus de haeresi. Sed haec sententia est aperte falsa. Ex ea enim sequeretur quod propter quodlibet peccatum mortale essent homines suspecti de haeresi, cum nullum ferme sit quod non sit probatum, et laudatum ab aliquo haeretico, ut patet inductione. Nam Nicolaus socius beati Stephani probavit adulterium, ut habetur 24. q. 3. cap. quidam autem. Et fornicationem simplicem probauerunt Graeci, ut autor est Guido Carmelita de haeresibus cap. 21. Quin imo peccatum contra naturam probauerunt Valdenses, ut dicit idem Guido c. 18. et multa alia potestis videre in Alfonso a Castro lib. de iusta haeret. punitione c. 1." II, 334a.

38. "Quo circa hac sententia omissa aliter ad difficultatem respondetur, notando esse quaedam opera, ad quae omnes homines communiter proni sunt, et proclives, et in quae etiam contradicente conscientia, et sciente, mala esse, et peccata, praecipites labuntur: ut sunt carnales voluptates, diuitiarum cupiditas, honoris appetitus, etc. Et de his dico primo quod quantumque in illis homo peccaret, non potest esse notabiliter de haeresi suspectus, nisi aliunde iusta suspicio oriatur. Et ratio est, quia cum ad peccata praedicta sufficienter homo instigetur ex parte appetitus, et voluntatis, et quamuis sciat illa esse mala, non tamen ea committere reformidat motus a sensualitate, non est opus ad errorem intellectus recurrere." II, 334a-334b.

todas formas, si se tratara de un matrimonio contraído ocultamente, no resultaría ya tan sospechoso de herejía el sacerdote o religioso. Podría pensarse que, si se obró así, fue para engañar a la mujer al juzgar que no había otro medio de llevar a cabo su obra. Lo mismo ha de decirse asimismo del que, viviendo la anterior mujer, se casa con otra³⁹.

Además de estas obras, se señalan otras a las que el hombre no se ve inclinado por su apetito, cometiéndolas sólo cuando se ve movido por una pasión vehemente y por un error del entendimiento. Tales son los casos del suicidio o de la separación del miembro principal. Cuando se realiza una obra así, ha de preguntarse antes si la misma viene precedida de una pasión vehemente que ha impulsado al hombre a perpetrar un crimen tan horrendo. Si se encuentra este precedente, ha de pensarse que el que lo cometió, pecó desde la pasión y debilidad sin hacerlo en modo alguno desde el error del entendimiento. Según enseñanza de Santo Tomás, no peca regularmente contra la fe el que cansado de ser vencido por la tentación, se amputa sus partes viriles para mostrar su odio a la lujuria. Es algo proveniente desde la pasión y la pusilanimidad. Así es como obran comúnmente los hombres desesperados. Si hubiera constancia de que no se obra entonces desde la pasión, habría que sospechar que lo hacen los hombres desde el error al creer que es lícito tal procedimiento y, en este caso, se estaría ante una herejía⁴⁰. Hay una tercera clase de obras ante las que la voluntad se comporta con indiferencia; es decir, no se mueve de suyo hacia ellas y ni las rechaza. Son así las ceremonias ju-

39. "Dixi, nisi aliunde iusta suspicio oriatur, quia potest contingere etiam in praedictis peccatis, quod ex aliqua circumstantia oppositum iudicemus. Vt si sacerdos aliquis, vel religiosus non sacerdos publice matrimonium contraheret: is licet ex actu carnali non posset esse suspectus de haeresi, tamen propter matrimonium publice adiunctum digne praesumeretur haereticus, vtpote qui male sentit de sacramentis, et votis Ecclesiae, vt recte docet Simancas in Enchiridio violatae religionis tit. 12. Dico tamen quod si is clam matrimonium contraheret, non esset ita vehementer suspectus de haeresi: sed posset iudicari id fecisse, vt hac via mulierem deciperet, quam alia via ita commode decipere non potuisset existimavit. Et idem dicendum est de eo, qui viuento priori uxore aliam ducit". II, 334b.

40. "Alia sunt opera, ad quae homo non inclinatur a suo appetitu, imo committit homo, nisi motus a vehementi passione, vel errore intellectus, vt sunt occisio sui ipsius, ab scisso membri principalis. Et de his dico secundo, quod quando talia opera fiunt, inquirendum est an praecesserit aliqua vehemens passio, quae hominem ad tam horrendum scelus perpetrandum impulerit. Et si reperitur praecessisse, committens talia iudicandus erit peccasse ex passione, et ex infirmitate, et non ex errore intellectus. Vt si quis taedio tantationis victus in odium libidinis sibi virilia amputaret, quo modo communiter operantur homines desperati, qui regulariter, non peccant contra fidem, sed ex passione, et pusillanimitate, vt docet D. Tho. infra q. 20. art. 2. Si autem constiterit hoc non fieri ex passione, tunc suspicandum erit, quod id faciunt homines ex errore, quo crediderunt licitum fuisse id facere, quod est haeresis". II, 334b.

días y los ritos de los sarracenos u otras realidades semejantes. Como las mismas nada tienen atrayente o rechazable para la voluntad de suyo, dependiendo lo uno y lo otro del hombre, ha de creerse que se realizan las mismas desde una moción del entendimiento. Por eso, cuando el hombre las lleva a cabo, incurre en vehemente sospecha de herejía. Puede creerse razonablemente entonces que se ve inclinado por el error del entendimiento al juzgar tales obras como lícitas y buenas. Por todo lo indicado pueden los inquisidores deducir razonablemente la herejía⁴¹.

¿Debe llamarse hereje al que duda en la fe? Esta cuestión la trata Melchor Cano; pero debe advertirse que la pregunta se dirige al que duda pertinazmente y es pertinaz el que, viendo y sabiendo que una determinada proposición ha sido definida por la Iglesia como de fe, duda todavía sobre su verdad o falsedad. Si la duda ha nacido de la irreflexión o de la ignorancia, no se está ciertamente ante hereje alguno⁴². No falta quien trata de probar a este respecto que no es herejía la duda pertinaz en materia de fe desde la enseñanza de Santo Tomás. Considera éste la adhesión pertinaz a una determinada disciplina como la razón de la herejía. Es que elegir significa adherirse. Pero, cuando uno es pertinaz en la duda, no se adhiere a disciplina alguna privada, lo cual hace que uno no sea hereje. Además, la herejía y la fe se oponen como realidades contrarias. No será entonces la duda herejía por no comportar el asentimiento ni el consentimiento contrario a la fe. Por otra parte, si fuera hereje el que duda en la fe, se seguiría que el asentimiento verdadero sería herejía. Esto es algo absurdo ya que la herejía es error. Cuando uno asiente como opinión a la proposición que Dios es trino y uno, realiza un asentimiento verdadero; pero esto no impide que se esté también ante una herejía de suyo. Consecuentemente, el asentimiento verdadero podría ser herético⁴³.

41. "Tertia sunt opera, ad quae voluntas, nec ex se mouetur, nec illa refugit, sed indifferenter se habet ad illa: qualia sunt caerimoniae Iudaicae, et ritus Saracenorum, et alia huiusmodi, quae cum ex se nihil habeant, quod possint aut voluntatem allicere, aut fugare, cum ista sunt ab homine, credendum est ea facere ab intellectu praecipue permotum. Et de his dico tertio, quod cum homo ista facit est vehementer suspectus de haeresi, quia rationabiliter credere possumus huiusmodi hominem ad illa inclinari ex errore intellectus iudicantis talia opera licita esse, et bona. Et haec sunt opera, ex quibus inquisitores rationabiliter possunt haeresim colligere". II, 334b-335a.

42. "Secundum dubium est, Vtrum dubius in fide sit dicendus haereticus? Quam difficultatem late disputat Cano lib. 12. de locis cap. 9. et loquimur de illo, qui pertinaciter dubitat, scilicet, de eo, qui videns et sciens aliquam propositionem esse diffinitam ab Ecclesia de fide, adhuc dubitat de illius veritate, vel falsitate. Nam si ex inconsideratione, vel ignorantia dubitet, certa res est, quod non est haereticus". II, 335a.

43. "Et quod non sit haeresis dubitatio pertinax in rebus fidei probatur. Primo ex D. Tho. qui super 11. caput Epistolae ad Corinth. lect. 4. dicit, de ratione haeresis esse, vt quis

A causa de estos argumentos dice Cano dos cosas. La primera es que, si se habla metafísicamente, no es verdadero hereje el que duda en la fe, porque la herejía es un error positivamente contrario a la fe. Existe certeza además de que, cuando uno duda sobre una verdad católica, no mantiene error alguno contrario a la fe positivamente, poseyéndolo sólo como privación. Ni niega ni afirma, limitándose a suspender el asentimiento. La segunda es que, conforme a las reglas morales de la filosofía, es considerado dicha persona como hereje al no ser posible que, moralmente hablando, dude uno pertinazmente de la fe católica sin mantener positivamente un error contra ella⁴⁴. Aragón establece varias conclusiones al respecto. Dice en primer lugar que pierde la fe católica el que duda de una verdad católica. Es una conclusión que pone también Cano. Así se prueba por el testimonio del papa Esteban al sostener que son infieles los que dudan en la fe. Es algo que afirma también San Bernardo al decir que la fe no admite ambigüedad. Si uno duda consecuentemente sobre la fe con consciencia y previsión, pierde la fe infusa. No sólo se extingue la fe infusa por el error positivamente contrario sino por el error como privación. En ambos casos hay culpa mortal de infidelidad. A pesar de que la duda no contenga un error positivamente contrario a la fe, lleva un error opuesto a la misma como privación. Consecuentemente, se pierde del todo la fe infusa por semejante duda⁴⁵.

pertinaciter inhaereat priuatae disciplinae: electio enim importat inhaesionem: sed ille, qui est pertinax in dubitando, non adhaeret alicui privatae disciplinae, ergo non est haereticus. Secundo, haeresis, et fides opponuntur contrarie, ergo dubitatio non est haeresis. Antecedens est manifestum, et consequentia probatur, quoniam dubitatio non importat assensum, nec dissensum contrarium fidei. Tertio, si dubius in fide esset haereticus, sequeretur assensum verum esse haeresim, consequens autem est absurdum, quia, vt supra diximus, haeresis est error, ergo. Probo sequelam. Dato, quod quis assentiatur huic propositoni Deus est trinus, et vnus, assensu opinatiuo: est verus assensus, et tamen est haeresis per se (texto: te), ergo assensus verus potest esse haereticus". II, 335a.

44. "Propter haec argumenta Cano. lib. 12. de locis cap. 9. dicit duo. Primum est, quod metaphysice loquendo dubius in fide non est verus haereticus, quia haeresis est error positue contrarius fidei: et certum est quod dubitans de veritate catholica, non habet errorem fidei contrarium positue, sed tantum priuatiue: cum nec asserat nec neget, sed animo suspensus sit. Secundum quod dicit Cano est, quod si sequamur regulas moralis philosophiae, talis homo erit dicendum haereticus, quia moraliter loquendo non potest contingere, vt quis pertinaciter dubitet de veritate catholica, quin habeat aliquem errorem fidei positue contrarium". II, 335a-335b.

45. "Ego tamen ad explicationem difficultatis aliquot statuam conclusiones. Prima conclusio. Qui sciens, et prudens dubitat de veritate catholica amittit fidem infusam. Hanc conclusionem ponit Cano loco citato, et probatur testimonio Stephani Papae in c. 1. de haereticis, ubi dicit dubios in fide esse infideles. Et Bernardus etiam affirmat, quod fides ambiguum non habet, ergo qui circa fidem sciens et prudens dubitat, fidem infusam amittit. Et ratio est manifesta. Fides infusa, non solum extinguitur eo errore, qui est positue contrarius

Según San Agustín, no es lícito emplear la palabra quizás en las proposiciones de fe. Cabe ciertamente decir quizás en relación a que la Virgen María tenía un determinado rostro; pero es imposible decir, si se quiere salvar la fe, que nació quizás Cristo de la Virgen María. Después de haber entregado la regla de fe, dice San Ambrosio cómo ésta es la fe católica y el que no la creyere fiel y firmemente, no podrá salvarse. Teofilacto dice en relación al texto de la carta a los Romanos (cf. 1,17) que los hombres necesitan merecidamente la fe; pero, si comenzaren a indagar en ella con dudas, sufrirán sin duda alguna la pérdida total de ella, siendo esto lo que ocurrirá si los mortales no quieren abrazar con el pensamiento aquello con lo que Dios los ha obsequiado. San Pablo dice al recomendar la fe de Abrahán que, ante la promesa de Dios, no vaciló (cf. Rom 4,20). Todo esto significa a las claras que no mantiene en forma alguna la fe el que duda⁴⁶. Por la segunda conclusión de Aragón se obtiene que es verdaderamente hereje según las reglas de la filosofía moral, así como las de la lógica y metafísica, quien duda con consciencia y previsión sobre la verdad definida por la Iglesia. Se emplean aquí los términos: con consciencia y previsión, porque uno no pierde la fe ni es hereje si duda irreflexivamente por debilidad anímica o tentación, estando dispuesto a ser corregido por la Iglesia. El que duda con consciencia y previsión es infiel. Así consta por el escrito del papa Esteban. Como no es judío ni es pagano, será hereje. San Agustín llama error a tener lo cierto por incierto. Como cualquier verdad de la fe cristiana es muy cierta, se equivocará entonces pertinazmente en la fe y será hereje el que llegare a dudar sobre la misma conscientemente. El concilio de Viena reprueba como errónea y contraria a la fe católica toda doctrina que afirmare con temeridad o que pusiere en duda que el alma racional es sustancialmente la forma del cuerpo humano, juzgando así

ei, sed etiam illo, qui ei opponitur priuatiue: vtrobique enim est culpa mortalis infidelitatis, sed dubitatio, de qua loquimur, quamuis non contineat errorem posituiue contrarium fidei, continet tamen errorem illi priuatiue oppositum: ergo per talem dubitationem omnino amittitur fides infusa". II, 335b.

46. "Et confirmatur ex D. Augustino lib. 8. de Trinitate c. I. dicente: In ijs, quae sunt fidei, non licet dicere forsan. Possumus, inquit, dicere forsan B. virgo habebat talem faciem, non tamen possumus dicere salua fide, forsan de Maria virgine natus est Christus. Et D. Athanasius post datam fidei regulam in symbolo ait, Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter, firmiterque crediderit, saluus esse non poterit. Et Theophylactus ad Ro. I. iuxta illud, Iustitia Dei reuelatur, etc. dicit. Cum ea, quibus a Deo donati sumus, mortales nequeant cogitatione complecti, merito est nobis haec fides necessaria, quam si scrutari haesitando coeperimus, omnium proculdubio patiemur iacturam. Et D. Paul. ad Rom. 4. commendans fidem Abrahae dicit, In repromissione Dei non haesitauit diffidentia, his verbis significans haesitantem nulla ratione habere fidem". II, 335b.

que constituye una clara herejía dudar pertinazmente de la verdad definida por la Iglesia⁴⁷.

Todo esto se confirma además porque se extingue a causa de semejante duda la fe infusa. La fe recibida en el bautismo no se extingue más que por la herejía. Consecuentemente, si uno duda pertinazmente de una realidad de fe y se habla en conformidad con la metafísica, será hereje. Además, cuando uno duda con consciencia y previsión de la proposición concreta de que Dios es trino y uno, considera la misma capaz de ser sometida a la duda. Admite en definitiva que la misma no es infalible. Uno está entonces ante un juicio que contiene a las claras un error positivo contrario a la fe. Enseña ésta que no es materia de duda alguna la proposición aducida. Es por el contrario algo infaliblemente verdadero al haber sido propuesto ya para ser creído por la Iglesia. Será entonces hereje quien así se comportare⁴⁸. ¿No se sigue entonces más bien que, si uno dudara conscientemente de la fe, sería hereje por juzgar y considerar que se ha de dudar de las verdades de la fe, no siéndolo por la duda misma? Resultaría que, en este caso, no sería la duda propiamente herejía. Lo sería el juicio por el que se duda. Pero, poco importa afirmar que, si uno duda de esta forma, es hereje por la duda o por el juicio, siendo lo importante que es tenido como hereje en las dos hipótesis. Puede negarse también lo que sigue. Según Aragón, es hereje el que duda de esta forma. Lo es no sólo por razón del juicio sino por razón de la duda también. Arranca de una duda

47. "Secunda conclusio, Qui sciens, et prudens dubitat de veritate ab Ecclesia diffinita, vere est haereticus non solum secundum regulas philosophiae moralis, sed etiam logice et metaphysice loquendo. Dixi in vtraque propositione, qui dubitat sciens et prudens; nam qui non animo deliberato, sed ex infirmitate animi, aut ex tentatione dubitat, nec amittit fidem, nec est haereticus: cum non sit pertinax, sed paratus ab Ecclesia corrigi. Nunc probatur conclusio. Qui prudens, et sciens dubitat est infidelis, vt constat ex sententia Stephani Papae iam citata, et non est Iudaeus, neque Paganus, ergo est haereticus. Secundo, D. August. in Enchiridio cap. 17. et 19. dicit quod error est habere certum pro incerto: sed quaecumque veritas nostrae fidei est certissima, ergo qui de illa scienter dubitat, errat pertinaciter in fide, atque ex consequenti est haereticus. Tertio, concilium Viennense reprobatur tanquam erroneam, et catholicae veritati contrariam, omnem doctrinam, aut temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod anima rationalis substantialiter est forma corporis humani; ergo iudicat concilium, quod pertinaciter dubitare de veritate ab Ecclesia definita est aperta haeresis". II, 335b-336a.

48. "Et confirmatur. Per talem dubitationem extinguitur fides infusa vt diximus in prima conclusione: sed fides in baptismo suscepta non extinguitur, nisi per haesim, ergo dubitans pertinaciter de re fidei est haereticus, etiam metaphysice loquendo. Ultimo, qui prudens, et sciens dubitat de hac propositione, Deus est trinus et vnus, iudicat eam esse dubitabilem, et non esse infallibilem: sed hoc iudicium plane continet errorem posituum contrarium fidei, quae docet id non esse dubitabile, sed infallibiliter verum, vtpote positum ab Ecclesia credendum, ergo est haereticus". II, 336a.

y esa duda es una herejía al fallar en la rectitud y constituirse en error. Equivocarse no es otra cosa que desfallecer. Al proceder semejante duda de la deliberación, debe comportar algo positivo al menos en la raíz. A esto se dice contraria a la fe la duda de la misma manera que el fuego se dice contrario al agua. No es por la sustancia ya que nada hay entonces contrario, sino por la cualidad añadida: la capacidad de calentar⁴⁹.

Resulta entonces en primer lugar que no es sólo la duda unida a la pertinacia lo que convierte a uno en hereje. Así ocurre también con la opinión pertinaz. Excluye ésta la fe como la duda y lleva además añadida la forma contraria a la firmeza de la fe. Se dice que uno duda pertinazmente de una verdad de fe si, después de haber sopesado que la misma es de fe, no quiere darle el asentimiento sin temor sino con miedo y duda. Esto es precisamente lo que sucede con la proposición que se considera capaz de contener una falsedad⁵⁰. Se deduce en segundo lugar que incurre en las penas de los herejes el que duda y opina así si manifiesta su duda y opinión exteriormente. Así sucedería si uno dijera que duda de que el Evangelio es verdadero o dijera que no quiere asentir al mismo más que como opinión al poder admitir falsedad. De todas formas, no incurre uno en pena alguna colocada contra los herejes si retiene interiormente en el corazón la duda o la opinión. Así les sucede a los demás herejes que lo son sólo mentalmente⁵¹. No cabe admitir

49. "Et si quis objiciat contra istam rationem, quod ex illa sequi videtur, cum qui scienter dubitat de fide non esse haereticum ratione dubitationis, sed ratione iudicij, quo iudicat dubitandum esse de rebus fidei, et sic dubitatio proprie loquendo non est haeresis, sed illud iudicium. Respondeo parum referre dicere quod sic dubitans est haereticus ratione dubitationis, vel ratione iudicij, dummodo teneamus esse haereticum. Vel secundo respondetur negando sequelam, quinpotius dico, quod sic dubitans non solum ratione iudicij, sed etiam ratione dubitationis, quatenus ex pertinacia proficiscitur, haereticus est et ipsa dubitatio est haeresis, deficit enim a rectitudine, et sic est error: cum errare nihil aliud sit, quam deficere. Maxime quod cum illa dubitatio procedat ex deliberatione, necessario debet importare quid positivum, saltem in radice, ratione cuius dicitur contraria fidei, sicut ignis dicitur contrarius aquae non ratione substantiae, quia substantiae nihil est contrarium: sed ratione qualitatis adiunctae, scilicet, caliditatis". II, 336a-336b.

50. "Ex quo inferitur primo, quod non solum dubitatio de rebus fidei cum pertinacia facit hominem haereticum, sed etiam opinio cum pertinacia: quia haec excludit fidem sicut dubitatio, et habet intrinsece adiunctam formam contrariam firmitati fidei. Ille autem dicitur cum pertinacia aliquam propositionem dubitare, qui postquam perpendit eam esse de fide, non vult ei assentire sine formidine, sed cum metu et haesitatione, tanquam propositioni cui falsum subesse potest". II, 336b.

51. "Infero secundo, quod sic dubitans, vel opinans incurrit poenas haereticorum, si suam dubitationem, vel opinionem exterius manifestet, ut si dicat se dubitare Evangelium esse verum, vel illi assentiri nolle, nisi per opinionem, veluti rei cui falsum subesse potest. Nam si in corde interius retineat dubitationem, vel opinionem, nullam poenam in haereticos positam incurret, sicut nec illam incurrunt alij haeretici mentales". II, 336b.

que, cuando uno duda pertinazmente, no se esté adhiriendo ya a una determinada disciplina privada. Ciertamente, el mismo no se adhiere con firmeza al error contrario a la proposición concreta de que Dios es trino y uno. Pero es verdad también que se adhiere así al juicio personal de que tal proposición es digna de duda y no infaliblemente verdadera. Así ocurre desde el mismo momento en que duda de ella con firmeza. Tal juicio concreto es formalmente contrario a la fe. Será entonces hereje quien lo tenga⁵². Como la duda incluye un juicio positivo formalmente contrario a la fe, ha de decirse por necesidad que conlleva asentir o disentir⁵³. Cuando uno asiente pertinazmente mediante un juicio de opinión a la proposición de que Dios es trino y uno, se emite un juicio nacido de la elección e imperio de la voluntad, independientemente de que el mismo sea verdadero. Se dice en definitiva que se quiere asentir a tal proposición con miedo y como si la misma pudiera ser capaz de contener falsedad. Cae entonces fuera de toda duda que se está ante un juicio falso y contrario a la fe⁵⁴.

Pero si fuera hereje el que duda en la fe, se seguiría también que los Apóstoles se habrían convertido en herejes durante la pasión de Cristo. Es algo absurdo ya que presenta verosimilitud alguna que Dios permitiera errar a los primeros ministros del Evangelio hasta el punto de caer en la herejía. Pero, ¿no dudaron acaso en verdad sobre la resurrección de Cristo? Desde el evangelio de San Marcos (cf. 16,14) ¿no hay constancia de que no lo hicieron desde la debilidad sino desde la pertinacia? De hecho, así parece ser porque se cuenta cómo Cristo les recriminó su incredulidad y dureza de corazón por no haber creído a los que lo habían visto resucitado de entre los muertos. Añadió además Cristo expresamente a los Apóstoles que había de resucitar al tercer día. A este respecto es cierto afirmar que, si alguien duda de una ver-

52. "Ad primum argumentum in contrarium factum respondetur concessa maiori, negando minorem, scilicet, quod ille, qui est pertinax in dubitando non adhaereat alicui priuatae disciplinae. Nam, vt supra diximus, quamuis non habeat firmam adhaesionem circa errorem contrarium huic propositioni, Deus est trinus, et vnus, tamen eo ipso, quod de illa scienter dubitat firmiter adhaeret iudicio, quo apud se statuit illam esse dubitabilem, et non infallibiliter veram: quod iudicium est fidei formaliter contrarium: et sic illud habens est haereticus". II, 336b.

53. "Ad secundum respondetur concesso antecedenti negando consequentiam. Et ad probationem dico, quod cum dubitatio includat iudicium posituum fidei formaliter contrarium, necessario dicendum erit, quod importat assensum, vel dissensum". II, 336b.

54. "Ad tertium respondetur negando sequelam. Et ad probationem dico, quod cum quis ex pertinacia assentitur huic propositioni, Deus est trinus, et vnus, assensu opinatiuo: vltra veritatem talis assensus, habet etiam iudicium ortum ex electione, et imperio voluntatis, quo dicit, volo huic propositioni fidei assentire cum formidine, et veluti cui potest subesse falsum quod iudicium proculdubio est falsum, et fidei contrarium". II, 336b-337a.

dad expresamente afirmada en las Sagradas Escrituras, es un hereje. ¿No habrá que decir también en consecuencia que los Apóstoles fueron herejes verdaderos⁵⁵. Pese a estas razones, se ha de rechazar de plano que fueran herejes los Apóstoles al no creer que Cristo había resucitado. Los mismos no perdieron la fe infusa. Tampoco fueron herejes. Ciertamente, los santos padres dicen que quedaron los Apóstoles debilitados en la fe durante el triduo de la muerte de Cristo; pero nunca afirman que fueran herejes. La duda de los Apóstoles no fue pertinaz. Se originó en la debilidad y en la turbación de sus almas. Por otra parte las afirmaciones del evangelio de San Marcos no se entienden por lo demás en el sentido de que los Apóstoles no creyeran al Señor. Se comprenden más bien en el de que no habían creído a los que lo habían visto resucitado de entre los muertos. Por supuesto, el testimonio de éstos era falible por mucho que los mismos fueran dignos de que se les creyera. A esto se debió precisamente la reprensión por parte de Cristo. Pero no fueron herejes. Además, si bien es cierto que Cristo había dicho a los discípulos que Él resucitaría al tercer día, también lo es como dice San Lucas (cf. 18,34) que no entendieron éstos lo que les decía, quedándoseles oculta aquella palabra. Como es excusado de pertinacia y de herejía quien se equivoca desde la ignorancia sobre una verdad definida por la Iglesia, así les ocurrió los Apóstoles. No cometieron pertinacia ni fueron herejes. Quedaron excusados por actuar desde la ignorancia⁵⁶.

55. "Sed vltra haec argumenta est aliud, quod videtur habere difficultatem. Nam si dubius in fide esset haereticus, sequeretur Apostolos tempore passionis Christi fuisse haereticos: consequens autem est absurdum: nam non videtur verosimile, quod Deus primos Euangelij ministros sic errare permetteret, vt in haeresim laberentur, ergo. Probo sequelam: quia dubitauerunt de resurrectione Christi, idque non ex infirmitate, sed cum pertinacia. Quod patet primo ex eo, quod Dominus Marci vltimo, increpauit incredulitatem eorum, et duritiem cordis, quia ijs, qui viderant eum resurrexisse a mortuis non crediderant. Secundo, quia Christus expresse dixit illis se resurrecturum tertia die, et si quis dubitaret de aliqua veritate expresse asserta in sacris literis esset haereticus, ergo Apostoli fuerunt haeretici". II, 337a.

56. "Ad hoc argumentum respondetur negando sequelam. Certum est enim quod Apostoli nec amiserunt fidem infusam, nec fuerunt haeretici. Quod proba primo, quia sancti patres quamuis dicant eos in triduo mortis fuisse infirmos in fide, nunquam tamen dicunt illos fuisse haereticos. Secundo, quia dubitatio, quam habuerunt non fuit pertinax, sed habuit ortum ex infirmitate, et animi perturbatione. Et ad primam probationem ex Marco dico, quod Apostoli fuerunt increduli non Domino, sed illis, qui viderant eum resurrexisse a mortuis, quorum quidem testimonium fallibile erat: quamuis ipsi erant digni, quibus fides adhiberetur: et ideo iure fuerunt a Christo reprehensi, quamuis non essent haeretici. Ad secundam probationem dico, quod quamuis Dominus aperte dixerit discipulis se resurrecturum tertia die, illi tamen vt dicit D. Lucas cap. 18. non intelligebant quae dicebantur, sed erat verbum istud absconditum ab eis. Vnde quemadmodum qui ex ignorantia errat circa veritatem ab Ecclesiam diffinitam, excusatur a pertinacia, et haeresi, vt diximus articulo

¿Se ha de llamar hereje al catecúmeno que se equivoca sobre una verdad de fe con consciencia y previsión? Castro entiende que el mismo será llamado hereje propiamente. Además dice que será castigado como tal cuando cayere en la herejía antes de recibir las aguas bautismales y no arrepentirse. Es que había pedido el bautismo a la Iglesia con ánimo firme y constante tras haber sido adoctrinado por la recta fe. Es cierto también que señala cómo no ha de ser castigado el mismo tan severamente como el que hubiera recibido el bautismo. Esta diferencia se explica porque, si uno abandona la fe siendo ya bautizado, es verdaderamente hereje y queda sometido a las penas de los herejes por estar dentro de la Iglesia. Se equivoca entonces consciente y con previsión contra la fe de la Iglesia fuera de la cual no hay salvación. Al equivocarse de esta manera contra la fe de la Iglesia, es uno verdaderamente hereje y habrá de ser castigado como tal en consecuencia⁵⁷. Aragón discrepa de esta enseñanza de Castro y señala que ese catecúmeno no es verdaderamente hereje ni ha de ser castigado como tal. Así lo mantienen además Silvestre y Cayetano. Tal catecúmeno no se aparta de la fe profesada solemnemente. Al pertenecer esto a la razón de la herejía, no será entonces hereje. En consecuencia, tampoco será castigado con las penas de los herejes. Es un hecho que tal catecúmeno no ha profesado todavía la fe católica. No se aparta por tanto de la fe profesada solemnemente. El catecúmeno que ha entrado a la Iglesia por el bautismo de deseo, está únicamente en ella en cuanto al mérito, lo cual no basta para que se le llame hereje si se equivoca contra la fe con consciencia y previsión. Se requiere siempre haber entrado a la Iglesia y ser del número en ella gracias a la profesión solemne de la fe realizada en el bautismo. Esto se ha dicho ya en la cuestión precedente⁵⁸.

praecedenti, ita etiam Apostoli, qui ex ignorantia id fecerunt excusabuntur, et sic nec fuerunt pertinaces nec haeretici". II, 337a.

57. "Tertium dubium est, Vtrum catechumenus, qui sciens et prudens errat circa veritatem fidei sit dicendus haereticus. De qua re Castro lib. I. de iusta haereticorum punitione cap. 8. dicit, quod catechumenus, qui firmo et constanti animo baptismum ab Ecclesia petijt, si postquam fuerit ab Ecclesia edoctus a recta fide in haeresim aliquam antequam baptismum suscipiat labatur, et illam pertinaciter tueatur, erit dicendus proprie haereticus, et vt talis nisi resipiscat puniendus, licet, non ita acriter ac si baptismum suscepisset. Et ratio illius est, nam baptizatus a fide discedens ea ratione est vere haereticus et poenis haereticorum subiectus, quia cum sit intra Ecclesiam sciens, et prudens errat in fidem illius: sed hic catechumenus, qui per baptismum flaminis erat intra Ecclesiam, extra quam non est salus, sciens et prudens errat circa fidem illius, ergo est vere haereticus, et vt talis puniendus". II, 337a-337b.

58. "Hoc tamen non obstante dico, quod talis catechumenus, nec est vere haereticus, nec est vt talis puniendus. Ita tenet Sylvester verbo haeresis primo, §. 2. et Caietanus in hoc articulo. Et probatur, Talis catechumenus non discedit a fide solenniter professa, quod est de ratione haeresis, vt diximus q. 10. art. 5. ergo non erit haereticus, atque ex consequenti

¿Debe llamarse al menos hereje al bautizado de niño, que es educado entre infieles y vive conforme a las costumbres de sus educadores? A favor de semejante catalogación habla cómo ese niño mantiene pertinazmente un error claro contra la fe solemnemente profesada en el bautismo, lo cual le convierte ya en hereje⁵⁹. ¿Es aceptable esta solución? Aragón dice al respecto en primer lugar que ese niño educado entre los infieles, si la fe nunca le ha sido propuesta suficientemente y permanece en la ignorancia, no ha de ser considerado como hereje pese a vivir a la manera de los infieles. En modo alguno es el mismo pertinaz en los errores mantenidos contra la fe. No es entonces un hereje. Cualquier ignorancia basta para quitar la existencia de pertinacia⁶⁰. Añade Aragón al respecto en segundo lugar que, si la fe cristiana le hubiere sido suficientemente propuesta a ese niño y perseverare todavía en el error de los infieles entre los que ha sido educado, sería verdaderamente hereje y apóstata, ya que negaría entonces pertinazmente la fe profesada solemnemente en el bautismo. Fray Pedro invita a leer la exposición de Castro al respecto⁶¹. ¿Cuál es entonces la verdadera definición de herejía? Es el error claramente contrario a la fe católica del que ha profesado solemnemente la fe católica. Será hereje en consecuencia el que abraza con conciencia y previsión el error claramente contrario a la fe profesada con solemnidad⁶².

non est puniendus poenis haereticorum. Consequentia est nota, et antecedens probatur. Talis catechumenus nondum est professus fidem catholicam, ergo non discedit a fide solenniter professa. Et ad argumentum in contrarium factum respondetur quod catechumenus, qui per baptismum flaminis Ecclesiam intrauit, tantum est in illa quoad meritum, quod non est satis, vt dicatur haereticus, qui postea sciens et prudens errat circa fidem: sed semper requiritur quod intrauerit Ecclesiam quoad numerum sollemniter profitendo fidem in baptismo, vt diximus quaestione praecedenti". II, 337b.

59. "Vltimum dubium circa istum articulum est, de puero baptizato nutrito inter infideles, et eorum more viuenti, vtrum talis sit dicendus vere haereticus. Et pro parte affirmatiua est argumentum, Talis puer pertinaciter tenet errorem aperte contrarium fidei, quam sollemniter professus est in baptismo, ergo est vere haereticus". II, 337b.

60. "In hoc tamen est prima conclusio, Puer apud infideles nutritus, cui fides nostra nunquam fuit sufficienter proposita, sed illam ignorat, non est censendus haereticus, quamuis infidelium more viuat. Probatur, Talis non est pertinax in erroribus, quos tenet contra fidem, ergo non est haereticus. Consequentia est nota, et antecedens probatur, quia vt diximus in superioribus, quaecumque ignorantia sufficiens est ad tollendam pertinaciam". II, 337b-338a.

61. "Secunda conclusio, si huic puero fides nostra fuisset sufficienter proposita, et adhuc ipse persisteret in errore infidelium, inter quos nutritus est, vere esset haereticus: et apostata. Probatur, quia tunc pertinaciter negaret fidem quam professus est sollemniter in baptismo. De hac re videndus est Castro, lib. I. de iusta haereticorum punitione cap. 8". II, 338a.

62. "Ex dictis omnibus colligere licebit veram haeresis definitionem. Quae est, error catholicae fidei manifeste contrarius in eo, qui fidem catholicam sollemniter est professus. Et haereticus erit ille, qui sciens et prudens amplectitur errorem manifeste contrarium fidei, quam sollemniter professus est". II, 338a.

SEGUNDA PARTE

DESARROLLO

Herejía es una aseveración pertinaz contraria a la verdad de fe. El que comete herejía es ciertamente un pecador. Su pecado se cataloga como herejía. Este pecado acaece realmente en el interior. Es algo que conocen solamente el pecador y Dios. De todas formas, cataloga a veces la Iglesia a determinadas personas como verdaderos herejes. Los castiga con la pena de la excomunión. Esto sólo es posible si la herejía sale del interior de la mente y aparece en el exterior. Entonces es cuando la Iglesia puede juzgar y condenar por herejía. Dos serán entonces los puntos de este desarrollo: la culpa y la pena. Tanto la una como la otra tienen lugar por la existencia de error pertinaz. Si no hay error o no hay pertinacia, no puede existir pecado: culpa, ni castigo: pena.

1. La culpa

La herejía aparece cuando se equivoca en la doctrina revelada el que ha profesado la fe cristiana⁶³. De todas formas, el error contra la doctrina revelada no es herejía si no implica además pertinacia. Esto constituye doctrina común entre todos los doctores, sean teólogos o expertos en derecho. Lo prueban expresamente los testimonios de San Agustín referidos por Graciano. Además, cuando se define como de fe algo en los sagrados cánones, se condena únicamente a los herejes de los que se tuviera presunción de haber dicho lo contrario o de haberlo afirmado pertinazmente. Si no existe semejante presunción sobre la existencia de aseveración con pertinacia, no puede darse herejía alguna. Por otra parte, el mismo nombre de herejía equivale a elección. Como enseña Santo Tomás, la elección comporta voluntad sin vacilación. Es adhesión firme. No puede darse la misma si no hay pertinacia⁶⁴. Asimismo, la herejía es contraria del todo a la fe, pidiendo por ello la existencia de una voluntad y asentimiento firmes. Requiere entonces la herejía, juntamente con que se produzca un error contra la doctrina revelada, la existencia de una voluntad firme. Además, uno no se aparta de la razón de creer: la doctrina de la Iglesia, cuando en la equivocación no hay pertinacia y uno está dispuesto a ser corregido⁶⁵.

63. Cf. nota 32.

64. Cf. nota 24.

65. Cf. nota 25.

Si la herejía aparece cuando se equivoca en la doctrina revelada el que ha profesado la fe cristiana⁶⁶, ¿es hereje el catecúmeno que contraría la fe católica? Para Alfonso de Castro se convierte el catecúmeno en hereje si pidió el bautismo a la Iglesia con ánimo firme y constante tras haber sido adoctrinado por la recta fe antes de recibir las aguas bautismales. Lo es porque se equivoca con consciencia y previsión contra la fe de la Iglesia fuera de la cual no hay salvación⁶⁷. Debe sostenerse de todas formas lo contrario: es decir, que semejante catecúmeno no comete verdaderamente herejía. Así lo mantienen también Silvestre y Cayetano. No se aparta el mismo de la fe profesada solemnemente. Al ser esto lo correspondiente a la razón de la herejía, no será entonces él mismo hereje. Es un hecho que tal catecúmeno no ha profesado todavía la fe católica. ¿Se niega entonces que esté el catecúmeno dentro de la Iglesia? Por supuesto, el catecúmeno ha entrado a la Iglesia por el bautismo de deseo; pero se halla únicamente en ella en cuanto al mérito. Esto no basta para que se le llame hereje (en el sentido de pecador contra la fe) por haberse manifestado contra la fe con consciencia y previsión. Se requiere además para cometer semejante pecado haber entrado a la Iglesia en calidad de número gracias a haber profesado la fe solemnemente en el bautismo⁶⁸. Además, para la existencia de pecado de herejía ha de tratarse de un error voluntario sobre la doctrina que uno sabe revelada. Si no es así, no se está ante herejía alguna. Por tanto, no será llamado en consecuencia hereje el que se equivoca en lo que no ha sido revelado⁶⁹.

¿Cómo se armoniza lo anterior con lo expuesto por San Jerónimo de que se incurre en herejía por las palabras dichas desordenadamente? ¿No deberá admitirse más bien por esto mismo que la herejía no consiste en una equivocación? No se encuentran de hecho tales palabras en San Jerónimo, el cual afirma más bien en una determinada carta que: *La herejía no ha salido de la Escritura sino de la inteligencia*. Como la infidelidad reside en el entendimiento y como la herejía es su especie, tendrá lugar ésta necesariamente en el entendimiento también. Por mucho que uno pronuncie palabras desordenadas, es imposible entonces llegar por este camino a la herejía. Ha de producirse un error por el camino⁷⁰. En rigor consiste la herejía en errar formalmente contra la fe⁷¹. Hay dos maneras de equivocación al respecto. La pri-

66. Cf. nota 32.

67. Cf. nota 57.

68. Cf. nota 58.

69. Cf. nota 32.

70. Cf. nota 33.

71. Cf. nota 19.

mera consiste en errar sobre lo que ha de creerse. La segunda consiste en errar en relación al motivo por el que debe creerse. Aunque la herejía resida formalmente en esta segunda equivocación, hay pecado tanto por errar de la primera manera como de la segunda. Peca uno si, estando obligado a saber, no cree; pero uno se equivoca también cuando disiente de la doctrina de Iglesia al juzgar que la misma es falsa⁷².

¿Qué es y en qué consiste formalmente la pertinacia necesaria para la aparición de la herejía? Aunque han sido muchos los que han recogido esta duda, no han sido muchos los que la han tratado⁷³. Pertinacia es el consentimiento voluntario en lo conocido como contrario a la doctrina de la Iglesia. Así lo mantienen Santo Tomás, Melchor Cano, Diego de Simancas y Tomás de Vío Cayetano. La herejía se opone a la fe formalmente. La fe se lleva a cabo mediante el asentimiento del entendimiento y de la voluntad. La herejía surgirá entonces también de disentir desde el entendimiento y consentir desde la voluntad al error. La pertinacia no es entonces más que el consentimiento voluntario en lo conocido contra la fe⁷⁴. Así ocurre cuando uno se equivoca voluntariamente y no está dispuesto a ser corregido por la Iglesia. Es un hereje verdadero quien no está preparado para semejante corrección. Consiste entonces la pertinacia requerida para la herejía en el voluntario consentimiento al error. Para que alguien sea reo de adulterio, basta el ánimo concreto de adulterar. Asimismo, se precisa adoptar el error deliberadamente para que alguien sea hereje. Basta entonces una tal deliberación para que haya pertinacia⁷⁵.

San Antonino de Florencia y Silvestre Prierias afirman al respecto que la pertinacia de la que se habla aquí, existe cuando uno es advertido de su error y persevera en el mismo durante largo tiempo. La prueba de su opinión se extraería de la carta de Tito (cf. 3,10). San Pablo ordena evitar al hereje después de la primera o segunda admonición, significando al parecer que ha de tenerse solamente por hereje al que no quisiera rectificar una vez que ha sido advertido⁷⁶. Pero, ¿no se deduce más bien de las palabras del Apóstol que la persona que debe ser evitada era ya hereje y que se le advierte precisamente por serlo?⁷⁷ San Antonino y Silvestre Prierias añaden que nadie queda herido con la excomunión si no ha recibido antes la correspondiente advertencia.

72. Cf. nota 20.

73. Cf. nota 26.

74. Cf. nota 29.

75. Cf. nota 30.

76. Cf. nota 26.

77. Cf. nota 31.

Por tanto, cuando se dice que el hereje es excomulgado automáticamente, debería entenderse que tal excomunión instantánea se verifica al ser advertido. En consecuencia, no habría sido uno hereje antes de ser advertido al no ser entonces pertinaz⁷⁸. Pero resulta que no es preciso que uno sea advertido para poder ser condenado. Cuando se dice que nadie es excomulgado sin ser advertido con anterioridad, debe tenerse en cuenta que los herejes quedan ya suficientemente advertidos por el derecho y no hay necesidad entonces de que se les advierta ulteriormente para no incurrir en la excomunión⁷⁹.

La pertinacia requerida para la existencia de herejía no consiste por tanto en que se avise al que se equivoca y el mismo persevere durante un tiempo en su error. La Iglesia condena como herejes a los que resulta que han mantenido algo contra la fe aunque no fueran advertidos de su error lo más mínimo ni hubieran permanecido en el mismo durante un determinado tiempo. No hay entonces necesidad para que exista herejía de transcurso de tiempo. Además, cuando uno se opone adrede a la fe toda y niega a Cristo, se le considera apóstata por mucho que rectifique al instante. Pecará entonces también con la herejía el que negare alguna proposición de fe con consciencia y previsión, aunque no permanezca en la misma por mucho tiempo. Consiguientemente, no se requiere para la existencia de herejía que uno sea advertido ni que permanezca mucho tiempo en la pertinacia⁸⁰.

Sobre la doctrina revelada y definida pueden producirse ciertamente errores debidos a la ignorancia; pero no se puede olvidar que hay una ignorancia afectada. Es lo que le ocurre a una determinada persona cuando rehúye los discursos y el trato con los doctores para pecar más libremente, ignorando lo que está obligado a saber. Desde semejante ignorancia afectada, uno es capaz de llegar a pensar incluso que la simple fornicación no es pecado. Semejante error, ¿debe llamarse entonces herejía? El que actúa con esta ignorancia, ¿será tenido como hereje? La ignorancia afectada no disminuye ciertamente el pecado. Cuando se peca desde tal ignorancia, es como si se pecara conscientemente. La misma proviene de una elección. Si alguien errara de esta manera contra la fe, sería ciertamente hereje y tal error sería propiamente además una herejía. Consecuentemente, esto es lo que deberá decirse de quien se equivoca contra la fe desde la ignorancia afectada. Su error será pecado de infidelidad y, como no se trata del pecado de un pagano o de un judío, será entonces el mismo una herejía al no darse diversas especies de infidelidad⁸¹.

78. Cf. nota 27.

79. Cf. nota 31.

80. Cf. nota 28.

81. Cf. nota 18.

Pese al razonamiento anterior, mantiene Pedro de Aragón como más probable que el error proveniente de la ignorancia afectada no constituye con propiedad herejía alguna. Tampoco ha de ser llamado con rigor hereje quien así equivoca. Sostiene de todas formas que el así ignorante peca gravemente⁸². Cuando la ignorancia afectada se refiere a lo que se ha de hacer, no hay excusa de culpa. Si uno hubiera tenido cuidado en ignorar que alguien es hombre para cometer más fácilmente su muerte, eso no le evitaría quedar considerado como reo de homicidio. Al fin y al cabo, es como si lo hubiera cometido conscientemente. Esto no es sin embargo lo que ocurre cuando se trata de asuntos de la fe. Si uno ignora algo afectadamente, queda excusado de herejía. Ciertamente, el asunto puede llevarse a cabo voluntariamente también por el poseedor de esta ignorancia afectada. Así resulta manifiesto en el ejemplo expuesto del homicida. Pero el apartarse de la razón de creer: la doctrina de la Iglesia, sólo puede darse en el que sabe que es enseñanza de la Iglesia aquello sobre lo que se equivoca. Quedará excusado uno entonces de herejía desde la ignorancia afectada sin quedar también excusado de la culpa⁸³. Aun que ese pecado cae material y reductivamente dentro de la especie de herejía, no pertenece a la misma formal y directamente. Así es como la materia se predica de la sustancia, el punto se menciona en la cantidad y el embrión se refiere al que lo anima según ordenación en la naturaleza⁸⁴.

Lo propio de la herejía es errar contra la doctrina revelada al tenerse constancia de que es revelada. De todas formas, no han de entenderse tales palabras de modo absoluto y exclusivo sobre la Iglesia, que es la razón formal de la fe. También se refieren las mismas particularmente al que se equivoca. Cuando uno es ignorante y se equivoca en materia de fe revelada, no es propiamente hereje. Tampoco se considera su error herejía conforme al modo aquí explicado⁸⁵. Por ser la herejía un error formalmente contrario a la fe se libra de pecar como hereje quien se equivoca en la fe con ignorancia afectada. Aunque considere la simple fornicación que no es pecado, uno no se aparta de la razón formal de la fe: la autoridad divina o la proposición de la Iglesia. En modo alguno piensa que Dios engaña o que la Iglesia se engaña. No se da en el mismo error contrario formalmente a la fe. En consecuencia, no será el mismo propiamente hereje⁸⁶.

82. Cf. nota 19.

83. Cf. nota 22.

84. Cf. nota 22.

85. Cf. nota 23.

86. Cf. nota 19.

De todas formas, la ignorancia afectada no disminuye el mal existente en el asentimiento del hereje ya que se trata de un error sobre algo que es necesario conocer. Cuando uno ignora afectadamente lo que está obligado a saber, no quiere menos directamente el error procedente de semejante ignorancia que si lo quisiera conscientemente. De todas formas, desaparece entonces el mal que proviene de otorgar el asentimiento por un motivo diferente al de la razón de la fe: la doctrina de la Iglesia, así como el ánimo pertinaz y rebelde contra ella. Al pecar con la ignorancia de lo que enseña la Iglesia, no se es hereje. Esto es así, se trate de ignorancia afectada o no afectada. Nunca puede darse rebeldía si uno no sabe que la Iglesia enseña lo que uno niega. Tampoco puede haberla cuando, si lo supiera, no se producirá negación por parte de quien lo ignora. De todas formas, semejante error no excusa de pecado. Se da entonces voluntariedad en el acto; pero uno queda excusado de la razón de herejía ya que no se da en el mismo la contumacia despreciadora de la doctrina de la Iglesia⁸⁷.

¿Debe llamarse hereje al que duda en una proposición de fe? Es cierto que, si alguien dudara de una verdad expresamente afirmada en las Sagradas Escrituras, sería un hereje. Pero, ¿no conduce esta conclusión a decir inmediatamente que los Apóstoles fueron herejes verdaderos? Los Apóstoles se habrían convertido también en herejes durante la pasión de Cristo⁸⁸. Ciertamente, es pertinaz el que, viendo y sabiendo que una determinada proposición ha sido definida por la Iglesia como de fe, duda todavía sobre su verdad o falsedad⁸⁹. Que no dudaran los Apóstoles desde la debilidad sino desde la pertinacia es algo que, a simple vista, aparece claro desde el evangelio de San Marcos (cf. 16,14) donde se cuenta precisamente que Cristo les recriminó su incredulidad y dureza de corazón por no haber creído a los que lo habían visto ya resucitado de entre los muertos. Además, había dicho expresamente Cristo a los Apóstoles que había de resucitar al tercer día⁹⁰.

¿Fueron entonces verdaderos herejes los Apóstoles? Esto se niega de plano. No perdieron la fe infusa cuando no creyeron que Cristo había resucitado ni fueron herejes. Aunque los santos padres digan que quedaron los Doce debilitados en la fe durante el triduo de la muerte de Cristo, nunca llegan a afirmar que fueran herejes⁹¹. Además, no parece verosímil que Dios permitiera que se equivocaran los primeros ministros del Evangelio hasta el

87. Cf. nota 20

88. Cf. nota 55.

89. Cf. nota 42.

90. Cf. nota 55.

91. Cf. nota 56.

punto de incurrir en herejía⁹². ¿No fue entonces pertinaz la duda de los Apóstoles al no conducirles hasta la herejía? Cuando se trata de una duda nacida de la irreflexión o de la ignorancia, no se está ciertamente ante hereje alguno⁹³. El origen de la duda de los Doce estuvo en la debilidad y en la turbación de sus almas. Lo afirmado en el evangelio de San Marcos no se entiende por lo demás en el sentido que no creyeran al Señor, sino en el que no habían creído a los que lo habían visto resucitado de entre los muertos. El testimonio de éstos era falible por mucho que fueran dignos de que se les creyera. A ello se debió entonces precisamente la reprensión por parte de Cristo. Pero no fueron herejes. Por otra parte, si bien es cierto que Cristo había dicho a los discípulos con anterioridad que Él resucitaría al tercer día, es verdad también, cómo dice San Lucas (cf. 18,34), que no entendieron lo que les decía y les ocultó el significado de aquella palabra: resurrección. Como queda excusado de pertinacia y de herejía el que se equivoca desde la ignorancia sobre una verdad definida por la Iglesia, los Apóstoles no cometieron pertinacia ni fueron herejes, quedando excusados por actuar entonces desde la ignorancia⁹⁴.

¿Es la precedente interpretación compartida por Santo Tomás? ¿Acaso no cabe en la enseñanza del Aquinate negar que los Apóstoles fueran herejes y admitir que fueron pertinaces al dudar sobre la resurrección? Si así fuera, sería entonces admisible que los Apóstoles no actuaron desde la debilidad sino con pertinacia. Es lo que parecería a simple vista desde el evangelio de San Marcos (cf. 16,14). ¿Por qué no se han de interpretar entonces en tal sentido las palabras en las que Cristo recriminó a los Doce su incredulidad y dureza de corazón por no haber creído a los que lo habían visto resucitado de entre los muertos? Ha de tenerse en cuenta en este caso que Cristo dijo expresamente a los Apóstoles que había de resucitar al tercer día⁹⁵. Ciertamente, se intenta probar que no es herejía la duda pertinaz en materia de fe desde la enseñanza misma de Santo Tomás por considerar éste la adhesión pertinaz a una determinada disciplina como la razón de la herejía. Dice en concreto que elegir significa adherirse. Cuando uno es pertinaz en una duda, no se está adhiriendo a una disciplina privada concreta. Debería deducirse entonces que tampoco será hereje. Por otra parte, la herejía y la fe se oponen como los contrarios. La duda no será entonces herejía porque no comporta asentir ni consentir contrariamente a la fe. Finalmente, si fuera hereje el que duda en la fe, se seguiría también que el asentimiento verdadero sería here-

92. Cf. nota 55.

93. Cf. nota 42.

94. Cf. nota 56.

95. Cf. nota 55.

jía, lo cual es absurdo ya que la herejía es error. Cuando uno asiente como opinión a la proposición que Dios es trino y uno, se está ante un asentimiento verdadero. Pese a ello, se estaría también entonces ante una herejía de suyo y el asentimiento verdadero podría ser herético⁹⁶.

En este contexto es donde se sitúa la intervención de Melchor Cano, diciendo en primer lugar que, cuando se habla metafísicamente, el que duda en la fe no es verdadero hereje ya que la herejía es un error positivamente contrario a la fe. Se tiene entonces más bien la certeza de que, cuando uno duda sobre una verdad católica, no mantiene positivamente error alguno contrario a la fe, teniéndolo sólo como privación al no negar ni afirmar. En este caso, se limita uno a suspender el asentimiento. Afirma en segundo lugar Cano que, conforme a las reglas morales de la filosofía, es considerado esa persona dudosa como hereje al ser imposible, moralmente hablando, que uno dude pertinazmente sobre la fe católica y no admita positivamente error alguno que se le oponga⁹⁷. ¿Es esta doctrina de Cano enteramente aceptable? Ciertamente, pierde la fe católica el que duda sobre una verdad católica. El papa Esteban sostiene que son infieles los que dudan en la fe. San Bernardo afirma esto también cuando dice que la fe no admite ambigüedad. Si uno duda entonces sobre la fe con consciencia y previsión, ha de perder la fe infusa. No sólo se extingue la fe infusa por el error positivamente contrario sino por el que se le opone como privación. En ambos casos se está al parecer ante la culpa mortal por infidelidad. A pesar de que tal duda no contenga un error positivamente contrario a la fe, lleva consigo un error. Uno se opone a la fe como privación. Consecuentemente, se pierde del todo la fe infusa ante semejante duda⁹⁸. San Agustín enseña que no es lícito emplear la palabra quizás en las proposiciones de fe, mientras cabe decir quizás en relación concreta a que la Virgen María tenía un determinado rostro. De todas formas, es imposible decir salvando la fe que Cristo nació quizás de la Virgen María. Después de haber dado la regla de fe, añadió San Ambrosio las palabras de: *Ésta es la fe católica y el que no la creyere fiel y firmemente no podrá salvarse*. Teofilacto dice en relación al texto de la carta a los Romanos (cf. 1,17) que los hombres necesitan mercedamente la fe; pero, si comenzaren a indagar en ella con dudas, sufrirán ciertamente su pérdida total; esto ocurrirá precisamente si los mortales no quieren abrazar con el pensamiento aquello con lo que Dios los ha obsequiado. San Pablo dice al recomendar la fe de Abrahán que, ante la

96. Cf. nota 43.

97. Cf. nota 44.

98. Cf. nota 45.

promesa de Dios, no vaciló; es decir, no se dejó llevar de la incredulidad (cf. Rom 4,20). Todo esto significa a las claras que no conserva en forma alguna la fe el que duda⁹⁹.

Es además verdaderamente hereje según las reglas de la filosofía moral, así como las de la lógica y metafísica, el que duda con consciencia y previsión sobre la verdad definida por la Iglesia. Aquí se emplean los términos: con consciencia y previsión, porque uno no pierde la fe ni es hereje si duda irreflexivamente por debilidad anímica o tentación. Dicha persona está dispuesta a ser corregida por la Iglesia. El que duda con consciencia y previsión es infiel. Así consta por el escrito del papa Esteban. Como no es judío ni es pagano, será el mismo hereje. San Agustín dice que es error tener lo cierto por incierto. Como cualquier verdad de la fe cristiana es muy cierta, se equivocará entonces pertinazmente en la fe y será hereje quien dudare sobre la misma conscientemente. El concilio de Viena reprueba como errónea y contraria a la fe católica toda doctrina que afirmare con temeridad o que pusiere en duda que el alma racional es sustancialmente la forma del cuerpo humano. Juzga por ello el concilio que constituye una clara herejía dudar pertinazmente de la verdad definida por la Iglesia¹⁰⁰. Lo anterior se confirma además porque se extingue a causa de semejante duda la fe infusa. De todas formas, la fe recibida en el bautismo no desaparece más que por la herejía. Si se habla incluso en conformidad con la metafísica, será uno hereje si duda pertinazmente de un asunto de fe. Además, cuando uno duda con consciencia y previsión de la proposición concreta de que Dios es trino y uno, considera a la misma como capaz de quedar sometida a sospecha. La tiene en definitiva como no infalible. Se trata en este caso de un juicio que contiene a las claras un error positivo y contrario a la fe, cuando ésta enseña que no es materia de duda alguna sino algo infaliblemente verdadero por haber sido propuesto para ser creído por la Iglesia. Será entonces hereje el que así se comportare¹⁰¹.

Pero, ¿no se sigue de la exposición anterior más bien que, si uno dudara conscientemente sobre la fe, sería hereje por juzgar y considerar precisamente que se ha de dudar de las verdades de la fe y no lo sería por la duda misma? Si fueran así las cosas, no sería la duda propiamente herejía. Lo sería el juicio por el que se duda. Aquí poco importa afirmar que, si uno duda de esta forma, es hereje por la duda o por el juicio, siendo lo importante que, en ambas hipótesis, se tiene al mismo como hereje. Cabe de todas formas aceptar lo que

99. Cf. nota 46.

100. Cf. nota 47.

101.. Cf. nota 48.

entonces sigue. Es entonces hereje el que duda de esta forma no sólo por razón del juicio sino también por razón de la duda. Arranca el mismo de una duda. Además, se trata de una herejía ya que falla en la rectitud y se constituye en error. Equivocarse no es otra cosa que desfallecer y esto ocurre en grado máximo. Al proceder semejante duda de la deliberación, debe comportar algo positivo al menos en la raíz. A ello se debe que se diga que se opone a la fe de la misma manera que el fuego se dice opuesto al agua. No está en este caso la contrariedad en la sustancia ya que nada hay contrario, sino en la cualidad añadida: la capacidad de calentar¹⁰².

¿Puede admitirse entonces que la duda pertinaz no lleva a la herejía? La duda unida a la pertinacia es claramente lo que convierte al hombre en hereje. Lo mismo ocurre además con la opinión pertinaz. Ésta excluye la fe como la duda y lleva añadida incluso la forma contraria a la firmeza de la fe. Se dice que uno duda pertinazmente de una verdad de fe si, después de haber sopeado que la misma es de fe, no quiere darle el asentimiento sin temor, haciéndolo entonces con miedo y duda. Así es como se comporta uno con la proposición capaz de ser falsa¹⁰³. Incorre además en las penas de los herejes el que duda y opina así al manifestar su duda y opinión exteriormente. Es lo que sucedería si uno dijera que duda de que el Evangelio es verdadero, o dijera que no quiere darle el asentimiento más que como opinión por ser posible que contenga falsedad. De todas formas, no incurre uno en pena alguna colocada contra los herejes cuando retiene interiormente en el corazón la duda o la opinión. Así les sucede a los otros herejes que lo son sólo mentalmente¹⁰⁴. No se considera admisible que, cuando uno duda pertinazmente, no se esté adhiriendo también a una disciplina privada concreta. Ciertamente, uno no se adhiere con firmeza al error contrario de la proposición de que Dios es trino y uno. De todas formas, es verdad clara que se adhiere entonces firmemente a su juicio personal de que la misma es digna de duda y no infaliblemente verdadera, manifestando así que duda de ella con firmeza. Este juicio concreto es formalmente contrario a la fe. Quien lo tenga, será entonces un hereje¹⁰⁵. Como la duda incluye un juicio positivo formalmente contrario a la fe, ha de decirse necesariamente que conlleva la misma el asentir o el disentir¹⁰⁶. Cuando uno asiente pertinazmente al emitir un juicio como opinión a la proposición de que Dios es trino y uno, emite un juicio nacido de la elección y del

102. Cf. nota 49.

103. Cf. nota 50.

104. Cf. nota 51.

105. Cf. nota 52.

106. Cf. nota 53.

imperio de la voluntad, independientemente de que el mismo sea verdadero. Se quiere asentir entonces a tal proposición con miedo y como si la misma pudiera ser susceptible de falsedad. Caerá por tanto fuera de toda duda que se está ante un juicio falso y contrario a la fe¹⁰⁷.

2. El castigo

La Iglesia juzga por lo que aparece al exterior. Nadie es formalmente hereje si no se acoge interiormente en la mente una sentencia contraria a la fe. No consiste la fe fundamentalmente en confesión de boca sino en el asentimiento de la mente. Así consta por la carta a los Romanos (10,10). San Pablo enseña que se cree con el corazón para la justicia y se confiesa con la boca para la salud. La herejía no consiste en palabra u obra exterior. Se lleva a cabo esencialmente cuando se disiente desde el corazón. En consecuencia, no es verdaderamente hereje más que el que hubiere afirmado desde su alma una proposición contraria a la fe¹⁰⁸. San Pablo (cf. Tit 3,10) dice claramente también que debe evitarse al hereje después de una o de otra admonición, refiriéndose a que ha de ser evitado el mismo tras la advertencia, es decir, debe ser avisado, no corregido. Sin duda alguna, el trato con tales herejes es apto para ocasionar la ruina. Habla de evitar al hereje en el foro exterior¹⁰⁹. Pero, ¿puede decir la Iglesia que alguien es hereje y presentarlo como tal públicamente, declarando incluso que el mismo ha de ser evitado por todos los cristianos mientras no rectifique, si la verdadera herejía reside en el interior de la mente?

¿Es hereje el que, sin sentirlo en el alma, dice algo únicamente de palabra contra la fe o hace algo contra ella sólo por un acto exterior? A favor de que se convierte uno entonces en hereje, hablaría presumiblemente el argumento de que la Iglesia juzga como hereje al que así se condujera. Se condena precisamente como hereje al que hubiera hecho uso de ceremonias judías así como al que hubiera cometido simonía. No hay duda entonces de que se trata en ambos casos de obras exteriores¹¹⁰. ¿Cómo se explica esto? Si se habla formalmente, la herejía consiste sólo en el entendimiento; pero la obra exterior se llama también de algún modo herejía, queriendo decirse con ello que es efecto y obra que viene de la herejía interior. Silvestre Prierias señala que, en

107. Cf. nota 54.

108. Cf. nota 35.

109. Cf. nota 31.

110. Cf. nota 34.

determinados lugares, llama el derecho herejes a los hombres en sentido amplio, fundándose en sus acciones exteriores. Así es como se les llama según la presunción del derecho. No hay inconveniente entonces en que los inquisidores se sirvan de la presunción y juzguen desde los hechos exteriores a las personas como herejes. De todas formas, si constara a los jueces que una determinada persona obró exteriormente contra la fe desde la pasión u otra perturbación anímica en vez de hacerlo por error, no la condenarían como hereje. Así lo afirman Silvestre Prierias, San Antonino de Florencia y Pedro de Palude. Según el sabio, juzgan el gesto y la risa de los dientes sobre el hombre¹¹¹.

¿Es posible entonces llamar hereje al catecúmeno si se equivoca exteriormente sobre una determinada verdad de la fe con consciencia y previsión? Castro entiende que el mismo será llamado hereje propiamente, llegando a ser castigado incluso como tal si no se arrepiente, ya que pidió el bautismo a la Iglesia con ánimo firme y constante tras haber sido adoctrinado por la recta fe y ha caído en una herejía antes de recibir las aguas bautismales. De todas formas, añade que no ha de ser castigado tan severamente como se haría si hubiera recibido el bautismo. Todo esto viene de que, si uno abandona la fe siendo ya bautizado, es verdaderamente hereje y queda sometido a las penas de los herejes por hallarse dentro de la Iglesia. Se equivoca con consciencia y previsión contra la fe de la Iglesia fuera de la cual no hay salvación. Al equivocarse de esta manera contra la fe de la Iglesia, será verdaderamente hereje y, como tal, habrá de ser castigado en consecuencia¹¹². A esta exposición sobre el catecúmeno se opone que el mismo no es verdaderamente hereje ni ha de ser castigado como tal. A la razón de herejía corresponde la oposición a la fe profesada solemnemente, en el bautismo. Por eso no es el catecúmeno un hereje. En consecuencia, tampoco será castigado con las penas de los herejes. Como tal catecúmeno no ha profesado todavía la fe católica, no se aparta de la fe profesada con solemnidad. Por supuesto, el catecúmeno ha entrado en la Iglesia por el bautismo de deseo; pero se halla únicamente en ella en cuanto al mérito. Esta condición no basta para que se le llame hereje si se equivoca después contra la fe con consciencia y previsión. Se requiere en todo momento para ello haber entrado a la Iglesia numéricamente y esto se realiza gracias a la profesión solemne de la fe en el bautismo¹¹³.

¿Debe llamarse hereje al bautizado de niño educado entre infieles y que se conforma a las costumbres de éstos? Se dice que tal niño mantiene entonces pertinazmente un error claro contra la fe solemnemente profesada en el

111. Cf. nota 36.

112. Cf. nota 57.

113. Cf. nota 58.

bautismo y que, por esta circunstancia, se convierte en hereje¹¹⁴. Pero tal niño educado entre los infieles, si la fe nunca le ha sido propuesta suficientemente y permanece en la ignorancia de la misma, no ha de ser considerado como hereje pese a vivir a la manera de los infieles. No es pertinaz en los errores mantenidos contra la fe. Por eso, no es hereje. Cualquier ignorancia basta para hacer imposible la existencia de pertinacia¹¹⁵. De todas formas, si la fe cristiana le hubiere sido suficientemente propuesta a esta persona y perseverare todavía en el error de los infieles entre los que ha sido educado, sería verdaderamente hereje y apóstata ya que negaría entonces pertinazmente la fe profesada solemnemente en el bautismo. Conviene leer a este respecto la exposición de Castro¹¹⁶.

Herejía es el error claramente contrario a la fe católica del que ha profesado solemnemente la fe católica. Será entonces un hereje quien abraza con conciencia y previsión el error claramente contrario a la fe que ha profesado con solemnidad¹¹⁷. Se trata de averiguar ahora qué hechos exteriores son los que pueden suministrar base a los inquisidores para deducir y declarar la existencia de herejía en una determinada persona. Decía Soto en su relección sobre la herejía que había algunas obras malas aprobadas y alabadas alguna vez por algún hereje. Citaba al respecto los casos de circuncidar a los niños y adorar a Mahoma. Deducía que, si alguien llevara a cabo semejantes acciones, incurriría mercedamente en ser sospechoso de herejía. Si uno realizara otras acciones en cambio no alabadas por los herejes, como son los casos de la fornicación y del adulterio, no sería posible entonces tener a uno como sospechoso de herejía. Pero es esta sentencia de Soto abiertamente falsa ya que se seguiría de ella que los hombres todos incurrirían en sospecha de herejía al no haber pecado alguno que no fuera aprobado y alabado por algún determinado hereje, como resulta claramente de la inducción. Nicolás era compañero de San Esteban y aprobaba concretamente el adulterio. La simple fornicación la aprobaron los griegos. Así lo muestra el carmelita Guido Terrena de Perpiñán, el cual dice asimismo que el pecado contra la naturaleza lo aprobaron los valdenses¹¹⁸.

Por supuesto, hay ciertas obras a las que los hombres se ven comúnmente inclinados. Son proclives a ellas y caen de cabeza en las mismas por mucho que se oponga la conciencia y por mucho que se sepa que se trata de males y

114. Cf. nota 59.

115. Cf. nota 60.

116. Cf. nota 61.

117. Cf. nota 62.

118. Cf. nota 37.

pecados. Así son principalmente las pasiones de la carne, el deseo de las riquezas y el apetito de honores. Por muchos pecados que cometiera un hombre al respecto, nunca podría ser anotado consecuentemente como sospechoso de herejía si no hubiera además la justa sospecha de que actuaba por otras razones. Para cometer tales pecados, le basta al hombre la instigación del apetito y de la voluntad. Aunque sepa que se trata de males, no retrocede. Es movido por la sensualidad a cometerlos. No hay necesidad de recurrir a atribuir entonces error alguno al entendimiento¹¹⁹. ¿Qué ocurre si se tiene justa sospecha de que tales pecados se cometen por un motivo diferente del señalado? ¿Qué sucedería si un sacerdote o un religioso no sacerdote contrajera públicamente matrimonio? ¿Constituye esto motivo para declararlo hereje? Ciertamente, se presumiría dignamente entonces que, por contraer matrimonio públicamente, se trata de alguien que siente mal sobre los sacramentos y votos de la Iglesia, por mucho que el mismo no podría quedar como sospechoso de herejía desde semejante acto carnal. Esta es la enseñanza concreta de Diego de Simancas. De todas formas, si se trata de un matrimonio contraído ocultamente, no habría razón para sospechar de existencia de herejía del sacerdote o del religioso. Podría pensarse entonces que se ha obrado así para engañar a la mujer al juzgar que no había otro medio de llevar a cabo su obra. Lo mismo ha de decirse también del que, viviendo la anterior mujer, se casa con otra¹²⁰.

Por supuesto hay otros pecados a los que el hombre no queda inclinado desde el apetito, cometiéndolos sólo ante el movimiento de una pasión vehemente y un error del entendimiento. Tales son los casos del suicidio o de la separación del miembro principal. Cuando se realiza una obra así, debe preguntarse de todas formas antes de declarar a uno como hereje si ha precedido a semejante acción una pasión vehemente que hubiera impulsado a la perpetración de un crimen tan horrendo. Si se encuentra ese precedente, debe pensarse que se ha cometido pecado desde la pasión y debilidad; pero que no resultó ese pecado desde el error tenido en el entendimiento. Santo Tomás enseña que no peca regularmente contra la fe el que cansado de ser vencido por la tentación se amputa sus partes viriles para demostrar su odio a la lujuria. Así obra desde la pasión y pusilanimidad. Es éste el común obrar de los hombres desesperados. Si hubiere constancia de que no se obra así desde la pasión, deberá sospecharse que se actúa desde el error al creer que es lícito semejante procedimiento. Si sucede así, se estará ante una herejía¹²¹.

119. Cf. nota 38.

120. Cf. nota 39.

121. Cf. nota 40.

Hay todavía una tercera clase de obras. Ante ellas se comporta la voluntad con indiferencia. No se mueve de suyo hacia ellas y tampoco las rechaza. Tales son las ceremonias judías y los ritos de los sarracenos o realidades semejantes. Como las mismas nada tienen de suyo que atraiga o rechace la voluntad, dependiendo tal cosa del hombre, ha de creerse que se realizan desde una moción del entendimiento. Queda entonces uno vehementemente sospechoso de herejía si las lleva a cabo, porque puede creerse razonablemente entonces que el mismo se ve inclinado por el error del entendimiento al juzgar tales obras como lícitas y buenas. De esta clase son precisamente aquéllas desde las que los inquisidores pueden deducir razonablemente la herejía¹²².

CONCLUSIÓN

Cuando se habla sobre la herejía en relación a la enseñanza de la Escuela de Salamanca, aparece siempre un punto obligado de referencia. Es la relección *De haeresi* impartida por Domingo de Soto en la Universidad de Salamanca el año 1539¹²³. Pedro de Aragón anota no estar de acuerdo con el dominico en un punto concreto de la misma¹²⁴. Soto manifestó en 1539 ser consciente de exponer lo que otros habían roturado antes¹²⁵. Esto es algo que se hace más evidente todavía si se estudia la enseñanza de Pedro de Aragón. Domingo de Soto trató expresamente la cuestión de qué es herejía¹²⁶ y quién

122. Cf. nota 41.

123. Cándido Pozo publicó el texto de la relección de Soto del año 1539 según el manuscrito 13 de la Biblioteca del Cabildo catedralicio de Palencia. Le añadió además una preciosa introducción. Cf. C. POZO, *Domingo de Soto O.P., Relectio de haeresi*: Archivo Teológico Granadino 26 (1963) 224-261.

124. Cf. nota 37.

125. Cf. C. POZO, *Domingo de Soto O.P., Relectio de haeresi*: Archivo Teológico Granadino 26 (1963) 224.

126. "Qué es herejía (núm. 4-23). Ante todo, Soto estudia qué es herejía, partiendo de la etimología de la palabra (núm. 4-7). Herejía significa elección y se aplica a aquella elección por la que uno se separa de la fe católica (núm. 4). Por lo demás, la fe católica no puede ser llamada herejía, pues al abrazarla, el hombre no procede por una mera elección personal, sino que es elegido por Dios (núm. 5). La herejía, al igual que la fe, es un acto de entendimiento, imperado por una elección de la voluntad (núm. 7). (...) El sujeto de la herejía es un cristiano (núm. 20). Una proposición, que va manifiestamente contra una verdad católica, afirmada por un gentil o un judío, no es herejía (núm. 21) (...). La pertinacia en la afirmación es necesaria para que haya herejía". C. POZO, *Domingo de Soto O.P., Relectio de haeresi*: Archivo Teológico Granadino 26 (1963) 225-227.

es un hereje¹²⁷. Pedro de Aragón establece que nadie se convierte en hereje si no existe una afirmación equivocada y pertinaz en materia de fe católica. Además, nadie puede ser hereje sin haber profesado solemnemente la fe en el bautismo. Asimismo, nadie puede ser castigado públicamente en el foro exterior con la pena de la excomunión si no se trata de un bautizado. El hereje se caracteriza por su tozudez o pertinacia. Excomunión significa exclusión de la comunidad. El excomulgado queda colocado fuera del grupo. Es indudable entonces que, cuando uno incurre en el pecado de herejía, pierde automáticamente la fe profesada en el bautismo. Deja de ser miembro vivo en la Iglesia y, por ello, la excomunión lo escinde de la comunidad eclesial; es decir, de la comunidad de los que creen con fe infusa. Quedará por ello privado de la vida de la Iglesia quien incurriere en pecado de herejía. Si se pregunta a qué se debe semejante exclusión automática cuando uno ha incurrido en herejía, se dirá con toda razón que el fundamento reside en haberse fiado de la propia y particular opinión en vez de apoyarse en la autoridad divina.

De suyo es la herejía un error contrario a la fe. Las verdades católicas todas deben aceptarse únicamente desde la fe. Cuando se adhiere uno con pertinacia a su propio juicio particular, ya no cree. A lo sumo, acepta algo como opinión. No asiente por tanto a las verdades de fe desde la fe. Incurrirá entonces quien así actué en el pecado de herejía. Rechazará el medio por el que se asiente a la fe: la sola autoridad divina. Se opondrá asimismo a una concreta verdad católica al entender desde el propio juicio particular que la misma es un error o podría serlo. Son estas dos maneras de actuar pertinazmente. Esta pertinacia reside siempre en el interior de las personas. A la herejía no se llega entonces desde un simple error en la fe. No debe olvidarse que la infidelidad es el reverso de la fe y ésta descansa siempre en el alma. La herejía puede surgir por una afirmación, una opinión o una duda.

¿Es hereje quien se opone pertinazmente a cualquier verdad de la Iglesia? Ciertamente, uno incurre en herejía cuando persevera obstinadamente, afirmando, dudando u opinando, si ha sido advertido por alguien docto de que se opone a una verdad católica definida. Cuando la Iglesia define una verdad de fe, no la inventa. Se limita a declarar e imponer con su autoridad lo que alcanzó su cima en cuanto a la explicación con la venida de Cristo y fue trans-

127. "¿Qué hace hereje al hombre? (núm. 24-34). 1) Su consentimiento (núm. 24), 2) pero consentimiento, que debe implicar un error en el entendimiento (núm. 25); por tanto, la herejía no consiste en hechos, aunque ciertos hechos inducen una sospecha de herejía, por razones que Soto se esfuerza en explicar cuidadosamente (núm. 26); c) por último se requiere pertinacia (núm. 27)". C. POZO, *Domingo de Soto O.P., Relectio de haeresi: Archivo Teológico Granadino* 26 (1963) 227

mitido por los Apóstoles a la Iglesia entera. Si explicita la Iglesia después de muertos los Doce es porque la verdad entregada nítidamente se ha oscurecido a lo largo del paso del tiempo. A la Iglesia le corresponde exponer con claridad e imponer universalmente la obligación de creer determinadas verdades de fe en orden a que semejante oscurecimiento no vuelva a producirse de nuevo. Esto lo hace por medio de definiciones de fe. Por supuesto, la pertinacia contraria a la fe no necesita transcurso de tiempo alguno para poder existir. Es instantánea. Basta con negar la fe. Ciertamente, es tozudez y obstinación real oponer la propia opinión a la enseñanza pública de la Iglesia.

Ha de tenerse en cuenta de todas formas al respecto la existencia de dos clases de verdades católicas. Unas son las definidas como tales. Otras son las verdades católicas aunque no han sido definidas todavía. Sobre unas y otras es posible que alguien afirme, dude u opine sin saber que las mismas son católicas. Si esto sucediera, se estaría manifestamente ante un error. De todas formas, el mismo no sería pertinaz al estar el equivocado dispuesto a rectificar a indicación de la Iglesia. Si uno afirmara, dudara u opinara en contra de una verdad concreta católica definida por ignorancia y estuviera dispuesto en todo momento a someterse a la Iglesia, no sería hereje. Pero ha de tenerse en cuenta que hay determinadas verdades católicas que, pese a haber sido realmente definidas, no tiene uno obligación de creerlas de modo expreso; es decir que puede no saberlas¹²⁸. Nada extrañará entonces si un simple cristiano las ignora y se equivoca sobre ellas. ¿Queda absuelto sin más cuando las contraría, por el hecho de no estar obligado a saberlas?¹²⁹ Nunca lo estaría si una persona docta le hiciera caer en la cuenta de que esas verdades han sido definidas como tales por la Iglesia. Si el cristiano persistiera entonces en su opinión equivocada, sería pertinaz y, por tanto, se convertiría en hereje.

No se puede olvidar en modo alguno aquí que la fe católica va más allá de las verdades definidas por la Iglesia. Hay en realidad multitud de verdades sostenidas por la Iglesia entera, que no han sido definidas todavía. ¿Quiere esto decir que nadie puede ser declarado hereje en las mismas sin riesgo a incurrir en error hasta que la Iglesia: el concilio y el Papa, dijere definitivamente cuál es la fe católica al respecto con infalibilidad y obligatoriedad? Aquí aparece el argumento de que, a pesar de ello, existen tribunales no infalibles en sí mismos que se atreven de continuo a juzgar públicamente como herejes a determinadas personas sobre la herejía en estas verdades no defini-

128. Esas verdades han de saberlas solamente los mayores. Éstos son los obligados a enseñarlas a los menores si éstos lo requirieran. Los menores creen estas verdades indirectamente. Las aceptan aceptando explícitamente el artículo de la Iglesia.

129. No comete pecado por semejante ignorancia.

das. Es cierto que no pronuncian al respecto la última palabra ya que la misma le corresponde en todo momento al Papa¹³⁰. ¿Puede admitirse esto? Se trata de una medida correcta. Al fin y al cabo, hay verdades de fe no definidas que son clarísimas. De todas formas, mientras el Papa no decida en contra, han de considerarse herejes justamente aquéllos que fueran declarados así por los tribunales.

Resulta al menos chocante la anterior afirmación ya que, si la herejía acontece siempre en el interior de la mente, ¿es posible sostener que la Iglesia puede castigar con la excomunión? ¿Cómo está cierta de que castiga a un verdadero hereje? Ciertamente, ningún hereje puede ser castigado con la pena de excomunión si su pecado de herejía se mantiene en el interior de su alma. Si un tribunal determinado de la Iglesia es capaz de condenar a uno como hereje; es decir, si los hombres son incapaces de juzgar sobre interioridades, debiendo atenerse a lo que aparece en el exterior, sólo es posible si el propio hereje manifiesta exteriormente su error pertinaz contra las verdades católicas. La Iglesia nunca juzga a los demás por conocer ella sus interioridades. Si llega a catalogar a determinadas personas como herejes y las excomulga incluso públicamente, es porque el propio hereje ha manifestado exteriormente su herejía.

Claro que existe la posibilidad de que uno no diga la verdad y, por miedo o debilidad, afirme una determinada herejía exteriormente sin sentirla realmente en el interior de su mente. Asimismo, es posible que un cristiano simple diga exteriormente algo opuesto a la fe sin saber exactamente el alcance de lo que afirma, quedando en el interior dispuesto a lo que le dijera la Iglesia. Por supuesto, puede suceder que lo manifestado en su exterior no coincida con lo existente en el interior. Pero esto no constituye obstáculo para que pasara lícitamente en la mayoría de los casos desde lo manifestado externamente hasta lo contenido interiormente. De todas formas, nunca ha de condenarse a nadie en el foro exterior como hereje si se sospecha que sus manifestaciones no coinciden con lo que sucede en su interior.

Dado que la excomunión pública se realiza cuando han tenido lugar varias advertencias y las mismas no han surtido el efecto deseado por obstinación del pecador, ¿no debería pensarse que la pertinacia que lleva a la incursión en la herejía es la de oponerse tenazmente a la Iglesia que avisa y corrige cuando uno se equivoca exteriormente en la fe en orden a no excomulgarlo? Si fuera así en realidad, resultaría a las claras que nadie cometería verdadera herejía. Mucho menos lo haría quien hubiere manifestado pública-

130. Cf. II II, q. 1. a. 10c.

mente su obstinación ante lo que le impone la Iglesia. Se olvida desgraciadamente en este planteamiento que el hereje lo es antes de ser declarado como tal en el foro externo. Si se le castiga al hereje con la excomunión en un momento dado, nunca se quiere decir con ello que sólo sea hereje a partir de ese momento. Esta excomunión pública quiere decir simplemente que los cristianos todos han de evitar al hereje para que, de esta forma, se vea el mismo obligado a rectificar.

La entera enseñanza aquí expuesta es en gran parte deudora del tiempo concreto en el que fue expuesta. Domingo de Soto brindó al mundo su doctrina sobre la herejía en 1539. Pedro de Aragón mostró impresa la suya en 1584. Debe subrayarse de todas formas que, en la enseñanza del agustino, se advierte un constantemente avance en el desarrollo de la exposición teológica sobre la culpa y la pena por la pertinacia del hereje. Sobre la misma base, aparecen inquietudes diversas y aportaciones nuevas. Largo tiempo se detuvo Aragón en tratar sobre la duda y la opinión pertinaces (interiores por supuesto), mostrando con gran nitidez cómo dan lugar a que alguien sea hereje en el momento de manifestarse al exterior. Aragón desarrolla ampliamente la cuestión relativa a cómo los Apóstoles no fueron herejes cuando dudaron sobre el acontecimiento de la resurrección. No acepta en modo alguno como correcta la sugerencia de que podría ser posible dudar pertinazmente en la fe sin constituirse uno por necesidad en hereje. Reconoce que los Apóstoles pecaron ¹³¹ al no creer en la resurrección de Cristo; pero, por ello, no fueron en forma alguna herejes ya que no se negaron pertinazmente a creer la verdad de la resurrección.

I. JERICÓ BERMEJO
Peralta (NA)

131. No se dice en modo alguno que pecaran los Apóstoles mortalmente. Cf. nota 63.

El diálogo interreligioso: problemas y promesas

*Una perspectiva católica*¹

A pesar de la actualidad del tema del *diálogo interreligioso*, me gustaría empezar estas charlas con una nota histórica, que nos ayudará a comprender y examinar mejor la situación contemporánea.

Durante la década entre 1450 y 1460 tuvo lugar un intenso intercambio de cartas entre cuatro personajes de gran influencia en la cristiandad de Europa occidental. Fueron cuatro varones de más o menos de la misma edad, obispos, tres de ellos cardenales o a punto de serlo; uno de ellos era un franciscano, otro llegó a ser papa. A mediados del siglo decimoquinto todos tuvieron sus problemas con la Iglesia y la sociedad. La diferencia más significativa entre ellos consistía en su nacionalidad: Juan de Segovia (1400-1458) era español, Nicolás de Cusa (1401-1464) alemán, Jean Germain (1400-1461) francés, y Aeneas Silvius Piccolomini (1405-1464) –papa Pío II– italiano.

El asunto tratado en sus cartas fue el Islam. Pues, a pesar de las cruzadas y las embajadas, el Islam siguió siendo una amenaza física y psicológica para Europa entera en aquel período. Todos querían encontrar una solución duradera a ese eterno problema, basada especialmente en las experiencias del pasado inmediato. En el siglo XV era evidente que algo había que hacer contra el Islam: en 1452 cayó Hungría en poder de los turcos y en 1460 los serbios perdieron la guerra contra ellos. La caída del Constantinopla [la actual Estambul] en 1453 eliminó a Grecia del juego y dejó a Europa abierta al mundo musulmán.

1. Basado en las charlas dadas los días 9 y 10 de enero de 2003, a los participantes en el Curso interprovincial de *Formación Permanente* que tuvo lugar en el Colegio San Agustín de Salamanca.

Entonces existían sólo dos maneras de enfrentarse al Islam: el camino de la paz o el de guerra. El camino de la paz era el preferido por Juan y Nicolás, mientras Jean y Aeneas se mantenían en la idea de una confrontación. Aún sin apoyo sólido y sin unidad entre los reyes católicos, el papa moribundo estaba haciendo ya los preparativos para una cruzada. Frente a esta situación, deseando no quedar sometido a los musulmanes, Juan de Segovia proponía una genial solución: un debate entre musulmanes y cristianos para determinar las verdades religiosas y así llegar a un acuerdo pacífico entre los pueblos. Para realizar este objetivo Juan se embarcó en dos tareas: una traducción autoritativa del texto de Corán y una intensa propaganda (a través de cartas) para suscitar el interés del mundo intelectual por el debate-diálogo propuesto. Según Juan, una conferencia-debate sería más económica que una guerra contra los infieles.

La propuesta de Juan admite tácitamente unas conclusiones que en su tiempo nadie quería reconocer y que hoy son para nosotros de especial importancia: (i) el intento de conversión de los musulmanes ya había fracasado; (ii) el diálogo/debate/conferencia con los infieles no tiene como meta la conversión sino paz.

Nicolás estaba de acuerdo con los planes de Juan y escribió un libro (*Cribratio Alchoran*) interpretando el Islam como un cristianismo nestoriano. Jean temía una contaminación si se asociaba con los musulmanes, y por eso llamó a la gente a una cruzada contra ellos. Aunque el papa no respondió a la carta de Juan, expresó su opinión en un mensaje dirigido a Mehmed II (1432-1481), conquistador de Constantinopla. Insistía en que el Cristianismo es más poderoso, glorioso y superior que el Islam; por eso, sería mejor que Mehmed abrazase esta religión; además, añadió el papa, la ley islámica va contra la razón².

La genial idea de Juan se quedó en una ilusión. También hoy la propuesta de diálogo suscita reacciones similares a las de aquellos tiempos. Pero es interesante observar que, desde el Vaticano II, el diálogo se ha convertido en un empeño de la Iglesia entera, promovido por el magisterio a través de un dicasterio constituido precisamente con esa finalidad.

En nuestra exposición sobre el diálogo interreligioso, expondremos la historia de su desarrollo desde el Vaticano II, a lo que adjuntaremos consideraciones teológicas (I). A esto seguirá una breve descripción de la praxis del

2. Véase: Richard William SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), esp. pág. 45s. La idea encuentra hoy apoyo en Hans KÜNG (*Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta, 1990) y Raimon PANIKKAR (*La plenitud del hombre: Una Cristofanía*. Madrid: Siruela, 1999), pág. 27.

diálogo hoy, indicando los problemas y promesas, especialmente desde la perspectiva teológica (II). La conclusión versará sobre posibles prácticas concretas de diálogo sobre el terreno.

I. La perspectiva histórica

Una visión panorámica del diálogo interreligioso requiere, para ser completa, la historia del mismo en varias religiones, grupos, organizaciones, etc., comprometidas con el diálogo³. Tal visión no constituye nuestro objetivo actual, pues nos limitamos a una perspectiva histórica del diálogo interreligioso emprendido por la iglesia católica⁴. El análisis de la historia del diálogo interreligioso en la iglesia católica se puede realizar con provecho en dos niveles: el de la estructura y organización y el de la teología. Los temas encontrados en este estudio analítico nos llevarán a posibles perspectivas de evaluación y orientación para un diálogo intrarreligioso hoy.

Establecido en el año 1964 por el papa Pablo VI, el *Secretariatus pro non Christianis*⁵, en 1988 recibió el nombre de *Pontificium Consilium pro Diálogo inter Religiones* (PCDIR). Este cambio del nombre indica no solamente una reestructuración sino también una re-orientación, que se refleja en los últimos documentos del Consejo. Nos ocuparemos, pues, de forma breve, de ese desarrollo, en la estructura y en la teología, que logra poner el diálogo interreligioso en el centro del encuentro con otras religiones.

I.1 Estructura y organización

Desde el comienzo, la estructura del Secretariado fue intencionalmente sencilla, para promover la praxis del diálogo interreligioso sobre el terreno. Se

3. Abundan estudios de este tipo, que se concentran en una o varias religiones; por ejemplo: Wilfried SCHWEIKHART, *Zwischen Dialog und Mission: zur Geschichte und Theologie der christlich-jüdischen Beziehungen seit 1945* (Berlin: Selbstverlag Institut Kirche und Judentum, 1980); Franklin H. LITTELL (ed.), *A Half Century of Religious Dialogue, 1939-1989: Making the Circles Larger* (Lewiston, NY: E. Mellen Press, 1989).

4. La perspectiva histórica elaborada aquí se basa principalmente en: Robert B. SHEARD, *Interreligious dialogue in the Catholic Church since Vatican II: an historical and theological study* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1987); Francesco GIOIA (ed.), *Il Diálogo Inter-religioso nel Magistero Pontificio: Documenti 1963-1993* (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1994); *Bulletin* (1966-1993) oficial del Secretariado que, desde 1994, se publica bajo el título: *Pro Dialogo*.

5. Durante una homilía, Pablo VI anunció el establecimiento del Secretariado, a lo que siguió la proclamación oficial. Véanse: *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 433 & 560; para una breve discusión: R. B. SHEARD, *Interreligious dialogue*, 10-13.

concibió el organismo central, ayudado por consultores y correspondientes, como promotor y coordinador de las varias iniciativas emprendidas a nivel de la iglesia local⁶. Este concepto sirvió al Secretariado para llevar a cabo principalmente dos tipos de actividades: la participación en encuentros sobre diálogo interreligioso y la publicación (desde 1966) de un boletín de información y orientación. La continua dedicación a este objetivo hasta el año 1973 se manifestó, de un lado, en suplementos/libretos publicados sobre religiones no-cristianas y temas del diálogo interreligioso, correspondientes al establecimiento de departamentos separados para las religiones asiáticas y tradicionales (es decir, africanas), y, de otro, en la cooperación iniciada con el Consejo Mundial de las Iglesias (WCC) con sede en Ginebra⁷. En 1967 el Secretariado se empeñó a mandar a los musulmanes un mensaje para el mes de ramadán, un gesto “*de courtoisie et de bon voisinage*”⁸ que todavía sigue.

Un cambio paulatino de personal y orientación⁹, iniciado ya en 1973, se ha impuesto durante el pontificado de Juan Pablo II. En cuanto concierne al personal, el Card. Sergio Pignedoli fue nombrado presidente y Mons. Rossano, secretario. Al morir el Card. Pignedoli en 1980, Mons. Jean Jadot asume el oficio del presidente y durante su mandato ocupa el puesto del secretario el P. Marcello Zago O.M.I, pues en 1982 el Papa nombró a Mons. Rossano Rector de la Universidad Lateranense. Un aspecto importante de la organización consistió en la creación (1974) de una Comisión para las relaciones con el Islam bajo la tutela del Secretariado, que coincide con la frecuente visita de líderes de otras religiones a la Santa Sede. En cuanto concierne a la orientación, resaltan dos puntos: un renovado énfasis sobre el aspecto *religioso* (del que nos ocuparemos luego) y un positivo empeño en patrocinar encuentros

6. El núcleo del organismo consistía inicialmente de un presidente (Card. Paolo Marella), un secretario (P. Pierre Humbertclaude), un subsecretario para Islam (D. Joseph Cuoq), un miembro (Mons. Pietro Rossano) y personal de oficina. Fueron asistidos por 41 consultores residentes dentro y fuera de Roma; Cf. *Bulletin* 1 (1966) 6-8; P. HUMBERT-CLAUDE, Rôle spécifique du Secrétariat pour les non-Chrétiens et sa place dans l'Eglise, *Bulletin* 2 (1967) 29-39; Précisions sur la nature et le rôle du Secrétariat pour les non-Chrétiens, *Bulletin* 4 (1969) 76-95.

7. Véase: R. B. SHEARD, *Interreligious dialogue*, 53-61.

8. Les Chrétiens et le Jeûne du Ramadan, *Bulletin* 3 (1968) 40-43; aquí, p., 40; similares mensajes dirigidos a hindúes y budistas por ocasiones especiales es práctica normal hoy: cf. www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/

9. Véanse: Lettre de nouveau Président, *Bulletin* 8 (1973) 12-16; Lettre de Pentecôte à l'occasion du 10ème Anniversaire du Président du Secrétariat pour les Non-Chrétiens, *Bulletin* 9 (1974) 95-98; la lista de los miembros y consultores, *Bulletin* 8 (1973) 89-91; P. Rossano, Il Segretariato per i non Cristiani dagli inizi ad oggi: storia, idee e problema, *Bulletin* 14 (1979) 110-129, esp. 118-121.

interreligiosos. A partir de esta fecha la Iglesia católica toma la iniciativa concreta de promover diálogos dirigidos a musulmanes, a seguidores de las religiones tradicionales, del Budismo, del Hinduismo, etc. Numerosos fueron los encuentros en que los oficiales del Secretariado tomaron parte¹⁰, no obstante el hecho de que los participantes fueran mayoritariamente cristianos interesados en el diálogo interreligioso. Ponencias, artículos y cartas relacionadas con estos encuentros remedian, hasta cierto punto, el descenso de publicaciones oficiales. Otro aspecto importante de este periodo concierne a los encuentros entre los consultores del secretariado; dos de ellos¹¹ examinan el progreso hecho hasta ahora y exploran posibles objetivos/alternativas que resultan en nuevas directivas para el diálogo, promulgadas en 1984 por el Papa en el documento: *La actitud de la Iglesia para con los seguidores de otras religiones. Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo y la misión*¹². Este documento pone fin a la primera etapa (veinte años) del diálogo interreligioso emprendido por la Iglesia Católica.

La segunda etapa que dura hasta hoy está marcada por tres puntos significativos: el encuentro de oración por la paz celebrado en Asís el 27 de Octubre de 1986; el 25º aniversario del Secretariado; y el renovado y continuado énfasis puesto en la reflexión teológica. Aunque la relevancia de estos aspectos la trataremos en la sección teológica, vale la pena recordar aquí que el encuentro de Asís constituye una nueva iniciativa del papa Juan Pablo II con relación al diálogo interreligioso; este paso es resultado de los viajes apostólicos y del continuo interés del organismo central por establecer relaciones de amistad entre los seguidores de varias religiones¹³. El card. Francis Arinze,

10. Entre 1974 y 1979 tuvieron luego 5 encuentros con los Musulmanes, 4 con los seguidores de las religiones Africanas, y 2 con los Budistas. Cf. R. B. SHEARD, *Interreligious dialogue*, 102-117.

11. Véanse: *Bulletin* 10 (1975) número 2 (sobre el encuentro en Grottaferrata: Oct. 12-15, 1975); *Bulletin* 14 (1979) números 2 & 3 (sobre la Asamblea Plenaria en Roma: Abril 24-27, 1979); para un estudio breve: R. B. Sheard, *Interreligious dialogue*, 117-128.

12. *Bulletin* 19 (1984) 185-200; el entero numero segundo del año 1984 se dedica a este documento publicado en seis idiomas incluido el árabe; cf., también: L'Osservatore Romano, 11-12 giugno 1984 [= AAS 76 (1984) 816-828]. Está conocido como *Diálogo y misión*.

13. De su papel, véanse: F. GIOIA, *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio*, 77-105 & 235-638 (documentos oficiales y discursos del papa); Byron L. SHERWIN & Harold KASIMOW (ed.), *John Paul II and Interreligious Dialogue* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1999), que presenta también la reacción budista, islámica y judaica: *Bulletin* 22 (1987); el número 1 está enteramente dedicado a este evento, al cual siguió el encuentro Islamo-Cristiano en Oct. 1988; véase: A. PETEIRO, Rencontre Islamo-Chrétienne à Assise, *Bulletin* 24 (1989) 37-46.

que sucedió a J. Jadot en 1984, resalta estos aspectos en sus reflexiones sobre el 25º aniversario del PCDIR; además anuncia la publicación de un nuevo documento relacionado con el diálogo¹⁴. Este sería *Diálogo y anuncio* (1991), autorizado también por la Congregación para la Evangelización de los Pueblos. Ahora el PCDIR lanza un proyecto de seria reflexión teológica sobre el diálogo interreligioso, centrada especialmente en las religiones asiáticas y tradicionales, en colaboración con otros dicasterios y centros universitarios cristianos. Un ejemplo concreto de este empeño lo constituye el coloquio teológico organizado en Pune, India (24-28 Agosto 1993)¹⁵. La encíclica *Redemptoris Missio* (1990) ya había indicado este camino que confirman ulteriores escritos del Papa –por ejemplo, *Veritatis Splendor* (1993) y *Fides et Ratio* (1998)–. Pero la reflexión teológica prosigue (y debe proseguir), que ocasionó la declaración *Dominus Iesus* (2000) de la Congregación para la Doctrina de Fe. La reflexión teológica emprendida y promovida por PCDIR queda documentada en su *Bulletin* de que nos ocuparemos enseguida.

El Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso se entiende como el organismo oficial de la Iglesia Católica, surgido según el espíritu del Vaticano II, para (a) promover la comprensión, el respeto y la colaboración mutua entre los católicos y los seguidores de otras tradiciones religiosas, (b) fomentar el estudio de las religiones, y (c) para promover la formación de personas dedicadas al diálogo¹⁶. A pesar de la ampliación, la estructura actual del Consejo sigue siendo esencialmente la misma de los primeros años: *la asamblea general*, que se reúne cada 2 ó 3 años, es la que toma las decisiones y consta de aproximadamente 30 miembros (cardenales y obispos de varias partes del mundo); *el grupo* de unos 50 llamados *consultores*, constituido por expertos en las religiones y en el diálogo, residentes en diversos continentes, aconseja al órgano central y se reúne periódicamente a nivel continental; *el órgano ejecutivo*, que consta de presidente, secretario, subsecretario, jefe del departamento para el Islam, miembros responsables para África, Asia y para los nuevos movimientos religiosos, asistente administrativo, y personal de oficina que residen permanentemente en Roma. Dicha estructura y organización tienen su fundamento y razón en un continuo desarrollo de la teología de las religiones.

14. Reflections on the Silver Jubilee of the Pontifical Council for Inter-religious Dialogue, *Bulletin* 24 (1989) 313-318.

15. *Pro Dialogo* 1 (1994); el número 1 está enteramente dedicado a dicho Coloquio.

16. Véase: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/index_sp.htm

I. 2 Cuestiones teológicas.

La reflexión teológica que acompaña al diálogo interreligioso promovido por el Secretariado queda marcado en su primera etapa por dos tendencias representadas por Jean Daniélou y Karl Rahner respectivamente¹⁷. El interés principal de estos teólogos consistía, por un lado, en averiguar el lugar ocupado por las religiones no-cristianas en el mundo religioso y, por otro, en determinar su relevancia y eficacia frente al cristianismo. Los documentos del Secretariado, especialmente los escritos y ponencias de P. Rossano, demuestran la preocupación por integrar el pensamiento teológico actual en el proceso dialogal. La postura teológica, especialmente de Rahner, ha llevado a cuestionar la necesidad de la misión, lo que obligó a una reflexión seria sobre el diálogo. Comenzando por M. Zago, varias personas del Secretariado afrontaron esta cuestión que todavía no ha quedado completamente resuelta; y esto nos lleva a la segunda etapa, marcada por debates sobre la condición de absoluto del Cristianismo, la unicidad y universalidad de la revelación en Jesucristo, la eficacia de las religiones como vías de salvación, etc. Examinemos en breve las principales líneas propuestas para una teología de las religiones que debe servir como base y justificación del reciente interés por el diálogo interreligioso.

La postura teológica representada por J. Daniélou admite, antes de nada, la tradicional opinión católica sobre el papel de las religiones no-cristianas: estas pueden ser lugares de salvación y de encuentro con Dios *a pesar* de su falsedad. El no-cristiano conoce al verdadero Dios y obtiene la salvación *no por* las religiones *ni en* las religiones, sino por una gracia especial y misteriosa concedida a los que Le buscan con corazón sincero y llevan una vida honrada ante Dios y los hombres. Según esta perspectiva, la Iglesia Católica reconoce las personas de buena voluntad en las religiones no cristianas, pero no considera las religiones en manera alguna como vías de salvación. El mérito de Daniélou consiste en presentar esta perspectiva dentro una visión de revelación universal, en asignar, en consecuencia, a las religiones no-cristianas un puesto fijo, y en mantener al mismo tiempo la centralidad de Cristo y la necesidad de misión. Él escribe:

Il n'y a de salut que par le Christ. Et donc il n'y a de sainteté que dans le Christ. Et comme le Christ ne fait qu'un avec l'Église, qui est son corps, il n'y a de salut que dans l'Église. Et il n'y a de sainteté que par l'Église. ... Le

17. Véase la discusión en: R. B. SHEARD, *Interreligious dialogue in the Catholic Church ...*, 14-52.

christianisme ne rentre pas dans l'histoire des religions. Il n'est pas une religion parmi les religions. Il est une révélation et un événement, auxquels sont confrontés les hommes de toutes les religions.

Mais d'autre part il y a des hommes qui n'ont pas connu le Christ, ... Et il y en a aussi qui ont été des saints. Ceci, l'Écriture et la Tradition l'enseignent de façon unanime. Ils ne sont pas sauvés par les religions auxquelles ils ont appartenu. Car Bouddha ne sauve pas, Zoroastre ne sauve pas, Mahomet ne sauve pas. S'ils sont sauvés, c'est donc qu'ils ont été sauvés par le Christ que seul sauve et qui seul sanctifie. Et s'ils ont été sauvés, c'est qu'ils ont déjà appartenu à l'Église, car il n'y a pas de salut en dehors de l'Église.

... le domaine du Christ et celui de l'Église s'étendent au-delà des limites de la révélation explicite du Christ et de l'expansion visible de l'Église. Il y a eu dans tous les temps et dans tous les pays des hommes qui ont cru au Christ sans le connaître et qui ont appartenu « invisiblement à l'Église visible »¹⁸.

Según esta concepción¹⁹, la Iglesia se extiende fuera de su expansión visible y de la revelación explícita en Cristo. ¿Cómo hay que entender, entonces, la revelación en las religiones? Daniélou responde colocando las religiones dentro de la historia de salvación cuya especificidad consta de los *mirabilia* de Dios. Los hechos de Dios en la historia, comprendida en su totalidad, presentan un designo divino que nos facilita entender la continuidad de sus acciones. La historia de la salvación llega, así, a ser hasta un instrumento hermenéutico respecto de las religiones, incluida la cristiana. En la historia de la salvación, que es progresiva, el evento más significativo es la encarnación que cualitativamente divide la etapa anterior de la posterior. El esquema *ante-Christus-post* servirá para entender y ordenar las religiones. Apoyándose en los estudios de Mircea Eliade, Daniélou propondrá la clasificación de las religiones en cósmicas, bíblicas y cristianas. Característico del primer grupo es el encuentro con Dios en tres niveles: de cosmos, de conciencia y de misticismo. A pesar del valor y la eficacia de este encuentro, que es existencial, immanente, transformativo, etc., corre el peligro de confundir lo creado con el creador. Un claro ejemplo es el politeísmo o el panteísmo cuyo problema principal es la ambigüedad sobre lo divino. Pero hay aspectos positivos; por ejemplo, la representación de Dios por símbolos. Como estas religiones participan en la revelación universal o cósmica que hace del hombre persona religiosa (*homo*

18. J. DANIELOU, *Les Saints 'Païens' de l'Ancien Testament* (Paris : Éditions du Seuil, 1956), 15-16

19. Véase: Dominic VELIATH, *Theological approach and understanding of religions: Jean Daniélou and Raimundo Panikkar: a study in contrast* (Bangalore: Kristu Jyoti College, 1988) esp. 32-71

religiosus), contienen elementos de verdad que el cristiano debe respetar, conservar y fomentar. En relación de las religiones no-cristianas el diálogo interreligioso tendrá una tarea bien definida: la de asunción, purificación y transformación²⁰. Pues las religiones cósmicas, bíblicas y cristianas corresponden a alianzas diferentes dentro la historia de salvación: las primeras a la alianza con Noé, las segundas con Abraham y las terceras con Jesús. La revelación progresiva que culmina y termina en Jesucristo cumplirá las religiones que, sin el cristianismo y fuera de él, quedan meramente imperfectas. Así las religiones no-cristianas ocupan el papel de preparación y no pueden ser vías de salvación.

Aunque esta perspectiva, que está también en el fondo de los documentos conciliares, tenga notable influencia en el Secretariado, queda bien apreciada la matización aportada por Rahner²¹. Según ella, la condición de absoluto atribuida a la religión cristiana, tendrá valor sólo en un contexto existencial-histórico que es en realidad el ambiente del hombre religioso. Hasta que el Cristianismo no desafíe al hombre en su concreto ámbito de vivencia, el no-cristiano no tiene ninguna obligación de abrazarlo. La historicidad del cristianismo hace así inaceptable e irracional su pretensión de ser incondicionalmente un absoluto. Además, la enseñanza cristiana sobre la voluntad divina universal y salvífica no podrá dejar al no-cristiano sin medios adecuados para su salvación, que en determinados contextos históricos sólo una religión no-cristiana puede ofrecer. En consecuencia, hay que considerar a las religiones no-cristianas como posibles vías de salvación, y por eso legítimas, a pesar de la existencia de posibles errores en ellas. Dentro de la historia de la salvación o del designo divino las religiones ocupan un puesto en cuanto que ellas constituyen los lugares privilegiados para el sobrenatural existencial, que es la condición de la posibilidad de la respuesta humana a la invitación divina (o al Dios que viene). El hombre religioso es aquel que responde afirmativamente a la invitación de Dios, independientemente de que la respuesta esté dada desde dentro del cristianismo o desde otra religión. La Iglesia visible no constituye la comunidad exclusiva de los elegidos, sino la vanguardia, que promete y prefigura el futuro designado por Dios para la humanidad. Desde esta perspectiva Rahner cualifica al creyente (el hombre religioso) de otras religiones como *cristiano anónimo*.

20. Véase: J. DANÉLOU, *Christianisme et religions non-chrétiennes*, *Etudes* 321 (1964) 323-336, esp. 328-331

21. El texto clave es: *El cristianismo y las religiones no cristianas*, en: *Escritos de Teología V* (Madrid: Taurus, 1964) pp. 138-54; para una buena discusión de su posición, véase: Michel Fédou, *Las religiones según la fe cristiana* (Bilbao: Desclee, 2000) esp. 79-86.

No obstante esta positiva valoración de lo no-cristiano, la perspectiva de Rahner implica la problemática afrontada por el Secretariado especialmente en su primera etapa: la necesidad de la misión²². ¿No es mejor sustituir la misión con el diálogo, si todo creyente entra en la categoría de cristiano anónimo? Esta línea de pensamiento hace surgir la tesis misión-diálogo, a la que se opone vehementemente el Secretariado, que al mismo tiempo le obliga a definir con más claridad qué se entiende por diálogo interreligioso. Cualquiera que sea el concepto, está sustentado por una teología de las religiones que, según la perspectiva pluralista, debe renunciar a la pretensión cristiana a la condición de absoluto. Pues, sin ella, argumenta Paul Knitter, por ejemplo, el auténtico diálogo es imposible. Este requerimiento –renuncia a la pretensión cristiana a su condición de absoluto–, conocido también como llamamiento a cruzar el Rubicón, constituye la principal piedra de desacuerdo entre los teólogos católicos de varias tendencias. Sin entrar en una discusión sobre ella, nos ocuparemos de esta problemática en las siguientes secciones.

Por el momento, basta señalar que el exclusivismo suavizado, representado por Daniélou, el inclusivismo avanzado por Rahner y el pluralismo profesado por Knitter dan pistas importantes para entrar en diálogo con las religiones del mundo. Tomando las propuestas teológicas de estas tendencias en serio, ninguna de cuales es unidimensional, procuraremos elaborar las ventajas y desventajas del diálogo interreligioso. Pero, antes de nada, hay que preguntar: ¿qué entendemos con la expresión ‘diálogo interreligioso’? ¿Porqué el diálogo interreligioso? ¿Cuáles son sus fundamentos? ¿Cómo lo justifica la praxis contemporánea?

1.3 El concepto ‘diálogo interreligioso’

Antes de entrar en una discusión sobre los fundamentos, es preciso clarificar qué entendemos bajo el término. Para una adecuada comprensión del concepto diálogo interreligioso, se requiere relacionarlo tanto con el concepto de la misión (empleado en los círculos católicos) como con el de la evangelización (preferido por los protestantes). Hasta el Concilio Vaticano II, ambos conceptos significaban proclamación del evangelio entre paganos para llevarles a la salvación prometida en Jesucristo. Mientras el concepto de la misión insistió en la conversión y eventual implantación de la iglesia, el pro-

22. Por ejemplo, véanse: P. Rossano, *Christ's Lordship and Religious Pluralism in Roman Catholic Perspective*, en: Gerald H. ANDERSON & Thomas F. STRANSKY (eds.) *Christ's Lordship and Religious Pluralism* (NY: Orbis Books, 1981), 96-132.

testantismo inicial entendió la evangelización como medio para obtener la salvación de las almas²³. En ambos casos la misión se situó en el contexto de la soteriología o eclesiología fundada frecuentemente en el gran mandato misionero (Mt 28, 16-20). Después del Vat. II ponen el énfasis en la *missio Dei* que facilita la posible inserción del diálogo en la actividad misionera eclesial. Puesto en el contexto de la doctrina de la Trinidad, el concepto de la misión se refiere al envío del Hijo y del Espíritu Santo por el Padre al mundo. En consecuencia, la misión es primariamente la de Dios que se comunica y dialoga con la humanidad entera. La tarea de la Iglesia consiste en cooperar y continuar esta misión de Dios; ella no tiene una misión propia separada de la de Dios; además no es más que fruto de la *missio Dei*. Se abre así la posibilidad de hablar del diálogo como un aspecto constitutivo de la misión *ad gentes* (es decir, a la humanidad entera). La vocación misionera es fundamentalmente la misma para todos los creyentes; ella consiste en dar testimonio del evangelio entre aquellos que le no reconocen. Los documentos posconciliares hablan entonces de la *misión evangelizadora* de la iglesia que se compone de varios elementos (p.e., promoción y liberación humana), uno de cuales es el diálogo interreligioso.

Aunque no desarrolló su idea inicial, fue Pablo VI quien buscó introducir este conjunto de nociones en el concepto de misión cuando habló ya en 1964 del *colloquium* como actividad misionera²⁴. Según el Papa, la Iglesia está llamada a entrar en diálogo con el mundo, pues tiene un mensaje importante que comunicar. Este diálogo o coloquio se presenta en cuatro círculos concéntricos que, desde Dios, se extiende hasta al mundo entero, pasando antes por los miembros de la Iglesia católica, por los demás cristianos, y por los creyentes de otras religiones. La idea fue retomada en *Gaudium et Spes* n. 92. Pero ni la Encíclica ni los documentos del Concilio consideran el diálogo como parte integral de la misión evangelizadora, sino que le asignan el papel de pre-evangelización.

Un cambio se inicia en los documentos posconciliares *Diálogo y misión*, *Redemptoris missio* y *Diálogo y anuncio*, según los cuales el diálogo interreligioso es un elemento integral de la misión evangelizadora de la Iglesia. El diálogo interreligioso que no sacrifica la verdad y respecta la libertad significaría “el conjunto de las relaciones interreligiosas, positivas y constructivas, con personas y comunidades de otras confesiones tendentes a un conocimiento y

23. Véase: D. BOSCH, Mission and Evangelism: Clarifying the Concepts, *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft*, 1984 (68) 161-191.

24. *Ecclesiam suma*, nn. 67s.

enriquecimiento recíproco”²⁵. Como elemento de la misión evangelizadora, el diálogo interreligioso no se opone a la proclamación, que es “la comunicación del mensaje evangélico, el misterio de salvación realizado por Dios para todos en Jesucristo, con la potencia del Espíritu Santo. Es la invitación [...] a entrar mediante el bautismo en la comunidad de los creyentes que es la Iglesia”²⁶. Dado que diálogo y proclamación son partes integrantes de la misión evangelizadora, el documento *Redemptoris missio* precisa que están vinculadas y, al mismo tiempo, son distintas (n. 55). El diálogo está orientado al anuncio “puesto que, en éste, el proceso dinámico de la misión evangelizadora de la Iglesia alcanza su cima y plenitud”²⁷. Además los tres documentos afirman varias formas de diálogo. Formulada en 1984, conservado y elaborado en los subsiguientes documentos, la Iglesia Católica considera que el diálogo interreligioso consta, al menos, de cuatro dimensiones: diálogo de vida, diálogo espiritual, diálogo de cooperación y diálogo intelectual²⁸. Mientras la primera está abierta y recomendada para todos, la segunda sería más apta para los que siguen la vida religiosa. La dimensión de cooperación pone el énfasis en la praxis: promoción de valores, del bien común, etc. El diálogo intelectual –la última dimensión– requiere amplia preparación, conocimiento profundo de materias de fe, etc., y, en consecuencia, debe quedar como tarea propia de los expertos.

El diálogo interreligioso se entiende así como parte constitutiva de la misión evangelizadora de la Iglesia que es la tarea de todo creyente y está fundada en una teología abierta a las religiones. Se puede concebir, entonces, el diálogo interreligioso como *evangelización mutua* en que los creyentes se orientan a la unidad-*comunio*, es decir, la Trinidad cuya naturaleza consiste en relaciones tanto de unidad-en-distinción como unidad-en-comunión. Antes de entrar en esta teología trinitaria, echemos un vistazo a la práctica concreta que también trae otras razones contundentes que nos urgen a entrar en diálogo.

II. La perspectiva desde el terreno

La justificación del diálogo interreligioso o su necesidad se suele fundamentar en el actual pluralismo religioso presente en la sociedad. En contras-

25. *Diálogo y misión*, n.3

26. *Diálogo y anuncio*, n. 9

27. *Diálogo y anuncio*, n. 82

28. *Diálogo y misión*, nos. 28-35

te con el pasado, hoy conviven, no solamente en los ‘países de misión’ sino también en las cunas del cristianismo, varias culturas, religiones y etnias que rompen la uniformidad social tanto como amenazan la armonía y el bien común. En este contexto, el diálogo interreligioso parece imprescindible. Una ojeada a las últimas estadísticas²⁹ demuestra que, mientras el cristianismo sigue todavía como la religión con más seguidores, el Islam ha crecido de manera impresionante y las demás religiones han expandido en territorio si no en número, con la única excepción de las religiones tradicionales que, en cambio, proveen el material (*humus*) para nuevas sectas y movimientos religiosos. Y el porcentaje de los no-cristianos no disminuye, sino que crece paulatinamente:

	1900	1970	Julio 2001	Julio 2002	2025
Cristianos	34% 558.132.000	33.5% 1.236.374.000	32.9% 2.019.052.000	32.88% 2.049.680.655	33.5% 2.616.670.000
Musulmanes	12.3% 199.941.000	14.9% 553.528.000	19.7% 1.207.148.000	19.54% 1.218.088.808	22.8% 1.784.876.000
Hindúes	12.5% 203.003.000	12.5% 462.598.000	13.4% 819.689.000	13.34% 831.591.847	15% 1.173.555.400
Budistas	8% 127.077.000	6% 233.424.000	5.9% 361.985.000	5.92% 369.042.259	5% 391.185.150
No-Cristianos	65.5% 1.06.494.000	66.5% 2.459.774.000	67.1% 4.112.231.500	67.22% 4.190.375.111	66.5% 5.207.033.000
Población mundial	1.619.626.000 0	3.696.148.000 0	6.128.512.000 0	6.233.821.945 0	7.823.703.000 0

No hay que olvidar que la mayoría de los cristianos viven hoy en los ‘países de desarrollo’ o en el ‘tercer mundo’, caracterizado por sufrimientos de varios tipos como la pobreza, la enfermedad, el autoritarismo, etc. La estadística y proyección de los cristianos en los varios continentes se presentan así:

²⁹ Se basa para los datos de 2001 en: *Year Book* del año 1992 de la Encyclopaedia Británica; para los datos de 2002 en: *The World Factbook 2002*, www.cia.gov, y para los demás en: Giancarlo Collet, “... bis an die Grenzen der Erde”: *Grundfragen heutiger Missionswissenschaft* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2002), p. 116.

	1900	1970	2001	2025
África	1,6%	9,5%	16,9%	23%
Asia	3,7%	7,8%	15,4%	17,5%
Europa	65,9%	37,8%	26,5%	20,3%
América latina	10,7%	21,3%	23,8%	24,2%
América del norte	10,6%	13,6%	10,5%	8,9%
Oceanía	0,7%	1,2%	1,1%	1,1%

Esta situación de pluralidad, variedad y persistencia de las religiones necesita comprensión; tanto el pragmatismo religioso como el secular considera que el diálogo interreligioso serviría a establecer una armoniosa convivencia de las religiones. Examinemos entonces las razones propuestas antes de avanzar los fundamentos teológicos del diálogo interreligioso y la teología en que se funda.

II.1 Situación social

Como ya indiqué, la situación social del tercer mundo donde vive la mayoría de los cristianos es precaria tanto por el pluralismo religioso como por los problemas sociales. Especialmente en relación con las cuestiones sociales, los obispos de Asia han propuesto el diálogo interreligioso como una solución que promete la armoniosa convivencia entre creyentes de varias religiones³⁰. Creen que el diálogo interreligioso puede responder a los desafíos presentados por tres fronteras: la socio-política, la moderno-secular y la cultural-fundamentalista.

Aunque después del colonialismo la mayoría de los países asiáticos practica una u otra forma de democracia, están en búsqueda de formas de gobierno más adecuadas a su historia y tradición cultural. De hecho existe democracia parlamentaria (India, Malasia, Sri Lanka) o presidencial (Filipinas, Pakistán, Indonesia), monarquía constitucional (Japón, Tailandia), comunismo pragmático (China, Vietnam), totalitarismo militar (Myanmar), etc. que en los países islámicos funcionan cada vez más bajo la tutela de la ley musul-

³⁰ Esta sección se basa en: Herman Punda PANDA, *Towards Living Together in Harmony. A Study of Interreligious Dialogue as an Effort to Promote Harmony Among Believers of Various Religions. Based on the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC). Documents from 1970 to 1996* (Roma: Urbaniana, 2001), esp. pp. 70-94.

mana. Según los documentos de la Federación de Conferencias de Obispos de Asia (FABC), cualquiera que sea la forma del gobierno tolera la violación de los derechos humanos y civiles, la restricción de la libertad de expresión y de prensa, la aniquilación política de los oponentes, etc. La tendencia a la centralización está cada vez más acompañada por una militarización opresiva. Lo peor es que en esta tendencia política se refleja la enormidad de los problemas insolubles para el gobierno (como p. e., la pobreza, el paro, la inflación, etc.) y por eso asume medidas extremas que agravan la situación socio-económica. Los gobiernos autoritarios fomentan una política del silencio, prohíben toda crítica, oponen cualquier teología contextual, sea cual sea la afiliación religiosa. Hay que añadir, además, la carencia de la identidad cultural dejada por el colonialismo que muchos gobiernos buscan remediar con una ideología del estado nacional. Diferencias ideológicas han controlado y debilitado las economías de muchos países asiáticos:

Asia has become the economic battleground of the three big political powers: the United States, the Soviet Union and China. The economic interests of the First World (the capitalist block) and the Second World (socialist block) are imposed on the economies of Asian countries by various forms of economic imperialism, such as, unjust trade and aid conditions, export-oriented industries and capital intensive technology, transnational corporations, agribusiness enterprises and tourism. This economic imperialism is maintained and reinforced by a political imperialism akin to the National Security State ideology that crushes all kinds of people's organization and is supported by increasing militarization which breeds increasing corruption in practically all the countries of Asia³¹.

Resultado de todo eso ha sido la deshumanización de la persona humana que en muchos casos asume la forma de neo-colonización con la ayuda de males indígenas como la corrupción, el nepotismo, etc. Su más clara manifestación se da en el aumento de los pobres, obligados a emigrar a las ciudades que no les acogen sino que les oprimen. La opresión y la explotación de los débiles tienen niños y mujeres como sujetos principales. A esta clase se juntan paulatinamente los jóvenes sin oportunidades de trabajo, que se sienten frustrados y buscan vías de escape en la droga, el alcoholismo, la prostitución, el suicidio, la delincuencia, etc. En Asia los víctimas poseen caras de varias

31. G. B. Rosales & C. G. Arévalo (ed.) *For All the Peoples of Asia*, vol. I. The FABC Documents from 1970 to 1991 (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1992), p. 224; quoted in: H. P. Panda, *Towards Living Together in Harmony*, p. 73.

religiones que, por eso, se sienten obligadas a enfrentarse unidas al problema social.

A este conjunto de problemas socio-políticos, aunque sea complejo, hay que añadir las demás fronteras mencionadas arriba: la de la modernidad y la de la cultura. Aspiraciones a la modernidad terminan frecuentemente en actitudes de secularismo y consumismo que, en la vida social urbana, se traducen en individualismo, competitividad y explotación. Valores tradicionales que suelen integrar la sociedad rural se corroen, despersonalizando y desorientando la generación naciente. La vida familiar llega a abandonarse; la armonía con el mundo y la naturaleza pierde su valor y sacralidad. En concreto, esta situación la demuestra bien la crisis ecológica que atraviesa Asia:

*Today in Asia owing to many factors, the natural environment with which man should be in harmony is being wantonly destroyed through deforestation, industrial pollution, depositing of nuclear wastes etc.*³²

Los documentos mencionan especialmente el empleo de pesticidas, insecticidas, polución ambiental, deforestación y agotamiento de la riqueza marina. La pregunta es si el entusiasmo por los productos transgénicos puede limpiar la conciencia de los errores ya cometidos contra la naturaleza. Acerca de cuestiones de modernidad y ecología, las religiones no pueden no colaborar también en cuestiones relacionadas con la modernidad y la ecología, pues afectan ya la *Lebenswelt* que todos comparten.

Los desafíos de la cultura son mucho más complejos y profundos, pues tocan primariamente cuestiones de identidad y religiosidad. A pesar de la variedad religiosa, los asiáticos compartían valores culturales como el silencio, la contemplación, la simplicidad, la armonía, la no-violencia, la disciplina, la vida frugal, etc. que parecen hoy despreciados a favor del etnocentrismo y el fundamentalismo. Aunque los conflictos étnicos están relacionados con problemas económicos y políticos, no se puede olvidar la crisis de identidad que la adhesión religiosa ha creado en varios grupos o personas. Pues la sociedad asiática identifica todavía su cultura con la religión y la nación, que efectivamente pone dificultades a aquellas religiones percibidas como forasteras o que pretenden la verdad absoluta. Entonces, las religiones minoritarias en varios países asiáticos corren el riesgo de ser atacadas por los fundamentalistas. La situación del cristianismo es más grave, dado que su llegada coincidió con el colonialismo, causa de todos sus males desde la perspectiva fundamen-

32. *For All the Peoples of Asia*, I, p. 323; quoted in: H. P. Panda, *Towards Living Together in Harmony*, p. 84.

talista. Aun así el fundamentalismo asiático tiene un aspecto especial: es específico de los movimientos revitalizadores que, en una u otra manera, expresan la crisis de identidad religiosa; buscan respuestas más radicales frente a las preguntas y críticas avanzadas por las nuevas religiones; y afrontan conscientemente el desafío colonial. Aquí se oculta un elemento esperanzador: la confrontación obligaría a la religión a transformarse.

Una vez identificadas las fronteras del contexto social contemporáneo, los obispos se creen capaces de presentar el diálogo interreligioso como originante de armonía, especialmente en Asia donde ya existe el terreno para desarrollar esta perspectiva.

II.2. El diálogo interreligioso como armonía

El concepto de armonía que los documentos³³ de FABC buscan desarrollar y vincular con el diálogo interreligioso tiene un doble fundamento: intra y extrabíblico. Se presupone que la armonía es un valor fundamental asiático, deseado, fomentado y vivido por el pueblo, no obstante la discordia y división que existe en la sociedad. Expresado en las religiones como no-violencia, paz, benevolencia, etc. este concepto pone el énfasis en la vida de ecuanimidad con la naturaleza, en el respeto de la pluralidad religiosa y en la solidaridad con toda clase de gentes. Promover la armonía significaría entonces llevar el diálogo interreligioso a nivel de acción. Por eso la conferencia *Harmony among Believers of Living Faiths: Christians and Muslims in Southeast Asia*, celebrada en Pataya, Tailandia en 1994, declara:

*Dialogue should not be confined to theological discussions, but must be fulfilled in "a dialogue of action" in which Muslims and Christians together address the challenges of modern life. If dialogue is to be truly effective in building more harmonious and just societies, it must reach the grass roots and correct the misconceptions, which each community has of the other. Bearing witness each day to the values of one's respective religion, in openness, esteem and cooperation towards others, can be called the "dialogue of life"*³⁴.

33. Se refieren principalmente a los documentos publicados después de los tres encuentros celebrados por el instituto interreligioso en Sukabumi, Indonesia en junio y julio de 1988, y en Hua Hin, Tailandia en febrero 1991. Véase: H. P. Panda, *Towards Living Together in Harmony*, pp. 50s.

34. *For All the Peoples of Asia*, II, p. 174; citado en: H. P. Panda, *Towards Living Together in Harmony*, p. 55.

La armonía con la naturaleza, dentro de la familia y entre las personas, se sustenta, argumentan los documentos, en perspectivas bíblicas, especialmente en relación con la creación, Jesucristo y la Iglesia. En el primer caso, la armonía se manifiesta en el orden, la jerarquía de valores y la mutua relación de complementariedad y servicio. Además, existe ya en la naturaleza una armonía de estaciones, una armoniosa convivencia dentro el mundo animal, y entre el mundo humano y animal. Solamente el pecado rompió esta armonía:

The sin of Adam introduced disharmony into creation: 'They heard the sound of the Lord God walking in the garden ... and the man and his wife hid themselves from the presence of the Lord' (Gen. 3:8). From then on, it is the history of disharmony that dominates mutual relationships between man and woman (Gen. 3), between brothers (Gen. 4:12), between and his fellow-men (Gen. 4:23-24). The disharmony of human history, now called 'the wickedness of humankind' (Gen.6-5), was so great that 'Yahweh regretted having made man on earth' (Gen. 6:7)³⁵.

Semejante lectura de la Biblia permite comprender la historia de la salvación como una restauración de la armonía inicial emprendida por Dios a través de las alianzas con Abraham, Moisés, etc. El reino de Dios consiste en establecer a Dios como creador que se realizaría en “*getting creatures to interact harmoniously even in a world spoiled by sin, and orchestrating the cultures and religions of the human race so that they would move towards harmony in spite of divisive and corruptive elements*”³⁶. La figura de Jesús llega a ser la del siervo que padece en pro de la armonía. Según esta perspectiva, ya el concepto paulino de la reconciliación en Cristo indica una teología bíblica de la armonía, que culmina en el evento de Pentecostés. El espíritu del Señor dado a todos sería el instrumento para efectuar esta armonía en el mundo y entre las personas.

¿Cuál sería el papel de la Iglesia? Por su naturaleza la Iglesia se la concibe como la comunidad (*koinonia*) de aquellos que viven o buscan vivir en armonía con la Trinidad. Sólo esta vivencia armoniosa la permite dar testimonio de ser sacramento, signo eficaz de la armonía que Dios quiere establecer en el mundo. La tarea principal de la Iglesia consiste en promover la armonía que es parte integral de la *missio Dei* y, en consecuencia, de la misión eclesial:

35. *For All the Peoples of Asia*, II, p. 267; citado en: H. P. Panda, *Towards Living Together in Harmony*, p. 62.

36. *For All the Peoples of Asia*, II, p. 269; citado en: H. P. Panda, *Towards Living Together in Harmony*, p. 63.

*The Church is the community of those who transformed by the Holy Spirit, are children of God, living in harmony with God and with one another, and are authentic servants of God for the restoration of the whole of creation in its original harmony*³⁷.

Según esta teología de la armonía, el diálogo interreligioso sería un esfuerzo serio para vivir en solidaridad con el mundo, con el otro, y consigo mismo; esta ampliación de la teología trinitaria se funda en la tradicional concepción del espíritu y del reino. Esto nos lleva al fundamento teológico del diálogo interreligioso.

II.3 Consideraciones teológicas

Aunque los términos misión y evangelización empezaron a transformarse durante el Vaticano II, y el Papa Pablo VI introdujo la noción de coloquio, el diálogo interreligioso no fue considerado como una tarea específica dentro de la misión evangelizadora. Esto fue, ya lo hemos visto, logro de los documentos posconciliares. Pero el Concilio avanzó unas ideas centrales de la teología del diálogo; dos fueron sus contribuciones principales: a) sin afirmarlo explícitamente, los documentos conciliares manifiestan claramente que las religiones no cristianas pueden ser vías de salvación para sus seguidores; b) como los textos (LG 16-17; AG 3,7-9,11; NA 2) que implican esta postura se relacionan con la actividad del espíritu en el mundo (GS 22,5), la teología del diálogo interreligioso se funda directamente en la economía del espíritu entre las religiones. El concilio reconoce abiertamente la acción del espíritu en el mundo antes de la ascensión de Cristo y, después, también fuera de la Iglesia (AG 4). Es el espíritu el que llama a la humanidad hacia Cristo, y a través del espíritu ésta se asocia al misterio pascual. Tanto los individuos como las religiones experimentan esta acción del espíritu, que no puede limitarse únicamente a la Iglesia. Llamada por el espíritu y vivificada por Cristo, la humanidad entera camina hacia la consumación de la historia con una esperanza que es don del espíritu santo. Eso constituye, según el concilio, la razón profunda para adentrarse en el diálogo interreligioso. En ello reconoce el cristiano la acción universal del espíritu y admite, al mismo tiempo, a la Iglesia como sacramento universal de salvación. Desde esta perspectiva, el diálogo interreligioso nos hace descubrir y respetar la acción de Dios en el mundo. De ahí

37. *For All the Peoples of Asia*, II, p. 275; citado en: H. P. Panda, *Towards Living Together in Harmony*, p. 64.

procede la responsabilidad cristiana de conservar y fomentar los valores culturales y religiosos encontrados en las religiones. Tal práctica sería idéntica a la de Cristo (AG 11); además, llevaría a los cristianos a recibir los impulsos del espíritu que todavía sigue actuando en este mundo (GS 92,4).

A pesar de esta teología pneumática, que los demás documentos oficiales reafirman, el diálogo interreligioso queda todavía en la esfera de la actitud cristiana hacia creyentes de otras religiones. La integración del diálogo en la misión evangelizadora de la Iglesia, lograda por los documentos posconciliares, resulta también de otro aspecto puesto de relieve por RM (n. 20) y DA (n. 35): el concepto del reino de Dios. Sin entrar en posiciones discutidas³⁸, podemos presentar el consenso como el reconocimiento de la participación de las religiones en el reino de Dios. Los documentos de FABC lo expresan en manera siguiente:

El reino de Dios es la razón misma del ser de la Iglesia. La Iglesia existe en el reino y para el reino. El reino, don e iniciativa de Dios, ha comenzado ya y se realiza constantemente, y se hace presente por medio del Espíritu. Donde se acoge a Dios, donde se viven los valores evangélicos, donde se respeta al ser humano [...], allí está presente el reino de Dios. Es mucho más amplio que los límites de la Iglesia. Esta realidad ya presente se orienta hacia la manifestación final y la perfección plena del reino de Dios³⁹.

Además:

El reino de Dios está presente y actúa universalmente. Dondequiera que hombres y mujeres se abren al Misterio divino trascendente que les afecta y salen de sí mismos en el amor y el servicio a los seres humanos, allí actúa el reino de Dios. [...] Donde se acoge a Dios, donde se viven los valores evangélicos, donde se respeta al ser humano [...], allí está el reino". En todos estos casos los hombres responden al ofrecimiento de gracia de Dios por medio de Cristo en el Espíritu y entran en el reino por un acto de fe [...]" (29).

Esto muestra que el reino de Dios es una realidad universal, que se extiende más allá de los límites de la Iglesia. Es la realidad de la salvación en Jesucristo, en la que participan juntos los cristianos y los otros; es el fundamen-

38. Para una discusión concisa, véase: Jacques Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* (Santander: Sal Terrae, 2000), cap. 13 .

39. *For All the Peoples of Asia*, I, p. 252; citado en: Jacques DUPUIS, *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo* (Santander: Sal terrae, 2002), p. 276.

*tal "misterio de unidad" que nos une más profundamente de lo que las diferencias religiosas nos separan*⁴⁰.

Fundar el diálogo interreligioso en la teología trinitaria, sea por la acción del espíritu sea por el reinado de Dios, trae consecuencias importantes, dos de cuales –la convivencia y la legitimidad de las religiones–, las examinaremos brevemente. El *playoder* a favor de la armonía a nivel personal, social y universal, de forma tácita admite el derecho de convivencia entre las religiones tanto como desconoce todo esfuerzo serio de propaganda religiosa que lleve las personas de otras religiones a la conversión. Pues ella puede romper la armonía social, empujar las personas a cuestionar sus propias creencias y prácticas religiosas que ya tienen implicaciones socio-económicas. Esta cuestión tuvo una actualidad en la India desde 1994 cuando hindúes empezaron públicamente y mediante publicaciones en la prensa a oponerse a la conversión. La asociación de los misiólogos de la India (*Fellowship of Indian Missiologists*) que afrontó esta cuestión proponía dos tipos de soluciones: un examen del concepto bíblico de la conversión diría que ella consiste no en un cambio de religión sino en una *metanoia*; aceptar y seguir la invitación de Dios con toda corazón sería ya equivalente a convertirse a Dios. Hay que descontar la conversión como cambio de religión. En el contexto concreto de la India esto significaría promover seguidores de Cristo sin bautismo o admitir a una entera comunidad sin obligarles a dejar su propia cultura⁴¹.

La segunda cuestión –legitimidad de las religiones– está también relacionada para muchos no solamente con la conversión sino también con la salvación. ¿Pueden ser las religiones vías legítimas de salvación? ¿Son caminos paralelos, o están orientados a la Iglesia? Cualquiera que sea la postura defendida, parece que no se puede desconocer la pluralidad *de jure* junto a la *de facto*. Pues siguiendo la pista de K. Rahner⁴², hay que decir que la libertad facilitada por el existencial sobrenatural que constituye a cada persona humana permite responder a la oferta de Dios en Jesucristo aceptándola o negándola, especialmente cuando hay una oferta histórica-social que no suscita algún interés. La condición humana puede disimular la verdad y así hace inaceptable la oferta para la persona religiosa que busca responder sinceramente a la iniciativa de Dios. El diálogo interreligioso debe admitir así la legi-

40. *For All the Peoples of Asia*, I, pp. 341-342; citado en: Jacques DUPUIS, *El cristianismo y las religiones*, p. 277.

41. Véase: Joseph MATTAM y Sebastian KIM (eds.), *Mission and conversion. A Reappraisal* (Mumbai: St. Pauls, 1996), pp. 17-30 & 101-127

42. Véase: *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 1979), págs. 159-167

timidad de las religiones, para que sea un instrumento de armonía. Esta simple aceptación de las religiones como lugares de encuentro y experiencia del Dios trinitario y único constituye la condición *sine que non* para cualquier diálogo interreligioso. ¿Quiere esto decir que abandonamos toda pretensión de verdad absoluta? Al menos para la teología de armonía enraizada en un pragmatismo sobre el terreno de la vivencia religiosa, la cuestión sobre la verdad se resuelve no exclusivamente por una teoría sino que está iluminada por la práctica. *Orthopraxis* y *orthodoxia* se juntan armoniosamente en la verdad religiosa. Quizás esta fue la intuición de Lessing⁴³ referida al *Señor de los anillos* que amó igualmente a sus tres hijos y, por eso, se hizo incapaz de negar su verdadero tesoro a ninguno de ellos.

Conclusión

Aunque esta visión del diálogo interreligioso parece deseable tanto para la Iglesia en Asia, como para la Iglesia universal⁴⁴, no afronta (intencionalmente!) las cuestiones teológicas que Europa y América consideran centrales. Descarta, por ejemplo, la cuestión sobre qué es la religión. Tampoco la analiza, cuando lo hace, objetiva o positivamente. Hay que preguntar, entonces, si este esfuerzo refleja la bien intencionada, pero fracasada, iniciativa emprendida en el siglo XV por Juan de Segovia. Si es así –si las situaciones del pasado y del presente se corresponden–, ya tenemos un criterio que serviría para eliminar algunas pretendidas razones para el diálogo: ni el temor, ni el miedo a la expansión de otras religiones, ni el mero interés en la armonía social sirven para fundamentar el diálogo interreligioso. En estos casos, el diálogo llega a ser sólo una meta para un fin: la religión se queda manipulada. El fundamento del diálogo interreligioso tiene que ser algo religioso, ni puramente social ni psicológico, ni un pragmatismo humanista. Pues corremos el riesgo de reducir la religión a una ideología, que ya ha sembrado bastante mal en la historia reciente de la humanidad. Más aún, la multiculturalidad en sí misma o el pluralismo religioso no invita al diálogo: culturas vivían sin encontrarse, casi paralelamente.

Pero la preferencia dada a afrontar el pluralismo religioso desde el terreno concreto experimentado por la gente común requería optar por una perspectiva cuya ventaja consiste en sanear la *Lebenswelt* que es el *humus* de toda religiosidad. Precisamente por eso promueven la práctica de la oración inter-

43. Véase: Gotthold Ephraim LESSING, *Nathan The Wise*, Act III, Scenes 5-7.

44. Véase: Claude GEFFRÉ, *Le dialogue des Religions : défi pour un monde divisé*, *Bulletin* 21 (1986) 80-97

religiosa, que serviría para profundizar la vida con Dios y con los demás. La razón fundamental de la oración interreligiosa consiste en el ‘misterio de la unidad’ que une a toda la familia humana: “toda oración auténtica es suscitada por el Espíritu Santo, el cual está misteriosamente presente en el corazón de todo hombre”⁴⁵. Según el *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 2559s.), la oración auténtica está caracterizada por los elementos de don, alianza y comunión. Dado que el espíritu está presente en todo orante, la oración de otras religiones resulta como un don del espíritu; juntarse en oración interreligiosa significaría adorar juntos a Dios. En cuanto la alianza con Noé se mantiene en pie, la oración en y de las religiones refleja la alianza universal de Dios con la humanidad. Además, elementos comunes a las religiones, por ejemplo el reconocimiento de Dios como creador, fomenta la comunión entre los orantes que, aún requiriendo más estudio teológico, expresa ya el amor y respeto cristiano hacia las personas de otras religiones⁴⁶. Sin olvidar la diferencia entre sus creencias, el cristiano ya puede –mejor, debe– unirse con el hindú en la recitación del pasaje de la *Bṛhadâraṇyaka Upanisad* (1,3,28):

ASATO MA SAT GAMAYA
TAMASO MA JYOTIR GAMAYA
MRYTO MA AMRTAM GAMAYA⁴⁷.

P. PANDIMAKIL
Estudio Agustiniano
Valladolid

45. Discurso pronunciado por Juan Pablo II, *A la curia romana* en el 22 de diciembre de 1986, n. 11; se encuentra en: F. Gioia, *Il Diálogo Interreligioso nel Magistero Pontificio*, p. 437; citado en: J. Dupuis, *El cristianismo y las religiones*, p. 327

46. Véase: Gavin D’Costa, Theological Evaluation of Interreligious Prayer: The Catholic Tradition, *Pro Dialogo* 98 (1998) 254-257

47. “Haz que yo pase del no ser al ser; de las tinieblas haz que pase a la luz, de la muerte haz que pase a la inmortalidad”: *Upanisad*, ed. de Carlo Della Casa (Torino: UTET, 1976), p. 69; citado en: J. Dupuis, *El cristianismo y las religiones*, p. 340.

TEXTOS Y GLOSAS

Observaciones sobre las nuevas Constituciones O.S.A.

Consideración previa

Nos referimos al nuevo texto de las Constituciones, aprobado en el Capítulo General del 2001, resultado de la revisión de las aprobadas en el Capítulo General de 1989 y editadas en castellano en 1991. Bienvenidas sean, aunque se presenten modestamente como simple «reelaboración» de las anteriores. Tener en cuenta y poner en práctica el principio conciliar de la «adecuada renovación» es siempre digno de alabanza.

En la elaboración de las mismas se tuvieron en cuenta tres principios o directrices, como había propuesto el Capítulo general de 1995.

a) «Actualización de la parte espiritual o teológica», proceso que está en curso de ejecución.

b) «División de las Constituciones en dos partes», consignando en un libro las normas fundamentales y en otro las complementarias.

En este punto surgieron diversas dificultades y no se llevó a cabo en los términos previstos. Sin embargo, al final de las Constituciones se da un listado intitulado «División de las Constituciones en normas fundamentales y normas complementarias», en el que se reseñan todos los números de aquellas, 553, clasificándolos como pertenecientes a una u otra de las dos categorías.

Dada la amplitud del trabajo y la dificultad de discernir y concretar en cada caso, parece natural que se puedan plantear diversas observaciones al respecto. Quizá los términos se toman en sentido no tan estricto o se ha permitido una cierta provisionalidad como admite, de alguna manera, pensar la primera afirmación: «Hasta el n° 124 todas las normas de las Constituciones son normas fundamentales». De todos modos, hasta el próximo capítulo queda tiempo para corregir y mejorar, así que me limito a decir: está bien.

c) Revisión del texto constitucional a la luz de las modificaciones introducidas en el Capítulo General.

En este campo, donde el trabajo ha sido más amplio y sustancial, sobresalen dos puntos: 1) supresión de las Viceprovincias que gozaban de una cierta tradición histórica y que, de alguna manera, han sido substituidas por los Vicariatos, de menor entidad cuantitativa. La solución ha sido más llamativa, aunque se hubiera llegado a la misma meta procediendo exactamente al revés. Las ventajas o desventajas me parecen discutibles, pero me limito a repetir: está bien.

2) «Se han revisado los conceptos de afiliación y adscripción, situándose en esta última (no ya en la afiliación) el ejercicio jurídico de los derechos y deberes constitucionales de los religiosos. Ya de momento tal afirmación me causó extrañeza. Releído con mayor atención el texto de las Constituciones, que para empezar conservan a este respecto el mismísimo esquema de las anteriores, no he visto que cambien substancialmente en absoluto los conceptos de afiliación y adscripción. Naturalmente, si hubiera alguna duda fundada, habría que recurrir al texto «reelaborado» de las anteriores.

Y a esto vienen exclusivamente las observaciones siguientes. No se trata de reivindicar instituciones o figuras jurídicas suprimidas, o de abogar por otras preteridas, alegando disquisiciones históricas; simplemente se intenta llamar la atención sobre lo que, a nuestro parecer, es un considerable error de interpretación, con repercusiones prácticas importantes, y que, por tanto, no debía esperar seis años para ser subsanado. Se pretende, en definitiva, defender el texto auténtico de la ley y abogar por su observancia.

Adscripción en vez de afiliación

Desde un primer momento, en las referencias llegadas de Roma (Curia General Agustiniana) se pone de relieve el papel que en el nuevo texto adquiere la *adscripción*. Así, ya en el primer documento al respecto que pudimos ver («*Principales modificaciones...*»), se afirma: «La principal modificación a tener en cuenta es que la fuente de derechos en la Orden es la adscripción. Es decir, que un religioso tiene voz activa y pasiva en la provincia a la cual está adscrito» (*Const.* 281). Del segundo punto, presentado como prueba o conclusión, habría que decir que *latius patet conclusio quam praemissae*. Pero vayamos despacio.

La misma afirmación, más genérica y reforzada, aparece en la circular enviada «A todos los Hermanos de la Orden» con fecha 21-XII-2001. En ella se lee: «Se han revisado los conceptos de afiliación y adscripción, situándose en esta última (no ya en la afiliación) la fuente jurídica de los derechos y de los deberes constitucionales de los religiosos».

El texto de esta circular aparece como prólogo a las Constituciones mismas. Con un pequeño cambio (ignoro a qué fue debido), pues en lugar de «la fuente jurídica», se pone «el ejercicio jurídico». Expresión más aceptable.

Ante tal afirmación, cualquiera de los religiosos actuales podría preguntarse: ¿y yo, que no estoy adscrito a ninguna provincia ni Vicariato, me encuentro sin fuente ni base de ejercicio de derechos? Porque ahora «ya no es la afiliación la fuente jurídica (o ejercicio jurídico) de los derechos de los religiosos».

Podría parecer una broma, pero no lo es tanto. Mediante una pregunta ficticia, se está afirmando que la afiliación sigue siendo la fuente radical, primigenia, que suple y supera a la adscripción. Pero veámoslo en las mismas Constituciones actuales, comparadas, para mayor claridad, con las anteriores.

La adscripción en las Constituciones de 1990

El tema se trataba en tres números. En uno (nº 456, b: facultades del Prior General, que corresponde al 491,b de las nuevas Constituciones), se podría decir que *per accidens*. En otros dos (nºs 269 y 270, que corresponden a los nºs 281 y 282 de las nuevas Constituciones), diríamos *per se*. Para empezar, ya tenemos el mismo esquema.

Nº 456,b: El Prior General puede «destinar... y adscribir» Hermanos de una Provincia o Viceprovincia a otra, «oídos los competentes Superiores mayores y el mismo Hermano».

Tenemos, pues, dos cosas: potestad y condiciones de concesión.

Nº 269,a: El prior General puede adscribir «oídos el Provincial o Viceprovincial y el mismo hermano».

Se repite lo mismo del número referido anteriormente. Habría sobrado uno de los dos. El mismo defecto permanece en las actuales (cf. nºs 491,b y 281,b).

Nº 269,b: El Provincial o Viceprovincial «pueden adscribir a su Provincia o Viceprovincia».

La daría, pues, el Superior de destino; no se menciona el «oir» a nadie.

Nº 270,a: si alguien «fuera admitido de modo estable en otra Provincia o Viceprovincia por el Superior mayor competente, queda automáticamente adscrito a esta Provincia o Viceprovincia, con todos los derechos y obligaciones, a no ser que los Superiores competentes determinen otra cosa».

Se tendría la adscripción por la admisión estable del Superior de destino. No se mencionan consultas previas; únicamente, de manera implícita, al Superior de origen, en cuanto a posibles limitaciones de derechos y obligaciones.

Nº 270, b: si el Hermano «es destinado» por el Prior General, *tiene los mismos derechos que los afiliados...*, a no ser que expresamente se determine otra cosa.

Los legisladores se olvidaron de añadir «y obligaciones»; por lo demás, la fórmula es más exacta y verdadera que las usadas en la última revisión.

Nº 270, c: «Pero, si es su Provincial o Viceprovincial quien lo envía con el consentimiento del Superior de la Provincia o Viceprovincia que lo recibe –dejando a salvo al Hermano el derecho de que habla el nº 268 (el consentimiento del Hermano para cambiar su afiliación; aquí sería su adscripción), sígase lo acordado por escrito entre ambos Superiores con sus Consejos en cuanto a ejercer los derechos relativos a los Capítulos en su Provincia o en la otra». (Suya sigue siendo, como es lógico, a pesar de la adscripción, la de afiliación).

Aquí no se habla de los demás derechos ni de las obligaciones.

Así pues, en la práctica, el destino estable o indefinido del Superior propio (lo cual jurídicamente es más correcto que lo establecido ahora) equivalía a la adscripción y el así adscrito seguía teniendo todos los derechos y obligaciones que los demás afiliados a la Provincia. Al menos en la Provincia de Filipinas, que, en este campo, goza de mucha experiencia, incluida con una Provincia de régimen suspendido (figura –sea dicho de paso– poco acertada, a mi entender, y que se ha mantenido en las nuevas Constituciones).

La adscripción en las nuevas Constituciones

También ellas tratan el tema en tres números, uno periférico, *per accidens*, y otros dos centrales, *per se*.

La correspondencia de números entre las Constituciones anteriores y las actuales ya quedó consignada; pasamos, pues, al contenido.

Nº 491, b: El Prior General puede «destinar y adscribir», «oídos los Superiores y el Hermano».

Es una copia de las anteriores Constituciones.

Nº 281. El número tiene una introducción y cuatro apartados.

En la introducción se dice: «La adscripción, en virtud de la cual un Hermano vive y trabaja en una Circunscripción, conlleva el ejercicio de los derechos de participación y votación en la Orden». (En la traducción española hay una pequeña errata, pues dice: «... ejercicio de derechos, de participación...»).

Aquí se trataría de definir qué es o cómo se tiene la adscripción, pues en el número siguiente ya se habla, como advierte el mismo encabezamiento, de «los derechos y obligaciones que nacen de la adscripción». Y en realidad –hecho que llama ciertamente la atención– no tenemos una noción de algo a lo que se pretende dar tanta importancia. Tenemos una situación-efecto de la adscripción: vivir y trabajar en una Circunscripción. De hecho, esto se realiza «en virtud de la adscripción». Aparte de que definir una capacidad o situación jurídica por un hecho material resultaría, por lo menos, curioso.

La noción estaba en las Constituciones anteriores bastante clara y sencilla: la admisión estable (nº 270,a). Esta nueva expresión es más poética y menos jurídica. De hecho, ya en uno de los escritos llegados de la Curia General se advierte que quizá no trabaja, pero «ha trabajado». Y se añade que hay varios casos en que un religioso puede vivir en una Circunscripción y no estar adscrito a ella. Es decir, la pretendida definición no vale. Cabría añadir aún otras consideraciones, pero baste con lo dicho.

Habría que delatar otro pequeño error en esa introducción del nº 281. Dice, sin más: «una Circunscripción». Aplicando el antiguo principio *ubi lex non distinguit nec nos distinguere debemus*, esa expresión significaría «en todas las Circunscripciones». Lo cual no es cierto, pues aquí no entra la Delegación. Ha debido, pues, decirse «Provincia o Vicariato». Al respecto, las Constituciones anteriores casi pecaban por exceso de reiteración: en los cinco apartados de los nºs 269 y 270 se repite «Provincia o Viceprovincia». (En este detalle, hay que reconocer que el índice de las actuales Constituciones, como copia el de las anteriores, mejora el texto: «Adscripción a la Provincia o al Vicariato»).

Termina la introducción: la adscripción «se adquiere por estas vías (así en castellano; en latín *modos*). Aunque en realidad se va a tratar, más que del cómo, de quiénes pueden adscribir.

Nº 281,a: No se dice cómo se adquiere, pero se afirma algo muy importante: la afiliación lleva consigo la adscripción. Como fuente originaria, nacida de la mismísima profesión religiosa, incluye, suple y supera a la adscripción. Aunque como de mala gana (dado el talante de la redacción), aquí se reconoce. Podríamos decir –aunque la manera sea un tanto simple– que, donde está la afiliación, sobra la adscripción. Así consta en las mismas Cons-

tituciones actuales. Y, aunque no sería necesario decirlo, lamento de verdad tener que disentir de autoridades cualificadas de la Orden; pero *amicus Plato, sed magis amica veritas*.

Nº 281,b: El Prior general puede adscribir «a cualquier Hermano a cualquier Circunscripción, oídos los Superiores competentes y al mismo Hermano». (Este último inciso falta en la traducción española).

Es lo mismo que afirma el nº 491,b; por tanto, sobra aquí o allí. Allí está mejor redactado, pues no se dice «Circunscripción» en general, sino «Provincia o Vicariato», que es lo exacto.

Nº 281,c: Aquí, al menos, se dice quién puede adscribir: los Provinciales y Vicarios, a las circunscripciones a ellos sometidas. Nada más, y ello es demasiado poco. Debería dar algún documento escrito, hablar con el interesado, como debe hacerlo el Prior General (con más razón aquí), una delegación, al menos, del Superior de origen para que este Superior de destino pueda mandar venir a su circunscripción, a la que le va a adscribir, a un religioso afiliado a otra. Si no, ¿a título de qué puede él mandar sobre súbditos ajenos? ¡Con lo fácil que hubiera sido conservar el «enviar» y «destinar» de las Constituciones anteriores!

Estas lagunas se remedian y rellenan en parte en el siguiente número que, según el encabezamiento, hablaría de otra cosa: derechos y deberes que nacen de la adscripción. El orden y la claridad son siempre deseables, pero especialmente en Derecho.

Nº 281,d: Evidentemente no se trata del modo de adscribir, sino de un requisito posterior y nuevo –no sé hasta qué punto necesario–: informar al Prior General de la adscripción efectuada o revocada.

Nº 282,a: Ofrece un cierto remiendo para el roto anterior: para que el Superior *ad quem*, de destino, pueda adscribir a un Hermano a su circunscripción, necesita el «previo consentimiento» del Superior Mayor del interesado. En realidad, no creo que baste un consentimiento cualquiera, como quien dice de palabra y genérico, para que otro Superior, no el propio, mande a un Hermano. Propondremos luego una posible solución.

Consecuencias jurídicas: el adscrito goza en esa nueva Circunscripción de «todos los derechos y obligaciones, a no ser que se provea otra cosa por los Superiores competentes». El texto está tomado literalmente de las Constituciones anteriores. Conviene notar que no sólo no hay nada nuevo en esta con-

secuencia jurídica respecto de ellas, sino que, en verdad, con ese «a no ser que» (llamado «excepción» en uno de los papeles de la Curia General) pueden quedar en la práctica reducidos a bien poco los derechos y deberes que las Constituciones conceden *sic et simpliciter*, sin condiciones ni intervenciones posibles, a los adscritos.

Nº 282,b: En realidad no es este su lugar, pues no se trata de la adscripción. Y, en buena ley, es una afirmación *ad redundantiam*. Aunque también aparecía en las Constituciones anteriores (nº 270 d), ya está dicho en los principios generales.

Nº 282,c: Otra «excepción» a los «derechos y obligaciones» del apartado a) de este mismo número. El derecho de voz pasiva a efectos de oficios provinciales que uno tiene en la propia Circunscripción de afiliación no se pierde por ninguna adscripción. Si no me equivoco, es norma nueva en las Constituciones; lo cual me complace porque también aquí se reconoce la fuerza única que tiene la afiliación como fuente de derechos. Juzgo que este apartado quedaría mejor añadiendo al final «o vicariales» ya que, en adelante, el religioso también puede estar afiliado a un Vicariato.

Teniendo en cuenta lo expuesto y recogiendo los elementos dispersos por los números comentados, podríamos redactar las normas relativas a la adscripción de la siguiente manera, respondiendo a tres cuestiones, se planteen o no expresamente: 1) en qué consiste; 2) quién y cómo puede otorgarla y 3) sus consecuencias jurídicas.

1) Por la adscripción se pasa de la Circunscripción propia por afiliación, y sin perder ésta, a vivir y trabajar de modo estable en otra Provincia o Vicariato.

2) Pueden conceder la adscripción:

a) El Prior General, a cualquier religioso para cualquier Provincia o Vicariato, mediante documento escrito, con causa justa y oídos tanto los Superiores implicados como el Hermano interesado.

b) Los Priors Provinciales y Vicarios Regionales para la circunscripción de su competencia, en la forma siguiente: i) El Superior propio destina al religioso, por tiempo indefinido, mediante documento escrito y oído el interesado; ii) el Superior de destino acepta, y asigna una casa de su Circunscripción a dicho religioso, quedando así éste adscrito automáticamente a esa Circunscripción de forma estable.

Si pareciera que esta redacción no recoge perfectamente el hecho de adscribir, podría decirse: el Superior de destino, igualmente por escrito, ads-

cribe a su Circunscripción a dicho religioso, asignándole una casa de residencia.

3. El religioso así adscrito tendrá, en principio, los derechos y obligaciones dimanantes de la afiliación, a no ser que los Superiores competentes, de común acuerdo, provean otra cosa, y salvo siempre el derecho de voz pasiva en la Circunscripción de afiliación a efectos de oficios provinciales o vicariales.

Añadamos algunas aclaraciones a esta propuesta.

El inciso «sin perder esta», es decir, la propia afiliación, se toma del texto de las Constituciones anteriores (nº 270) y del contexto de las actuales. La expresión «por tiempo indefinido», es decir, de modo estable, se recoge no tanto porque estuviese en las anteriores sino porque puede aclarar un poco el «vivir y trabajar», aunque no sea estrictamente necesario. La expresión «de común acuerdo» me parece conveniente. En Derecho se dan pocas cosas por supuestas.

Al final del apartado 3 se añade el texto del nº 282,c «vicariales». Cabe suponer que se omitió por olvido, pues ambas Circunscripciones pueden tener afiliados y no se ve motivo para distinguir en este punto.

En el apartado 2 no se menciona expresamente el «consentimiento» del Superior *a quo*, pero creo que está más que suplido por ese oficio de envío o destino. El término «destina» se encuentra en el nº 491,b, tratando de la autoridad del Prior General en este asunto. Y con este oficio de envío se soslaya la dificultad, anteriormente aludida, que conllevaría el texto de las Constituciones: un Superior no puede mandar a un religioso ajeno a su jurisdicción.

Se menciona el documento «escrito» por lógica, pues habrá que comunicar la decisión al interesado y conservarla en el archivo; también por analogía jurídica pues, hablando de la afiliación (nº 280), se dice: «toda esta tramitación debe hacerse por escrito»; igualmente, hablando de la asignación: «debe darse por escrito» (nº 283,c). Este requisito se omite sólo hablando de la adscripción.

Para finalizar este asunto, veamos comparativamente los efectos jurídicos de la adscripción tal como aparecen en las anteriores y en las actuales Constituciones. Los números que interesan, según acabamos de ver en la exposición anterior, son los 269 y 270 de las anteriores y los 281 y 282 de las actuales. Invertimos un poco el orden de los párrafos para apreciar mejor la concordancia o discordancia entre ambas Constituciones

Nº 270,b: «El destinado por el Prior general tiene los mismos derechos que los afiliados a la Prov. o Viceprov., a no ser que expresamente se determine otra cosa»

(Esta norma, creo que muy buena, no se recoge en las actuales).

Nº 270,a: Los adscritos «de modo estable» (sería como una adscripción absoluta y plena) por el Provincial o Viceprovincial *tienen «todos los derechos y obligaciones a no ser que los superiores competentes determinen otra cosa»*.

Nº 270,c: Los «enviados» por el Provincial o Viceprovincial (no de modo estable; sería como una adscripción relativa) «en cuanto a ejercer los derechos relativos a los capítulos en su Provincia o en la otra» deben atenerse a «lo acordado entre los Superiores».

Nº 282,c: Todo adscrito «goza en la de afiliación de voz pasiva a efectos de oficios provinciales».

(El derecho a ser elegido para cargos de rango provincial en la circunscripción de afiliación no se pierde por ninguna adscripción).

Nº 282,a: El adscrito, con el consentimiento del Superior *a quo*, por el Superior *ad quem tiene «todos los derechos y obligaciones a no ser que se provea otra cosa por los Superiores competentes»*.

Nº 281, preámbulo: La adscripción «conlleva el ejercicio de los derechos de participación y votación en la Orden».

(Se recoge como «principio jurídico fundamental que rige la Orden» —uno entre otros— en el nº 309,h. Pero ¡si se trata sólo del ejercicio de un derecho y no de los fundamentales!)

La norma básica y universal: derechos y obligaciones están en los nºs 270,a y 282,a respectivamente y son idénticos. La otra norma, 270,c y 281, preámbulo, prácticamente iguales, se refieren sólo al ejercicio de algunos derechos y, por cierto, no los fundamentales en la vida religiosa (cf. CIC, cann. 662-672).

La afiliación en las Constituciones anteriores y en las actuales

Tanto en las unas como en las otras hay dos números al respecto; los 267 y 268 en las anteriores y los 279 y 280 en las actuales. Comparamos y recogemos los elementos esenciales, especialmente la definición:

Nº 267 (noción): «Los Hermanos se afilian a la Provincia en la que emiten la profesión de votos públicos»

«La filiación es tan necesaria que nadie puede carecer de ella, ni tener más de una al mismo tiempo»

Nº 279 (noción): «La afiliación constituye el vínculo por el que el Hermano se vincula a la Provincia o Vicariato para quien emitió los votos».

(Esta norma se recoge, aplicada a otras figuras, en el nº 277).

Nº 268 (cambio de afiliación) sea al término de los votos temporales sea cuando ya se han emitido los solemnes. Y terminan: «sin el consentimiento del Hermano no puede cambiarse la afiliación».

Nº 280 (cambio de afiliación): en ambas hipótesis de cambio, las normas son casi literalmente las mismas. Y terminan: «Sin el consentimiento del Hermano no puede cambiarse la afiliación».

¿Qué se ha quitado a la afiliación en las nuevas Constituciones para dejarla –en ciertos comentarios más o menos oficiales– tan postergada, hasta llegar a decir que ya no es fuente de obligaciones y derechos en la Orden? Nada en absoluto.

El hecho de la incorporación a la Orden mediante la profesión religiosa se ha relacionado durante muchísimos años, como objeto directo e inmediato de dicha incorporación, con la Provincia religiosa. Llevando consigo esa incorporación los derechos y obligaciones determinados en el derecho universal y en el propio (can. 654), siempre se ha visto como connatural, lógico y evidente (quizá por esto último nadie ha tratado de demostrarlo, pues dicen que es difícilísimo demostrar lo que es evidente) que en la Provincia donde se emite la profesión se *tienen* –no sólo se ejercita o se ejercitan alguno o algunos– todos los derechos y obligaciones, que según las normas del derecho común y particular tiene el religioso en el instituto, en nuestro caso en la Orden de san Agustín. Por eso las Constituciones anteriores (y antiguas) no dan más explicaciones a este respecto. Y, por fortuna, tampoco las actuales. Ahí está otro argumento: se da como signo de identidad y personalidad a la nueva figura de los Vicariatos *la afiliación*. Entonces, ¿en qué quedamos? Inútil notar que, cuando se decide cambiar este mecanismo de pertenencia, derechos y obligaciones, etc., habrá que comenzar reconsiderando la misma fórmula de la profesión religiosa en la Orden, que termina: «y te afilio a la Provincia N.».

Por lo oído últimamente, tengo la impresión de que hay, entre nosotros, dos posturas o campos: unos más jurídico y real; el que vengo siguiendo aun a tenor de las Constituciones actuales y otro más teórico e ideal –quizá no bien pergeñado al menos jurídicamente–, que considera la afiliación como algo anticuado. El primero es, se podría decir, *de iure condito* y el segundo *de iure condendo*. La postura primera considera la afiliación válida aún y lo mismo la institución provincial. La segunda piensa que la afiliación ha creado «provincialismos», haciendo que el religioso se sienta más miembro de la Provincia que de la Orden. Quizá esta última posición ha inclinado a algunos a dar por real y jurídico lo que, hoy por hoy, no pasa de ser una opinión, un deseo, un posible ideal. En todo caso, no plasmado jurídicamente.

Como es sabido, *adfilatio*, «afiliación», es un término que no se encuentra en el Derecho Canónico. De acuerdo con él deberíamos hablar de «incardinación» (cf. canon 265) o, también, de «incorporación». De hecho, tenemos el can. 266,2; en él se dice que, en cuanto clérigo, por el diaconado, el religioso queda incardinado a la Orden, a la que ya está «incorporado» por la profesión (canon 727,1: incorporados; 727,2: incardinado).

Incorporación es el término usado por D. J. Andrés en el «Derecho de religiosos»:

Nº 24,6,1: la incorporación, elemento básico en la vida fraterna.

Nº 338,7,1: la incorporación anterior impide la adhesión al noviciado.

Nº 450,7,1,3: lo que supone la incorporación al Instituto.

Este término se usa también en las Constituciones, por ej. en el nº 47 de las anteriores y de las actuales («... Congregaciones ... incorporadas oficialmente a la Orden... Otras se incorporaron directamente») y en el nº 266 de las anteriores, copiado textualmente en el 278 de las nuevas («Con el ingreso en el noviciado se inicia la incorporación a la Orden...; pero la incorporación completa y definitiva tiene lugar en la profesión solemne»). Cf. también el título del capítulo XI y el nº 277.

Quizá bajo la influencia del sentido de fraternidad, en la Orden se ha mantenido el término «afiliación» que conservan algunas otras Ordenes Mendicantes, compañeras de viaje durante siglos y a las que deberíamos principalmente mirar.

Lo que personalmente me interesa –razón por la que me preocupa este tema– es la vinculación existente entre la profesión religiosa, manantial y esencia del ser religioso, y la afiliación, hasta el punto que las mismas Constituciones definen la afiliación como «el vínculo por el que el Hermano se liga a la Provincia o Vicariato en que emitió la profesión de votos» (nº 279 de las actuales). Como se ve, todo este núcleo teológico-jurídico aparece realizado para una Provincia.

Y es aquí donde me paso, al menos en parte, al otro campo.

He indicado ya que esta redacción nueva «para la Provincia» no me gustaba tanto como la anterior «en la Provincia». La preferencia no obedece simplemente a que esta segunda fórmula se encuentra en la fórmula de la profesión religiosa, sino a que se oscurece algo la idea que parecen defender los de ese campo y al que no tengo ninguna dificultad en sumarme, más bien al contrario. La idea es esta: para evitar el provincialismo, que antepone la Provincia a la Orden (y del que hacen responsable en parte a la afiliación, acusación que no comparto), insistamos en que se profesa *en* (como dice la fórmula) y *para* la Orden.

Si realmente la afiliación, por la mayor carga sentimental o por lo que fuere, fomenta un provincialismo exagerado, anteponiendo, o casi, el amor a la Provincia al amor a la Orden, me parecería bien unir plenamente la profesión con la Orden y esa profesión en y para la Orden podría llamarse afiliación, y la unión o vínculo con la Provincia o Vicariato, adscripción o de cualquier otra manera, porque *dum substantiam habeamus, de nominibus non quaeramus!*

Esto no sería andar por los cerros de Úbeda, sino seguir por el camino marcado en la mismísima fórmula de nuestra profesión, que hacemos «según la Regla y en la Orden de san Agustín». Y el voto directamente relacionado con la autoridad de la Orden –la obediencia– se hace o directamente al Prior General o «en nombre y veces del Prior General de la Orden», no a un Prior Provincial. Y el que recibe la profesión, si no es el Prior General en persona, lo hace «en nombre y veces del Prior General de la Orden», al mismo tiempo que recibe al religioso «como hermano en la Orden»

En esta hipótesis, habría que hacer constar con toda claridad que la unión a la Orden se realiza mediante la profesión religiosa. (Los distintos modos o grados de unión se explicarían en el texto de las Constituciones, con mayor fortuna que se hace ahora en los n^{os} 277 y 278).

Y, además, aquí radica *la fuente* de los derechos y obligaciones de los religiosos en la Orden. En cuanto al *ejercicio* de los mismos, se hará constar que se realizará en la Provincia o Vicariato donde quede adscrito según la normativa del derecho común y propio.

Y, entonces, en la fórmula de profesión, que es por donde hay que comenzar en esta cuestión (y que tal vez conviniese incorporar al texto constitucional), podría terminar, más o menos, así:

«... y te recibo como hermano en la Orden, a la cual quedas afiliado por la misma profesión que acabas de emitir, con todos los derechos y obligaciones; y te adscribo (si recibe la profesión el Prior General, Provincial o Vicario

donde se profesa), o te declaro adscrito (si la recibe otro Superior o Delegado) a N.».

Podría abreviarse aún más, suprimiendo la alusión a derechos y obligaciones, todo lo cual, junto con otras cuestiones anexas, se concretaría en el texto de las Constituciones.

Anexo sobre la «elección» y el «nombramiento»

Lo expuesto hasta aquí –prescindiendo de detalles y ateniéndonos a la idea general– ha de entenderse como una llamada de atención sobre un error de cálculo: sin fundamento jurídico se han lanzado las campanas al vuelo a favor de la adscripción con desconocimiento de la afiliación.

A continuación, me voy a fijar en un error que podríamos calificar de técnico.

Comenzamos con un número o, más exactamente, la primera parte de un número, que está sobrando en las Constituciones por inútil y contradictorio.

Pero antes, un ruego. Quien haya tenido la ocurrencia de leer este artículo (especialmente si ya tiene algo olvidado el Derecho Canónico, al menos en lo que se refiere a los oficios eclesiásticos, cap. IX del libro primero) procure leer el canon 146, muy breve, y el 147, tampoco largo, para comprender mejor lo que se dice a continuación. Si tiene a mano el Código de la BAC, consulte la nota al canon 157 (qué es un «nombramiento», según nuestra traducción de «libre colación» y el canon 164 (qué es una «elección»). Porque en esta materia debemos atenernos al Derecho común, como nos recuerdan las Constituciones mismas (cf. n° 310). La razón de este ruego es que vamos a tratar del nombramiento o elección del Prior local.

El número aludido es el 334. Precisamente en esa primera parte se recoge tal cual el n° 314 de las Constituciones anteriores. Por tanto, allí mal y aquí también. Hay una diferencia en el segundo punto: se suprime la tercera «elección» de un Prior en la misma casa. Ya no hay «caso extraordinario y con licencia expresa del Prior General».

La primera parte reza así: «El Prior (local) es nombrado por el Prior Provincial, después del Capítulo Provincial Ordinario, o por el Vicario regional, después del Capítulo Vicarial, con el consentimiento de sus respectivos Consejos».

¿Con qué otro número está en contradicción? Con el n° 388 (correspondiente al n° 363 de las Constituciones anteriores). Y, para que no haya ninguna duda, se dice en el n° 334: «después del Capítulo Provincial», que es precisamente donde y cuando se trata, *in situ* y solemnemente, de las elecciones de

Priores locales, etc. De hecho, este nº 388 establece: «Las elecciones o confirmaciones en la provisión de los cargos se harán por mayoría absoluta de votos entre los candidatos propuestos individualmente por el prior Provincial. De esta manera serán *elegidos* los Vicarios Regionales y sus Consejeros, los Priores y Ecónomos locales...». La claridad del texto es máxima, confirmada por el nº 386: «Terminado el Capítulo (Provincial), el Prior Provincial convocará a su Consejo –incluido en esta ocasión el Prior Provincial cesante en el Capítulo precedente–, ... para que *elija* a los Priores...». De la elección realizada, es decir, del oficio eclesiástico concedido u otorgado, que es el priorato, se dará documento escrito al interesado (nº 391).

La contradicción es evidente. En el lugar propio, es decir, donde se trata de las elecciones generales de Priores, etc., se dice que son *elegidos* por el Consejo Provincial, reforzado en esta ocasión por el Provincial saliente –si es el caso–. Es decir, es un colegio, capítulo, grupo en último caso quien concede el oficio, no una persona –aquí sería el Prior Provincial–, por elección y, por tanto, con voto secreto y mayoría absoluta (canon 172). Y en el caso de que no se haga así, esa provisión de oficio será inválida, es decir, no habrá en realidad tal Prior.

Y ¿por qué es inútil? Porque, para proveer el cargo durante el cuatrienio, es decir, cuando queda vacante por renuncia, muerte, etc. del titular, el modo de proveer está previsto en el nº 336: «Vacante el cargo de Prior, lo desempeña el Subprior... hasta que el Superior Mayor competente *nombre*, con el consentimiento de su Consejo, el nuevo Prior». Por tanto, está bien determinado cómo se provee a una comunidad de Prior, sea cuando el actual ha cesado por cumplirse el tiempo para el que fue elegido (nº 338), como cuando, por cualquier causa, queda vacante durante el cuatrienio (nº 336). Considero que es una pena que este quiste del antiguo nº 314 haya pasado, sin operación, al nuevo nº 334. Pero *etiam aliquando bonus dormitat Homerus*.

Y no olvidemos que única y exclusivamente se puede dar, conceder o proveer un oficio eclesiástico (canon 146) mediante uno de los cuatro modos indicados en el Derecho (canon 147). Es decir, el oficio de Prior local, que aquí nos interesa, no puede concederse ni obtenerse si no es mediante nombramiento durante el cuatrienio o elección confirmada al comenzar el cuatrienio. La confirmación la realiza el Prior General (cf. Const. 390, 251; CIC can. 625,3). Quedan excluidos los demás sistemas de provisión de oficios eclesiásticos. Al menos la inmensa mayoría de nuestros religiosos ya sabe que traducimos la *libera collatio* (libre colación) por «nombramiento»; y en texto legal, como son las Constituciones, no puede tener otro sentido, aunque, hablando en términos generales y no jurídicamente, pueda dársele un sentido más amplio. La terminología no es exclusiva de la Orden; por lo visto, es

común entre los religiosos (cf. D. J. Andrés, *El derecho de los religiosos*, Madrid 1983, p. 117: «La libre colación o nombramiento», p. 132. 135-136).

Y, puesto que se relaciona con la provisión de oficios, termino mencionando el nº 403. Creo haber dicho que en un texto legal no debe usarse «nombramiento» más que en el sentido técnico de «libre colación», y en él se lee que corresponde al Prior Provincial «conferir con plena libertad aquellos cargos para cuyo *nombramiento* no se prescribe ninguna forma especial en estas Constituciones». Sucede algo ya visto, esto es, que el fallo está en las anteriores de las que se toma este número y, en concreto, esta frase *ad pedem litterae* (nº 380). Pero satisface poder decir que en el texto oficial, en latín, está el término, pero no en este sentido. Este es su tenor literal: «Ad ipsum (Provincialem) pertinet ... libera nominatione ea officia conferre pro quorum *collatione* nulla in his Constitutionibus forma praescribitur». O sea: «El Provincial puede... conceder por libre nombramiento aquellos oficios para cuya *provisión* no se prescribe en estas Constituciones ninguna forma (concreta)». Aquí «nombramiento» significa lo que (jurídicamente) debe significar, que es la «libre colación». El texto español no tiene sentido; significaría que el Prior Provincial puede proveer de cualquier manera; v. gr. echando a suertes. Y no es así.

Heliodoro Andrés, OSA.
Iparraguirre, 24
48009 BILBAO

La metafísica del Uno y las Enéadas de Plotino

En la metafísica de las Enéadas la omnipresencia del Uno es un tema fundamental. Porfirio en su edición de las Enéadas insertó en la Enéada sexta dos tratados muy extensos sobre este tema: Enn. VI 4 y Enn. VI 5. La estructura de los argumentos desarrollados en estos dos tratados, que son cronológicamente el 22 y el 23, corresponde con su puesto dentro de la cronología como nos la da Porfirio. Fueron escritos por Plotino en el período en que Porfirio, llegado a Roma, tomaba parte en los debates. En la argumentación minuciosa se reconoce el estilo de investigaciones y discusiones habidas en la escuela, y puestas por escrito a instancia de Amelio y Porfirio (*Vita*, 5).

En el comienzo de Enn. VI 4 (22) cap. 1 el problema se formula así: ¿es que el alma se encuentra por doquier en el universo?; ¿es ella, consecuentemente, de dimensión idéntica a la del cuerpo del universo? No se puede decir que el alma se divida según los cuerpos, porque en este caso el alma sufriría divisiones en detrimento de su propia existencia. Muy al contrario, el alma ya se encuentra entera en todas las partes (VI 4 cap. 2, 15: οὐκ ἀπολείπεται ἑαυτοῦ), y dondequiera se ponga el cuerpo, el cuerpo encuentra el alma. La existencia corporal completa del universo (τὸ ὅλον τοῦ παντός σῶμα) recibe su sitio dentro de un alma ya anteriormente existente. Y ¿cómo conseguiría el alma (τίς τρόπος ἔτι) estar en el universo antes de existir el universo? La conclusión inevitable del argumento es que, para el alma, tener dimensión es un concepto incompatible con tener existencia como alma del universo.

Los varios capítulos de Enn. VI 4 (22) están redactados de una manera teórica y conceptual, parece ser que con vistas a lo que va a ser expuesto en Enn. VI 5 (23). El concepto de la omnipresencia del alma se desarrolla a fondo en Enn. VI 4 como preludeo y ejercicio preliminar para la teoría metafísica del Uno. El Uno está presente en todos los seres, sin que por eso sufra detrimento en su unidad.

Plotino toma como ejemplo la percepción visual y auditiva. En el acto de la visión una imagen del objeto es captada por el ojo y se comunica a muchos ojos en forma idéntica (VI 4, cap. 12, 49). En cierto sentido se puede decir que esta imagen es omnipresente (12, 32). Así también una palabra hablada se

manifiesta por todo el espacio en forma idéntica (cap. 12, 16-18: πανταχοῦ ὄλου ὄντος τοῦ φωνηθέντος λόγου).

La omnipresencia del Uno no perjudica al ser todo de este primer principio. Estando presente el Uno con su poder creativo en la infinidad de los seres, no les depara partes de sí mismo, lo que implicaría que el Uno no podría mantener su Unidad. La fórmula ya se encuentra en VI 4, cap. 2, 15, sólo que aquí lo que vale para el Uno se formula con el término τὸ πᾶν: el universo no puede faltar a sí mismo. A este texto se alude en el exordio de VI 5 (23) 1, 1-4: que el uno y lo mismo está en todas partes y en su totalidad, se afirma por una especie de noción común (κοινὴ ἔννοια), cuando todos los hombres de modo espontáneo (o digamos arquetípico) indican al Dios que en cada uno de nosotros está presente como el único e idéntico (cap. 1, 1-4).

En una nota a pie de página de su edición del texto en la serie Loeb (tomo VI, p. 326), Armstrong advierte: "Es este uno de los muy poco frecuentes recursos de Plotino a una noción común que pueda ser base de una investigación filosófica". La omnipresencia del ser es una noción común (κοινὴ ἔννοια en el idioma estoico) espontáneamente admitido por todos los hombres (VI 5, cap. 1). En terminología moderna sería una "noción arquetípica", transmitida por herencia a todos los hombres que lo harían constar así basándose en su entendimiento. Se fundarían en la noción del uno e idéntico y rehusarían distanciarse de esta unidad. Este principio es el más sólido de todos (βεβαιότατον, cap. 1, 9) y reside como en el aliento de nuestras almas, porque no es un resumen de observaciones particulares, y se presenta anteriormente a cualquier observación aparte (πρὸ τῶν καθέκαστα πάντων προελθοῦσα, cap. 1, 10-11).

El argumento se repite varias veces en VI 5, cap. 4: "Mantenemos firme que Dios no puede estar en cierto lugar sí y en otro no. Es admitido por todos los que tienen una noción (ἐννοια) de los dioses, no tan sólo de este Dios Uno (περὶ ἐκείνου), sino de todos los dioses, decir que están presentes en todas partes (cap. 4, 4). También la lógica (ο λόγος) dice que hay que plantearlo así. Aun estando el Uno en todas partes, no es posible que esté dividido, porque en este caso no sería Él, que se encontraría por todas partes, sino que estarían sus fragmentos el uno aquí y el otro allí, y Él mismo no seguiría siendo Uno, como si una magnitud fuera desgarrada en múltiples elementos. En ese caso el Uno mismo cesaría de existir como tal, y la suma de las partes ya no constituiría la unidad completa. Además él tendría la naturaleza de un cuerpo (VI 5, cap. 4, 1-10).

El argumento es una versión ampliada de lo que hemos leído en VI 4, cap. 2, 15; el Uno no se separa de sí mismo, y aun estando presente en las cosas, no se introduce en las cosas para formar parte de ellas (VI 5, cap. 10,

1-3: “El Uno se mantiene en el dominio de sí mismo (σωφρονοῦν) y no puede entrar en otra cosa”.

Encontramos esta afirmación ya en los tratados cronológicamente primeros. En VI 9 (9) cap. 7, 25-30 leemos: “Dios no está ausente de nadie, sino que está presente a todos sin que lo sepan”, porque huyen de Él o, mejor dicho, de sí mismos. Esta afirmación corresponde con lo que dice otro tratado temprano (V 1 (10) cap. 1): las almas se olvidan de su propio linaje, se han desgarrado de Dios su Padre. El deseo de reencontrar su propia unidad y entereza primordial es una nostalgia, con todos los rasgos propios de un enamoramiento, porque es propiamente un (ἔρωσ ὑμφοτος) (VI 9, cap. 9, 25-30): el alma se enamora de su origen por una ley de su propia naturaleza (ἔξ ανόγκης). La naturaleza primordial y el anhelo del bien, que es el anhelo de encontrarse a sí misma, la conduce al verdaderamente Uno, y hacia esto se mueve cada naturaleza, hacia sí misma (VI 5, cap. 1, 16-18: καὶ ἐπὶ τοῦτο σπεύδει πᾶσα φύσις, ἐφ’ ἑαυτήν).

La falta de unidad se origina en el descenso, cuando el alma desciende para tomar parte en la vida de un cuerpo (VI 4, cap. 16). “¿Cuál es, en fin de cuentas, la causa que provoca a las almas a olvidarse de Dios su Padre, y siendo partes que vienen de Él y que a Él pertenecen, a desconocerse tanto a sí mismas cuanto a Él?”. La respuesta viene en el exordio de V 1 (10): Raíz y origen de este mal es la osadía y el engendrar, la diferencia primordial y la ambición de pertenecerse a sí mismas. Deleitándose en esta autodeterminación y teniendo gran libertad para actuar independientemente, iban en dirección contrapuesta y recorrían la mayor distancia posible, desconociendo completamente que su propio origen estaba allí. Eran como niños separados inmediatamente de sus padres y por largo tiempo criados muy lejos de ellos, que no piensan ni en sí mismos ni en sus padres. Perdieron el respeto a sí mismas por ignorancia de su linaje, considerando como valiosas otras cosas, y admirándolas mucho más que a sí mismas. La causa de la completa ignorancia de Dios (ἐκείνου) reside en la admiración que tienen las almas por las cosas de aquí, y la falta de respeto hacia sí mismas.

Cuando las almas viven dentro de un cuerpo no desaparece por completo la percepción de la condición en que les es dado vivir. El alma se divide a sí misma dirigiendo su entendimientos (ἐπιστήμην) hacia una cosa (VI 9, cap. 4, 3-50). Entonces abandona la unidad y pasa a la esfera del número y la cantidad. Esto indica que hay que subir por encima del entendimiento y en ningún modo desistir del ser uno. Hay que renunciar al entendimiento (ἀποστήναι δὲ ἐπιστήμης) y sus objetos y de cualquier otra representación agradable.

¿Qué les pasará a las almas una vez se den cuenta de su condición? Se apodera de ellas un deseo irresistible de volver a su origen, es decir a su propia unidad original. Volviendo a su origen divino estará colmada de Dios (πληρωθείσα θεοῦ); entonces genera belleza, justicia y virtud, y esto es para ella tanto el principio como el fin, porque viene de allí y allí está el bien. Llegando allí, vuelve a ser lo que fue primordialmente (ἐκεῖ γενομένη γίνεται αὐτὴ ὅπερ ἦν). Allí el alma descansa (ἀναπαύεται) fuera del alcance del mal (κακῶν ἔξω 9, 13).

El alma sufre bajo el desapego de la unidad (ἀπόστασις, VI 9, cap. 4, 1-10). No es completamente una cuando va tomando conocimiento de otras cosas. El conocimiento de la primera unidad no se realiza como se realiza un argumento componiendo las partes para formar un conjunto lógico, sino a base de una presencia, que es más fuerte que un argumento.

Cuando el alma, dividida en sí misma, se da cuenta de todo esto, entonces se conmueve y se asusta (ἐκπλαγῆσα V 1, cap. 1, 13) y quiere volver a lo que era. Se siente arrebatada (VI 8 cap. 11, 10-13: ἀρπασθεῖσα, ἐνθουσιάσας) y quiere volver a su verdadera naturaleza, es decir a sí misma (VI 5, cap. 1, 17-18). Es esto a lo que se apresura cada naturaleza, a sí misma. El impulso del alma a volver a su propia naturaleza toma la forma de un enamoramiento.

El símbolo del enamoramiento tiene sus raíces en la mitología de la escuela de Valentín que describe el mundo entero de los dioses, el Pléroma, según distintos grados de importancia y poder como una amplia familia, que proviene del Padre único y primordial. La última que desciende y que vive al borde del abismo es Soffa, que difícilmente tolera el destierro y la separación del Dios Padre perfecto. Su pasión consiste en la búsqueda del Padre, que en sí misma es enamoramiento, pero en el texto de Ireneo es llamada arrogancia (προφάσει μὲν ἀγάπης τόλμης δέ) porque intentaba apoderarse de la majestad del Padre. Era un perseguir lo imposible por la enormidad del abismo y por ser el Padre inescrutable (τὸ μέγεθος τοῦ βάθοῦς καὶ τὸ ἀνεξιχίαστον τοῦ Πατρὸς¹). Corría el peligro de ser absorbida y fundida en el resto del universo, y así hubiera sucedido si no se hubiera encontrado con el guardián del universo, un Redentor llamado Ὅρος. Este guardián alienta a Sofía a convertirse.

En la Enéada sexta encontramos otra vez el tema del enamoramiento (VI 9, cap. 9, 33-37):

1. W.VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932, p. 97; W. HARVEY, *Sancti Irenaei Libros quinque adversus haereses*, Cantabrigiae 1857, I 1, p. 14-15.

Ἐρᾷ οὖν κατὰ φύσιν ἔχουσα ψυχὴ θεοῦ, ἐνωθῆναι θέλουσα, ὥσπερ παρθένος καλοῦ πατρὸς καλὸν ἔρωτα. Ὄταν δὲ εἰς γένεσιν ἐλθοῦσα ὄιον μνηστεΐαις ἀπατηθῆ, ἄλλον ἀλλαξαμένη θνετὸν ἔθωια ἔρωτα πατρὸς ὑβρίζειται.

“Cuando el alma sigue la condición de su naturaleza, se enamora de Dios, deseando unirse a Él, igual que una hija de buena estirpe se enamora con sano amor de su padre. Pero cuando el alma viene a parar en la esfera del devenir y se deja seducir por el encanto de las cosas de este mundo (γένεσιν = la tarea de crear la vida), entonces intercambia el amor del Padre por otro amor mortal y, faltándole el Padre, se siente defraudada y humillada”.

En el contexto de estos párrafos eróticos también la expresión μόνος πρὸς μόνον, unión de uno a uno, al final de Enn. VI 9, que indica el retorno al origen, conserva la resonancia del enamoramiento. El enamoramiento de Sofía ha sido transformado y adaptado dentro de la estructura metafísica del principio de unidad. En esta estructura el enamoramiento y el deseo nostálgico de unión con el Dios supremo, son una necesidad metafísica dentro de la teoría del Uno.

DR. TH. G. SINNIGE
Jeruzalem 8
6881 JJ Velp
Holanda

LIBROS

Sagrada Escritura

QUESNEL, M. - GRUSON, P., (Dir.), *La Biblia y su cultura*. Sal Terrae, Santander 2002, 23 x 15, 2 v.

Resulta difícil decir cuándo empezó a ocurrir, pero resulta evidente que los vientos de la interpretación bíblica están cambiando. Se habla de un "nuevo paradigma" para leer el texto, un cambio que supone pasar, del interés por la historia política y el significado histórico de la Biblia, a un estilo de lectura socio-histórico, sociológico, literario o postmoderno. Como consecuencia de tal "cambio de paradigma", los métodos histórico-críticos son puestos en tela de juicio en numerosos ámbitos académicos. En una obra reciente sobre la interpretación bíblica actual, John Barton, su coordinador, cuenta cómo durante la planificación del libro algunos asesores indicaron "que no hacía falta dedicar ningún capítulo a la crítica histórica, dado que a estas alturas estaba totalmente *passé*" (J. Barton [ed.], *La interpretación bíblica, hoy*, Sal Terrae, Santander 2001, p. 18). Barton sostiene, pese a todo, la validez y necesidad del método histórico a la hora de afrontar los textos bíblicos con sus problemas concretos. En este contexto de cambio y de "crisis" (en el sentido de "discernimiento" de lo que vale y lo que no) es donde hay que situar la obra en dos volúmenes que nos ocupa, *La Biblia y su cultura (LBC)*, una presentación eminentemente histórica de la Biblia y su mensaje hecha pensando en el lector actual del texto bíblico.

LBC es una obra "clásica" en un doble sentido: se inserta en una corriente metodológica ya tradicional (la crítica histórica en sus múltiples formas) y constituye un modelo digno de imitación. Lo primero es una apuesta clara por lo mejor de los viejos métodos, sin desechar por ello los nuevos. Lo segundo, un logro digno de elogio, ya que consigue aunar cualidades que rara vez se dan en un mismo trabajo: seriedad científica, sencillez de lenguaje (con explicaciones de los términos técnicos y un glosario final para cada volumen, AT y NT), abundante información (es a la vez manual de introducción a la Biblia y enciclopedia bíblica), estructuración clara y flexible para diferentes modalidades de lectura (seguida, por capítulos, por párrafos o como obra de consulta utilizando los índices-citas, textos no bíblicos, nombres propios, nociones esenciales, contenidos) y presentación tipográfica agradable y fácil de leer (tamaño de letra cómodo, márgenes amplios, 250 recuadros, 40 documentos en color, referencias temáticas, índices y mapas). Una cualidad específica de la versión española es la traducción, magnífica, sobre todo teniendo en cuenta la complejidad técnica que entraña traducir una obra de estas características. Se añaden a ella dos detalles de calidad: la cuidada encuadernación de los dos volúmenes y su presentación en un único estuche.

¿Qué pretende *LBC*? Fundamentalmente, afrontar de manera explícita los problemas que la Biblia plantea al lector moderno. *LBC* quiere ayudar a leer los textos "de otro modo", para así permitir descubrir la profunda coherencia teológica de la Biblia. La presentación que se hace de la Biblia en esta obra ofrece tres planos. En primer lugar es considerada como monumento cultural que ha marcado nuestras culturas (para conocer bien éstas hay que conocer la Biblia). En segundo lugar, como monumento cultural en cuanto es fruto de una cultura lejana y distinta de la nuestra (el texto seguido y los recuadros ayu-

dan a franquear ambas distancias, geográfica e histórica). Finalmente, como libro de los creyentes, judíos (primer volumen) y cristianos (los dos); creyentes fueron sus autores y sus lectores; no tener en cuenta eso sería no respetar los textos. A juicio de *LBC*, esta última perspectiva no tiene por qué alejar de la Biblia a los no creyentes o agnósticos: se trata de un plus del que podrán beneficiarse los lectores que sean creyentes.

El esquema de la obra es eminentemente diacrónico, que es claro en el caso del segundo volumen, pero no tanto en el primero. En el de Jesús y el NT se sigue el orden histórico de los contextos, hechos y personajes, que coincide con el de la aparición de las obras escritas del NT. En el volumen del AT también se sigue el orden histórico de los hechos y los personajes, pero dicho orden *no* coincide con el del origen de los libros. De hecho, en la investigación de dicho origen se venía partiendo del acontecimiento del éxodo como hecho catalizador de todo el proceso, y más recientemente se tiende a partir del exilio, pero *LBC* empieza por Génesis, que no es el primer libro del AT que se escribió. Esto es más una observación que una objeción. De hecho, haber seguido el orden de aparición de las obras habría resultado más confuso y habría implicado un mayor grado de incertidumbre (mucho mayor que en el caso del NT), por lo que la disposición adoptada me parece pedagógicamente acertada.

Otro par de detalles "rompen" en el primer volumen la línea diacrónica de la exposición. El primero es el cap. 8 (Las instituciones de Israel). Tras la historia de Israel desde Saúl al destierro (cap. 7), parece aceptable un enfoque "sincrónico" de realidades transversales como los sabios, los sacerdotes y el culto. Menos explicable resulta la inclusión en este capítulo de la mayor parte de los profetas, desde sus comienzos hasta el siglo VI. Evidentemente, los profetas son una de las instituciones importantes de Israel, por lo que su presencia en este capítulo está justificada; pero el tratamiento diacrónico que se les da plantea la cuestión de si no habría sido mejor ir insertándolos a lo largo del capítulo precedente, que se ocupa precisamente de su contexto histórico inmediato. Tal vez así la exposición sea, no obstante, más clara.

Algo parecido sucede con el cap. 10 (La formación del judaísmo), que parece volver atrás después del cap. 9 (Del destierro a Jesús, que termina con los romanos, 63-4 a. C.). En este caso hay que decir que los caps. 9 y 10 en realidad abarcan cronológicamente el mismo período histórico con dos criterios diferentes (uno más histórico, el otro más teológico). También en este caso se ha ganado en claridad presentando las cosas en dos momentos (un ejemplo: el libro de Daniel se expone propiamente en el cap. 9, dentro de su contexto histórico [pp. 377-380], pero en el cap. 10 se habla otra vez de él comentando su género literario apocalíptico [pp. 447-449], importante para la literatura y la teología bíblica posterior).

Estas pocas observaciones no pretenden más que señalar dificultades inherentes a toda exposición de los datos bíblicos. *LBC* las ha resuelto tomando decisiones metodológicas correctas que, desde luego, no son las únicas posibles. El mérito y la utilidad de la obra son, en todo caso, indiscutibles y la hacen digna de la más seria atención por parte de quienes están interesados por la Biblia.— J. P. TOSAUS ABADÍA.

KINET, D., *Geschichte Israels* (=Die Neue Echter Bibel. Altes Testament. Ergänzungsband 2). Echter Verlag, Würzburg 2001, 23 x 15, 239 pp.

Para acompañar la serie de comentarios a la Biblia publicada por la editorial Echter el autor escribe esta historia breve de Israel. El tema es complicado, sobre todo en lo que se refiere al origen de Israel y a la época monárquica. Ciertamente que la escasez y el valor sos-

pechoso de las fuentes no permitían un consenso en esta materia. Pero modernamente se pone en entredicho la Biblia como documento histórico; se reduce tan drásticamente su historicidad, que hace años nadie se lo podía imaginar. Ya la disposición de los capítulos que hace el autor deja entrever el cambio. Coloca al final en un apéndice el tema de los patriarcas, del Éxodo y del Sinaí. El juicio de valor sobre estas tradiciones es evidente. En consonancia con esta indicación sobre el valor histórico de las narraciones antiguas se halla la introducción que trata de cuestiones metodológicas. Nota el carácter tendencioso de los relatos y cómo el interés por el pasado surgió en Israel tardíamente. Quizá sorprendan un tanto estas dos afirmaciones que hace: *La arqueología es la fuente más fiable para la historia primitiva de Israel*. La segunda es del mismo género: *Es problemático intentar confirmar mutuamente los datos arqueológicos con los resultados de la investigación bíblica*. Lemche o Thompson, por no citar más que dos de los más caracterizados “revisionistas”, podrían firmar estas dos frases. El autor, sin embargo, no practica estas dos reglas a lo largo del libro. Los datos arqueológicos son interpretados a la luz de los textos bíblicos, y al revés. La primera frase se compecece mal con el intento de situar las tribus en el marco geográfico de la Palestina sobre la base de textos muy confusos. El autor pasa por alto el problema sobre el momento que comienza la historia y se deja atrás la prehistoria. Sobre David, ¿no hubiera sido conveniente citar la estela de Dan?

El libro se compone de dos partes desiguales. En la primera se analiza la formación de Israel en Canaán. En la segunda, la historia de los dos reinos, desde el año 1000 hasta el 331. Por cierto, hay aquí un pequeño despiste. Los dos últimos capítulos de esta parte que tratan del exilio y de la época persa no pueden colocarse en la parte que se titula “historia de los reinos”.

Finalmente un detalle que no he entendido. Afirma el autor que “la identidad como estado nacional étnico es el producto de un proceso centenario que sólo en el tardío siglo VI adquirió forma definitiva” (p. 48). Es decir, se enteraron los israelitas de que vivían en un estado nacional cuando no lo tenían. Más adelante afirma que en Ammon y en Moab se formaron dos estados nacionales un poco antes que en Israel (p. 65). Se supone que el autor habla del año 1.000 aproximadamente. Resultaría así que los israelitas formaron un estado nacional hacia el año mil pero sólo hacia el siglo VI se dieron cuenta que vivían en él. Esto parece más psicología que historia.— C. MIELGO.

ZAPFF, B. M., *Jesaja 40-55. Kommentar zum Altem Testament mit Einheitsübersetzung* (=Die Neue Echter Bibel). Echter, Würzburg 2001, 23 x 16, 342 pp.

Como todos los comentarios de la serie también éste persigue una exposición doctrinal sencilla que acompañe la lectura de la versión alemana de la Biblia que se usa en la liturgia. Esto no quiere decir que los comentarios al ser de divulgación no carezcan de características propias y singulares. En la introducción el autor, además de señalar que estos capítulos del libro tienen personalidad propia, apoyándose en que el libro parece tener dos marcos, uno formado por Isa 40,1-5.9-11 y 52, 7-10 y otro 40,6-8 y 55, 8-11, cree que el libro ha pasado por diversas manos. Aunque con muchas incertidumbres se atreve a distinguir más de 10 etapas redaccionales (!). Renuncio a seguir al autor en este trabajo. Al señalar el mensaje, se limita a los puntos más generales y conocidos. Hay que notar que los tres primeros cánticos del siervo de Yahvé los refiere a la imagen ideal del ministerio profético; en el cuarto, en cambio, el siervo de Yahvé es Sión. En textos más tardíos el mismo Deuterocanónico es el siervo de Yahvé (50,10-11) e incluso los hijos de Sión (54,17).

Por lo demás el comentario sigue los cauces habituales. Algunas notas textuales aclaran dificultades de la traducción.– C. MIELGO.

JACOB, W. - JÜRGENSEN, A., (eds), *Die Exegese hat das erste Wort. Beiträge zu Leben und Werk Benno Jacobs*. Calwer, Stuttgart 2002, 25x 17, 199 pp.

B. Jacob (1862-1945) fue un eminente Rabino nacido en Breslau. Él junto con Leo Baeck y Martín Buber fueron las figuras más sobresalientes del judaísmo alemán en la primera mitad del siglo XX. El libro que presentamos glosa las diversas facetas de esta personalidad tan rica. Su nieto Walter Jacob describe la vida y la obra de su abuelo y desgrana su amplia actividad. Otros autores judíos y no judíos escriben sobre la familia, el ambiente, el tiempo, la historia del judaísmo de entonces, pues la influencia de Jacob fue grande. Propósito de Jacob fue infundir en los judíos de su tiempo aprecio por la propia cultura desechando el complejo de inferioridad. Se vio envuelto en varias controversias al declararse abiertamente antisionista. Se sentía muy alemán y como tal participó en la primera guerra mundial. Debió ser grande su dolor, al tener que abandonar su patria cuando los nazis subieron al poder. Para los no judíos la faceta más importante fue sin duda su contribución al estudio del A.T. En 1934 publicó su comentario al Génesis, que debido al ambiente de aquellos años apenas tuvo eco. En los años sucesivos se quemaron incluso numerosos ejemplares. El comentario no tuvo éxito, también por otros motivos; nadaba contra corriente. En Alemania dominaba entonces en el estudio del pentateuco la crítica de las fuentes. Jacob negaba tal supuesto y era partidario de una exégesis inmanente o intertextual. En 1940 publicó el comentario al Éxodo. Como tenía un conocimiento muy bueno del hebreo y sabía la Biblia de memoria, su exégesis resulta interesante aún hoy. Fuera del mundo judío, solamente después de la segunda guerra mundial sus comentarios comienzan a ser citados por G. von Rad, Childs, K. Barth. Con el tiempo crece el aprecio por el libro. Westermann lo cita frecuentemente; últimamente también Seebass. En esta misma revista dimos cuenta de la nueva edición del comentario del Génesis en el 2000 (36, 2001,139). La atención a la filología y la interpretación intertextual son sus valores principales.– C. MIELGO

DÍEZ MACHO, A. - PIÑERO SÁENZ, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento. T. III. 2ª edición*. Edic. Cristiandad, Madrid 2002, 24 x 16, 612 pp.

Ediciones Cristiandad, que en el pasado proporcionó al campo teológico español, obras de gran valor, han emprendido recientemente una nueva etapa con la reimpresión o nuevas ediciones de obras ya anteriormente publicadas y también con la edición de otras nuevas. Bajo la dirección de A. Piñero, que ya había participado en la publicación de la 1ª edición, sale a luz esta segunda edición de los Apócrifos del A. T. No es una mera reimpresión, pues ofrece novedades. Las más visibles son éstas: al comienzo se incluye una lista de siglas y abreviaturas y al final, un índice general. En cuanto a las diversas obras, no he notado grandes cambios en la traducción; solamente en algunos casos (por ejemplo en el 4º Macabeos) he notado ligeras modificaciones. Distinta es la suerte de las introducciones. Si bien algunas han sufrido leves cambios, añadiendo o eliminando frases; otras han sido ampliadas, alguna profundamente (por ejemplo los *oráculos Sibílicos*: la introducción se ha convertido en una verdadera monografía). Todo ello es fruto de las obras que se han publicado en estos últimos veinte años y que los autores han tenido en cuenta. En algunos

casos ello ha llevado a algunos a modificar o matizar sus opiniones. La bibliografía en todos los casos se ha enriquecido con las publicaciones recientes. La presentación del libro es muy buena, similar a la primera etapa de Edic. Cristiandad que siempre cuidaba sus publicaciones. Sin duda el deseo de todos los que manejamos esta clase de literatura es que por fin se publiquen los dos tomos que faltan, destinados en el primer proyecto a la literatura apocalíptica.- C. MIELGO.

KUNTZMANN, R., *Typologie biblique. De quelques figures vives.* (=Lectio Divina. Hors Série). Cerf, Paris 2002., 22 x 14, 278 pp.

Un grupo interdisciplinar de la Facultad de Teología de la universidad de Strasbourg durante cuatro años ha estado trabajando en equipo sobre la tipología bíblica. El resultado es esta colección de estudios –en total 13– que investigan esta forma de exégesis, su función y presencia en ciertos textos del A. T. y del N. T. La tipología parte del hecho de que entre el tipo (persona, lugar o acontecimiento) y la realidad que él prefigura, hay semejanzas ocultas que la exégesis tipológica se encarga de descubrir. La relación literaria y temática de un personaje, de una situación o de un suceso bíblico con los mismos elementos del pasado bíblico es una constante de la tipología. Tradicionalmente se reducía la tipología a señalar antitipos del Antiguo y tipos en el Nuevo. Elías era el antitipo o prototipo de Jesús. Los autores abren otras perspectivas más amplias. Ya en el A. T. hay tipos. Los autores recientes se sirven de la tipología para componer sus relatos. Puede sorprenderse que la figura de Abrahán se ha modelado sobre el tipo de David. La estancia de Abrahán y Sara en Egipto (Gen 12), sobre la estancia de Israel en ese país. Debe tenerse en cuenta que tanto el tipo como el antitipo no son personajes o hechos brutos, sino contruados, o sea vistos por una tradición. Y aquí se presenta la dificultad de distinguir la tipología de la alegoría. Tradicionalmente se decía que en la alegoría se trata de textos, mientras que la tipología atañe a personas, hechos y lugares. Pero dado que los dos polos son construcciones literarias, la tendencia hacia la alegorización es inevitable. Los autores se esfuerzan en distinguir las señalando que la alegoría ilustra y aplica un dato primero a una situación nueva; la tipología la interpreta. La tipología funciona desde el interior del esquema histórico, haciendo de un personaje, realidad o suceso, el modelo o el anuncio de otra realidad histórica; la alegoría ignora el tiempo, el tipología implica la noción del tiempo. Por ello y por otras razones la tipología es críptica y oculta, que ofrece un sentido e incita a otras interpretaciones.

Mucho se puede aprender del libro, cuyas afirmaciones son siempre sopesadas, por ser obra de un equipo. Salvo error por mi parte, no he visto reflexiones sobre la utilidad de la tipología. Sin duda los autores no piensan que la estética sea la única finalidad. Desde luego, la cristología es la beneficiaria, pero ¿sólo ella? ¿Y es legítimo el cauce?– C. MIELGO.

ALONSO SCHÖKEL, L. - SICRE DIAZ, J. L., *Job. Comentario teológico y literario.* 2ª ed. actualizada. Edic. Cristiandad, Madrid 2002. 24 x 16, 808 pp.

Muy probablemente este comentario sea el más logrado de todos los publicados por estos dos autores. También porque comentar a Job “luce” más que hacer el mismo trabajo con Proverbios, y es que entre los libros del AT. hay clases. Lo cierto es que los biblistas de habla hispana están muy agradecidos; durante estos últimos 20 años han podido disfru-

tar de una obra bien hecha y, sobre todo, aprender mucho. El comentario es profundo y elegante: contiene los aspectos filológicos, literarios, estéticos y doctrinales que uno espera de un comentario de gran altura.

Esta segunda edición es obra de J. L. Sicre que ha introducido modificaciones. La más importante se refiere a la bibliografía. Si en la 1ª edición la selección era relativamente escueta, en ésta es amplísima, tanto en la introducción como en cabeza de cada capítulo. Hay aquí muchas horas de búsqueda y de anotaciones cuidadosas. En segundo lugar se ha adoptado el uso de caracteres hebreos como corresponde a una obra de esta altura. Las notas filológicas se han enriquecido ampliamente. Finalmente se ha añadido un índice de citas bíblicas del que carecía la primera edición. De ello resulta que de las 634 páginas se hay pasado a 808. Solamente encuentro un defecto. Las notas se han impreso en un tipo de libro excesivamente pequeño. Se leen con bastante fatiga. La impresión de la primera edición era más agradable.— C. MIELGO.

WRIGHT, G. E., *Arqueología Bíblica*. 2 ed., Edic. Cristiandad, Madrid 2002, 23 x 25, 565 pp.

Este libro fue publicado por vez primera en 1957 (Hay que corregir la nota 1 de la pag. 15). En ese año si hicieron tres ediciones en inglés. La cuarta edición se publicó en 1962. Siete años después se tradujo al español por Ediciones Cristiandad. Ahora tras 27 años aparece esta segunda edición. Sin duda excesivamente tarde para un libro de arqueología, materia en continuo movimiento. Después de la guerra de los seis días, la fiebre de las excavaciones se extendió por Israel como la pólvora, nunca mejor dicho. La razón era sencilla. Palestina entera había pasado a manos de Israel. Hay otra razón que explica el envejecimiento. La “nueva arqueología” tiene poco que ver con la de Wright. Ya el mismo título suena mal; hoy se titularía *Arqueología de la Palestina* o *Arqueología de la Siria-Palestina*. El autor pertenecía al movimiento de la revelación como historia. Dios es un “Dios que actúa”. Hay que buscar sus huellas

¿Es acertado publicar esta segunda edición? Los responsables de Ediciones Cristiandad han juzgado que sí, aunque han tomado sus precauciones. Han encargado a Carolina Aznar Sánchez una introducción nada menos que de 90 pags. que actualiza la obra. La introducción matiza, corrige, rellena lagunas. No se puede leer la obra sin la introducción. Ésta no sólo sitúa la obra en su tiempo, sino que escribe la historia de la arqueología. Va recorriendo las diferentes épocas arqueológicas completando lo que dice el libro con los resultados de las investigaciones hechas desde entonces hasta ahora, no sólo en lo que se refiere a los datos, sino también a la bibliografía. Es un trabajo ímprobo que supone muchísimas horas de consulta y de recogida de datos. La autora de la introducción no pudo conocer el libro de J. C. H. Laughlin, *La arqueología y la Biblia*. Barcelona, Crítica, 2001. La edición inglesa es del año 2000. Si bien es un libro más breve que el de Wright, es un resumen muy bien hecho. Su defecto es que sólo llega hasta la época babilónica: fin del Periodo del Hierro II.— C. MIELGO.

VINEL, F., *La Bible d'Alexandrie. L'Ecclésiaste. Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes*. Cerf, Paris 2002, 20 x 14, 186 pp.

Desde hace años Editions du Cerf viene publicando la Biblia griega de los LXX en traducción francesa. El que presentamos contiene el Eclesiastés. Estos volúmenes toman

el texto griego como si fuera autónomo y por cierto el de la edición de Rahlfs. No se presta atención especial a su relación con el texto hebreo. Evidentemente el libro tiene dos partes. La primera es una introducción donde se tratan las cuestiones generales de la versión: fecha (primer tercio del s.II de nuestra era); su autor fue Aquila quien buscó la literalidad. Se inscribe, pues, esta versión en el proceso antiguo de acercarse al texto hebreo en contra la versión de los LXX. Es interesante el capítulo dedicado a estudiar la retórica y poética de la versión, así como el capítulo en que se estudia su literalismo y las consecuencias a que ha lugar. Un capítulo tiene como objeto los principales temas del Eclesiastés. El autor busca naturalmente exponer el pensamiento de Qohelet, pero sobre todo, los matices de la versión griega. Cree que ésta subraya la crítica de la realeza más que el TM; podía reflejar la opinión del rabinismo hacia el pasado de Israel. Acentúa la percepción negativa de la existencia. Introduce una tensión entre el alma y cuerpo propia de la filosofía griega. La segunda parte contiene la traducción con un comentario muy detallado, ante todo filológico y literario. Es digno de nota el trabajo por la cuidada observación de los matices del griego de Aquila.- C. MIELGO.

LANGE, A., *Vom Prophetischen Wort zur prophetischen Tradition. Studien zur Traditions- und Redaktionsgeschichte innerprophetischer Konflikte in der hebräischen Bibel.* (=Forschungen zum Alten Testament 34). Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 24 x 26, XI - 371 pp.

El libro remonta a una tesis presentada en la facultad de teología protestante de Tübingen. Es normal en estos trabajos que aparezca claro el objetivo y la finalidad de la investigación. El título expresa con exactitud lo que la tesis quiere investigar. Antes del desierto se constata un conflicto interno en el movimiento profético. Insinuada en Amós, la disputa se presenta abiertamente en los profetas siguientes, alcanzando su punto más álgido en Jeremías. Resulta que este conflicto degeneró en la postexilio tanto que los profetas contemporáneos son rechazados, mientras que la tradición profética es apreciada. En definitiva el ocaso del profetismo, el aprecio de los escritos proféticos, la distinción entre falsos y verdaderos profetas son los temas discutidos. Comienza el autor exponiendo la historia de la investigación, concretamente a qué es debida la diferencia entre profetas falsos y verdaderos que es el tema que ha atraído la atención de los críticos. A juicio del autor falta estudiar el tema desde el punto de vista histórico-tradicional. Tras rechazar algunos textos (Num 22,22-35, 1 Re 23; 1 Re 22,1-40; Neh 6,10-14; los relatos de Eliseo y el libro de Jonás), porque no hay verdadera crítica a los profetas en ellos, pasa a estudiar los más interesantes. En primer los anteriores a Jeremías. La crítica unánime de Amós, Miqueas e Isaías consiste en que los otros profetas forman parte del estrato social, no son libres, dependen económicamente de la nobleza y proclaman lo que agrada a los que les pagan. Están corrompidos y corrompen a su vez a la sociedad. Ninguno rechaza la profecía como tal. Ellos, en cambio, se entienden como profetas, su palabra se impone por sí misma y no tienen interés en desarrollar criterios de veracidad. En ese tiempo la disputa de hecho es entre los profetas profesionales y los independientes, aunque teóricamente no se rechaza la profecía profesional en sí misma

El libro de Jeremías es el que ocupa la parte principal de la investigación. Al principio este profeta sigue en la misma línea de los anteriores; también él considera a los profetas como parte integrante de los dirigentes del país, responsables de la apostasía del pueblo. Más adelante tiene que enfrentarse con los profetas de salud que anuncian la salvación incluso después de la catástrofe del 597. Entonces Jeremías centra sus críticas en

los profetas y habla de “los profetas” en general. En un estadio ulterior se generaliza y se fundamenta el rechazo de los profetas. Esto es lo que hace la redacción deuteronomista de Jeremías que valora muy negativamente tanto el anuncio de salud como el modo de recibir la revelación. Uno y otro son productos de la psique e ilusiones personales (Jer 23,9-32). Este juicio es ilustrado en los capítulos 27-29 con varios ejemplos. El autor cree que esta crítica tan radical de la profecía debe ponerse en relación con Ageo y Zacarías, puesto que Ag 2,9 y Zac 8, 19 son aludidos y recogidos en Jer 14,13. De esta manera se rechaza la profecía contemporánea y se invita a escuchar la ley y la profecía escrita confirmada por la historia (Jer 26,4-5). Este rechazo de toda la profecía actual se impuso en la época postexílica y constituyó un impulso para la canonización de la “tora”. El libro supone un trabajo ímprobo, hipótesis bien fundadas e intuiciones que necesitarán ser confirmadas ulteriormente.– C. MIELGO.

RO, J. Un-Sok, *Die sogenannte “Armenfrömmigkeit” im nachexilischen Israel.* (=BZAW 322). Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2002, 24 x 16, 238 pp.

Se trata de una disertación defendida en la facultad de teología evangélica de la universidad de Münster. El tema de estudio es la espiritualidad de los pobres de Yahvé en la etapa postexílica. De los 150 salmos, en 42 el orante se presenta como pobre. La cuestión ha sido estudiada, pero siguen en el aire varios interrogantes. ¿Se trata de pobreza económica o de condición religiosa? ¿Forman un partido, una grupo marginal frente a los malos o impíos, o sencillamente se trata de todo Israel el que es pobre?

El autor comienza su trabajo por los textos de Qumrán. Encuentra que pobre es una autodefinition de la comunidad que se entiende de esta manera ante Yahvé en sí misma y frente a los impíos. Nunca se define objetivamente esta pobreza, nada indica que se trate de una situación económica. Finalmente el contexto es escatológico. A los pobres les está reservada una suerte feliz en el drama final. El siguiente texto estudiado es Isa 66, que abre el camino que conduce a Qumrán. También aquí se habla de un grupo de pobres que se encuentra enfrentado a otro grupo de “hermanos” que son enemigos. Del texto el autor concluye que como en Qumrán, lo que divide a los grupos es el templo. Tampoco en Isa 29,17-24 se trata de pobres en sentido económico, sino un grupo con una orientación religiosa escatológica bien definida que choca con otro grupo escéptico. A continuación estudia al profeta Sofonías, al cual dedica numerosas páginas por su importancia en la formulación del pobre de Yahvé. En este profeta el término está también espiritualizado: Pobres son los elegidos por Dios para participar en la salvación escatológica. Opina que los textos de Sofonías son tardíos, del s. IV o III, cercano a los asideos. Casi cien páginas dedica a los salmos. Sobre el concepto de pobre en los salmos, las opiniones son muy divergentes. Del salmo 34 hace un análisis detallado. De su examen y del estudio de otros salmos parecidos concluye que la pobreza es una situación religiosa y no social. De esta manera el autor reconstruye la espiritualidad de un grupo que tiene como honor considerarse “pobres de Yahvé”. El grupo tiene una consistencia intelectual notable y no está formado por desclados. Su espiritualidad es despreciada por otros miembros de la comunidad que detentan el poder y que dominan el templo.

El texto clave, pues, ha sido Isa 66 en el que expresamente se mencionan los dos grupos. Después el autor ha ido recogiendo textos donde aparecen los autodenominados pobres con una espiritualidad orientada hacia la escatología. Es un trabajo bien construido. Quizá el resultado de la investigación esté un tanto predeterminado, desde el momento en

que el punto de partida ha sido Qumrán; aquí evidentemente el término pobre no puede ser entendido en sentido económico.– C. MIELGO.

GRAUPNER, A., *Der Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte* (=WMANT 97). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2002, 23 x 15, XIII - 459 pp.

El autor advierte que muchos pensarán que es un anacronismo escribir hoy un libro sobre el Elohista dada la situación actual de los estudios del Pentateuco. Sin duda es así. Es una “rara avis” una obra como ésta

El libro se articula en cuatro capítulos. En el primero, donde da cuenta de la situación de la investigación, señala que es justo seguir creyendo en E para solucionar dos características que se dan en el Pentateuco presacerdotal: uso de los nombres divinos, presencia de duplicados y la coincidencia de ambos. Estos criterios, junto con la coherencia temática de los textos elohistas serán los argumentos a lo largo del libro. Ya en esta primera parte advierte de las debilidades de la hipótesis de E: No es una narración completa, tiene lagunas. En los tres capítulos siguientes analiza los textos elohistas en los libros del Éxodo, Números y Génesis, dedicando un capítulo a cada libro. El análisis literario es detallado citando preferentemente a los autores que son favorables a la hipótesis documentaria.

Al final ofrece en una tabla los versillos y la traducción completa del E según el autor lo reconstruye. Afirma que su análisis se acerca al de M. Noth, pero no totalmente. Por ejemplo no encuentra nada en Gen 15 que se pueda atribuir a E. Era común ver en este capítulo el inicio del Elohista. Tampoco tiene participación en las plagas ni en la pascua; en el Sinaí muy pocos versículos. Con otros autores (por ejemplo S. McEvenue) considera que el bastión principal del Elohista está en la sección de Gen 20-22. En realidad fuera de estos capítulos, E contiene algunas tradiciones de Jacob, más locuaz es con José y muy exiguo con el resto, excepto en los relatos acerca de Balaán. En general el autor no parece sensible a las críticas concretas hechas por los que se oponen a la hipótesis documentaria. Da la impresión que el libro está más dirigido a los que piensan que la hipótesis puede mantenerse, como si se tratara de discusiones de familias. Hemos mencionado que el uso de Elohim es un criterio básico para el autor. Ahora bien resulta que en Gen 22,11 aparece la expresión ángel de Yahvé no ángel de Elohim. Esto ha sido aducido por numerosos autores para invalidar el criterio de los nombres divinos. Por lo que se refiere Gen 20, el autor no tiene en cuenta las críticas de J. van Seters, que ha dado razones fuertes para pensar que el autor de esta narración conoce ya el relato de Gen 12,10-20 debido a la presencia de motivos “ciegos”. En este caso no podría hablarse de fuente independiente. Por lo demás es innegable el trabajo inmenso que el libro supone y la minuciosidad de los análisis. Va a ser difícil que convenza a muchos.– C. MIELGO

KLEIN, R. A., *Leseprozess als Bedeutungswandel. Eine rezeptionsästhetische Erzähltextanalyse der Jakobserzählungen im Buch Genesis* (=Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 11). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2002, 24 x 16, 305 pp.

La lectura de un texto bíblico es un factor importante en la interpretación. Los personajes bíblicos han sido vistos y lo son de muy diversa manera por los lectores que viven en contextos históricos diferentes. La autora intenta investigar esta parte subjetiva de la

interpretación y unirla al método de análisis narrativo. Con ello se intenta leer en el texto el significado dado por el autor y la participación del lector en la extracción del sentido.

Escoge para ello las tradiciones de Jacob. En el primer capítulo juxtapone dos lecturas de las narraciones de Jacob. Una es la hecha por los rabinos *amora'im* del *Midrash Genesis Rabba* de los siglos IV y V y otra la hecha por Thomas Mann en su magnífica novela *José y sus hermanos*. Ambas lecturas tienen sus semejanzas: se fijan en el texto, se basan en la intertextualidad y son ficciones sobre ficciones. El parecido con el análisis narrativo propuesto por las modernas teorías literarias es grande. La teoría literaria aplicada a los textos bíblicos desplaza el centro de interés de la intención del autor y del contexto original del escrito a la respuesta del lector. En los siguientes capítulos aplica el análisis narrativo a Gen 27, 32, 33 y al conjunto de la tradición de Jacob (25,19-37,1). Pero antes expone lo que significa la estética de la recepción: la distinción entre el autor y el narrador, el mundo ficticio que excita en el lector el texto con el consiguiente relleno de las lagunas que el texto ha dejado. Esto explica la importancia y la influencia del lector en el significado del texto. La estética de la recepción viene a suplir las deficiencias de la explicación basada en el autor, como hace el método histórico-crítico. El método propuesto llamado "texto en función comunicativa" está basado en el análisis del texto narrativo expuesto por C. Kahrman, G. Reiss y M. Schluchter. Señala las características de las figuras que salen en el relato, del narrador y receptor ficticio y finalmente del autor y receptor abstracto. Importante es el cap. 3 donde se relacionan los resultados del análisis con los obtenidos por el método histórico-crítico, pues se analizan las dos instancias externas al texto: el autor (real e histórico) y el lector. Ambos métodos son útiles, siendo el método histórico-crítico a veces un correctivo del método narrativo. A pesar del argumento, el libro se lee con facilidad, pues se suelen explicar los términos específicos de las ciencias literarias.—C. MIELGO.

RAPP, U., *Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel* (=BZAW 317). Walter de Gruyter, Berlin-New York 2002, 24 x 16, XV-434 pp.

De María la hermana de Moisés sólo se conservan tradiciones reducidas a escombros. Son en total siete textos. Fuera de Num 12, los demás dicen muy poco. Por su parte Num 12 es un capítulo muy enigmático. Comienza el capítulo admitiendo que Dios se ha manifestado con Aarón y María y al final ésta termina excomulgada. Que el capítulo esconde luchas por la autoridad, la ley, el sacerdocio y el profetismo es indudable. Además como se habla del matrimonio de Moisés con una mujer cusita, que es de lo que se quejan María y Aarón, la sospecha de que la cuestión de los matrimonios mixtos anda por el medio parece muy probable. La autora se queja del silencio habido en la investigación con respecto a esta figura bíblica. Y tiene razón. Es dudoso que el tratarse de una mujer sea el motivo principal. El hermetismo de los textos es sin duda otro. Finalidad de la obra es, pues, fundamentar una teología feminista en la Biblia haciendo aflorar estructuras, tipificaciones, muestras y mecanismos opresores y liberadores que se encuentran en la S. Escritura y en sus interpretaciones. Se parte del supuesto que los textos no son casualidades sino retórica planificada que pretenden oprimir a las mujeres y servir a los intereses de los varones. La lectura se hace desde el contexto feminista. Por ello se pregunta por los intereses que el narrador atribuye a María, quiénes se oponen a ella, cómo quiere el narrador que veamos a María. La lectura feminista se une en este libro al método retórico. Y es que

los textos son retóricos y políticos: quieren persuadir de una determinada práctica. El narrador con la mención de María sirve a determinados intereses.

La mayor parte del libro trata de Num 12 (pp. 31-193). El texto es estudiado desde todos los puntos de vista: sincrónica, retórica y diacrónicamente. Como el texto es difícil y permite ser leído de diversas maneras, la autora no lo fuerza, deja en muchos casos la cuestión abierta. Mucha atención presta al contexto próximo y remoto, para ver si los personajes (Moisés, Aarón y María) aparecen en otros contextos con similares características. El mismo método emplea en el examen de Ex 16,19-21, Num 20,1-13, Mi 6,4, y Num 26,59 y 1Cron 5,29. A Deut 24,8-9 dedica unas pocas páginas. Las conclusiones se leen con gusto. Num 12 es un claro ejemplo de ocultamiento. Un problema político y teológico de gran importancia se ha sepultado no exponiendo con claridad los intereses del grupo que María representa y al final se la tilda de leprosa. Mientras tanto Aarón se le repone en su puesto porque se somete a la *Tora* (Moisés). No todos los textos de María presentan los mismos intereses ni son de la misma época. Más discutible es la situación histórica en que la autora coloca los textos más importantes. Cree que es la época de Nehemías: es el momento de las discusiones entre los repatriados y el pueblo del país sobre los matrimonios mixtos y otros temas: el papel de la ley, del culto y del profetismo. La tesis es interesante y merece atención no sólo por la investigación hecha, sino también por el método empleado.– C. MIELGO.

AVEMARIE, F., *Die Taufenzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte* (=WUNT 139), Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 24 x 16, 546 pp.

El estudio muestra que entre el bautismo de Juan en el Jordán y el bautismo ritual cristiano, tal y como Pablo lo transmite, existen diferencias considerables, especialmente en cuanto al significado teológico del ritual. Hechos de los Apóstoles conserva tradiciones que clarifican los inicios de la tradición cristiana del bautismo y sirven para reconstruir la evolución del sentido del bautismo: el ritual de conversión empleado por Juan se vinculará al mesías Jesús. Se espera que con su muerte redentora acontezca el perdón de los pecados prometido por Juan.

El análisis está compuesto de dos partes principales: a) la comprensión del bautismo en Lucas, donde trata la cuestión de la preparación para el bautismo, así como el perdón de los pecados y la salvación, la vinculación del bautismo y el espíritu... b) Tradición e historia: se estudian a nivel exegético: Hech 2; 8,4-25; 8,26-40; 9,18; 22,16; 10,1-11,18; 16,14-15; 16,30-34; 16,30-34; 18,8; 19,1-7.

El autor llega a importantes conclusiones. La concepción lucana del bautismo aparece de forma expresa en Hech 2,38-40. El bautismo es la expresión visible de la conversión individual, el primer acto al que se someten los cristianos cuando quieren acceder a la fe y al mismo tiempo es un don de Dios. Se realiza en el nombre del señor Jesucristo con la certeza de que el perdón y la salvación de Dios sean transmitidos al bautizado mediante este rito. Asimismo está vinculado a la efusión del Espíritu Santo, simbolizada mediante la imposición de las manos. Como rito iniciático que es, el bautismo conlleva la admisión incondicional del bautizado en la comunidad de los creyentes. Esta concepción lucana del bautismo es una comprensión teologizada de lo que fue en primer lugar un rito mucho más simple a nivel de contenido. Nuestro autor intenta mostrar cómo evolucionó dentro de los textos de Hechos. Para él, el bautismo cristiano es un desarrollo del bautismo de Juan el Bautista, del que se diferenciará progresivamente. Así el bautismo cristiano ya no será como en Juan un rito de admisión dentro de una comunidad particular, sino una invi-

tación al arrepentimiento y a la conversión dentro del horizonte del fin de los tiempos. Por otra parte, algunos cristianos no fueron bautizados explícitamente “en el nombre de Jesús” (Hech 19,1-7) y la fórmula que otorga al rito una connotación específicamente cristiana aparecerá en un momento posterior, precisamente para distinguirlo del bautismo de Juan. En cuanto al Espíritu Santo, inicialmente éste no estaba asociado al bautismo ni se concebía como una posesión permanente. Dentro del judeocristianismo palestino, el espíritu constituía una asistencia en momentos puntuales de gran dificultad (Mc 13,11). En algún otro texto (Hech 10,44ss), el espíritu viene interpretado como un signo de aprobación divina para la aceptación de los no-judíos dentro de la comunidad, donde se vinculará el bautismo general y el don del espíritu Santo, y el rito de la imposición de las manos simbolizará esta efusión.

El libro es un buen análisis de la tradición y de la historia del ritual del bautismo, tanto a nivel teológico como histórico desde la antigua praxis cristiana. Está muy bien documentado y aporta un material ingente sobre el tema.– D. A. CINEIRA.

WENGST, K., *Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11-21* (=ThKNT 4,2), Kohlhammer, Stuttgart 2001, 24 x 16, 350 pp.

El comentario se inserta dentro de la corriente de diálogo cristiano-judío. Lo característico será la aportación y el interés por los testimonios judeo-rabínicos y la sensibilidad por el misterio permanente de Israel. Las fuentes judeo-rabínicas no serán empleadas para proponer dependencias sino para mostrar las posibilidades de un diálogo con los judíos y mostrar modelos de pensamiento. ¿Existe la posibilidad de leer el evangelio de Juan sin ruborizarse por la cuestión de los judíos? En cuanto al contenido, en el centro de la presentación joánica está la cuestión del mesías. Esta presentación se dirige especialmente a esos judeocristianos que amenazaban con volver a integrarse dentro de la corriente mayoritaria farisaica. Sólo teniendo en cuenta esta situación histórica y temporal se puede entender el Ev. Las duras frases contra el judaísmo hay que colocarlas en este contexto de disputa en la que hay que optar por Jesús.

En cuanto al método, K. Wengst concuerda con los nuevos comentarios sobre este evangelio centrándose fundamentalmente en el texto final. Uno de los aspectos más destacados en el comentario será la cristología joánica, entendida ésta desde su aspecto teocéntrico como una “mesianología” o como una cristología del envío con la que intenta fundamentar su dignidad mesiánica frente a las críticas judías mediante la cruz.

El comentario constituye una profunda y seria interpretación de un evangelio al que los exégetas dedican últimamente infinidad de estudios. Invita a un estudio detallado y exige una confrontación crítica. Coloca a este evangelio, clásicamente considerado como antijudío, en un nuevo ámbito de relación entre judíos y cristianos y obliga a los lectores a una sensibilidad crítica tanto para la situación originaria de composición como para la recepción actual de este evangelio.– D. A. CINEIRA

DIETZFELBINGER, C., *Das Evangelium nach Johannes* (=ZB.NT 4.1-2), Theologischer Verlag Zürich 2001, 23,5 x 15,5, 406 pp. y 387 pp.

El comentario plantea de forma muy breve las cuestiones clásicas introductoras. Presupone que Jn conoció los sinópticos y su objetivo no fue completar sino corregir los sinópticos. Además se percibe la confrontación de la comunidad joánica con la sinagoga, lo

que tuvo consecuencias a nivel de relaciones internas y externas del grupo. El autor sería un palestino judeocristiano, no identificable con el discípulo amado, entre los años 90-100, quien reelaboró entre otros materiales, p.e. tradiciones de milagros, su propia pasión, tradiciones de Jesús en Jerusalén, tradiciones de los sinópticos... Muchas de estas cuestiones introductorias permanecen en la incertidumbre y no son tan importantes. Lo que quiso transmitir el Ev.-Jn a sus lectores, lo que tenía que decir sobre Jesús, qué visión tenía de la iglesia, con qué enemigos tuvo que enfrentarse o cómo experimentó el “mundo”, eso sí se puede responder con más precisión.

El primer volumen (Jn 1-12: Jesús en conflicto con el mundo) está dividido en tres apartados: a) desde Caná a Caná (2,1-4,54), b) desde Jerusalén sobre Jerusalén hacia el Jordán (5,1-10,42), c) el camino hacia la pasión (11,1-12,50). Para temas importantes y específicos dedica varios apéndices (un total de 15). El segundo volumen (Jn 13-21: despedida de Jesús de la comunidad y su regreso a ella) consta de 4 apartados: a) la última cena (13,1-30), b) los discursos de despedida (13,31-17,26), c) la pasión (18,1-19,42) y d) la Pascua (20,1-21,25). El comentario hace una lectura discursiva sincrónica del texto. No analiza las tradiciones ni los problemas que plantean los distintos estratos. Por supuesto, no tiene en consideración problemas de crítica textual, literaria... Llama la atención la ausencia total de notas y referencias explícitas a otros estudios, artículos de literatura secundaria, por lo que es un comentario que se basa en la experiencia docente de su autor y no presenta la diversidad de opiniones de otros autores, lo cual hace más legible el texto pero también se pierde el grado de dificultad que subyace a la hora de interpretar algunos pasajes.

Lo que quiso transmitir a sus comunidades es prácticamente idéntico a lo que puede indicar al lector moderno. Este comentario intenta transmitir en un lenguaje actual el mensaje del Ev. joánico al hombre moderno, pues considera a su autor uno de los grandes pensadores de la antigüedad tardía. Es un evangelio que habla a cada generación y cada generación está ante la tarea de encontrar el acceso necesario y adecuado para este evangelio. Esto es un proceso sin fin.— D. A. CINEIRA.

POFFET, J. M., (ed.), *L'autorité de l'Écriture*, Cerf, Paris 2002, 21,5 x 13,5, 302 pp.

El libro, fruto de un congreso realizado en la Escuela Bíblica de Jerusalén (septiembre 2000), plantea las cuestiones del canon bíblico y la autoridad de la Escritura. Se enmarca dentro de un proyecto de reelaboración de la *Biblia de Jerusalén*. La investigación se orienta poco a poco de la historia hacia la comunidad de recepción y de producción de textos escriturísticos, hacia los autores inspirados y más recientemente se centra en el trabajo del lector.

La primera parte está dedicada al origen del canon bíblico: hubo un gran trabajo de discernimiento en el seno de las comunidades. Yves-Marie Blanchard analiza la cuestión del nacimiento del nuevo testamento y el canon bíblico: el canon es resultado de la larga evolución dentro del contexto global del proceso de institucionalización eclesial, donde resalta un aspecto histórico y otro teológico (regulación interna en el proceso hermenéutico aplicado a las escrituras canónicas); M. Gilbert, con su artículo “textos excluidos, textos incluidos: las apuestas” se cuestiona ¿cuáles son las pautas para elegir los textos que hay que traducir? Será un asunto comunitario. El autor da unas indicaciones prácticas para una futura *Biblia de Jerusalén* (p. 66ss). El mismo autor analiza “los textos bíblicos donde la iglesia ha definido su sentido”, especialmente en Trento, pues se refieren a puntos fundamentales de la doctrina de la iglesia sobre el pecado original o sobre la mayor parte de

los sacramentos. C.V. Malzoni estudia la antigua tradición siríaca de los evangelios, su lugar y su significación. P. Vassiliadis expone el tema del canon o la autoridad de la Escritura desde una perspectiva ortodoxa (entre las varias existentes). Este autor relativiza la autoridad última concedida al canon subrayando una autoridad más centralizada. J.L. Kugel presenta la visión judía y rabínica de la autoridad bíblica en el judaísmo y M. Bar-Asher “la formación del Corán y su autoridad”. Otro grupo de artículos abordan el tema desde perspectivas sociológicas y lingüísticas: G.-E. Sarfati trata la canonicidad desde los aspectos de codificación, validación, diferenciación y perennidad. Ch. Rico aborda ampliamente las apuestas, los avatares y las dificultades del acto de la traducción. Los últimos artículos se centran en la cuestión de la autoridad de la Palabra de Dios desde el ángulo de una hermenéutica teológica, ¿dónde está la Palabra de Dios?, y sobre la crítica de los métodos literarios. El libro pretende retomar la cuestión de la autoridad de la Escritura desde diversas perspectivas, pero no sé que hasta qué punto puede servir para la nueva reelaboración de la *Biblia de Jerusalén*.— D. A. CINEIRA

MARTIN DE VIVIÉS, P., *Apocalypses et cosmologie du salut*, Cerf, Paris 2002, 21,5 x 13,5, 416 pp.

El objeto de la literatura apocalíptica es transmitir un mensaje de esperanza, un anuncio de liberación y de salvación. Concibe el surgimiento de esta salvación dentro del marco de la renovación del mundo y de los tiempos, por lo que tiene una dimensión escatológica y cosmológica, dado que pretende ofrecer soluciones globales y definitivas. La apocalíptica propone al lector claves de interpretación concernientes tanto a la organización del universo como a la comprensión de su propia historia. El libro explora la literatura apocalíptica dedicando especial atención a la simbología de las dimensiones espaciales y temporales para llegar posteriormente a una reflexión teológica. Dentro de la multiplicidad de obras apocalípticas, el autor se centra en el libro de Daniel, 1 libro de Enoch (etíope) y en el Ap de Juan.

Si se habla de salvación, habrá que determinar de qué o de quién debe uno ser salvado. La primera parte analiza las etiologías y las figuras de la representación del mal dentro de la literatura apocalíptica. El 1º cap. estudia los agentes del mundo superior que según el libro de Enoch pueden intervenir en el mundo de abajo y ocasionar una perturbación. El 2º cap. se pregunta si pueden los agentes del mundo de abajo influir en el de arriba. Para ello analizará el libro de Daniel. El 3º cap. presenta las figuras maléficas del libro del Ap: el dragón y sus ayudantes. El 4º cap. está dedicado a los orígenes del mal según los apocalipsis: sus respuestas y sus preguntas. La segunda parte del libro trata de los personajes de la salvación, por lo que dedicará especial atención a figuras como Miguel, Gabriel, Rafael, Uriel, Remiel, Sariel y a otros personajes no identificados. Dentro de esta temática, un capítulo viene dedicado a Cristo en el Ap de Juan donde aparece como el cordero inmolado, el hijo del hombre coronado, el caballero combatiente contra el dragón.

El libro presenta claramente cómo esta literatura de esperanza da respuestas con su lenguaje simbólico al problema del mal que sufrían sus comunidades. ¿Qué sentido dar a una prueba? ¿Cuándo y cómo considerar el fin de la crisis? La literatura apocalíptica aporta respuestas a estas cuestiones y anuncia el juicio y la salvación del mundo. El autor explora la soteriología apocalíptica analizando sistemáticamente las principales figuras o representaciones del mal, así como las grandes figuras de la manifestación de la salvación dentro del cosmos. La organización del mundo que prevalece en el universo de los apoca-

lipsis da la clave de interpretación de estos personajes que intervienen en el devenir del mundo y clarifica sus papeles dentro de la problemática de la salvación.

El autor ha conseguido con su obra acercar este mundo apocalíptico, frecuentemente oscuro y de difícil acceso, al lector moderno. Muchas figuras apocalípticas han sido reutilizadas por sectas modernas, por lo que aquí se nos muestra el significado que tenían dentro de su contexto y de su mundo apocalíptico.– D. A. CINEIRA.

STIEWE, M. - VOUGA, F., *Le Sermon sur la Montagne. Un abrégé de l'Évangile dans le miroitement de ses interprétations*, Labor et Fides, Genève 2002, 22,5 x 14,5, 299 pp.

El sermón de la montaña ha sido considerado como el centro del Ev. de Mateo. A lo largo de la historia se ha valorado diversamente resaltando las diferentes polaridades que estructuran el campo de atracción de la composición literaria y de la argumentación del sermón. De este modo, los autores presentan la recepción teológica que este discurso de Jesús ha tenido en grandes teólogos: S. Agustín, S. Francisco de Asís, Lutero, Zuinglio, Calvino, Kierkegaard, Ragaz, Barth, Thurneysen, Bonhoeffer... Algunos exégetas han entendido el sermón de Jesús como una “rejudaización” del evangelio porque tiene el carácter y la función de la ley. Esta valorización se debe a un malentendido originado al identificar la concepción paulina de la ley y la de Mt y por considerar el sermón como un discurso ético.

Este estudio parte de las premisas de que la radicalidad de las palabras de Jesús no constituye una ética referida a un sistema de trueque, sino que es una invitación a cambiar de actitud existencial y subjetiva de cada persona. El sujeto individual y responsable es invitado a renunciar al sistema de trueque en beneficio del espíritu del don y de la gratuidad que funda la providencia de Dios. Este espíritu del sermón de la montaña (misericordia, confianza...) es proclamado como buena nueva para el individuo, para la iglesia y para el mundo. Gracias a la estructura del sermón, se resaltan las afirmaciones centrales: la promesa del perdón (Mt 6,14-15) y la invitación a la confianza ilimitada en la providencia de Dios (Mt 6,9-13). Asimismo, pone de relieve el aspecto positivo de la ley y ley-profetas que Mt entiende como la expresión del amor ilimitado y de la gratitud magnánima del Padre y serían los equivalentes teológicos y soteriológicos del evangelio paulino de la justicia sin la ley (Rom 3,21-26). La ley es la expresión de la voluntad de Dios que ha concedido a los hombre para la salvación. La ley según Calvino invita a pasar del sistema de trueque al espíritu de gratuidad de la gloria y de la gracia de Dios. Es ahí donde reside el sentido de la ley y de los profetas tal y como la propone Jesús en el sermón de la montaña.

Creo que los autores han conseguido que el sermón se convierta en un acto de lectura entendido éste como un proceso doble de interpretación mediante el cual el texto y el lector se descubren y se revelan recíprocamente. Más conflictivo es el punto de partida: las concepciones tan diversas, casi opuestas, de la ley para Mateo y Pablo.– D. A. CINEIRA.

GRÄSSER, E., *Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 1,1-7,16 (=ÖTBK 8/1)*, Gütersloher Verlagshaus – Echter Verlag, Gütersloh - Würzburg 2002, 19 x 11,5, 280 pp.

El autor, fiel al método histórico-crítico no tiene en cuenta los nuevos paradigmas de la lingüística textual. Intenta hacer una exégesis rigurosa para que el hombre moderno pueda entender mejor 2 Cor. Según la crítica literaria, la carta canónica de 2 Cor no constituye ninguna unidad literaria, sino que consta de diversos fragmentos: a) carta de recon-

ciliación (2 Cor 1,1-2,13; 7,5-16); b) fragmento de una carta apologética (2,14-6,13; 7,2-3); c) fragmento de otro escrito apologético denominado carta de las lágrimas (2 Cor 10,1-13,10); d) fragmento de un escrito administrativo a Corinto (2 Cor 8).

El comentario pretende tener en consideración el texto como texto bajo la percepción de métodos científicos textuales y poder aplicarlo a la vida. Por tanto, intentará unir el estudio diacrónico y sincrónico de la carta. Tiene en cuenta el instrumental de la lingüística textual moderna con el objetivo de rastrear la estrategia textual sin perjuicio de su lenguaje especializado lingüístico, como ampliación y perfeccionamiento del método clásico histórico-crítico. Del mismo modo hará con la retórica clásica: puede servir para resaltar algún aspecto de la carta, pero no sustituye al método clásico. La presentación del comentario es la clásica: en primer lugar aparece la traducción al alemán, seguida de una amplia literatura sobre el pasaje concreto. Continúa con el análisis del pasaje para concluir con las aclaraciones particularizadas de cada versículo.

El autor se sitúa en la línea del comentario existencial que realizó Bultmann sobre esta misma carta. La obra constituye una buena herramienta de trabajo y de consulta para quien quiera confrontarse con esta carta paulina. Gräßer nos ofrece una exégesis seria y con gran claridad lingüística.— D. A. CINEIRA.

ROBINSON, J.- HOFFMANN, P.- KLOPPENBORG, J., *El documento Q*, (=Biblioteca de Estudios Bíblicos), Sígueme, Salamanca 2002, 14 x 21,5, 233p.

La fuente de los dichos atribuidos a Jesús ha sido siempre el objeto preferencial para los teólogos bíblicos a la hora de reconstruir el documento más importante para llegar al mensaje de los primeros seguidores galileos del Mesías. Por esto, el equipo del Proyecto Internacional Q ha hecho una hipótesis de reconstrucción de la colección de dichos. El texto crítico de Q es presentado con el texto griego en la página izquierda y su correspondiente traducción española a la derecha y está elaborado a partir de la versión simplificada publicada con anterioridad en *The Critical Edition of Q*. Lo más acertado de esta publicación, aparte del minucioso trabajo crítico de reconstrucción, es la simplificación de siglas al máximo, de modo que su lectura se agiliza y facilita. De igual manera, al final del libro, hay una presentación más asequible de concordancias, elaborada también en el libro antes citado, por parte de Kloppenborg, incluyendo sólo el vocabulario más significativo.

La Introducción recoge la documentación de los momentos más decisivos de la historia de la investigación de Q, dando prioridad a las diversas formas en que han sido resueltos los problemas que dificultan el proyecto de llegar a establecer un texto crítico. Desde el planteamiento de la hipótesis de apostolicidad del escrito por su atribución a Mateo (siglo XIX) hasta el estudio de los rasgos redaccionales de Mateo y Lucas, hay que esperar casi un siglo para olvidar una "exégesis apologética".

En el breve repaso de la historia sobre el trabajo de Q encontramos reseñados los hitos fundamentales de su estudio: los *logia* de Papías como colección aramea de dichos de Jesús atribuidos a Mateo (hipótesis de Schleiermacher), el origen común sapiencial con el Evangelio de Tomás, las diversas recensiones griegas de un texto arameo, la evolución del *kerigma* por el retraso de la Parusía, el trasfondo deuteronomista. Así, llegando a los últimos estudios, se puede afirmar con bastante certeza y autoridad que ya no es necesario seguir considerando a Q como una mera hipótesis, escondida de forma irre recuperable en los dos Evangelios, que se trata de una de sus dos verdaderas fuentes. P. TIRADO.

CARREIRA DAS NEVES, J., *Evangelhos sinópticos*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2002, 15 x 23.5 cm., 405 p.

Encontramos en este libro el inicio de un proyecto de la Universidad Católica de Lisboa en un intento de aproximar a estudiantes y creyentes comprometidos las disciplinas teológicas a la lengua portuguesa. En concreto, este ejemplar es una de las primeras publicaciones en teología bíblica de un proyecto inicial de 39 libros de los distintos sectores teológicos. Sin hallar entre sus páginas ninguna intuición novedosa o creativa, tenemos un manual que sintetiza perfectamente las cuestiones fundamentales para un curso introductorio al Nuevo Testamento. A grandes rasgos se puede dividir el libro en tres grandes bloques: una primera aproximación histórica al Jesús histórico, un estudio sobre la cuestión sinóptica y una última parte de hermenéutica del Nuevo Testamento, con unas breves introducciones a los Evangelios.

La investigación acerca de la situación socio-político religiosa de Israel desde el exilio hasta los tiempos de Jesús busca, más allá del análisis histórico, la comprensión de la figura de Jesús, situando los textos y a la persona en su debido contexto (influencias religiosas, sociales y políticas de los Imperios persa, griego y romano). Sobre la cuestión sinóptica tenemos un estado de la cuestión que recoge los distintos, y más compartidos, puntos de vista acerca de los temas fundamentales desde el Jesús histórico hasta el de la redacción y cuál es la teoría de las dos fuentes. Asimismo, en un tercer momento recoge cómo nació el texto bíblico con sus 27 libros y cómo se ha desarrollado desde su publicación hasta hoy. En el cuarto capítulo se da un repaso por la hermenéutica del texto, recogiendo los métodos más recurrentes a lo largo de la historia: alegoría, cuatro sentidos, histórico-crítico, narratología, semiótica, pragmatología, retórica. Por último, en capítulos aparte se trata una introducción sintética de los tres Evangelios sinópticos.— P. TIRADO.

VOSS, F., *Das Wort vom Kreuz und die menschliche Vernunft. Eine Untersuchung zur Soteriologie des 1. Korintherbriefes* (=FRLANT 199), Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 23,7 x 15, 320 pp.

El libro contiene una tesis doctoral presentada en la Universidad de Zürich en 2001 bajo la dirección de H. Weder. Tiene una estructura sencilla en tres partes. En la primera el autor presenta el tema y los objetivos de la disertación. En la segunda, el análisis exegético de los textos estudiados. Y en la tercera, las conclusiones de la investigación. Al final se ofrece la bibliografía completa y un índice de citas bíblicas.

Por primera vez en Corinto el cristianismo entra en diálogo con la cultura griega del tiempo. De hecho el evangelio de Pablo es recibido allí como una nueva forma de “sabiduría humana” capaz de satisfacer la exigencia de escrutar los secretos de la realidad de Dios, del hombre y del mundo (1Cor 1-4). A esta tendencia de carácter iluminista se une el ambiente de euforia de los grupos de exaltados de Corinto (pneumáticos y psíquicos) por la nuevas experiencias de tipo extático que les llevaban a considerarse superhombres, sustraídos a los límites de la existencia humana (1Cor 12-14). Pablo reacciona frente a ello con energía. A esa religión del poder contraponen el dato central de la fe: la sabiduría de la cruz (1 Cor 1,17-3,4).

La cruz representa el contraste radical entre los sueños de grandeza humana y el poder de Dios en la debilidad. No la negación del hombre, sino de su pretensión prometeica de autorredención. Positivamente, es el encuentro definitivo de la sabiduría divina con la miseria humana. Por eso, la verdadera gnosis cristiana. Como recuerda el autor no por

casualidad en la famosa tesis 20 de la Disputa de Heidelberg, “En Cristo Crucificado está la verdadera teología y conocimiento de Dios”, Lutero se basa precisamente en la teología de la cruz de la primera carta a los Corintios (p. 272).

Un trabajo serio de soteriología bíblica que ofrece conclusiones muy pertinentes para un tiempo, como el presente, de verdades “débiles”. La verdad cristiana no se revela en la fuerza del Omnipotente, sino en la Palabra de la Cruz. Pero sin olvidar que el problema de fondo no es la debilidad del Crucificado en sí misma (que como dice Moltmann resiste a todas las interpretaciones), sino el de la posibilidad y el camino para reconocer también hoy en ella la fuerza y la sabiduría del amor de Dios a los hombres.– R. SALA

LÉGASSE, S., *L'épître de Paul aux Romains*, (=Lectio divina, Commentaires 10), Cerf, Paris 2002, 21 x 14, 992 pp.

El autor, doctor en Ciencias Bíblicas y profesor emérito de la Facultad de Teología del Instituto Católico de Toulouse, sigue ofreciéndonos con cierta regularidad el fruto de sus trabajos de investigación sobre el epistolario paulino (Gálatas, 2000; Tesalonicenses, 1999), así como otras sabrosas aportaciones a la exégesis del Nuevo Testamento. Esta misma revista se ha hecho eco de sus últimas producciones (Vol. XXXV-635-6). Ahora nos presenta este amplio comentario a la Carta a los Romanos, continuación del comentario a la carta a los Gálatas, dado el parentesco evidente entre ambos escritos del Apóstol, según el mismo Légasse insinúa. Pocos escritos neotestamentarios han sido objeto de tantos estudios y análisis como éste. Los ficheros de las bibliotecas abundan en títulos, autores y comentarios sobre el tema.

No en vano la carta a los Romanos ha sido considerada como el *testamento espiritual* del apóstol, como *la apología*: defensa del Dios bíblico y defensa de su propia persona; defensa del nuevo camino que es Cristo-Jesús, continuación y plenitud de la vieja Alianza concluida por Dios con Israel. Los motivos que debió tener el apóstol para enviar esa carta (escrito-misiva) a Roma, haciendo uso de sus prerrogativas de “apóstol”, exponiendo con claridad su doctrina y dando consejos a una comunidad que no conoce y que no ha sido fundada por él, tuvieron que ser de máxima importancia. El simple hecho de anunciar su llegada a Roma y de buscar hospitalidad durante su estancia, de camino hacia su pretendido viaje a España, parecen ser razones secundarias, si se considera el contenido doctrinal y moral de la carta. Y los motivos reales vienen a ser los mismos que los expuestos en la carta a los Colosenses, aunque sin los exabruptos y las palabras fuertes de ese escrito. Es decir: la nueva religión (el cristianismo) anula y deja sin fuerza al judaísmo antiguo como camino de salvación. Las razones que aduce Pablo (Rom. 11, 28 y ss) quizás nos digan poco a nosotros actualmente, pero es el recurso que él tiene a mano para justificar la situación de sus hermanos judíos ante la doctrina y la nueva vida: Cristo, como verdad y revelación última. Hay momentos, según Legase, en que uno se olvida que lo que está leyendo es una carta. Pablo da con frecuencia la sensación de estar exponiendo una *tesis*, es decir, su pensamiento teológico, para convencer a los cristianos de Roma (paganos y judeo cristianos) de la veracidad de su doctrina y de la praxis que de ella se deduce; es decir: su apología (defensa de Dios y defensa del cristianismo). Pablo, sabedor de sus deberes de apóstol, no sólo espera recibir algo de sus hermanos de Roma, sino que también quiere comunicar a la comunidad cristiana de la capital del imperio sus exhortaciones y su propia experiencia de converso (Rom.1, 11-15), tratando de poner en claro los posibles malentendidos que corrían acerca de su doctrina sobre la libertad y la gracia y su enjuiciamiento de la ley mosaica (Rom. 7, 7 y ss.). Los temas discutidos de la carta, como por ej.

Rom. 13,1-7 (sobre la sumisión a la autoridad civil, etc.) vienen examinados desde todos los puntos de vista, exponiendo las distintas interpretaciones de los comentaristas y ofreciendo cauces de comprensión dentro del contexto concreto en que se encuentra la comunidad de Roma, la situación política en esos años de 56-58.

Como no podía ser de otra forma, el autor divide su trabajo siguiendo el esquema de la misma carta: parte doctrinal (Rom. 1,16.11,36; pp. 93-756) y parte práctica (Rom. 12,1 - 15,13; pp. 757-897), precedido de un prólogo-introducción (pp. 7-92) y concluyendo con extenso epílogo (pp. 909-992). Juntamente con la bibliografía general que aparece al principio del libro, cada perícopa es acompañada de una bibliografía específica.— A. GARRIDO.

Teología

LETTIERI, G., *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*. Morcelliana, Brescia 2001, 22,5 x 15,5, 756 pp.

El autor se propone “evidenciar algunos hechos históricos, hasta ahora increíblemente ignorados, y sin embargo evidentes, capaces de hacer luz sobre las vicisitudes, igualmente misteriosas, de esta obra, tan decisiva en el pensamiento del santo y más en general en la historia de la cultura occidental” (p. 7). Su ambición es “mostrar la amplitud y la radicalidad de la conversión del *intellectus gratiae* de Agustín desde la metafísica humanística cristiano-neoplatónica —a partir de Casiciaco hasta DDC A (= *de doct. christ.* 1,1,1-3,29,41; el resto de la obra = DDC B)— a la paradójica, trágica, antihumanista doctrina de la gracia indebida y predestinada, la única capaz de restituir el corazón pulsante de su pensamiento maduro” (p. 9). Su acceso al tema es filológico-científico e histórico-genético. Sin entrar en juicios, expondremos sus resultados más importantes.

La obra *Ad Simplicianum* significó un cambio en la teología de la gracia de san Agustín, como señala él mismo (cf. *Retract.* 2,1,1). El alcance de ese cambio es objeto de discusión. Según G. L. fue tan radical que juzga legítimo hablar de dos Agustines. El primero muere con DDC A y lo reflejan las obras precedentes; el segundo nace en ese mismo momento y lo muestran las posteriores. A los dos Agustines corresponden dos teologías contradictorias, como ya había visto Pelagio. La línea divisoria entre uno y otro es el descubrimiento —la desconcertante *novitas*— de la gracia operante, indebida y predestinada. Descubrimiento calificado como revolucionario, catastrófico, trastornante, fatal, trágico, dramático, etc., pero siempre consciente. Las perspectivas abiertas por *Ad Simpl.* 1,2 con su teología antiliberal, totalmente heterónoma, que opone dialécticamente cultura humanística y evangelio, naturaleza y gracia, fueron el motivo de la interrupción de *de doct. christ.*, pues el *Ad Simpl.* es posterior a DDC A.

El estudio, de casi ochocientas densas páginas, consta de cuatro partes. La primera está centrada en la crisis que atestigua DDC A, “síntesis doctrinal de la teología del primer Agustín” y cuyo sistema teológico puede interpretarse como la cristianización de la *paideia* liberal. Allí la *caritas* tiene sólo carácter suasivo y designa el esfuerzo ascético del creyente, nunca el acto irresistible de la gracia. Pero este cristianismo humanista y liberal, perseguido por Agustín desde Casiciaco hasta DDC A, desaparece con *Ad Simpl.* 1,2, donde se da el paso de la teología de la *suasio* a una teología de la *persuasio* o *confessio*. La presentación sintética y sistemática de esta teología se halla en el *Enchiridium*.

La segunda parte de la obra muestra al segundo Agustín, que ha abandonado la ontoteología anterior en beneficio de una teología de la gracia indebida. A un cristianismo platónico sucede un sistema cristiano paulino, conscientemente metaplatónico y en ciertos aspectos antiplatónico, aunque perduren ciertas categorías platónicas. Se trata de una verdadera *retractatio* de la ontoteología platonizante, al mismo tiempo conservada y trascendida; de un paradójico compromiso entre la anarquía de la gracia y la persistente apología de la metafísica del orden y de la mediación eclesiástica; del paso del optimismo de la fe a un radical pesimismo antropológico; en fin, de *otra teología*, absolutamente nueva y revolucionaria y de gran trascendencia histórica. El primer y más cualificado testigo del cambio son las *Confesiones*, una *retractatio* de DDC A. El paso de DDC A a las *Confesiones* lo juzga como un acto del todo coherente, pero fatal y conscientemente revolucionario, nunca una contingencia determinada por motivos casuales o extrínsecos. La obra brinda una nueva doctrina de la justificación, una nueva hermenéutica bíblica, una nueva metafísica, la meta-metafísica de la libertad divina. En ella descubre el autor, a la vez, la fenomenología de la gracia indebida (I. I-IX) y la nueva *doctrina christiana* (I. XI-XIII). Ulteriores testigos son un conjunto de obras que cubren el arco que va desde el *de cat. rud.* hasta la segunda parte de *de s. virg.* (pues, salvo la introducción, la primera parte la considera anterior a DDC A). La teología del otro Agustín culmina en la confesión del absoluto como acto omnipotente de amor.

De la tercera parte resaltamos, primero, el análisis de *De sp. et litt.*, tratado teológico hermenéutico, que representa la teología madura de Agustín, elaborada autónomamente ya antes de la controversia pelagiana. Según G. L. representa una novedad revolucionaria en la historia del pensamiento occidental: su sospecha de la metafísica, hecha depender –en ausencia del espíritu de gracia– de una *intentio* idolátrica, reificante, operante dentro de lo que parece ser un recto deseo de lo divino. La obra anticipa y define, en perfecta continuidad con la nueva perspectiva teológica de *Ad Simpl.* 1,2, la última doctrina agustiniana sobre la relación gracia-libertad. Resaltamos asimismo el análisis de *de ciu. Dei* 5,1-11 donde, en relación con el *fatum* estoico, advierte “deudas filosóficas insospechadas y sin embargo decisivas, aunque generalmente infravaloradas, si no desconocidas del todo”. Agustín cristianiza la dialéctica entre el hado y el libre consenso del hombre, ejercitado, sí, pero condicionadamente en relación a la *potestas* de Dios, predestinada y totalmente trascendente respecto al libre albedrío. La convergencia filosófica con la teología estoica deviene una escandalosa proximidad, denunciada por la apología pelagiana del libre albedrío y de la universal justicia divina, que exige la responsabilidad del obrar humano. La predestinación es, entonces, el último sacrificio sobrehumano de la inteligencia, el culmen del pensamiento trágico que confiesa explícitamente una teodicea totalmente paradójica y contradictoria que deja al arbitrio de Dios omnipotente el escándalo de la no universalidad de la redención, de la persistencia del mal. Agustín se constituye así, en defensor del estoicismo frente a las acusaciones de Cicerón. Por último, las reflexiones sobre DDC B. La paradoja de DDC es que se retracta a sí misma; el simple hecho de haber sido completada deviene su misma *retractatio*. La existencia de DDC B sólo puede explicarla la teología de la gracia predestinada. El no predestinacionista DDC A es retractado por el predestinacionista DDC B. El intento eminentemente trágico de Agustín es el de reafirmar la necesidad de la *doctrina*, de la *actio* pastoral, aun confesando su extrinsicidad, su insuficiencia y su autónoma vanidad. La omnipotencia retórico-persuasiva de Dios es el principio teológico fundante de DDC B. Su compromiso es salvar el fenómeno, la relativa necesidad de la mediación humana y eclesiástica; confesar el nómeno, la absoluta necesidad de la gracia predestinada como único acto operante de la conversión. En DDC B Agustín ha repensado teológicamente el modelo ciceroniano. G. L. advierte una analogía estructu-

ral entre la teología de la gracia del otro Agustín y la teoría ciceroniana de los estilos retóricos, e interpreta la doctrina agustiniana de la gracia como *retórica de la gracia*.

La cuarta parte, titulada *Notas bibliográficas*, contiene una reseña crítica, desde la perspectiva defendida por el autor, de la abundante bibliografía referida al tema, a la que sigue una síntesis y una conclusión, amén de la bibliografía utilizada, y de índices bíblicos, agustiniano y de nombres.– P. DE LUIS.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Comentario a la primera carta de san Juan*. Traducción de Teodoro H. Martín y José M^a Hernández; introducción de Teodoro H. Martín. (=Ichthys 22), Sígueme, Salamanca 2002, 21 x 13,5, 190 pp.

Puede que san Agustín no nos haya dejado el mejor comentario exegético de la primera carta de san Juan; puede que ni siquiera nos haya dejado un buen comentario exegético, pero ciertamente nos legó uno de los textos más bellos y ricos de teología de la caridad cristiana. Eso son las diez homilías que contiene la presente obra.

La introducción ofrece breves notas sobre la composición, estilo e ideas claves de san Agustín en estas homilías. Pero inmediatamente salta a la vista un error de su autor. Ha escrito la introducción pensando que fueron predicadas en el año 415, opinión antigua; luego ha conocido la fecha hoy más aceptada, el 407, y ha dejado constancia de ella, pero sin modificar lo ya escrito. Sólo así se explica la indicación de que, cuando pronunció las homilías, Agustín tenía 61 años –en realidad eran 52–; que andaba atareado en *La ciudad de Dios* –no comenzada hasta el 413–; que se encontraba entre Pelagio y Donato –Pelagio aún tardaría algunos años en entrar en su vida–. De las traducciones en español desconoce la más reciente: San Agustín, *Homilías sobre la primera carta de san Juan*. Traducción y comentario de P. de Luis, Estudio Agustiniano, Valladolid 1997.

La traducción tiene a su favor la claridad. La opción por la frase corta hace que corra muy fluida con la desventaja, sin embargo, de suprimir determinados matices que tienen su importancia. Por otra parte, en ella parecen abundar los errores. Habiendo seleccionado algunos pasajes al azar, hemos encontrado varios ejemplos. En pag. 39 se lee: “para que el cansancio no nos impida estar menos atentos a una enseñanza tan importante”, donde es evidente que sobre el “menos”. En pag. 59-60 se lee: “Pero ¡ay de ti si tu nombre no está escrito en el cielo! Es decir, ¡ay de ti si no resucitas de entre los muertos! ¡Ay de ti si no caminas sobre el mar! ¡Ay de ti si no expulsas demonios!”; esto es, el cristiano tiene que resucitar de los muertos, tiene que caminar sobre el mar, tiene que expulsar demonios. Lo que dice el texto de Agustín es: “Pues, ¡ay de ti si tu nombre no está inscrito en el cielo! ¿Acaso hay que decir: ¡ay de ti si no resucitas muertos, si no caminas sobre el mar, si no expulsas demonios!?”. En p. 72 se lee: “... hacen alguna cosa mala y empiezan a corregirse”, dejando sin sentido la continuación del texto. Lo que dice el santo es: “... y se les comienza a corregir”. En pag. 138 leemos: “... os habéis atrevido a exhibir *vuestros* títulos de propiedad”, haciendo ininteligible el punto. El texto dice: “... los títulos *del todopoderoso*”. En p. 149, al eliminar la imagen del corcel y el jinete, el texto pierde su fuerza. En p. 180, la traducción “He visto que toda perfección tiene un límite” hace que el texto resulte incoherente. Se trata, sin duda, de hechos puntuales, que en ningún modo impiden que se disfrute de la lectura del libro, aunque requiere un poco de prudencia. Para ayuda del lector, a cada una de las homilías se le antepone un resumen de los temas tratados en ella.– P. DE LUIS.

MICHAEL PSELLUS, *Theologica. Vol. II. Ediderunt L. G. Westerink et J. M. Duffy*, Monachii et Lipsiae, In Aedibus K. G. Saur MMII, 13 x 20, 176 pp.

Miguel Psello fue sin duda el personaje más representativo del nuevo florecimiento de la vida cultural que conoció Bizancio en el s. XI y en concreto del humanismo. Bajo su dirección se reconstituyó la Universidad de Constantinopla. Aunque en ella obtuvo el título de *hypatos* de los filósofos, sus intereses fueron enciclopédicos, no siendo los últimos los teológicos.

Trece años después de haber aparecido, en 1989, el primer volumen de sus escritos teológicos, sale a la luz pública el segundo, que contiene cuarenta y cinco breves escritos auténticos, de naturaleza exegética. Sus temas son variados: al lado de pasajes tomados de la sagrada Escritura –la mayor parte– y de san Gregorio Nacianceno, se hallan otros temas teológicos particulares como la encarnación del Señor, la herejía de Eunomio, los ángeles, etc.

La edición, crítica, de los textos en el griego original va precedida de una breve introducción que comienza señalando las peculiaridades de este segundo volumen respecto del primero, sigue con las referencias a la tradición manuscrita de cada una de los tratados o cuestiones, relativamente abundante, pero tardía y, con frecuencia, en mal estado de conservación, y termina con los datos concernientes a las ediciones anteriores. Concluye con varios índices: de autores, no bíblicos y bíblicos; de nombres y de palabras.– P. DE LUIS.

FHÜRER, W., *Das Amt der Kirche. Das reformatorische Verständnis des geistlichen Amtes im ökumenischen Kontext*, Freimund Verlag, Neuendettelsau 2001, 24 x 16,5, 540 pp.

El autor, nacido en Essen en 1949, estudia filosofía y teología en Berlín, Erlangen, Tübingen, presenta su tesis doctoral en Göttingen y colabora en la revisión del Nuevo testamento de la Biblia luterana en la edición de 1984. Ordenado Pastor en 1992, es miembro del Sínodo de la Iglesia Evangélica alemana desde 1997. Dado el compromiso de creyente cristiano y responsable con su Iglesia, su personalidad –tanto teológica como pastoral– ofrece las mejores garantías para afrontar el arduo tema del Ministerio eclesial. Es consciente de la parálisis ecuménica actual, de este “tiempo de inclemencia” en el proceso de reunificación de las Iglesias cristianas. Se mantienen los diálogos, aparecen algunos acuerdos de las “comisiones bilaterales” y aumenta el clima de respeto y de ayuda. Pero la realidad sigue siendo dura y difícil. Todos los esfuerzos siguen siendo necesarios para ir superando las diferencias: solamente el trabajo honrado, la oración constante y una postura de humildad con sentido profundo de servicio evangélico nos permitirán seguir adelante con esperanzas fundadas.

Tal como indica el título, el trabajo de Führer se divide en dos grandes apartados. En el primero estudia y analiza en profundidad la teología del Ministerio en los escritos de Martín Lutero; así como las instituciones ministeriales aparecidas en los primeros años de la Reforma: necesidad y fundamento del Ministerio eclesial, Cristo y el Ministerio, iglesia y Ministerio, tareas y funciones del Ministerio, Ministerio y comunidad, Ministerio y organización eclesiástica, la ordenación, apostolicidad del Ministerio, etc. Páginas densas, documentadas, con atención directa a las fuentes y con una bibliografía abundante.

En el segundo gran apartado (pp. 277-458) afronta en serio “los modelos y problemas de la recepción de la interpretación luterana del Ministerio” con claro dominio de la

historia de la teología (Melanchton, Zuinglio, Calvino, Iglesia anglicana, Trento, Gehrard, Herder, Harnack, Bonhoeffer) y de los diálogos ecuménicos tanto multilaterales como bilaterales (Lausanne 1927, Montreal 1963, Lima 1982, Concordia de Leuenberger, diálogos del Luteranismo con las iglesias Anglicana y Católica Romana, etc.). Podría pensarse que el trabajo es solamente una monografía sobre el Ministerio eclesial; pero es algo más: se trata de un análisis crítico de la recepción de la doctrina luterana sobre el Ministerio en la historia de la teología alemana y en la discusión ecuménica de los últimos decenios.

En los diálogos ecuménicos aparece siempre el tema del Ministerio como punto neurálgico. La "inseguridad del Protestantismo, dice el autor, ante esta cuestión estriba ante todo en la falta de claridad sobre la fundamentación teológica del Ministerio". Se hace necesaria una clarificación con la finalidad de perfilar con exactitud la postura de la Reforma en el contexto ecuménico actual, abandonando los viejos paradigmas que se han mantenido hasta el presente y tratando de superar los esquemas heredados de las filosofías y las formulaciones en que se siguen tratando estas cuestiones. "El Ministerio eclesial es el mismo ministerio de Cristo, ordenado al anuncio de la Palabra de Dios y a la administración de los sacramentos. Se le ha confiado a la Iglesia, para que ella, mediante la ordenación, lo transmita a hombres probados, en relación directa con la Sagrada Escritura, con el poder de la Palabra de Dios". Y ese ministerio proviene del Evangelio, de la misma Palabra de Dios. Y según el autor, los documentos emanados de los diálogos bilaterales o multilaterales del Luteranismo con otras confesiones ofrecen síntomas no auténticamente "reformadores", tal como aparecen en las conferencias mundiales de *Fe y Orden*, a partir de 1963 en Montreal. De este modo, la discusión ecuménica del Ministerio se encuentra en un "callejón sin salida" ya que el concepto "Ministerio" se ha fijado en contenidos sacramentales, lo cual no es compatible con la comprensión "reformada" del ministerio, excepción hecha de la *Concordia de Leuenberg* entre Luteranos y Reformados-calvinistas, ejemplo de recepción de la verdadera doctrina bíblica y luterana sobre el Ministerio. Interesantes nos resultan las páginas dedicadas al diálogo luterano-católico sobre este problema (pp. 419-462), en las que el autor valora con su prisma el Informe de Malta 1972, el documento de la comisión conjunta luterano-católica *El Ministerio Espiritual en la Iglesia* (Paderborn-Frankfurt 1981) en que se intenta superar la crisis surgida a raíz del *Memorandum de los Institutos ecuménicos alemanes sobre el "Reconocimiento de los Ministerios"* de 1973, el documento *Communio Sanctorum* y la declaración *Dominus Iesus* de la Congregación romana de la Doctrina de la Fe. Un clarificador resumen sigue a cada tema examinado. La esmerada presentación del volumen y su buena encuadernación merecen un felicitación para la Editorial.— A. GARRIDO.

LEHMANN, K., *Es tiempo de pensar en Dios*, Herder, Barcelona 2002, 23 15,5, 191 pp.

Karl Lehmann fue nombrado cardenal por Juan Pablo II en 2001 y desde 1987 es presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, además de otros muchos títulos y responsabilidades. Su autoridad en el episcopado europeo es bien notoria. El libro lleva por subtítulo *Conversaciones con Jürgen Hoeren*, periodista y director del programa "Palabra cultural / Cultura actual" de la Radio Televisión del suroeste de Alemania de Baden-Baden. El libro llega a España después de ser traducido al italiano y al francés y tras tener en pocos meses ocho ediciones en alemán. Fue elaborado en varias entrevistas a lo largo del año 2000. Se centra, como es lógico, en la situación alemana, pero sus reflexiones valen también para el ámbito común europeo. En la edición española, ha introducido numerosas precisiones en notas o en el propio texto y ha actualizado algunos puntos.

A lo largo de sus páginas, el entrevistador le plantea los problemas más vivos de la Iglesia de hoy y Lehmann contesta con competencia y total sinceridad: la cultura actual, el nuevo ascetismo, el asesoramiento a las mujeres embarazadas, la homosexualidad, el sacerdocio y el celibato, la mujer, las relaciones entre la Iglesia y el Estado, el ecumenismo, los nuevos desafíos éticos, la investigación biológica, morir con dignidad, la difusión del evangelio en los medios de comunicación, el debate con el ateísmo, el recuerdo de su maestro Karl Rahner... y, sobre todo, la pasión por Dios. Libro de cuya lectura se sale mejorado y con más luz, más arraigado en la fe cristiana. La traductora Macarena González ha hecho una buena obra.– J. VEGA.

SCHINDLER-JOPPIEN, U., *Das Neuluthertum und die Macht. Ideologiekritische Analyse zur Entstehungsgeschichte des lutherischen Konfessionalismus in Bayern (1825-1838)*, Calwer Theologischen Monographien, Stuttgart 1998, 23 x 15, 306 pp.

Se trata de un trabajo de investigación, tesis doctoral defendida en la Facultad de Teología de la Universidad de Erlangen (1994). El título original era *Vor der Macht in bayerischen Luthertum*, el cual refleja con exactitud el tema a tratar. El contexto histórico de Baviera, su acendrada identidad política y territorial en el s. XIX bajo la hégira de Maximiliano y su catolicismo ultramontano (con intentos de represalias sociales contra el Luteranismo) hizo que la conciencia confesional luterana bávara se incrementara.

El actual proceso del Ecumenismo y el interés por las grandes preguntas de la iglesia van haciendo cada día más difícil el entender la identidad territorial –eclesial de las confesiones dentro del mundo luterano. En el presente estudio, el autor intenta esclarecer las relaciones de la iglesia luterana con el poder temporal-político, poniendo de manifiesto cómo se ha mantenido durante medio siglo una falsa conciencia de la identidad luterana-bávara. Analiza en primer lugar la obra de Claus-Jürgen Roepke, párroco en Baviera y director durante una década de la Academia Evangélica en Tutzing: *Die Protestanten in Bayer* (München 1972), contraponiendo la opinión de este autor a la visión de otros especialistas profesionales de la Historia como Thomas Nipperdey en su libro *Die Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat* (München 1983) y Benno Hubensteiner con su *Bayerische Geschichte. Staat und Volk, Kunst und Kultur* (München 1950). Para probar su tesis aporta la documentación de diversos archivos, revistas, hojas informativas homiléticas y litúrgicas, así como una enorme bibliografía del tiempo, desmenuzando las posturas de muchos personajes en sus relaciones, a veces complejas, con la misma autoridad confesional luterana y con el poder del entorno social y político. Contrastar las diversas visiones, métodos y valoraciones del actuar de los personajes representativos de la Confesión Luterana es uno de los propósitos de la investigación doctoral. La tesis aporta también una descripción de la identidad confesional bávara en esa época, y trata de ofrecernos una respuesta para nuestro tiempo, contestando al siguiente interrogante: ¿qué significa en nuestros días ser cristiano-evangélico?– A. GARRIDO.

NTAKARUTIMANA, E., *Vers une théologie africaine.* (=Studia Friburgensia 91), Éditions Universitaires, Fribourg Suisse 2002, 23 x 15,5, 361 pp.

El subtítulo del libro aclara el contenido: *La théologie et les théologiens au Congo: Projets et défis dan la Période de l' Après-Indépendance (1960-1990)*. Las comunidades cristianas de África sienten cada día más la necesidad de repensar el discurso teológico-

pastoral en ese continente, con el fin de valorar el camino recorrido hasta el presente y hacer avanzar la reflexión cristiana en la búsqueda de una teología de enculturación integral. El caso del Congo puede servir de paradigma, según el autor. En ese país se ha puesto en marcha un movimiento teológico serio con iniciativas concretas, especialmente en el campo de la Teología Fundamental, con experiencias de enculturación que han llegando a influenciar al resto del continente. Congo ha sido, asimismo, uno de los primeros países africanos que han propuesto la celebración de un Concilio Católico africano, a semejanza de los realizados en los primeros siglos del cristianismo. La misma Facultad de Teología Católica de Kinshasa y sus departamentos, así como las investigaciones realizadas en Centro de Estudios de las religiones africanas están afrontando problemas como: ministerios laicales, ritos de profesión religiosa, moral africana, "Rite Zaïrois" de la Misa, etc... Todo ello contribuye a este país esté jugando un roll importante en la evolución del cristianismo africano de las últimas décadas, buscando una teología africana para un continente africano y para la catolicidad de la Iglesia.

Bajo este amplio campo de trabajo, el autor, religioso dominico nacido en Burundi en 1956, licenciado ya en Kinshasa y doctor en Teología por la Universidad de Friburgo (Suiza) en el 2001, nos resume los esfuerzos, realizaciones consolidadas y orientaciones para el futuro llevadas a cabo entre 1960 (año de la independencia política del Congo) y 1990 (año a la apertura democrática). La primera parte del trabajo intenta seguir las huellas de algunos de los teólogos congoleños que han afrontado el estatuto epistemológico de la teología como ciencia en el contexto africano, pasando del mero discurso a la puesta en práctica. Una segunda parte, de carácter creativo, nos ofrece las posibilidades de un método en la teología africana que sea capaz de conseguir una hermenéutica integradora, dentro de la complejidad de factores que influyen en la vida de las sociedades africanas y de las comunidades cristianas. Se trata, a nuestro pobre entender, de una de las obras más serias sobre teología africana: conoce el pasado y es consciente de sus deficiencia; pero a la vez abre perspectivas sobre ese continente que vive enfrentado, con dificultad suma, entre dos visiones del mundo, dos orientaciones epistemológicas y dos aperturas religiosas. Una amplia indicación bibliográfica, seguida de un repertorio de acontecimientos socio-políticos y eclesiales (pp. 309-361) cierran el volumen.- A. GARRIDO.

JUNG, M.H., *"Ein Prophet bin ich nicht... Johann Albrecht Bengel: Theologe - Lehrer - Pietist"*, Calwer Taschenbibliothek, Stuttgart 2002, 18,5 x 13, 144 pp.

La teología y la historia del "Pietismo" de la región de Württemberg es uno de los temas de especialización del autor, actualmente profesor en Osnabrück. Para conmemorar el 250 aniversario de la muerte Bengel (1687-1752), uno de los teólogos más representativos del Pietismo en esa región y en esa época, cuya personalidad sigue siendo interesante no sólo para el movimiento pietista sino también la historia de las iglesias y de la teología, el autor nos ofrece este librito. El prof. Jung está convencido de que la figura cristiana de Bengel no debe ser sólo objeto de investigación de un pasado lejano, sino que tiene mucho que decir a los interrogantes de nuestro tiempo presente. Las páginas van siguiendo el hilo de la vida: años de formación teológica, encuentro con la Mística y la Kabbala, relaciones con el judaísmo, traducción de la Biblia y exégesis del Nuevo Testamento con su famoso comentario *Gonom Novi Testamenti* (1842), obra magna de Bengel, en la que, junto a una piedad profunda, deja ver su gran erudición y exégesis pietista, llegando a conocer seis ediciones durante el s. XVIII. Junto a esta labor de estudioso y sabio, Bengel dirigió durante 28 años una Escuela de Formación de pastores evangélicos, en un ambiente de pie-

tismo moderado y respetuoso siempre con las instituciones eclesiales. El autor nos describe también la aportación religiosa de su esposa Johanna Regina, y su compromiso con la causa pietista; así como sus desavenencias teológicas y pastorales con Zinzendorf, otro de los padres del Pietismo. Bengel no es un olvidado actualmente. Desde 1970 funciona en Tubinga la "*Bengelhaus*", residencia de estudiantes de teología, siguen saliendo estudios y comentarios sobre vida y su trabajo apostólico, se esta preparando una edición crítica de sus cartas y autores como Martín Brecht, G. Mälzer, K. Hermann han prestado atención a su personalidad humana, a su tarea apostólica y a su producción literaria.— A. GARRIDO.

SCHLATTER, Adolf, *Glaube und Wirklichkeit. Beiträge zur Wahrnehmung Gottes*. Johannes von Lüpke (Hg.), Calwer Verlag, Stuttgart 2002, 22 x 14, 199 pp.

Libro-recordatorio en honor a Adolf Schlatter (1852-1938) con motivo del 150 aniversario de su nacimiento. Quizás para una buena parte de la teología española resulte casi desconocida la tarea de investigación exegética y teológica de este autor. Pero sus obras siguen reeditándose y su personalidad de creyente y de científico sigue siendo ejemplo en muchos ambientes de la cultura alemana contemporánea. De origen suizo, con fuerte formación filosófico-teología en Basilea y Tubinga, y tras varios años de tarea pastoral como ministro evangélico, comienza su labor de profesor del Nuevo Testamento y de Teología Sistemática, recabando en 1898 en la universidad de Tubinga en donde permaneció hasta su muerte (40 años de maestrazgo bíblico y teológico). Su amplia producción literaria sobre el NT, la teología del apóstol Pablo y el dogma cristiano siguen siendo puntos de referencia. Tras su jubilación oficial (1922) ofreció al cristianismo de habla alemana sus celebres comentarios a los Evangelios, a las Cartas de Pablo: Corintios, Romanos, etc. (1929-1937). Afrontó con valentía cristiana los tiempos duros que le tocaron vivir y optó por posturas marcadamente evangélicas: oposición intelectual a la *Teología Liberal* de algunos de sus maestros y enfrentamiento valiente frente al racismo del Nacionalsocialismo hitleriano, así como su oposición ante el programa de los *Deutsche Christen*, de tendencia filo-nazi.

Johannes von Lüpke, editor, ha recogido en este volumen catorce trabajos de Schlatter que testimonian las inquietudes de su vida y el ejemplo de su entrega a la causa del evangelio y de la comunidad cristiana.— A. GARRIDO.

Cuestiones controvertidas del Cristianismo, Gay Bochaca, J. (coord.), Ed. Palabra(=Colec. Pelicano), 21,5 x 15, 453 pp.

Se presentan 36 temas de actualidad que, a juicio del coordinador de la obra, merecen nuevos planteamientos y que se juzgan de interés para el lector, tratando de exponer del "modo más didáctico posible las enseñanzas de la Iglesia" e intentando que el contenido y la exposición resulte accesible al mayor número de personas sin especial preparación académica. Los autores (21 en número) son en buena parte profesores de la Universidad de Navarra o miembros de la Prelatura Opus Dei. Los grados apartados de la obra son: moral social, cuestiones teológicas, antropología cristiana, sacramentos, temas fundamentales de moral y temas actuales de matrimonio. El título de algunos trabajos resulta atractivo y provoca a la lectura: obligaciones cívicas del católico, relación entre capitalismo y cristianismo en la doctrina social, significado del ecumenismo, la mujer en la iglesia, ho-

mosexualidad, píldora del día siguiente, ensañamiento terapéutico y problemas actuales de bioética, etc...

¿Qué decir? Ante todo, aplaudir este nuevo intento del coordinador y reconocer que, dada la diversidad de autores, se hace imposible emitir un juicio general. Nos hubiera gustado ver en algunos trabajos un poco más de esfuerzo en traducir el lenguaje tradicional a nuestros días. Esto se nota especialmente en algún tema sacramental; por ej, cuando hablando del bautismo y del pecado original se dice sin más “el hombre nace perteneciendo al reino del demonio y del mal...” (p. 225), en la traducción del contenido teológico de Romanos 5, 12 y ss.; así como la visión excesivamente “ontologista” de algunos sacramentos (Bautismo y Matrimonio). Bien sabemos que no es fácil, pero hubiera merecido la pena el esfuerzo para evitar aparentes “contradicciones” en el lenguaje. La bibliografía, en algunas ocasiones, se reduce simplemente a la documentación del Magisterio eclesiástico y a publicaciones de determinadas editoriales de la Prelatura. El difícil hacer entre la superseguridad de la formulación doctrinal y la exposición para el hombre de hoy es un tema que la teología debe siempre intentar. Por lo demás, hay que agradecer estos esfuerzos de hacer llegar a nuestros grupos cristianos el mensaje de la Iglesia en cada momento de la historia.– A. GARRIDO.

GUARDINI, R., *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, trad. D. Mínguez, Ed. Cristiandad, Madrid 2002, 24 x 15,5, 706 pp.

La serie de homilías que recoge *El Señor* las pronunció Guardini entre 1928 y 1943 en el púlpito de la iglesia de San Benito de Berlín. Desde 1933 fueron publicadas en cuadernos mensuales bajo el título “De la vida del Señor” hasta su primera edición conjunta (Werkbund, Würzburg 1937).

La revelación divina encuentra su culminación en Jesucristo, epifanía o expresión del Dios vivo. En toda la producción teológica de Guardini se descubre un constante interés por mostrar que la esencia del cristianismo es la persona de Jesús de Nazaret. Y esta predilección por la figura de Jesús le llevó a tratar directamente el tema cristológico en varias de sus obras. Tras publicar *La imagen de Jesús, el Cristo, en el Nuevo Testamento* (1936), en *El Señor* tenemos su principal aportación en este campo, y uno de los clásicos de la cristología de la primera mitad del siglo XX.

Es una obra fundamental de la espiritualidad cristiana, que merece la pena tanto por su contenido como por su estilo. A pesar del tiempo transcurrido es sorprendente la clarividencia del estudio de Guardini. No se trata ni de una biografía de carácter histórico, ni de un retrato psicológico de Jesús. Para entender a Cristo no hay normas que valgan. El es la norma. No vale ni la figura del genio extraordinario de la humanidad, ni la del fundador religioso. Mucho menos la del mito o símbolo de la existencia. El resultado es una cristología que rompe con los moldes de la época. Por un lado, con los impuestos por la neoescolástica; por otro, con los dictados por la teología liberal. Algunos comentaristas la han calificado de “contemplativa”: un Cristo que se va reconociendo a través de un contacto sin prejuicios con los pasajes del NT, en el encuentro personal con El, que suscita la fe, que se produce en el amor y que conduce a su seguimiento.

Desde el punto de vista formal Guardini pone toda su alma, todo su “ardor interior” en cada meditación. Como escribió el P. Félix García en la introducción a la edición española de *El Espíritu de la liturgia* (Araluce, Barcelona 1933): “Guardini, como San Agustín, conoce el arte admirable de franquear, sin derribarla, la puerta del corazón de sus oyentes o lectores, para hacerles salir después por la del espíritu y divisar nuevos panoramas, con

la impresión fresca y gozosa de quien marcha por su propio paso y se percata de las incidencias del camino andado. Cuando se cierra la lectura de cualquiera de sus libros, se hace con la ilusión de que, en sus páginas, se ha encontrado, por feliz concordancia, mejor expuesto y magníficamente visto y realzado, lo que cada uno siente y piensa de un modo inconcreto, o tiene flotando en la nebulosa de su conciencia sin aventurar su expresión”.

Por otra parte, *El Señor* ofrece unas valiosas pautas como propedeútica a la lectura del NT. De hecho en sus páginas se nos muestra un itinerario: empezar por los Hechos de los apóstoles como introducción, seguir con los evangelios para vislumbrar la identidad de Jesucristo, volver de nuevo a los Hechos para descubrir el nacimiento de la existencia cristiana, luego las cartas de Pablo y finalmente el Apocalipsis. Terminado el recorrido habría que volver a leer los evangelios para retornar con nueva luz al misterio del Señor (p. 551). Por eso no deja de ser cierto que “la lectura de Guardini nos hace volver la mirada a los evangelios, para los cuales es, sin duda, el mejor introductor que puede encontrar el hombre de hoy” (J. M. Valverde, *Psicología religiosa y pensamiento existencial I*, Guadarrama, Madrid 1963, p. 205). Encabeza el libro la introducción de Alfonso López Quintás. La publicación, en pastas duras, tiene índice de autores y de citas bíblicas.— R. SALA

MEN, A., *Jesús, el Maestro de Nazaret*, trad. M. Conejo López-Lago, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2002, 20,5 x 13,5, 380 pp.

Se trata de una vida de Jesús, aparecida en la clandestinidad y publicada originalmente en Bélgica, que ha servido a millones de personas en la ex-Unión Soviética para redescubrir a la persona de Jesucristo. Con el comienzo de la *perestroika* su autor, el ortodoxo ruso Alexandr Men, fue el primer sacerdote autorizado a enseñar religión en una escuela estatal de la URSS. Cruelmente asesinado de un hachazo en 1990 se convirtió en uno de los últimos mártires de las purgas del KGB. Su libro, traducido ya a 15 idiomas, aparece por primera vez en español.

Las circunstancias reseñadas por sí solas son estímulo suficiente para leer el libro. Con un poco de atención se pueden captar fácilmente, al hilo de la narración, referencias implícitas a la situación socioreligiosa de la Rusia soviética. Pero más allá del contexto en que surge, el valor de esta obra, cuyo título en el original ruso es *El Hijo del hombre*, reside en que está pensada para satisfacer a todo tipo de lectores. Manteniendo el poco frecuente equilibrio entre el rigor del estudioso y el tono divulgativo, no hay página que no sea accesible a cualquiera: desde el que entiende de teología hasta quien no conoce ni cree en Jesucristo. Además para los lectores del mundo occidental, el libro de Men tiene un interés añadido. Es una magnífica oportunidad de acercarse a la figura de Jesús desde el punto de vista de un autor ortodoxo contemporáneo, biblista, abierto al ecumenismo y familiarizado con las grandes tradiciones religiosas. Junto con los evangelios, las referencias de su vida de Jesús son sobre todo la literatura apócrifa, el Talmud y los comentarios de los Padres orientales.

En definitiva, un relato apasionante, bien documentado y que se lee como una novela. Pero también una profunda meditación sobre Jesucristo, sin concesiones al psicologismo o al sentimentalismo.— R. SALA

FORTE, B., *La esencia del cristianismo* (=Verdad e Imagen 159), trad. J.M. Carda, Ed. Sí-gueme, Salamanca 2002, 21 x 13,5, 186 pp.

La fórmula “esencia del cristianismo” tiene una larga historia desde que la acuñara en la Edad Media el maestro Eckhart. Pero la expresión hizo fortuna sobre todo entre los espirituales alemanes, los pietistas y los teólogos de la Ilustración. L. Feuerbach, padre de la crítica moderna a la religión, la tomó como título de su célebre libro publicado en 1841. Una obra de singular importancia por su poderosa influencia sobre K. Marx y toda la izquierda hegeliana, que confrontaba directamente al cristianismo con la modernidad.

A lo largo del s. XX, la tesis de Feuerbach, de que la verdadera teología no es sino antropología en forma “enajenada”, fue varias veces replicada por los pensadores cristianos. Primero por el gran teólogo protestante liberal A. von Harnack. En relación con el libro de Feuerbach y con el mismo título, impartió en Berlín un curso, publicado después en repetidas ediciones (Leipzig 1901), en el que concebía la esencia del cristianismo a través de su alto contenido ético y humanista, tratando de mostrar la conciliación fecunda entre la fe cristiana y la razón moderna. Tomando distancias de ambos, R. Guardini repetía título con un breve escrito (Würzburg 1938) en los albores de la segunda guerra mundial. Oponiéndose a la abstracción de la razón ideológica, orientaba su reflexión hacia la figura de Jesús de Nazaret, acontecimiento personal, donde, según él, encuentra el cristianismo su verdadera esencia. En el ardor del inicio de la contestación de finales de los sesenta, todavía el teólogo protestante americano W. Hamilton retomaba la cuestión con una publicación deliberadamente provocativa: *La nueva esencia del cristianismo* (New York 1966). En el tiempo de la llamada “muerte de Dios” para él la esencia de lo cristiano es “un grito lanzado al Dios ausente”.

B. Forte evoca este recorrido en un interesante apéndice que en realidad constituye el presupuesto de la finalidad de su libro. Desde perspectivas diferentes, los autores citados se esfuerzan por responder a la pregunta sobre la esencia del cristianismo siempre en el horizonte de la época moderna. Su intención es proseguir el debate, pero ahora en el contexto del fin de la modernidad o posmodernidad.

La publicación es fruto de un ciclo de lecciones impartidas por el autor en Barcelona a invitación del “Aula Joan Maragall 2002”. En la exposición de su propuesta el lector puede encontrar una antología de lo mejor de los ensayos teológicos de B. Forte, destacando especialmente su vigorosa reinterpretación del dogma trinitario.– R. SALA

LOBO MÉNDEZ, G., *Dios Uno y Trino. Manual de iniciación* (=Biblioteca de Iniciación Teológica 14), Ed. Rialp, Madrid 2002, 20 x 13, 249 pp.

Un nuevo título que continúa esta serie de manuales de teología dirigidos preferentemente a lectores de cultura media. En este caso se trata de una dogmática trinitaria de corte clásico. Dado el carácter divulgativo de la obra el autor ha querido limitar el aparato crítico a publicaciones fácilmente accesibles al gran público. Es una opción perfectamente legítima pero de la que se resiente el rigor del libro en algunos temas. Por ejemplo, en el cap. X, “De la Trinidad económica a la Trinidad inmanente” (p. 216-238), se echa de menos alguna referencia a K. Rahner. Una licencia que sería injustificable en cualquiera de los buenos manuales en lengua castellana con que contamos hoy.

Probablemente resulta razonablemente excesiva la pretensión de “explicar” el misterio trinitario (p. 146) a base de definiciones y conceptos (procesiones, relaciones, personas, misiones). Sin embargo, el resultado es un compendio bien elaborado sobre la mate-

ria a partir de la doctrina del Catecismo de la Iglesia Católica y de las Catequesis sobre el Credo de Juan Pablo II.- R. SALA

RAHNER, K., *Escritos de teología IV*, Cristiandad, Madrid 2002, 15,5 x 24, 473 pp.

Sabido es que el pecado original se transmite por generación, de modo que ni la multiplicidad de criaturas ni la separación cronológica merman la realidad negativa impuesta por el origen. Así sucede con la reedición de los *Escritos de teología* del teólogo alemán Karl Rahner. No es que la idea de una nueva edición de su estupenda obra sea mala, todo lo contrario, sino que esa idea hace mala que sólo se haga una reimpresión idéntica a la primera edición. Ahora era el momento de hacer una revisión de la primera edición. Más tarde será más difícil, los años irán pesando como las capas geológicas sobre el yacimiento original. Era también un buen momento de emprender la edición de los tomos de *Escritos* todavía sin traducir, pues de otro modo mucho nos tememos que quedará esta obra incompleta en castellano. Pero seamos optimistas. La publicación de esta obra, cuyo original es de 1960, nos permite captar los momentos de cambio en la Iglesia y la teología a través de uno de sus principales impulsores. A las puertas del Vaticano II Rahner escribía sobre la evolución del dogma y presentaba artículos que se harían famosos, referencia de la teología católica: el concepto de misterio, la naturaleza y la gracia (en el trasfondo está la polémica sobre el *sobrenatural*), la teología del símbolo. Una obra histórica e imprescindible.- T. MARCOS.

MADRIGAL, S., *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiológica* (=Presencia Teológica 120), Sal Terrae, Santander 2002, 14,5, 21, 422 pp.

El concilio Vaticano II no sólo ha sido el acontecimiento más importante de la Iglesia contemporánea, sino también, a decir de Rahner, ha iniciado la última de las tres cesuras de la historia de la Iglesia que han conformado el cristianismo: judeocristiana, europeísta y universal. A los 40 años de ese hecho tan trascendental, este libro intenta dos cosas, anunciadas ya en su título: una recreación del hecho pasado, en la primera parte del libro, y una aplicación de su ideario a los problemas de hoy, en la segunda.

La primera mitad del trabajo va recorriendo las etapas principales del discurrir conciliar basado en las memorias del cardenal Suenens, tal vez el principal *director ejecutivo* del concilio, y las crónicas de la revista jesuítica *Razón y fe*, que suministran una información inmediata a los hechos. Los capítulos son agrupados en torno a las cuatro fases del concilio, los cuatro otoños que van del año 62 al 65. Se complementan con análisis de las impresiones que el concilio produjo en los invitados protestantes, de los comentarios literario-socio-religiosos que el interés personal de Torrente Ballester fue produciendo, y del susto que produjo el Sínodo romano de 1985, dedicado al aniversario del posconcilio, que pareció querer frenar su dinámica. En la segunda parte desgrana, distribuidos en capítulos, los problemas eclesiológicos más candentes buscando su solución desde el espíritu del Vaticano II: las imágenes eclesiales de *pueblo de Dios* y *comunidad*, aparentemente enfrentadas pero en realidad complementarias; la incesante polémica entre la concepción ontológica y funcional del ministerio ordenado, necesitada también de integración; la todavía poco desarrollada teología del laicado; la situación de punto muerto del ecumenismo; la todavía dificultosa interacción del primado y la colegialidad; y la última polémica teológica, referida al pluralismo religioso y la *Dominus Iesus*.

Tanto la parte de crónica como la de especulación están muy bien informadas y descritas. Se obtiene una precisa imagen del pasado cercano y del presente eclesiales. Tal vez en la segunda podría esperarse una mayor decantación, pero no deja de ser cierto que los dilemas más acerados se resuelven mejor limando aristas, acercando ángulos. Algunos de los capítulos ya han sido publicados como artículos, pero encajan perfectamente en el libro. Como curiosidad simpática, en el capítulo sobre el tema “primado y colegialidad”, la titulación superior de cada página pone “premiado y colegialidad”: ¿inocente error tipográfico o lapsus freudiano?— T. MARCOS.

BOYCE, P. (ed), *Conoscere Newman. Introduzione alle opere*, Urbaniana University Press, Roma 2002, 13 x 20, 223 pp.

Newman es una de las figures señeras en la Iglesia del siglo XIX, no sólo por su itinerario personal, sino por la influencia posterior de su pensamiento teológico. Ferviente ministro anglicano y prestigioso profesor universitario en Oxford se convirtió a la Iglesia católica, quedando visto por los primeros como traidor y algo trastornado. Entre los católicos, a pesar de llegar a ser cardenal, sus posiciones de realce de la conciencia y del laicado le hicieron sospechoso de lealtad (un submarino anglicano, hubieran dicho hoy). Los años le han dado la razón, sobre todo a sus ideas, patrimonio común de la Iglesia cristiana moderna: evolución de los dogmas, corresponsabilidad de laicado, racionalidad de la fe, diálogo ecuménico. Este librito repasa las principales aportaciones de Newman comentando diversos autores los libros que las generaron. Si el *Desarrollo de la doctrina cristiana* y la *Gramática del asentimiento religioso* inciden en las conexiones entre la razón y la fe, la *Apología* de su vida y sus *Sermones* y *Meditaciones* muestran su profunda espiritualidad. El Vaticano II y la teología moderna son la evidencia del duradero legado que nos ha transmitido.— T. MARCOS.

FAMERÉE, J. (ed.), *Democracia en las Iglesias*, Mensajero, Bilbao 2002, 13,5, 21,5, 102 pp.

Democratizar o no democratizar la Iglesia, *that's the question*, que dijo el bardo. La facultad de teología de la universidad de Lovaina organizó un ciclo de conferencias sobre el tema, encargadas a cuatro profesores de cuatro tradiciones eclesiales: católica, ortodoxa, protestante y anglicana. Dichas conferencias son las que refiere este libro. La médula de todas estriba en si las Iglesias deben acomodarse a la “evidencia” moderna de la democracia como el mejor modo de funcionamiento social. Resulta muy instructiva la exposición de cada uno. La visión protestante dice estar en el origen de los futuros valores democráticos, con lo que les resulta superflua la pregunta; reivindica la misma subdivisión protestante como signo de auténtico pluralismo. La ponencia anglicana detalla la estructuración “análoga” al Estado de su Iglesia, que por ser aquél el inventor de la democracia representativa ha dejado huella en ésta. El ortodoxo recuerda la ininterrumpida tradición sinodal de sus Iglesias... En fin, resulta descorazonador comprobar que la Iglesia católica es la menos democratizada de todas. El representante católico (J. Famerée), lamentando la situación, hace unas atinadas propuestas para fomentar la corresponsabilidad intraeclesial, básicamente la creación de consejos deliberativos en cada nivel, recordando como disculpa las universidades “católicas” a la democracia: concilios, capítulos catedralicios, universidades, Órdenes mendicantes.— T. MARCOS.

HÄRING, H., *Glaube ja, Kirche nein? Die Zukunft christlicher Konfessionen*, Primus Verlag, Darmstadt 2002, 13,5 x 21,5, 206 pp.

Un famoso lema de la época de los 60 decía: "Jesús sí, Iglesia no", y con la silenciosa expansión de la individualidad posmoderna, que se arrebujaba satisfecha en una religión a medida, el lema parece haberse alargado a "fe sí, Iglesia no". De eso trata el presente libro, de la situación actual de nuestra sociedad, a cuya secularización se ha ido añadiendo el descompromiso hacia lo colectivo. Se pregunta por el futuro que espera a las Iglesias cristianas, los cambios que precisa para hacerse oír hoy día crecientemente, el refuerzo de la fidelidad al espíritu de la Biblia. La novedad estriba en que percibe el trabajo ecuménico como un elemento imprescindible para la credibilidad cristiana en Occidente. El ecumenismo nació en contexto misionero, pero debe intensificarse ahora en el contexto primermundista, sin duda porque ahí es también necesaria una evangelización. El último capítulo se titula: "fe sí, confesiones no". Se trata de un autor católico alemán, profesor en la universidad holandesa de Nimega, que vive en el centro de la problemática ecuménica. Su condición de laico le hace también cercano a las realidades *mundanas*, a las que la teología ha destinado el laicado. Apto pues, también por experiencia, para el tema estudiado.- T. MARCOS.

SARAIVA MARTINS, Cardenal Jose, *Eucaristía*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2002, 23 x 15, 289 pp.

La Facultad de Teología de la Universidad Católica Portuguesa –con sedes en Lisboa, Braga y Oporto–, está publicando una serie de obras que abarcan las grandes áreas de un Curso de Teología. Estos títulos –de los que forma parte el presente volumen– constituyen la "Colección de Estudios Teológicos". Los destinatarios de estas obras son los alumnos que frecuentan los cursos de teología o de ciencias religiosas en dicha universidad, así como otros estudiantes de teología de seminarios mayores e instituciones teológicas de Portugal y de otros países de lengua portuguesa. También se dirigen a los religiosos y laicos especialmente interesados en una preparación más sólida, para dar razón de su fe y esperanza cristianas.

El autor de esta obra "Eucaristía" es el claretiano, antiguo profesor y rector de la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma –el Cardenal Jose Saraiva Martins–, que tiene a sus espaldas una abundante producción teológica. En este libro nos presenta una síntesis profunda y documentada de la teología eucarística. Destacan, entre otros aspectos: el estudio histórico-crítico de la última cena de Jesús, en el contexto de la cena pascual judaica; la teología eucarística de los padres, donde emerge el testimonio histórico de la presencia real de Cristo en la eucaristía, a la luz y en paralelo con la reflexión cristológica sobre el misterio de la encarnación; el tema de la presencia real y su traducción ontológica en el concepto de "transustanciación" y, finalmente, el capítulo sobre la dimensión sacrificial de la eucaristía, donde se decide la dimensión soteriológica del misterio eucarístico.

El estudio del Cardenal Saraiva Martins se desarrolla en diálogo constante con la Sagrada Escritura, la tradición teológica y el magisterio. El autor presta particular atención a una relectura moderna de la gran tradición escolástica, especialmente de Sto. Tomás y –al mismo tiempo– una atención a las corrientes más significativas del pensamiento contemporáneo. Una obra de síntesis bien hecha, que sería útil también que se tradujese al español, para que alcanzase una mayor difusión.- B. SIERRA DE LA CALLE

MARTÍN VELASCO, J., *El hombre y la religión*, PPC, Madrid 2002, 22 x 14,5, 224 pp.

A través de la historia de la humanidad la religión siempre ha hecho acto de presencia en cualquier manifestación humana, sea política, social, cultural en general. Y es cierta la carga humana que está también presente en cualquier representación y expresión de la misma. Pero ¿puede llevar este dato a la afirmación del origen absoluto de la religión en la cultura humana como producto del hombre? Y si no puede llevar a esa conclusión, ¿pueden las ciencias humanas someter a dichas expresiones religiosas a un proceso crítico, para ver el alcance de lo humano en cualquier representación religiosa y por tanto, detectar en el interior de las mismas ese plus de significación que llevaría a la afirmación de lo religioso como algo que pertenece a lo más profundo de la realidad humana en la historia? Es a estos y a otros cuestionamientos en torno a lo religioso en la existencia humana, a los que el profesor Martín Velasco, conocido por su numerosa producción en el campo de la investigación del fenómeno religioso, intenta ir respondiendo. No olvida tampoco el lado más crítico frente al ser o no ser de lo religioso en el ámbito de la existencia en los actuales esquemas culturales, invadidos por la presencia del fenómeno de la secularización en la sociedad, incluyendo todo ello en el estudio del hombre como ser sacramental, la dimensión religiosa de la existencia y la religión y el sentido de la vida. Concluye su estudio con una visión global de la fenomenología y filosofía de la religión en H. Duméry, autor que ha estado en el fondo del pensamiento del autor desde los momentos iniciales de su dedicación al estudio del tema que trae entre manos. Bienvenidas obras de este calibre, que introducen al pensador y al creyente cristiano en el cuestionamiento más preciso de los fundamentos de su experiencia religiosa, viendo el alcance humano de la misma, tanto en su vivencia como en sus representaciones.- C. MORÁN.

VERGOTE, A., *Modernidad y cristianismo*. PPC, Madrid 2002, 22 x 14,5, 188 pp.

De todos es conocida la fuerte incidencia que ha tenido la irrupción, de lo que se ha llamado la modernidad, en la conciencia religiosa de Europa y de otros continentes en relación con otras formas de pensar. La ruptura del acuerdo que en la Edad Media se había forjado entre la teología y la racionalidad filosófica, supuso el resurgir de una nueva antropología, poniendo en cuestionamiento hasta las fuentes mismas de la religión. A su vez las ciencias humanas entran de forma masiva en el análisis de los textos bíblicos y de tradición en el ámbito del cristianismo, dando origen a su vez a que surgieran problemas nuevos en torno principalmente a la persona de Jesús y su mensaje y como consecuencia la novedad de la teología que se realizará desde estos planteamientos bíblicos nuevos y la vivencia del mismo cristianismo. El autor está convencido que la actual crisis de las iglesias de Occidente tienen su origen en la progresiva presencia del pensamiento moderno en todas las capas de la sociedad, encontrando a muchos cristianos sin la debida preparación, asumiendo esta nueva manera de pensar, de juzgar, de sentir y de ver el mundo de forma acrítica, llevando a una desintegración de sus esquemas religiosos. Sin embargo la reflexión del autor va en la línea de indicar que se trata de una crisis en el cristianismo, más bien que un declive del mismo. De aquí la necesidad de ir a las mismas raíces de la crisis con el fin de superarla de forma crítica y ello colaborará a la presencia de un cristianismo adulto y vivido de forma plenamente humana. El autor, como buen conocedor de la filosofía y de la psicología humana, se extiende en su reflexión desde estos ámbitos, convencido como está de que los análisis de las ciencias humanas en relación con la experiencia religiosa cristiana, cuando se elaboran con criterios auténticamente científicos, no tienen por qué llevar a

situaciones críticas a los creyentes, sino a una mayor y mejor purificación, tanto en la elaboración de una teología, que surja de los testimonios fontales de la fe cristiana, como a la vivencia del mensaje, liberada de otros condicionamientos ajenos al mismo. Agradecemos a la editorial PPC el que siga ofreciendo al público cristiano obras de esta calidad científica, que sin duda colaborarán a que, lo que en otro tiempo fue enfrentamiento entre modernidad y cristianismo, se convierta en diálogo constructivo y eficaz para los creyentes cristianos.– C. MORÁN.

NEUNER, P.- WENZ, G. (Hrsg.). *Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 22, 5 x 15, 242 pp.

Id. *Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 22, 5 x 15, 239 pp.

Con estos dos volúmenes sobre algunos teólogos más representativos de los siglos XIX y XX, como son Schleiermacher, Baur, Möhler, Döllinger, Rothe, Pusey, Newmann, Hoffmann, Passaglia, Ritschl, Scheeben y Schell en el siglo XIX y del siglo XX Harnack, Troeltsch, Bultmann, Guardini, Tillich, Barth, Staniloae, Rahner, Congar, Balthasar, Nissiotis y Segundo, han querido los autores de este trabajo ir recuperando la memoria histórica teológica, realizado todo desde parámetros que van configurando las preocupaciones y el quehacer de la teología de esos dos siglos. Al lado de un análisis pormenorizado de la vida y obra de los autores estudiados, se une en un segundo lugar la preocupación por dejar constancia de cuáles han sido las preocupaciones tanto desde el ámbito cultural, como de la vivencia de la fe en la reflexión teológica de los autores estudiados. Las conclusiones a las que los autores de este precioso estudio han llegado, las resumen después de dejar constancia clara de los puntos que estructuran sus pensamientos. Hay que indicar que a la vez que recogen teólogos de las confesiones cristianas tanto de la Ortodoxia, como de la Reforma Protestante y del Catolicismo, los análisis que realizan llevan la impronta ecuménica que, especialmente después del Vaticano II, es obligado el tenerla presente en cualquier clase de investigación en el ámbito teológico y eclesial. Damos la bienvenida a estos escritos que nos van ayudando a entender la novedad siempre actual del quehacer teológico y la necesidad de realizar la teología siempre en compañía de la comunidad cristiana y teológica y en la fe de la Iglesia, sin olvidar por otra parte la realidad de donde se parte en dicha reflexión, especialmente en los testimonios de la revelación y de la fe más auténticos y con acentos en la exégesis que depende del momento histórico y eclesial desde los que está realizada.– C. MORÁN.

KEHL, M., *Introducción a la fe cristiana*. Edic. Sígueme, (=Col. Verdad e Imagen Minor 14), Salamanca 2002, 19 x 12, 181 pp.

El religioso jesuita P. M. Kehl lleva varias décadas como profesor de Teología en el renombrado centro de estudios eclesiásticos de Frankfurt (St. Georgen). Fruto de sus tareas académicas, y con afán de Manuales son, por ejemplo, algunos libros traducidos entre nosotros como *La Iglesia. Eclesiología católica, 1996* y *Escatología, 2002* (Ed. Sígueme), al margen de otros muchos trabajos publicados en distintas editoriales. St Georgen es un centro de formación filosófico y teológica, con atención especial a aspirantes al ministerio presbiteral. A sus sesenta años, el autor se siente con la suficiente libertad para ofrecernos

un ensayo de este tipo interdisciplinar (aparecido en su original en 1995) que, aunque de apariencia sencilla y con lenguaje accesible, es de gran altura exige un dominio bastante completo de las diversas materias teológicas. Viene a ser una teología para adultos cultivados, muy bien escrita y conjugando a la perfección la exposición doctrinal con la vivencia mística de la fe católica. Los sugerentes títulos de los cinco capítulos nos lo aclaran: El camino de la fe, La desproporción de la fe, El verdadero protagonista de la fe, El espacio vital de la fe y racionalidad de la fe. Dado que ya pasó el tiempo de la “fe ingenua”, esta exposición, centrada en la figura de Jesucristo y en la realidad histórica de la Iglesia, conlleva a través de sus páginas un compromiso existencial de vida que hay traducir y que debe concretizarse en la acción socio-política desde la fe, la condena de las nuevas idolatrías, la justicia para y ante los pobres y hasta el amor al enemigo. Nos parece un acierto la traducción de libros como éste, y felicitamos a la Editorial.– A. GARRIDO.

Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho

RÖMELT, J., *La coscienza. Un conflitto delle interpretazioni* (= Quaestiones morales 13), Accademiae Alphonsianae, Roma 2001, 16,5 x 23,8, 136 pp.

El fenómeno de la conciencia está presente en todas las culturas, aunque su significado es muy variado: obedecer a las normas y usos sociales o *concientizarse* de una situación que hay que cambiar, refugiarse en el subjetivismo o irrumpir en lo político y actuar, incluso sacudiendo las conciencias ajenas; de ahí la importancia de precisar las diversas interpretaciones que a su vez son incompletas e irreductibles entre sí. Para ello se hace una amplia exposición sobre la *autoconciencia* refleja en cuanto experiencia interior de sí, como sujeto con dignidad y libertad, sobre los *estratos psico-físicos* profundos de la persona en cuanto ser biológico-espiritual con sus necesidades instintivas y existenciales; sobre el plano de la *dependencia social* que las ciencias sociológicas descubren y que recoge la teología de la liberación para superar unas estructuras sociales, políticas y económicas injustas; por último, está el plano *personal-dialógico* de las relaciones intersubjetivas, donde la conciencia se presenta como la expresión de la constitución interpersonal de la existencia humana.

La explicitación y la tematización conceptual de la conciencia es producto del Occidente, gracias a la unión entre el mundo griego –inserción en la totalidad cósmica y social– y el bíblico –armonía con Dios en el Pueblo de la Alianza y culminación en Cristo–, con las aportaciones centrales de S. Agustín, Sto. Tomas y Kant, desembocando en el giro subjetivo y antropocéntrico –autoconciencia reflexiva como lugar donde el hombre se encuentra consigo mismo–. Esta comprensión global, filosófica y racional de la persona libre y responsable es puesta en crisis por el empirismo de las ciencias naturales: la conciencia aparece como producto de diversos procesos psico-dinámicos –equilibrio de los instintos materiales o necesidades de emociones existenciales integrados en varios estratos de la psique–, y cada vez más dependiente de su entorno y de la propia naturaleza biológica. Como término de esta presentación y para huir de una integración simplista de la multiplicidad de interpretaciones, nuestro autor formula su conclusión en 4 tesis, afirmando que la conciencia es la instancia personal de la madurez humana que integra la experiencia autonomía de sí con la objetividad de la realidad, tanto la individual subjetiva como la extra-subjetiva, a la vez que topa con unas contradicciones (sinsentido, muerte, culpa...) insuperables sólo con las propias fuerzas, todo lo cual le va abriendo a la trascendencia en la que

puede encontrarse con el Dios trinitario que se comunica en la historia de la salvación y que soporta las experiencias-límites de la existencia humana en la vida, muerte y resurrección de Cristo Jesús; ya no hay que evadirse en proyecciones, alienaciones, mitificaciones o derrotismos; en el diálogo con el Dios que es Amor encontrará un rostro cargado de sentido y podrá experimentar como un todo integrable el propio Yo y la realidad. Ciertamente la fe no es reducible a esa tarea antropológica, pero capacita para una madurez y una objetividad personal perfecta.– J. V. GONZÁLEZ OLEA

CICCONE, L., *La vita umana. Eutanasia. Aborto. Legge civile & legge morale...* (= Manuali 4), Ed. Ares, Milano 2000, 16,7 x 23,7, 363 pp.

Ante la aparición y desarrollo de la *Bioética* en las últimas décadas, la *Evangelium vitae* viene a ser el culmen de la preocupación magisterial sobre el valor y la dignidad de la vida, no debiéndosela reducir a la condena de la contracepción, el aborto y la eutanasia porque abraza todo tipo de problemas –tanto los individuales y de pareja como los sociales y políticos a escala mundial–; dicha encíclica sirve de falsilla para plantear, en 2 grandes secciones, las cuestiones del *no matar* y la *salud y enfermedad*.

Aun reconociendo que hay una *cultura de la vida*, la *cultura de la muerte* intenta imponerse en la civilización occidental, donde contrasta escandalosamente la proclamación teórica de los derechos humanos con su violación práctica. La raíz se encuentra en las antropologías subyacentes, cuyo corte individualista, materialista y utilitarista-hedonista las incapacitan para encontrar el verdadero sentido de la vida por su subjetivismo, su libertad desligada de la verdad y su rechazo de Dios. En la antropología cristiana, equivalente a la humana en su plenitud, la vida humana es un valor fundamental –aunque no absoluto–, inviolable e indisponible, al que hay que respetar para que la persona pueda desarrollar su vocación como respuesta al plan de Dios sobre ella.

Así pues, la afirmación central es la *inviolabilidad de la vida humana*, y su exposición sigue una metodología *positiva*, a la escucha de la Revelación en la Escritura y la Tradición tal como es presentada por el Magisterio; cuando ahí no se encuentre el tema planteado, la solución tratará de averiguar con qué datos revelados o doctrinalmente asentados habrá de ser coherente. En la *legítima defensa* se recuerda la obligación moral –derecho y deber– de conservar la vida propia y ajena, y precisar (aquí y siempre) si estamos o *no* en la occisión *directa y voluntaria* de un *inocente* –«quien está inmune de culpa» o «no está agrediendo» (p. 42)–, evitando la unilateralidad de la insistencia a ultranza en la legítima defensa o en llevar al máximo el heroísmo de la no-violencia como único camino, aunque Jesús nunca recurriera a la fuerza para defenderse. En la *pena de muerte* vemos su actual insostenibilidad desde la crítica teológica hasta los pronunciamientos de todos los obispos y del mismo Juan Pablo II, aunque el remate final no acabe de llegar. Otras eliminaciones de la vida humana irreconciliables con el principio de su inviolabilidad las encontramos en el suicidio, el aborto procurado, la eutanasia, el arriesgar la propia vida –que «es lícito y a veces obligatorio, siempre que haya una razón proporcionalmente grave» (165)– además de la contradicción cada vez más frecuente entre ley civil y ley moral. Temas “concomitantes” son los referentes a la salud y la enfermedad, los derechos y deberes del enfermo con su apertura al Misterio Pascual, así como todo lo relacionado con la ética médica.

Cada capítulo concluye con una bibliografía selecta, pero las notas no van a pie de página sino al final de la obra, algo incomprensible y que dificulta la lectura. También me plantea dudas esa actitud maximalista o tuciorista (¿la podemos llamar así?) de ofrecer

“seguridades” en temas muy debatidos; en concreto, ¿podemos catalogar de magisterio *solemne* algunas afirmaciones de encíclicas como *Centesimus annus* o *Evangelium vitae*, aunque luego se haga una especie de retruécano, diciendo que no es una definición infalible sino una declaración magisterial de la verdad infaliblemente profesada por la Iglesia? (23, 46-47, 108). El enunciado básico de la moderna embriología –«la vida de la persona humana inicia desde el momento de la concepción, es decir, con la formación del cigoto» (102)– cada vez está más cuestionado científicamente, aunque no hay alusión alguna en la obra; ¿no deberíamos ser menos categóricos y más humildes para no repetir los casos del *homunculus* o de Galileo? Del parlamentario que vota a favor de una ley abortiva mala para evitar la aprobación de otra peor, ¿se puede decir que es responsable de *cooperación necesaria* al aborto, incurriendo en la excomunión? (112-115). ¿Es identificable el aborto *terapéutico* con el *directo*? (117-121). Por último, la *opción fundamental* parece ser un tema tabú y, sin embargo, implícitamente hay que acudir a ella, porque la moral *de actos* no lo soluciona todo (61, 95, 134-135).

Esas “*quaestiones disputatae*” no deben distraernos de las clarificaciones fundamentales ofrecidas por Lino Ciccone: el discernimiento de la moralidad objetiva y la responsabilidad subjetiva, el todavía válido principio de la acción *de doble efecto*, el valor de las personas independientemente de su utilidad o productividad, la importancia del sentido de la vida, del dolor, del sufrimiento y de la muerte, y la aceptación o el rechazo del señorío de Dios sobre la vida y de su proyecto de amor, sin olvidar la insistencia en la necesaria formación de la conciencia.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

MIDALI, M., *Teologia pratica. 3. Verso una effettiva reciprocità tra uomini e donne nella società e nella Chiesa* (=Biblioteca di Scienze Religiose 176), Ed. LAS, Roma 2002, 24 x 16,5, 339 pp.

MIDALI, M., *Teologia pratica. 4. Identità carismatica e spirituale degli istituti di vita consacrata* (=Biblioteca di Scienze Religiose 177), Ed. LAS, Roma 2002, 24 x 16,5, 232 pp.

Estas dos nuevas entregas se inscriben en el proyecto del autor de ofrecer una exposición sistemática de teología práctica. Después de presentar en dos volúmenes anteriores de esta misma colección (BSR 159 y 160) los fundamentos y el objeto de esta joven disciplina teológica, el profesor Midali inicia ahora su teología práctica especial con una reflexión sobre los sujetos particulares de la acción eclesial. En concreto las publicaciones re- censionadas abordan, respectivamente, la cuestión de la mujer (3) y el lugar teológico de los religiosos en la vida y en la praxis cristiana (4).

El tema de la mujer se trata de forma exhaustiva siguiendo un método descriptivo y valorativo en una reflexión en tres partes. En la primera se hace un recorrido por las etapas principales del movimiento de liberación de la mujer, mostrando su repercusión en el seno de la Iglesia. En la segunda se analiza pormenorizadamente la evolución de la situación histórica y teológica de la mujer en la Iglesia. Destaca el tratamiento de la controvertida cuestión del acceso de la mujer a los ministerios ordenados (cap. VI). En la última parte se sacan conclusiones y se proponen pistas de acción pastoral.

El ensayo de teología práctica de la vida religiosa es un estudio monográfico en 7 capítulos sobre el carisma fundacional e institucional de las congregaciones religiosas. Trata de dar respuesta a tres retos que se plantean a la vida consagrada al comienzo del nuevo milenio. El de los contextos occidentales, de vieja cristiandad, cada vez más multiculturales y plurirreligiosos. El de la inculturación de sus diversas formas de vida y de su misión

en contextos africanos y orientales. Y el más radical: la llamada “refundación” de los institutos en fidelidad dinámica o creativa al carisma original.– R. SALA

MARTÍN VELASCO, Juan, *La transmisión de la Fe en la sociedad contemporánea*, Edit. Sal Terrae (=Colección “Pastoral” 67), Santander 2002, 21 z 12, 142 pp.

El autor, Director del Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid, experto en los temas que indica el título del libro, viene encarando, hace ya años, la gran problemática de la re-evangelización de nuestra sociedad. Plantea de nuevo, con claridad conceptual y en exposición inteligible al público de cultura media, el gran reto: cómo transmitir actualmente la fe cristiana a un mundo un tanto secularizado y especialmente a las nuevas generaciones. En el Epílogo (pp 127-142) intenta redimensionar el serio problema de la “universalidad” del cristianismo en referencia al denominado *pluralismo religioso actual*, con matices dignos de tener en cuenta; y termina con unas reflexiones *en voz baja*, fruto de una ya larga vida de creyente: no agobiarse obsesivamente por la situación haciendo de ello “ocupación completa”, convencimiento de que el testimonio de la propia vida vale más que las mejores retóricas y metodología catequéticas, abandono de la obsesión del “número” y de las grandes presencias masivas que a la hora de la verdad existencial se reduce a muy poco. Librito aconsejable a los grupos cristianos de reflexión, a los responsables de comunidades y parroquias y a los *Ordinarios* de ambas especies.– A. GARRIDO.

OSUNA, A., *Los Derechos Humanos. Ámbitos y desarrollo*, Ed. San Esteban-Edibesa, Salamanca 2002, 23,5 x 14, 339 pp.

El trabajo que presentamos es continuación de uno anterior *Teoría de los Derechos Humanos*, publicado en la misma editorial el año 2001, en que el autor exponía la parte general de este tratado. El mismo autor, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Valladolid, dice en el prólogo que “estas paginas son sólo una contribución doctrinal a ese largo proceso de la inteligencia por dilucidar las exigencias implicadas en la dignidad de toda persona”. Después de dos capítulos dedicados a la clasificación del DD humanos y de la personalidad individual, examina diferentes ámbitos en que deben desarrollarse tales exigencias éticas: el derecho a la vida, los DD humanos de libertad, los DD sociales y los DD humanos llamados de la “tercera generación” (minorías raciales, DD de las mujeres y los niños, derecho a la paz, a la calidad de vida, a morir con dignidad, etc.). El profesor Osuna se mantiene dentro de la idea iusnaturalista de los derechos fundamentales, de raíz humanista griega y cristiana. La exposición de estos temas siempre es complicada, ya que implica un método interdisciplinar. No obstante, el esfuerzo siempre renovado por clarificar conceptos ayudará a que el Derecho Natural, en cuanto “lucha por establecer la justicia y la paz en la complejidad de la sociedad moderna” siga apareciendo como utopía a realizar en cada generación humana. Da la impresión de que el volumen tiene una finalidad didáctica, de ahí que la bibliografía se centre mayoritariamente en obras de autores españoles y algunas traducciones a nuestro idioma. La redacción, buena; con claridad en la exposición y en los conceptos.– A. GARRIDO.

Filosofía-Sociología

ALESSI, A., *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*. (=Biblioteca di Scienze Religiose, 164). LAS, Roma 2001, 24 x 16,5, 349 pp.

Adriano Alessi, profesor de Filosofía Teorética en la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, es de sobra conocido por sus tres últimos libros de Metafísica y Filosofía de la Religión publicados en esta misma colección (se trata de: *Sui sentieri dell'Assoluto, introduzione a la teologia filosofica*; *Sui sentieri del sacro, introduzione alla filosofia della religione*; *Sui sentieri dell'essere, introduzione alla metafisica*). Ahora nos presenta la introducción a la teoría del conocimiento. Como pórtico, y justificación de la necesidad de elaborarla, el autor expone la crisis cultural en la que ha desembocado la postmodernidad; crisis que se plasma en la metafísica, la moral y la religión, y que no hace sino reflejar una cultura sin fundamento, sin valores y sin trascendencia. Crisis de la cultura que lleva de la mano la crisis del ser humano pues éste se encuentra desestructurado, masificado y sin esperanza de futuro. La búsqueda de la verdad ha empalidecido en la actualidad, bien porque se afirma la inaccesibilidad de la misma (escepticismo, historicismo, pragmatismo, relativismo), bien porque se cae en reduccionismos empiristas, racionalistas o hermenéuticos. Frente a este panorama que describe en la introducción -quizá con demasiado pesimismo-, el autor invita a volver a la búsqueda de la verdad, pues es una exigencia irrenunciable, e invita a replantear el problema filosófico del conocimiento humano. El capítulo primero traza las líneas maestras de lo que debe ser la teoría del conocimiento. En el segundo, centro de la obra, expone lo que es la experiencia veritativa fundamental: la "aprehensión de conciencia originaria", gracias a la cual el hombre capta la realidad en su dimensión de verdad objetiva. El tercer capítulo lo dedica a la relación entre verdad, evidencia y certeza. Al conocimiento sensible dedica el cuarto capítulo y los dos últimos estudian el conocimiento racional: su valor y estructura, las funciones esenciales de la inteligencia y los procedimientos de dicho conocimiento. Unas páginas de conclusiones y bibliografía cierran el libro. Estamos ante una obra bien trabada que, desde luego, no se limita a ser una simple introducción tal y como indica el subtítulo.- F. JOVEN.

RITTER, J., (+), GRÜNDER, K., GABRIEL, G., (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 11: U-V*. Schwabe, Basel 2001, 27,5 x 20, 1276 cols.

Está a punto de finalizar la elaboración de este gran Diccionario patrocinado por la Academia de las Ciencias y de la Literatura de Mainz. De la dirección de los volúmenes once y doce se ha hecho cargo Gottfried Gabriel, una vez retirado K. Gründer que fue director de los volúmenes cuarto al décimo y responsable de la obra a partir del fallecimiento en 1974 de J. Ritter. La idea original del Diccionario data de los años cincuenta y su intención fue sustituir el *Diccionario de los conceptos filosóficos* de R. Eisler cuya primera edición era de 1899. A lo largo de los treinta años que lleva en curso de publicación, la obra ha ido acumulando prestigio y reconocimiento por su tratamiento de los conceptos filosóficos y de la evolución histórica de los mismos, perspectiva, esta última, a la que siempre se ha mantenido fiel.

La primera entrada del presente volumen corresponde al *mal (Übel)*. La de mayor longitud, 59 páginas, trata de la *razón* y el *entendimiento (Vernunft/Verstand)* concepto estudiado por diferentes autores para los distintos períodos y ámbitos de su tratamiento. Destacan así mismo las entradas correspondientes a los *universales (Universalien)*, *inmor-*

talidad (Unsterblichkeit), causa (Ursache), juicio (Urteil) en todas sus perspectivas (teoría del conocimiento, ética, etc.). J. Brachtendorf analiza los conceptos *uti-frui* (cols. 500-503). El último artículo de la letra *u* corresponde a *utopía (Utopie)*. La *v* comienza con *vacío (Vacuum)* y termina con *Vulkanismus*, teoría defendida por algunos geólogos y filósofos de la naturaleza del siglo XVIII a propósito de la evolución de la Tierra. K. O. Apel estudia en las cols. 918-938 el concepto de *comprender (verstehen)*. Otros artículos destacados son *pacto (Vertrag)* y todos los compuestos con *Volk (pueblo)*. Interesante resulta el estudio sobre el concepto historiográfico y filosófico de *Vorsokratiker (presocrático)* debido a H. Hühn. En fin, es completamente imposible tratar de hacer justicia a los casi 300 conceptos filosóficos estudiados en el presente volumen por prestigiosos especialistas. Como es habitual hay una amplia bibliografía para cada una de las entradas, subdividida, para los artículos más largos, en diferentes secciones según los apartados. Con el volumen duodécimo, prometido para finales de 2004, y el tomo de índices concluirá esta gran obra filosófica de consulta.– F. JOVEN.

ASHDOWN, L., *Anonymous Skeptics. Swinburne, Hick, and Alston.* (=Religion in Philosophy and Theology, 3). Mohr, Tübingen 2002, 23 x 15,5, x-286 pp.

¿Se pueden catalogar como escépticos a Swinburne, Hick y Alston? La tesis, en principio, suena bastante extraña, pero si caemos en la cuenta de que estamos ante un libro que tiene sus orígenes en una tesis doctoral dirigida por D. Z. Phillips, entonces las cosas empiezan a cobrar sentido. Dentro de la actual filosofía de la religión de tradición analítica habría dos grandes corrientes: la *normativa* y la *contemplativa*. La primera sería mayoritaria y en ella se encuadrarían los tres autores objeto de estudio junto con Plantinga, Wolterstorff, Quinn, Flew, Mackie etc.; es decir la de todos aquellos, creyentes o no, que piensan que la filosofía es –o debería ser– capaz de decirnos que existe justificación epistemológica, o que no la hay, para las creencias religiosas. Enfrente estaría la opción *comunicativa*, la de los herederos del segundo Wittgenstein, minoritaria y compuesta por Rhees, Phillips, Malcolm y Winch principalmente. Para ellos son inseparables las creencias religiosas (o las increencias) de las situaciones y actitudes vitales en las que se encuadran, de las formas de vida que las enmarcan. La cuestión no será que la filosofía diga si es racional –o no lo es– ser creyente, pues se produce una distorsión de la religión cuando la tratamos de justificar epistemológicamente sacándola del contexto vital, cultural y social en el que se enmarca y nos limitamos a considerar asépticamente un catálogo de enunciados. Si los filósofos afirman que es racional creer, están hablando desde una perspectiva previa en la cual se confiesa implícitamente que algunas formas de vida son mejores que otras. Como se ve, si se me permite la expresión, estamos ante un *ajuste de cuentas* de Phillips y su escuela respecto a los puntales de la filosofía de la religión analítica actual. La obra intenta mostrar que las tres corrientes estudiadas, por cierto bien opuestas entre sí y representativas del amplio abanico de posibilidades justificacionistas, son incapaces de superar las críticas escépticas que vienen desde Hume. El libro ayuda, que duda cabe, a conocer las debilidades epistemológicas de los *pesos pesados* de la filosofía de la religión actual, ¿pero implica ello que no podemos ir más allá del *fideísmo wittgensteiniano*? A algunas teologías, la de Lindbeck por ejemplo, obras de este tipo les vienen como anillo al dedo.– F. JOVEN.

IHMIG, K.N., *Grundzüge einer Philosophie der Wissenschaften bei Ernst Cassirer*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, 22,5 x 15, 265 pp.

En los últimos años hay un renovado interés por el pensamiento de Cassirer, filósofo de una enorme erudición, tanto clásica como científica, cuya obra está muy atenta a los problemas planteados por la revolución que se produjo en la matemática a finales del siglo XIX y en la física a inicios del XX. Si a Kant le impresionaron los *Elementos* de Euclides y los *Principia* de Newton, en el caso de Cassirer ocurre algo semejante con las obras de Felix Klein, Hilbert, Einstein y Plank. El libro que presentamos expone su filosofía de la ciencia, tema del que se ocupa de un modo constante en algunos de sus libros más importantes –ya desde *El concepto de sustancia y de función* de 1910– aunque nunca le dedicara una monografía particular. La obra se divide en tres capítulos. El primero (pp. 9-93) investiga el pensamiento de Cassirer sobre la experimentación científica. Son estudiados, entre otros temas, la relación entre experiencia científica y experiencia ordinaria, el problema de la carga teórica subyacente a la experimentación, la relación entre inducción y deducción, etc. El segundo capítulo (pp. 94-193) se preocupa de exponer las opiniones sobre el desarrollo y evolución de la ciencia. ¿Continuidad o revoluciones? Continuidad si concebimos las teorías científicas como sistemas simbólicos; discontinuidad si analizamos en detalle el paso de la mecánica clásica a la relativista, tema del que Cassirer se ocupó ampliamente. El último capítulo (pp. 194-250) estudia las reflexiones que hizo sobre la aplicación de conceptos matemáticos a la naturaleza. Bibliografía e índices cierran la obra. El autor, K. N. Ihmig, es un auténtico especialista en Cassirer y ha dedicado varios trabajos a estudiar la influencia decisiva de Felix Klein y el *Erlanger Programm* en la evolución de su obra. El presente trabajo complementa perfectamente dichos trabajos.– F. JOVEN.

HOLZHEY, H., SCHMIDT-BIGGEMANN, W., MUDROCH, V., (Hrsg). *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 4: Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa*. Schwabe, Basel 2001, 24,5 x 17, 2 tomos, XXIII-1507 pp.

Con la publicación de este volumen del *nuevo Uewerbeg* llega a su fin la exposición de la historia de la filosofía en el siglo XVII. Esta monumental obra, concebida a mediados de los años setenta y planeada –para el siglo XVII– en cuatro volúmenes de dos gruesos tomos cada uno de ellos, ha visto, poco a poco, la luz: así en 1988 se publicaba el volumen tercero dedicado a Inglaterra, en 1993 hacía lo propio el segundo referido a Francia y los Países Bajos, en 1998 aparecía el primer volumen, con la introducción general y lo correspondiente a la Península Ibérica e Italia. Ahora concluye la obra con la edición del cuarto dedicado a Alemania, Escandinavia, Polonia y el Reino de Hungría. Sigue las pautas generales establecidas en los volúmenes anteriores, es decir, se expone la obra de autores cuyo nacimiento se encuentra entre 1570 y 1670 y usa un concepto muy amplio de *filosofía*. Sin pretender ser una historia general de la cultura, sí introduce a todos aquellos pensadores que tengan una cierta relevancia filosófica aunque sólo sea de modo indirecto.

Este cuarto volumen está dividido en dos partes de desigual extensión como es lógico: la primera dedicada a Alemania, en realidad al *Heilige Römische Reich Deutscher Nation* (1220 pp.), y una segunda que comprende todo el resto (175 pp.). El desarrollo es el habitual en la serie: para cada autor principal se indican primero las fuentes y bibliografía primaria, después se da la biografía y una descripción de cada una de las obras en su estructura y contenido, a continuación se exponen los puntos principales de su pensamiento

y la historia de la recepción que ha tenido por la posteridad. En el caso de autores secundarios se agrupan algunos de los apartados. La bibliografía secundaria se expone al final de cada capítulo.

La primera parte se encuentra subdividida en diez capítulos que reseñamos brevemente. El primero, *Espiritualismo y mística* (pp. 3-142), abarca, en tres secciones, la filosofía de la naturaleza de tendencia hermético-platónica, la mística del Barroco y la figura de Jakob Böhme y sus discípulos. El segundo, *Movimientos renovadores* (pp. 143-233) expone los movimientos cristianos utópicos (Andreae, Comenius, el movimiento Rasacruz, entre otros) y el Pietismo. Al Lulismo y a Athanasius Kircher se dedica el tercero (pp. 235-290). El extenso capítulo cuarto (pp. 291-606) estudia los centros académicos y su profesorado; se subdivide en cuatro secciones: la primera introductoria, las tres siguientes analizan los centros filosóficos universitarios, y los centros de estudios pertenecientes a instituciones religiosas, en los territorios católicos, reformados y luteranos respectivamente. En la p. 371 se hace una breve reseña de la obra de los agustinos Alipius Reyloff y Bernardo de Santa Teresa. El quinto capítulo (pp. 607-748) pasa revista a los diferentes movimientos de filosofía política que se desarrollan en el siglo XVII. Ya en el segundo tomo, el sexto capítulo (pp. 749-866) se encuentra dedicado a la filosofía del derecho y al derecho natural cristiano con especial atención a Pufendorf. El séptimo, *Religión y razón* (pp. 867-989) nos introduce en el Socinianismo y en los movimientos de crítica a la religión. La ciencia natural y su método reciben la atención del capítulo octavo (pp. 899-998); se expone especialmente la obra y pensamiento de Kepler, Tschirnhaus y los Bernoulli. El editor Helmut Holzhey indica en el prólogo que, entre otras cosas, este volumen quiere mostrar que la filosofía del siglo XVII alemán no es sólo Leibniz; bueno, es verdad que queda demostrado que no sólo está Leibniz, pero también es verdad que su figura filosófica no tiene parangón en todo el siglo XVII alemán. Para él es el noveno capítulo (pp. 995-1159), elaborado entre nueve colaboradores que intentan dar una visión de conjunto de la inabarcable obra del filósofo de Leipzig. El décimo y último capítulo de esta primera parte (pp. 1161-1221) está consagrado a Thomasius y a los primeros pasos de la Ilustración en Alemania.

La segunda parte comprende tres capítulos que recogen el desarrollo de la filosofía en Escandinavia, en los dos estados (Dinamarca y Suecia) en los que se encontraba dividida (pp. 1223-1258), Polonia (pp. 1259-1345) y al Reino de Hungría (1347-1394). Como es habitual cierra el volumen el índice de nombres y se añade un escueto índice de materias para los cuatro volúmenes.

En el inicio del prólogo al primer volumen publicado, en 1988, el editor exponía su deseo de que, tras la edición completa de la sección del *nuevo Ueberweg* dedicada al siglo XVII, éste quedara acreditado como *Standardwerk*. No cabe la menor duda de ello. Estos cuatro volúmenes constituyen una obra de referencia básica en la biblioteca de cualquier centro filosófico universitario y, además, a un precio no muy caro. Los 630 euros que cuestan en su conjunto los cuatro volúmenes es un precio asequible para este tipo de instituciones. ¿Y el resto de la obra? Como es conocido están en curso de publicación los volúmenes consagrados a la filosofía antigua y ya han visto la luz tres de ellos, los otros tres que faltan están en elaboración; del resto de la obra puede verse información en la página web de la editorial: se trabaja en la historia de la filosofía medieval, cuya dirección llevan R. Imbach, P. Schulthess y C. Flüeler; y en la del siglo XVIII bajo la dirección de H. Holzhey y J. Rohbeck. De los demás períodos no hay referencias todavía. En fin, al final de ese mismo prólogo antes citado, J. P. Schobinger afirmaba que la edición completa de una obra de estas características bien podría durar un siglo. De momento ya van veinte años, confiemos en que no acierte. De todos modos, y aunque así fuera, estamos ante una casa

editora –Schwabe– cuyos orígenes se remontan a 1488 cuando Johannes Petri, que había aprendido el oficio directamente de Gutenberg, funda en Basilea una imprenta. Sin duda es una garantía. Empresas como ésta honran a la editorial y son dignas de su historia.– F. JOVEN.

KOBUSCH, T. - M. ERLER (Hrsg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten der Internationalen Kongresses vom 13-17 März 2001 in Würzburg. K.G. Saur, München/Leipzig 2002, 16 x 24, 736 pp.

Las escuelas de pensamiento que no han dominado el momento histórico, en el que se produjeron, han sido maltratadas, con frecuencia, por la opinión pública tanto como por sus transmisores. Así aparecen como residuos insignificantes, llenos de errores y absurdos, cosa que nunca acontece con la escuelas oficiales que han triunfado en su propio mundo. Es el destino de los vencidos ser, además, calumniados. Esto es lo que ha ocurrido, también, con el pensamiento antiguo tardío dentro de la cultura greco romana. En esta obra voluminosa se nos presenta el trabajo de muchos autores importantes que se apresuran a cambiar esta situación. La tarea se ha dividido en 7 apartados. En el I, se trata de *la Metafísica y la Teología* en la que R. W. Sharples estudia a Alejandro de Afrodisia y la teología aristotélica; F. M. Schroeder, los textos platónicos y los oráculos en Plotino y J. Bussanich, la filosofía, la teología y la magia. En este último escrito, resaltan las acusaciones de Dodds y los nuevos planteamientos de Armstrong. Luego Th. Leinkauf investiga el primer principio en Mario Vitorino y Boecio. M. Baltes reflexiona sobre la filosofía, también, de Mario Vitorino en sus escritos teológicos. Finalmente, W. Beierwaltes escribe sobre el Uno como norma de vida o el fundamento metafísico del neoplatonismo. En el II apartado se plantea el problema del *Cristianismo y el Platonismo*. J. Pépin investiga el problema de la conversión en relación de los grados del Ser en Agustín y Porfirio; C. Steel nos presenta el árbol de la ciencia del Bien y del Mal, o las debates cristianos y neoplatónicos sobre el origen del mal; G. Reydam-Schils se hace la pregunta sobre si hay un Calcidio cristiano en cuanto al tema de Dios, el cuerpo y la materia; C. Moreschini nos habla sobre filosofía pagana y teología cristiana en los *Opuscula Theologica de Boecio*, y Teo Kobusch se expone en el famoso problema de la filosofía cristiana y el cristianismo como plenitud de la filosofía antigua.

El III apartado está dedicado a *Plotino y sus sucesores*. Ch. Wildberg nos habla sobre la Ética neoplatónica entre la religión y la metafísica, en cuanto a la búsqueda de fin y la plenitud de la vida; J. Dillon nos presenta al pensador platónico en relación con la plegaria; A. Smith expone argumentos sobre la idea de Jámblico como primer filósofo de la Religión; Th. Fuhrer presenta los primeros diálogos de san Agustín como ejemplo de la unidad de la praxis religiosa y el diálogo filosófico; I. Hadot diserta sobre la posición del neoplatónico Simplicio en relación a la filosofía, la religión y la teurgia y D. J. O'Meara escribe sobre la religión como imagen de la filosofía en al-Farabi. Apartado IV: dedicado a *Platón y la tradición platónica*: A. Graeser habla sobre si es posible la tradición sin innovación y hace algunas observaciones críticas sobre ciertas interpretaciones clásicas de Platón; Ll. P. Gerson reflexiona sobre la presencia y la ausencia de lo divino en la tradición platónica; M. Erler nos describe la ayuda de los dioses para el conocimiento de sí mismo y el regalo de Sócrates en la tradición platónica; L. Brisson diserta el mito de Orfeo y su relación con Pitágoras y Platón, y finalmente L. Alexidze nos ofrece la relación entre neoplatonismo y cristianismo en el comentario sobre Proclo de I. Petrizi.

El Apartado V se dedica a *Filosofía y Religión*. G. Reale estudia a Plotino como herma bifronte, para facilitar una relectura sistemática de las *Enéadas*. Este escrito llama mucho la atención por las correcciones que hace a las interpretaciones panteístas y emanatistas tradicionales. J. M. Narbonne expone la idea del saber más allá del saber en Plotino y la tradición neoplatónica; D. Cürsger diserta sobre la teoría metafísica de los Principios y la Simbólica teológica en el neoplatonismo tardío y finalmente C. D' Ancona Costa comenta, una vez más, la expresión de Plotino a la hora de su Muerte: "Devolver lo divino en nosotros a la plenitud divina". El apartado VI, se dedica a *Religión y Literatura*. P. O' Cleirigh escribe sobre cómo el lenguaje debe corresponder al conocimiento y su confirmación en el comentario de Orígenes al Evangelio de Juan, libro I; I. Männlein-Robert plantea el problema de la biografía, la agiografía y la autobiografía en la vida de Plotino de Porfirio; K. Pollmann diserta sobre la contigüidad y el eclipse: dos interpretaciones de la santidad en los cantos agiográficos de la latinidad antigua tardía; y finalmente A. Sheppard escribe sobre Imagen y analogía en el último neoplatonismo. El apartado VII es una mirada a la Edad Media de A. Speer sobre el campo de expansión de la sabiduría, con unos apuntes muy interesantes sobre la relación entre metafísica, religión y teología. Completan la obra una pequeña biografía de los autores y un índice de citas, nombres y temas. Sin duda que este Congreso de Würzburg ha marcado una pauta importante en el futuro de las investigaciones de pensamiento antiguo tardío.— D. NATAL

HIETSCH, E., *Gesammelte Schriften*. II. Zur griechischen Philosophie. (=Beiträge zur Altertumskunde, Band 153), K. G. Saur, München/Leipzig 2001, 16 x 24, 356 pp.

Los escritos que presentamos se basan en un trabajo desarrollado desde 1966 al año 2000, sobre el pensamiento y la filosofía griega. Se comienza por los primeros escritores Griegos como Hesiodo y los Jonios y se avanza luego por Jenófanes, Parménides, Protágoras y Platón. Sobre Parménides se estudia profundamente el Poema y el problema de la verdad, la opinión y la apariencia. También se abre un camino más amplio y verdadero al pensamiento de Platón porque se estudian más detalladamente algunos temas del *Cármides*, el *Eutidemo*, el *Fedón*, el significado de arriba y abajo en Platón, el *Fedro* y el tema del alma, el conocimiento y la vida, una aporía de Platón. Se transcriben también unas reseñas muy adecuadas a la obra de D. Bostock sobre *El Teeto* de Platón, y a la obra de Th. Kobusch y B. Mojsisch sobre los *Diálogos de Platón* a la vista de las nuevas investigaciones, y finalmente, de la obra de Ch. H. Kahn sobre Platón y el diálogo socrático. Estamos ante el Volumen segundo de la Obras Completas de Ernst Heitsch que ha entrado muy a fondo en la vida y el pensamiento griego, especialmente en sus fuentes fundamentales y en sus momentos más decisivos.— D. NATAL

ESFELD, M., *Einführung in die Naturphilosophie*. Wissenschaftliche Buschgesellschaft, Darmstadt, 16 x 24, 160 pp.

Se trata de una Introducción a la Filosofía de la Naturaleza como el mismo título dice. En primer lugar se explica qué es la Filosofía de la Naturaleza, se da una idea global del libro y se habla de los resúmenes, las lecturas, las preguntas y ejercicios que van a ser una pedagogía permanente en esta obra. Luego se estudia la idea filosófica de Naturaleza en Aristóteles y Descartes. En el tema III se afronta el problema de la materia, el espacio y el tiempo teniendo en cuenta a Newton, a Leibniz, a Descartes y Spinoza, entre otros au-

tores. El tema IV afronta el problema de la filosofía y la Teoría de la Relatividad. A continuación se nos proponen los desafíos de la Física Cuántica en relación con la Física Clásica y la Filosofía. El apartado VI se plantea una Filosofía de la Naturaleza en un mundo en el que la realidad es siempre relacional. El tema VII ofrece el enorme problema de las leyes de la naturaleza y la teoría de la causalidad. En la lección VIII se entra en los problemas de lo universal y lo particular tanto en las Ciencias de la Naturaleza como en la Física actual. Luego se plantean los problemas filosóficos de la Biología actual en relación a la evolución y la conciencia humana. Finalmente, se plantean los límites y fronteras de las Ciencias de la Naturaleza, nuestra posición en la Naturaleza, la relación entre la Naturaleza y la Moral. Un libro que cumple bien su propósito y ayudará mucho a los estudiantes de filosofía de la Naturaleza.– D. NATAL

HERRMANN, F.W., *Wahrheit - Freiheit - Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift Von Wesen der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 2002, 15 x 21, 242 pp.

Como afirma el subtítulo se trata de una investigación sistemática y muy bien llevada de la obrita de Heidegger *Sobre la esencia de la verdad*. Hay que decir, además, que es una obra que integra perfectamente cada uno de los aspectos fundamentales de la filosofía heideggeriana, principalmente en estos tres temas claves de la Verdad, la Libertad y la Historia. En primer lugar hay que decir que no se trata sólo del tema de la verdad como adecuación entre el pensamiento y las cosas sino que el tema de la verdad es el camino que nos conduce al problema y al misterio del ser. En segundo lugar la libertad es el medio, el ámbito apropiado, en el que se manifiesta plenamente la realidad del ser, de modo que es la realidad misma la que abre el espacio de la libertad y del ser, el *Liberum arbitrium naturae* que diría Dirac, en la nueva teoría de la naturaleza de la física cuántica. Por eso la plena esencia de la verdad es siempre profundamente histórica de modo que nuestro tiempo es nuestro ser y nuestro ser es nuestro tiempo. En todo este proceso, se aborda el concepto tradicional de verdad y su fundamentación ontológica, la experiencia original de la verdad y su diferencia de la idea tradicional de verdad, y, finalmente, la verdad del ser como presupuesto y fundamento de toda verdad (p. 15). De esa manera el autor nos describe el problema de la diferencia ontológica en Heidegger, la articulación fundamental del ser entre la esencia y la existencia, el problema de la unidad del ser y su multiplicidad, y la cuestión de la identidad de la verdad y la identidad del ser (p. 209). Estamos ante una obra muy bien pensada, avalada por un estrecho contacto con Walter Biemel, y que además de hacer una exposición muy auténtica de la obra de Heidegger sobre la verdad y el ser, nos explica, de una vez por todas, porqué la libertad ha sido el gran tema bandera del existencialismo y porqué también todo existencialismo se vuelve otra vez simple idealismo banal cuando no aterriza en la historia.– D. NATAL

DOBER, H. M., *Die Moderne wahrnehmen. Über Religion im Werk Walter Benjamins*. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002, 15 x 22, 464 pp.

El presente trabajo se presentó como tesis doctoral, en febrero del 2001, en la Facultad de Teología Protestante de la Universidad de Tubinga, y se publica ahora en la colección *Teología Práctica y Cultura* de esta meritoria editorial alemana. Walter Benjamin fue miembro de la muy conocida Escuela de Frankfurt al lado de Horkheimer, Adorno y Mar-

cuse (configuradores del núcleo filosófico en sus comienzos allá por los años treinta). Las relaciones de Benjamin con algunos de ellos no fueron siempre fáciles, Adorno, sin embargo, le mostró siempre su amistad y apoyo, aunque algunos, en sintonía con H. Arendt, hablaran del malicioso Adorno. Los siete volúmenes que abarcan sus *Obras completas*, editadas en Frankfurt en 1979, nos muestran la importancia de este pensador que vivió en la encrucijada de una cultura a la vez religiosa, estética y política, que termina en un final trágico con su muerte en la frontera franco-española en septiembre de 1940. Hay abundantes temas en Benjamin para la investigación religiosa, el tema de la Palabra y el tema del Mesianismo procedentes de su herencia judía, nunca desmentida y siempre valorada como demuestra su amistad permanente con G. Scholem. El tema del fragmento y la caducidad de las cosas le convierte en el autor más actual y postmoderno de toda la escuela de Frankfurt, el tema de la obra del arte con su carácter creativo e irrepetibilidad inefable, el problema de la vida como pasaje y camino hacia el futuro, y sobre todo el tema de la esperanza que le convierte en un autor de enorme actualidad en un momento en que las utopías se han enfriado y las campanas del consumismo tocan a muerto por una sociedad de bienestar y del culto y la adoración capitalista de las cosas (otro tema de Benjamin que da mucho que pensar). Pero como dice Benjamin, la esperanza nos ha sido dada precisamente por los desesperanzados. Hans Martin Dober ha hecho una buena investigación del tema religioso en Benjamin y así nos abre una puerta importante de paso de la religión de la modernidad y la ceguera Iluminista a lo religioso y lo histórico, como decía Benjamin, a nuestro mundo posmoderno. El tema de la esperanza, como símbolo de todo lo demás, hace de Benjamin en un autor absolutamente vivo cuando muchos otros están ya totalmente muerto o plenamente neutralizados y convertidos en los hombres grises de *Momo* que describiera Michael Ende.— D. NATAL

PINTOR-RAMOS, A., *Historia de la filosofía contemporánea*, (=Sapientia Rerum. Serie de Manuales de Filosofía), BAC, Madrid 2002, 15 x 20, 379 pp.

Tras los intentos de Hegel y Marx de llegar a una filosofía única, la única verdadera, la época contemporánea del pensamiento se va a ir desarrollando en una organización polifacética de perspectivas y de diferentes insistencias sobre los diversas caras que presenta hoy la realidad. Así, los pensadores nos van desvelando el enigma de la vida, del mundo y de las cosas e incluso, en lo posible, de Dios para que podamos orientarnos más fácilmente en nuestro camino. De este modo, la época contemporánea nos ofrece su fragmento y cauce de pensamiento y la nueva perspectiva que ha conseguido arrancar a la realidad. Después de la muerte de Hegel, se nos presenta a su escuela y la figura de Schopenhauer. También nos encontramos con Marx y el positivismo, con el conocimiento histórico y sus problemas filosóficos, con Nietzsche y su puesta en cuestión de la modernidad con todo patas arriba. Después ya pasamos a la filosofía del siglo XX, con Husserl y la Fenomenología, con los primeros fenomenólogos como Scheler, y luego ya con Heidegger y el existencialismo, la fenomenología existencial francesa y la teoría crítica de la sociedad. Hasta aquí todo es muy continental. Pero también se nos ofrece una perspectiva del pragmatismo, de Wittgenstein, el neopositivismo y la filosofía analítica, y finalmente, por fin, un poco de Filosofía Española. El autor es catedrático del tema en la Universidad Pontificia de Salamanca, Director de Cuadernos salmantinos de Filosofía, y conoce muy bien el tema. Por tanto hay que felicitarle y agradecerle este trabajo siempre difícil de presentar tantos autores.— D. NATAL

RAMOS CENTENO, V., *Utopía y Razón práctica en Ernest Bloch*. Prólogo de Javier Muguerza, Textos Universitarios, Endymion, Madrid 1992, 14x20, 320 pp.

RAMOS CENTENO, V., *Bloch (1885-1977)*. Biblioteca Filosófica, Ediciones del Orto, Madrid 1999, 11x17, 94 pp.

El autor se enfrenta, decididamente al nihilismo y al derrotismo del presente, como lo habría hecho Bloch, y se pregunta si pensar puede significar hoy, como parece creerse, hacer apología de la trivialidad y de las máscaras como única verdad de esta vida en la que decir la verdad resulta algo impertinente y propio de maleducados, como si el problema de la guerra, el paro, la apología del negocio y del éxito, la degradación del saber y la enseñanza, la abundancia de la explotación y del vacío de la vida (p. 241) fueran el verdadero futuro, y el sentido del pensamiento consistiera en "legitimar *lo que hay*" y no en "la capacidad humana para saber de lo verdaderamente esencial" y la apuesta por la importancia de la razón moral en la historia humana. Como dice J. Muguerza: "La filosofía moral, política y social no puede renunciar a instalarse en la utopía" (p. 252). La apuesta por lo humano, por la esperanza y la emancipación, tanto del hombre concreto como de la humanidad, es el gran tema de la filosofía. Como decía Camus: no hay más que un problema filosófico y es el del sufrimiento humano. Positivamente, la búsqueda de la felicidad y de la dignidad humana (p. 104) es la línea de futuro que imanta la brújula del pensamiento. Ni el mecanicismo materialista ni un vano idealismo desencarnado ofrecen futuro alguno al hombre que espera un *novum* decididamente humano y una *docta spes* que no se disuelva en ilusoria esperanza. La filosofía ha de ser la lámpara que ilumina el sueño de la utopía. Sólo así la postmodernidad, alejada ya de los tópicos y de las charlas de café, podrá devolvernos el núcleo racional de la modernidad, la esperanza de futuro, con una nueva confianza en la razón y en el hombre, superado el espíritu de *tendero* que acompaña al mundo como supermercado, y así nos devuelva la verdad de la realidad porque: "Pensar es conocer *lo verdadero* de lo que pasa" (p. 147). La dignidad del hombre y sus derechos exigen un compromiso mutuo de libertad y responsabilidad, de libertad y comunidad de todos. Para Bloch se trataba de "socialismo en libertad, libertad en el socialismo", y de "ninguna democracia sin socialismo, ningún socialismo sin democracia" (p. 168). Frente a la trivialización, el nihilismo y el sin sentido de la vida, la religión tiene aquí también un papel importante. Bloch nos lo recuerda así: "El Siglo de las Luces y el oscurantismo coinciden en una cosa: en que no quieren saber nada de Dios" (p. 177). Pero el pensamiento se evapora cuando elude el sufrimiento humano, se regodea en el pesimismo, ante los gritos inhumanos o se dedica simplemente a jugar al *amor fati* naturalista. Por el contrario, en el cristianismo, el Hijo del Hombre encarna la conciencia de Dios en la autoconciencia del hombre y da al hombre nuevo sentido. Así la Resurrección nos invita a la liberación de la vida para no ser confundidos en la feria de las vanidades y que la vuelta a la comunidad no se torne también vacía. Toda esa experiencia descubre el secreto humano: el *homo absconditus*, y nos revelan al hombre en el Dios oculto (*Deus absconditus*) y latente. En este sentido, nos dice Bloch, el auténtico marxismo toma en serio el auténtico cristianismo, y la alianza entre revolución y cristianismo no es accidental. La utopía actualmente se ha enfriado, pero es todavía hoy "una función antropológica imprescindible" (p. 252) como decía Apel ya en 1984. Es cierto que la idea de progreso se ha vuelto confusa pero debemos intentar que avance, de nuevo, el verdadero progreso humano. En eso hay que poner el empeño, en una conciencia moral del mañana y en su realización concreta (P. Anderson). La teoría y la práctica, la ciencia y la humanidad han de caminar unidas. La obra de Bloch nos invita a la esperanza, lo cual no es nada baladí en los duros tiempos que corren,

y Vicente Ramos le secunda con mucho acierto por lo que debemos felicitarle.– D. NATAL

FORNET-BETANCOURT, R., *Modelle befreiender Theorie in der europäischem Philosophiegeschichte*. Ein Lehrbuch. IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation. Frankfurt am Main/London 2002, 14 x 20, 325 pp.

La versión *standard* de la realidad siempre se ha impuesto en todas las culturas como la única verdadera, puesto que ella misma se presenta como la tradición auténtica indiscutible y la descripción perfecta de la misma realidad. Pero aquí y allá aparecen con frecuencia jirones no deseados que dejan al descubierto partes de la historia no aceptadas y muchas cosas que no se han querido ver o no se han sabido contar por muy diversas razones. En esta obra, el autor, ha intentado entrar en ese laberinto de la realidad que ha quedado como enigma y al que es necesario darle una oportunidad. Así ha intentado contarnos la verdad de Aspasia de Mileto o la tradición desacreditada, del cinismo que parecía tan excéntrico y que hoy ya cuenta, incluso para algunos biblistas, en el análisis del fundador del cristianismo, de Pedro Abelardo o la tradición domesticada, de J. B. Erhard o de la tradición olvidada por los autores importantes, de la filosofía popular o de la tradición a rehabilitar. Finalmente nos presenta a María Zambrano y con ella la *otra* tradición española. Estamos ante una obra sugerente que nos invita a pensar la historia olvidada, es decir la historia de los hombres olvidados y a contemplar esta historia desde la perspectiva de los vencidos, porque, en el fondo, por eso, por que perdieron la batalla de la vida oficial, han quedado perdidos en la polvareda de la historia y ahora son los que no cuentan, pero también deben contar si queremos saber, realmente, la historia verdadera completa.– D. NATAL

MILLAN PUELLES, A., *Léxico Filosófico*. Biblioteca del Cincuentenario, Rialp, Madrid 2002, 16 x 22, 636 pp.

Esta es una obra importante porque recoge la sabiduría filosófica del Profesor A. Millán-Puelles. Es a la vez un libro que hace pensar y que intenta llegar de la forma más pedagógica posible al lector. Están presentes los temas antropológicos en varios textos fundamentales como: persona, entendimiento humano, voluntad humana, libertad e inmortalidad del alma. Está también la ética filosófica y la moral general pero también se concreta las cosas en términos como familia, trabajo, o derecho de propiedad, o virtudes como la justicia y la prudencia. Es importante también la aportación metafísica en términos como Motor inmóvil, Causa eficiente incausada, Ser necesario por sí, Máximo ser y Ordenador supremo. Tampoco faltan los temas clásicos de la metafísica como el ente y sus propiedades, la analogía, la causalidad, la causa eficiente, sustancia y accidente, los universales como la verdad, pero no vemos la bondad ni la belleza. Se tocan menos los temas de la Lógica pero no falta una visión de la lógica filosófica, ni la demostración y los principios de demostración o la ciencia y los universales. También se tienen en cuenta algunos temas clásicos de la Física en cuanto Filosofía de la Naturaleza o Cosmología entre los que aparece también el problema del continuo y la compenetración local. Una obra de consulta que será especialmente útil al estudiante de Filosofía.– D. NATAL.

CASPER, B., *Das Dialogische Denken: Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2002, 22 x 14, 375 pp.

En el desarrollo de la filosofía del siglo XX, el llamado “pensamiento dialógico” ha jugado un rol importante, mostrándose fecundo para las diversas áreas del discurso humano: filosofía de la religión, teología, antropología, sociología, estética, etc. Bernhard Casper, profesor de Filosofía de la Religión desde 1978 en la universidad de Freiburg/Br, nos ofrece una segunda edición de su obra (la primera fue publicada en 1968), manteniendo la estructura básica de la primera, con el añadido de dos “excursos” sobre Rosenzweig en su relación con Schelling y sobre la importancia de Cohen para Rosenzweig. Las citas de éste están ya tomadas de la edición de las obras completas (*Gesammelte Schriften (1976-1984)*). Nos ofrece un resumen sobre el origen y la naturaleza de este modo de pensar “dialógico”, que trata de superar el mero análisis objetivista de la realidad y exige afrontar la vida como existencia espiritual integradora, en donde la experiencia del “otro” mediante “la palabra” es el dato culminante de la vida espiritual de la persona. Los tres autores se mueven en un ámbito similar: la primera postguerra mundial, y los tres son creyentes: dos judíos (Rosenzweig y Buber) y un cristiano (Ebner).

Rosenzweig (1886-1929) participó en la primera guerra mundial, estudió medicina y se decidió después por la filosofía, haciendo su tesis doctoral sobre Hegel. Funda en 1920 el *Freies Jüdisches Lehrhaus* que pronto se convierte en foco intelectual del judaísmo alemán, y en donde enseñaron Buber, Schlomen, Fromm... En su obra maestra de 1921 *La Estrella de la Redención (Der Stern der Erlösung)* rompe en su totalidad con la visión hegeliana y con categorías y valores de la misma, situando en el centro de su reflexión no al mundo griego, sino a la Biblia. Poco después se le declara una esclerosis que limita sus facultades, muriendo a la temprana edad de 43 años. Su nuevo horizonte es el propio YO que vive, piensa, siente y se relaciona con...; se impone la necesidad de curar el entendimiento “afectado por la parálisis de las esencias, el nihilismo o el ficcionalismo” y re-encuentrar la experiencia de lo sagrado. Aunque no es normal en una recensión, hay que agradecer a M. García-Baró el esfuerzo realizado para ofrecernos en castellano la obra cumbre de Rosenzweig (Ed. Sígueme, Salamanca 1997).

La personalidad de Ebner (1882-1931), enfermo desde joven, con tendencia a la depresión, vuelve a la vivencia de la fe cristiana a los 35 años, dando a luz poco después, en 1818, su gran obra *La palabra y las realidades Espirituales (Das Wort und die geistliche Realitäten)*, libro que nuclea todo su vivir y su mensaje de pensador a partir de esa fecha. “Ponerse en la verdad”: esa debe ser la tarea del intelectual actual. Abandona su dedicación a la Ética y comienza un proceso de plenitud interior atendiendo a los grandes hechos de la vida: la Palabra y el Tu, la Palabra y el amor. Sus obras *das Wort ist der Weg* y *Wort und Liebe*, nos ofrecen el camino de la verdadera liberación interior y la necesidad de abrirse a lo Religioso, en su caso a lo cristiano, a la Palabra de Cristo-Jesús. La interioridad, el personalismo relacional, la plenitud trascendente, el otro como “encuentro” y “camino” forman parte de su dimensión dialógica, tal como la estudia Casper. Y por fin, la figura de M. Buber, más conocido en nuestro ambiente y cuyo pensamiento nos es más familiar. Casper concluye su estudio con un apartado de *Resultados* (pp. 328-355) en donde hace unas sabrosas reflexiones sobre la importancia teológica y filosófica del “pensamiento dialógico”, de estos hombres que se adelantaron a su tiempo e iniciaron nuevas rutas para la reflexión teológica, para la antropología y para la teología.— A. GARRIDO.

WADELL, P. J., *La primacía del amor. Una introducción a la Ética de Tomás de Aquino*, Edic. Palabra, Madrid 2002, 21,5 x 13,5, 256 pp.

He aquí un libro original. El autor, Paul J. Wadell, religioso pasionista, profesor asociado de Ética en la Unión Teológica Católica de Chicago, cuenta en su haber con otro libro *La Amistad y la Ética Moral*, amén de diversos artículos sobre espiritualidad y ética cristiana. El prólogo con que se abre el libro (p. 7-28), de Juan José Pérez-Soba, de la Facultad de Teología de San Dámaso (Madrid) es todo ejemplo de bien hacer, tanto en el fondo, expositivo-conceptual, como en la elegante redacción literaria (poco frecuente en este terreno). El autor afirma, con autoridad de estudioso en la materia, que tiene la convicción “de que la teología moral de Tomás de Aquino es el tesoro oculto de la tradición moral católica: oculto, porque no hemos sabido apreciarlo en su justa medida”. A remediar este mal, dedica esta breve *Introducción a la Ética*. Frente a una presentación de la ética del Aquinate excesivamente fría, formalista y académica, Wadell nos presenta el centro de la ética tomista en las *Virtudes*, entendidas como estrategias de amor “por medio de las cuales las personas que aman a Dios se transforman por la bondad de Dios” (p. 29). Intenta, a través de toda la obra, superar el dualismo malsano entre una “razón fría” y un “amor irracional”. No se trata esencialmente de saber, sino de vivir, de participar, de orientar la compleja interioridad humana (teniendo en cuenta el papel de las pasiones, afectos y emociones) a la luz del mensaje fundamental cristiano, que proclama al amor como motor primero del comportamiento humano. El libro está muy bien traducido del inglés por Sara Leach; y es de agradecer a Ediciones Palabra el haber hecho posible que esta obra llegue al público de habla castellana.— A. GARRIDO.

FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, Edic. Palabra, Madrid 2002, 21 x 15, 286 pp.

El autor ejerce (desde 1984) la docencia de la Ética en la universidad de Murcia, después de haber pasado por la UNED y Navarra. Al parecer, se aleja del bullicio intelectual y es “reacio a cualquier búsqueda fácil del éxito”, según el prólogo de R. Alvira. Hojeando este libro, que aún “un pensamiento riguroso y un lenguaje técnico”, uno se percata de la dificultad del tema tratado y de la forma en que el autor lo afronta. Su amplia cultura, que discurre desde la filosofía trascendental al pensamiento fenomenológico, se concentra en estas páginas con el intento final de ofrecernos “un concepto de persona a la vez unitario y lleno de diversidad de matices”. El libro tiene su origen en un Seminario de Antropología organizado por AEDOS (Asociación para el estudio de la doctrina social de la Iglesia) en junio de 1996 sobre el sentido de la existencia humana, y con intención de profundizar en la noción de la naturaleza y dignidad del hombre. El profesor Ferrer, participante de aquel Seminario, afrontó el reto de una investigación a fondo del concepto y significado de *persona humana*. El trabajo aparece dividido en dos grandes apartados. En el primero hace una síntesis (pp. 19-163) de las vías ensayadas por la filosofía acerca de la persona como agente singular, analizando las posturas de Kant, Fichte, Husserl, Scheler, Stein, Hildebrand y Ch. Taylor. Y el segundo apartado contiene una exposición directa, desarrollando los resultados del primer apartado: persona y comunidad (comunidad familiar y comunidades del espacio público), y la persona como realidad moral, con su responsabilidad moral y su capacidad de compromiso. La lectura exige atención, pero merece la pena.— A. GARRIDO.

Historia

JUNG, M. H., *Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945*, (=Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen (KGE) Band III/5,) Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2002, 24 x 17, 230 pp.

El autor, nacido en 1956, Doctor en teología, ha enseñando en Tubinga, Siegen y Basel; y desde 2002 es profesor de Teología Evangélica, rama de historia, en la universidad de Osnabrück. En esta misma colección apareció ya hace dos años un volumen suyo (III/3) sobre el *Protestantismo en Alemania 1815-1870*. El presente trabajo es continuación de aquél. El autor confiesa que el libro fue compuesto como libro de enseñanza, aprovechándose de las investigaciones de los demás y también descubriendo sus deficiencias. Hace notar la escasa bibliografía existente para la época de 1870-1933 sobre las relaciones entre judaísmo y cristianismo, sobre el proceso de descristianización que se dio en ese tiempo, sobre las relaciones entre protestantes y católicos y sobre la historia de la vida espiritual del pueblo (*Frömmigkeitgeschichte*).

Al final de la guerra franco-prusiana (1870-1871) se funda el imperio alemán con el rey de Prusia (Guillermo I) como soberano, dando cumplimiento a los deseos de todos los alemanes de formar un solo Estado. Pero para el Protestantismo alemán, el tiempo que discurre desde esta fecha hasta el final de la tiranía del Nacionalsocialismo (1945) es la época más difícil desde el tiempo de la Reforma: 1914 (primera guerra mundial), 1918 (revolución), 1919 (República de Weimar), 1933 (Nacional-socialismo), 1939 (segunda guerra mundial) y 1945 (capitulación). Fueron décadas de convulsiones de todo tipo: políticas, económicas, sociales, intelectuales, eclesiásticas, teológicas y bélicas. Otra constante en ese periodo fue el predominio del poderío prusiano, tanto a nivel de política como en la esfera eclesiástica. El autor hace hincapié en la pequeña historia de cada día de las comunidades cristianas, las vidas de las parroquias, los fieles que visitan las iglesias, etc. lo cual es, al menos, tan importante como las grandes escuelas doctrinales y los renombrados teólogos de las universidades. Por otra parte, los siglos 19-20 del Protestantismo alemán fueron años de un profundo secularismo y de un alejamiento práctico de la vivencia cristiana, lo que explica en parte el modo de reaccionar y de actuar en el campo de la política. La acción social de las iglesias no fue recibida por el mundo obrero, y la relación de las iglesias protestantes hacia los partidos políticos, hacia los judíos, hacia el catolicismo y hacia el mundo de las ciencias no tuvo buena recepción.

Para dar forma académica y científica a lo anterior, divide su trabajo en cuatro grandes apartados (cap. 2-5): protestantismo durante el Imperio (1870-1914), protestantismo en los años de la primera guerra mundial (1914-1918), protestantismo durante la República de Weimar (1918-1933) y protestantismo en el tiempo del Nacionalsocialismo (1933-1945). Una muy buena bibliografía precede al texto (p. 13-34); y unos completos índices de personas, lugares y materias cierran el volumen. Curiosidad especial despierta la exposición del comportamiento de las iglesias evangélicas alemanas (protestantismo alemán) en el periodo del Nacional Socialismo hitleriano. El autor es honesto y aporta las últimas investigaciones sobre esos tristísimos 12 años. El capítulo V de la obra (pp 152 a 207) es dedicado a este tema. Son de 55 páginas muy densas, en que el autor confiesa sin ambages que la llegada al poder de Hitler fue acogida favorablemente por la mayor parte del Protestantismo, ya que veía en ello el final de la humillación sufrida por Alemania en el tratado de Versalles (1919), al terminar la primera guerra mundial. Hitler, ya desde 1933, intenta la reorganización de las diversas iglesias protestantes alemanas en el seno del *Reichskirche*, tratando de encontrar una solución homogénea eclesiástica en relación al

nuevo Estado alemán. Las Iglesias, en cuanto Iglesias (Instituciones) no se comprometieron en la resistencia anti-nazi. El famoso "Parágrafo Ario" por el que se excluía a los judíos de toda función pública fue muy poco contestado por las instituciones. Se crea la *Deutsche Evangelische Kirche*. Es un capítulo lastimoso de la historia del protestantismo alemán. En los años anteriores al triunfo en las urnas de Hitler, muy pocos grupos cristianos se dieron cuenta de lo que significaba el nuevo enfoque político. Pequeños grupos del llamado *Socialismo religioso*, con Paul Tillich a la cabeza, y reducidos grupos de estamentos universitarios intuyen el significado de lo que llaman "nuevo paganismo" o "fuerza demoníaca" del movimiento nacional socialista. La reacción vino muy tarde: Barth, en 1933, con su *Teologische Existenz heute*, oponiéndose al *Parágrafo Ario*; la *Iglesia Confesante* de mayo de 1934, con la Declaración de Barmen contra los llamados *Deutschen Christen* que apoyaban al nuevo sistema. Solamente a partir de 1936, cuando hay un cambio en la política religiosa Nazi y comienza una política de persecución y de limitación de influencia de la Iglesia Luterana, con la encarcelación de algunos pastores y dirigentes de la Iglesia Confesante, así como la persecución religiosa en Polonia y Austria, las Iglesias oficiales se van dando cuenta de lo diabólico que encerraba la nueva situación. La conciencia del deber político y de la solidaridad nacional comenzaron a chocar con el conjunto de barbaridades nazis. El mundo católico tuvo posiciones mucho más claras que despertaron admiración en algunos líderes protestantes, pasándose posteriormente algunos de ellos la Iglesia de Roma. Una historia narrada con honradez, objetividad, amor a la fe cristiana y reconocedora de la debilidad de las Iglesias protestantes. Bien merecería intentar una traducción en nuestro idioma.— A. GARRIDO.

SCHICKETANZ, P., *Der Pietismus von 1675 bis 1800*. (=Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen (KGE) Band III/1), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2001, 24 x 17, 192 pp.

Se trata de una colección (KGE) de 39 volúmenes sobre teología e historia de la Iglesia, desde sus comienzos hasta nuestros días. Cada volumen abarca un tema concreto en un tiempo determinado. El volumen que presentamos estudia el *Pietismo*, como movimiento religioso "evangélico", lo que se conoce con el nombre técnico de *Pietismo clásico*, desde 1675 hasta finales del s. VIII. El autor se mantiene en la concepción, generalmente aceptada, de que el Pietismo evangélico alemán aparece como replica y respuesta a la llamada *Ortodoxia Protestante*, a la vez que prepara el camino a la *Ilustración*. En los últimos años, la producción literaria acerca de este movimiento religioso ha sido generosa. Las obras escritas o dirigidas por Martin Brecht, así como las aportaciones de M. Schmidt, de J. Walmann, M. H. Jung y otros, están poniendo de manifiesto la importancia del Movimiento pietista, la influencia que tuvo y el bien que aportó al mundo de la Reforma: formación de comunidades o fraternidades de vivencia interior, el tesón por la santificación personal, la revitalización evangélica de las iglesias y la transformación del mundo en vista al Reino de Cristo (reino de paz que algunos autores pietistas pensaron como cercano), el esfuerzo por superar un cristianismo rutinario y un dogmatismo cristológico de continuas controversias, la predicación y praxis del amor al prójimo, al pobre, etc. hacen de esta corriente de vida cristiana, en sus aspectos más esenciales, un ejemplo a seguir.

Alemania sufría los daños materiales y espirituales de la Guerra de los 30 años, y la iglesia luterana estaba dirigida en ese momento (doctrinal y espiritualmente) por la Ortodoxia Clásica luterana (una especie de Escolástica evangélica). Las preocupaciones de este doctrinarismo y las consiguientes controversias confesionales internas, después de décadas

de conflictos religiosos, encontraban en muchos contextos un ambiente manifiestamente hostil. Se necesitaba otra cosa, "algo" que superara el escolasticismo de las Escuelas de Teología y que reanimara la vida de los creyentes. Dado que la Paz de Westafía (1648) sólo reconoce oficialmente tres confesiones religiosas: católica, evangélica (luterana) y reformada (calvinista), el *Pietismo*, como movimiento de renovación cristiana, se mantuvo casi siempre dentro de los límites del luteranismo oficial a nivel jerárquico. El trabajo presente se centra exclusivamente en el mundo de cultura y habla alemana, prometiendo estudiar en otros volúmenes el nacimiento y desarrollo de comunidades pietistas en Escandinavia, Inglaterra (puritanismo inglés) y Norteamérica. Después de un primer capítulo dedicado a precisar con exactitud qué es el "pietismo clásico", el autor dedica dos capítulos (pp. 19-45) a presentarnos una visión general de las tradiciones pietistas y al estudio, aunque no en profundidad, de la renovación pietista en Holanda (*Nadere Reformatie*) y en las regiones del norte de Alemania. La figura de Philip Jacob Spener (1635-1705) ocupa el cap. cuarto (pp. 46-67), con sus programas de reforma, fundación de sus *Collegia Pietatis* y sus escritos, entre los que destacan su obra *Pia Desideria* (1675). Analiza el complejo fenómeno del llamado *Pietismo Radical* de Petersen, Arnold, Dippel y otros grupos de carácter un tanto extremistas. Dedicamos dos capítulos (pp. 88-139) al análisis de las figuras señeras: Francke y Zinzendorf. Resalta, como es menester, la figura de Hermann Francke (1663-1727) y su presencia en la Universidad de Halle a partir de 1698, como profesor de lenguas orientales y de teología, así como su entrega a la causa de la renovación de las comunidades luteranas; y lo mismo hace con Nicolaus Ludwig conde de Zinzendorf (1700-1760), detallando sus viajes, su inquietud misionera y la creación de sus comunidades de "hermanos". Incluye en el trabajo un estudio un tanto monográfico del Pietismo en la región de Württemberg, poniendo de manifiesto la ejemplar personalidad de J. A. Bengel, su dedicación a la formación de pastores, su erudición y su influencia eclesial y social; así como pietismo especulativo de F. C. Oetinger. Termina con la exposición de la extensión del Pietismo en Suiza, especialmente en Basilea (1770), bajo la égida de Urlsperger, cuyos propósitos eran la lucha contra el Racionalismo de la Ilustración y la puesta en práctica de un cristianismo socialmente comprometido, creando nuevas comunidades en 23 ciudades suizas, alemanas y holandesas.

El libro está escrito con un vitalismo especial y con mucho afecto por la materia, siguiendo el ejemplo de los autores estudiados: imposible hablar de Dios sin la experiencia personal del mismo.— A. GARRIDO.

JUNGHANS, H, *Spätmittelalter, Luthers Reformation, Kirche in Sachsen: Ausgewählte Aufsätze* (=Arbeiten zur Kirchen und Theologiegeschichte, Band 8), M. Beyer und G. Warttemberg (Hrsg.) Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2001, 25 x 15, 431 pp.

En Octubre de 2001 cumplía setenta años Helmar Junghans, doctor en Teología y profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad de Leipzig. Para celebrar este jubileo, sus amigos y alumnos le dedican este volumen (ya había recibido otros homenajes con ocasión de su 60 y 65 aniversario). El volumen que presentamos contiene textos escogidos del mismo profesor en torno a las tres ramas del saber que han ocupado su vida de investigador y de teólogo: 1) historia y teología de la Baja Edad Media en cuanto prepara el camino a la Reforma luterana, 2) estudio histórico-teológico de la Reforma de Lutero y 3) la Iglesia Evangélica en Sajonia. De la rica cosecha de sus investigaciones y estudios durante casi cuarenta años, los editores han escogido solamente algunos retazos en torno a esos tres puntos de referencia. : Baja Edad media, Reforma de Lutero e Iglesia en Sachsen.

Desde su disertación académica sobre Ockham con sus problemas sobre la Teología y la Reforma del s. XIV, entiende Junghans el tiempo hasta la llegada de la Reforma como núcleo importante de su trabajo. La Baja Edad Media, el movimiento humanista y la Reforma centran los polos decisivos de su investigación y de su enseñanza. Conoce y analiza cada decenio de los siglos XV y XVI, de manera especial Martín Lutero, pero también la figura de Thomas Müntzer, los teólogos apocalípticos de la primera reforma, la herencia reformadora tanto en Wittemberg como en la expansión europea. Juntamente con esto, Jungmans ofrece también el testimonio de su “existencia teológica” bajo los condicionamientos de la antigua República Democrática, manteniendo la coherencia entre su trabajo de investigador y una fe cristiana responsable: su compromiso y testimonio con las comunidades cristianas, así como sus predicaciones dentro de su “alma Mater”: la universidad de Leipzig. El libro concluye con una completa bibliografía de Junghans desde 1959 a 2001, que consta de 331 títulos: libros, artículos, dirección de libros, etc..., Un hermoso ejemplo de sabio, investigador, de hombre de fe y de testimonio cristiano.– A. GARRIDO.

BRECHT, M., *J. V. Andreae und Herzog August zu Braunschweig-Lünebrug: ihr Briefwechsel und ihr Umfeld*, (=Clavis Pansophiae, 8), Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt 2002, 21 x 15,5, 295 pp.

M. Brecht no deja de sorprendernos con su aguda intuición histórica y con su dedicación al estudio de primeros decenios de la Reforma Protestante. Ahora nos presenta la relación de amistad, de ayuda mutua y de creatividad teológica y cultural entre estos dos personajes. J. V. Andrea y el Duque August. El mismo autor lo considera como un “trabajo fascinante”. J. V. Andrea (1586-1654) fue Pastor luterano, teólogo y escritor, *Hofprediger* y *Konsistorialrat* en Stuttgart, en cuya región ejercía como autoridad y responsable eclesiástico el Duque August (1579 –1666). La amistad y la colaboración que se desarrolló entre ellos ha contribuido a salvar muchos de los escritos de J. V. Andrea, enviados a su amigo el Duque August de Braunschweig-Lüneburg, y conservados en la famosa biblioteca de Wolfenbüttel, así como otros hallados en las universidades de Hamburg y Basel, en la biblioteca regional de Stuttgart y en los archivos de Strasburgo y de Ulm. La personalidad de Andrea ha sido siempre considerada como original: Inteligencia aguda, dominio de idiomas, amante del arte, representante de la *Ortodoxia Protestante*, prototipo del párroco *reformado* (culto y satírico), con preocupaciones sociales a favor de la educación y atención a los más necesitados. Después de estudiar en Tubinga Matemáticas y Teología, tiene contactos con el mundo *chialista*, viaja por Suiza, Italia, Austria, Strasburgo... Y dato curioso: defiende una tesis doctoral en Tubinga a los 55 años. Sus escritos llevan títulos geniales: *Chemischen Hoichzeit* (sobre Teología), *Christlichen Hercules* (sobre Moral), *Turbo* (drama autobiográfico), *Reipublicae christianopolitanae descriptio* (utopía social) y otros muchos recogidos en la edición de sus obras completas (Stuttgart 1972-1973). Esta riqueza de personalidad es estudiada y analizada ahora en su relación con el Duque: intercambio epistolar, actividades conjuntas a favor de la Iglesia, actividades literarias, enriquecimiento de la famosa biblioteca de Wolfenbüttel con libros, obras de arte, piezas de música, instrumentos mecánicos, pinturas, colección de monedas, etc. Brecht parece haberse enamorado de ambos personajes y describe su intimidad, ilusiones artísticas, empresas bibliográficas, afanes eclesiales y apoyo mutuo, especialmente en los desgraciados años de la guerra de los treinta años.– A. GARRIDO.

DE VOGÜÉ, A., *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. T. VI. Les éditions du Cerf, Paris 2002, 23,5 x 14,5, 492 pp.*

Y van seis. En efecto, el presente es el sexto volumen dedicado al análisis de los textos monásticos de la Antigüedad. Ahora le ha tocado el turno a Casiano. Él es, con mucho, el protagonista principal. A excepción del relativamente breve capítulo primero, a él están dedicados todos los demás; 405 páginas de 435 de análisis. El capítulo primero está reservado a textos de Paulino de Nola (*ep.* 51), de Agustín (*ep.* 158-163; *de g. Pel.*, *ep.* 11*), de Orosio (*Hist.* VII,33,1), de Severo (*Ep. de Iudaeis*) y de Jerónimo (*ep.* 133; *Dial. adu. Pel.* Y *ep.* 134ss), con un apéndice sobre la obra *de septem ordinibus ecclesiae* y otro sobre las quejas de Rutilio Namaciano. En estos textos los monjes o bien gozan de la paz monástica, o bien se inmiscuyen en las luchas de la Iglesia, o bien resultan incomprendidos y, por tanto, duramente criticados.

Los restantes capítulos se ocupan enteramente a los escritos de Casiano, el maestro de monjes, “un latino de la actual Rumania, a quien su nacimiento en las riberas del mar Negro predisponía para el papel de puente que iba a jugar entre Oriente y Occidente”. El autor dedica a las *Instituciones*, el capítulo segundo (libros I-IV) y el tercero (libros V-XII), y a las *Conferencias* el cuarto (primera serie: I-X), el quinto (segunda serie: XI-XVII) y el sexto y último (tercera serie: XVIII-XXIV). En el epílogo presenta de forma sintética la figura de Casiano y su significado para el monacato occidental.

El método es el ya utilizado por A. de Vogüé en los volúmenes anteriores: un análisis sistemático y bastante detallado de las obras. Este análisis incluye especial atención a la lógica que guía la composición de ambas obras del monje marsellés. Aunque distintas, se complementan mutuamente, algo que el autor, hábil en captar el sistema de relaciones, hace ver a través del frecuente remitir de una a otra. No se le escapan tampoco determinadas estructuras internas, la más significativa de las cuales es quizá el conjunto de pares de conferencias, de las cuales la primera tiene como punto de mira el fin de la vida monástica y la segunda los medios para llegar a él, la vía media de la virtud que evita los extremos.

A lo largo de las páginas de análisis el lector entra en contacto vivo, en cuanto encarnado a menudo en determinados personajes, con las dos formas de monacato, la eremítica y la cenobítica, y con las dos escuelas –permítasenos la palabra–: la palestina y la egipcia, más rígida aquella, más flexible esta, al menos en determinadas circunstancias. Particular relieve obtiene la relación entre cenobitismo y eremitismo, inseparable de la cuestión sobre cuál de las dos representa la cima de la vida monástica. Este privilegio se lo concede al eremitismo, aunque no siempre o en los mismos términos, pues no siempre los conferenciantes exponen puntos de vista totalmente idénticos. Con todo, el cenobitismo es, para Casiano, la escuela que prepara para el eremitismo, aunque no siempre se muestra coherente con esta apreciación; es el caso cuando hace arrancar este último de san Pablo el ermitaño y de san Antonio, que no pasaron por tal escuela. Otras incoherencias advierte A. de Vogüé, cuando no situaciones extrañas como pasar del eremitismo al cenobitismo, huyendo de los hombres. El autor se fija en todo, todo lo compara y a todo encuentra explicación; sigue con esmero el movimiento y evolución de las ideas a medida que avanza la obra y cambian los conferenciantes. Pone especial interés en detectar las fuentes, haciendo gala de un extraordinario conocimiento de la literatura monástica. El lector sabe cuando Casiano innova y cuándo no, cuándo es creador y cuándo bebe en otras fuentes y, en este último caso, cuándo las cita sin más y cuándo las acomoda. No oculta las lagunas de Casiano. Una, la ausencia del mundo femenino, la falta de un horario que regule el tiempo de trabajo y de lectura, o el poco valor concedido a las relaciones fraternas, aun en un contexto del cenobitismo, algo que le separa sensiblemente del monacato basi-

liano y agustiniano. El autor tampoco olvida anotar que la situación monástica existente en las Galias puede haber influido en algunas tomas de posición de Casiano que se apartan del monacato palestino y, sobre todo, egipcio que le inspiran continuamente.

La obra incluye, como es habitual en la serie, *corrigenda* a los volúmenes anteriores (del II al V) y concluye con varios índices: bíblico, de autores antiguos, de nombre propios y de palabras latinas o latinizadas.– P. DE LUIS.

COLOMBÁS, G. M., *La Tradición benedictina. Ensayo histórico. IX,1 y 2. El siglo XX*. Ediciones Monte Casino, Zamora 2001, 21 x 14, 1063 pp.

¿Se acabará la vida monástica con el s. XX? Esperamos que no. Pero, –no podía ser de otra manera– con su tomo noveno, dedicado al s. XX, llega a su término el largo ensayo histórico sobre la tradición benedictina. Largo porque sus 12 volúmenes suman más de 5000 páginas; por otra parte, no podía no ser largo, habida cuenta de cuán poderoso ha sido, a lo largo de los siglos, el río monástico que nace en la fuente de la Regla de san Benito, pero cuyas venas proceden de los orígenes mismos del monacato cristiano. Muchos han sido los brazos que se han derivado de ella, algunos de corto recorrido en el tiempo, otros de largo o muy largo; algunos de bajo, otros de crecido caudal, aunque varían según las estaciones. Todos los ha recorrido Dom G. M. Colombás con mirada de zahorí para descubrir los movimientos e impulsos de doctrina y de vida, así como las personas en que estaban encarnados, que los orientaban en una dirección o en otra; la cámara de su pluma ha dejado grabado para el lector en esas muchas páginas cuanto ha visto. Más que obra de investigación es obra de síntesis; de ello sale beneficiado el lector pues su lectura tiene el curso expedito sin el freno de las muchas notas y la ayuda del estilo ágil de su autor.

A la profunda crisis que, como tantos otros religiosos, sufrieron los herederos de san Benito en el s. XIX, debida fundamentalmente a causas políticas, si no fue olvidada, sí superada en el s. XX. El autor le dedica dos volúmenes sólo por razones prácticas editoriales, pero el tema es tratado de forma unitaria, aunque el siglo tiene como dos vertientes separadas por la celebración del Concilio Vaticano II.

Con hondas raíces de muchos siglos, el fuerte vendaval del invierno del s. XIX no había logrado erradicar el árbol del monacato benedictino, aunque desgajase algunas ramas. Por ello, en la estación siguiente se cargó de flor y se llenó de fruto. G. M. Colombás habla, a propósito de la primera parte del siglo, de *pax benedictina*. En ese período se funda el Colegio de san Anselmo de Roma y florecen maestros de la vida benedictina tan célebres como Paul Delatte, Cuthbert Buttler, Columba Marmión, Ildefons Herwegen. La segunda parte del siglo no fue menos pródiga en monjes de relieve entre los cuales destacamos, como más conocidos, a Jean Leclercq y a Thomas Merton. A estos y a otros dedica el autor abundantes páginas combinando, como es habitual en la obra, su propio relato con una selección de textos que recogen aspectos significativos de la doctrina de aquellos. En efecto, en la paz florecen las obras del espíritu. Y lo hacen a un nivel tal que el autor puede hablar también de opulencia cultural, que continúa durante todo el siglo, cuyas manifestaciones brillan en distintos aspectos con repercusiones en la vida de la Iglesia. Ellos están, en efecto, en los orígenes del movimiento litúrgico, del ecuménico, de la investigación sobre la Biblia.

Pero a medida que avanzaba el siglo vieron la luz otros hechos notables reclaman igualmente la atención de G. M. Colombás. Uno de ellos, el de la expansión mundial de las distintas ramas, abriéndose a América, de modo particular a Estados Unidos, a África

y a Asia, entrando incluso en China, sin mucho éxito en este último caso, por razones conocidas. Al tema dedica dos capítulos, uno referido a la primera parte del siglo y otro a la segunda, ya en pleno posconcilio. El otro hecho es derivación del Vaticano II. El autor habla de “monachus quaerens” y se refiere al fuerte debate abierto, con posiciones a menudo muy encontradas, para descubrir la propia identidad monástica, en fidelidad a lo mandado por el Concilio. En realidad nada nuevo porque lo mismo pasó en la mayor parte de los restantes institutos y estamentos eclesiales. En tres capítulos (dos para los benedictinos y otro para los cistercienses) se relata cierto detenimiento los esfuerzos y las dificultades que hubieron de superar para llevar adelante el *aggiornamento* exigido por el Concilio, aunque sorprende en más de una ocasión el espíritu creador que mostraron tener.

A las monjes, benedictinas y cistercienses, dedica dos capítulos que no recogen toda la realidad del monacato benedictino femenino, pues la parte del león se la llevan las monjas de Italia y las de Estados Unidos, aunque estas menos. Los últimos dos capítulos están dedicados uno a la santidad oficial, es decir, los monjes beatificados, y otro a la santidad oficiosa, o sea, aquellos muertos “en olor de santidad”. El autor acaba su obra dejando este mensaje: “No se puede resucitar sin morir previamente. Hay que cultivar el *ars moriendi*-. P. DE LUIS.

MRATSCHEK, Sigrid, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen. Mit 16 Abbildungen und 2 Karten.* (=Hypomnemata, 134), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 23,5 x 16, 732 pp.

El presente libro es una versión reelaborada de la tesis doctoral defendida por el autor en la Universidad J. W. Goethe de Frankfurt.

Además de la introducción, la obra consta de cuatro partes. La primera, titulada “Retórica y Ascesis”, se abre con un capítulo que presenta al lector el contexto social y el paisaje cultural de las regiones en torno al Garona y el Ródano para entender cómo la atmósfera cultural de Aquitania influyó en la posterior vida religiosa de Paulino. Le sigue una breve biografía del mismo Paulino. Al respecto, considera históricamente insostenible vincular su renuncia a la carrera política con una asistencia a la Fiesta de san Félix en Nola y la vincula más bien a las circunstancias políticas del momento y, en concreto, a la amenaza que pesaba sobre su vida, tras la muerte violenta de su hermano. El capítulo siguiente (“En busca de la propia identidad”) muestra a Paulino como el primer senador que sacrificó su carrera política y un ingente patrimonio para hacerse monje, y el prestigio social que llegó a gozar, causante, junto con transformaciones sociales, de un cambio en el sistema de valores, cambio al que contribuyeron en buena medida sus cartas.

La segunda parte (“El círculo”) está organizada en dos secciones. Una, referida a los aspectos geográficos como la localización de lugares y de presencias de Paulino, previas a su retiro a Nola, con las vicisitudes anexas. La otra, dedicada al servicio de correo, tema aun no estudiado sistemáticamente en lo que se refiere a la parte occidental del Imperio. Las cartas de Paulino ofrecen enormes posibilidades al respecto. El tema incluye determinados aspectos concretos: los correos, los corresponsales, las recomendaciones, peticiones, etc. La mayor parte de los correos al servicio de Paulino eran monjes –raramente clérigos ordenados–; además de serlo, les exigía que lo pareciesen, y juzgaba que debían estar a tono con el contenido de la correspondencia; por otra parte, tenían la posibilidad de ser promovidos a las órdenes menores. Sus corresponsales fueron muy variados, pues él aparece en la cima de una muy ramificada red de patronazgo y relaciones sociales. Entre ellos

se cuentan líderes eclesiales, obispos de África, Aquitania e Italia, propietarios, militares, administrativos de rango senatorial y ecuestre, etc. Fueron aumentando progresivamente en número, en radio de expansión y, sobre todo, en influjo, merced a sus contactos con la élite eclesial. Cada vez fueron más los cristianos y menos los paganos, como si Cristo hubiese sustituido a las Musas como fuente de inspiración. El intercambio epistolar sirvió a Paulino para mantener unas relaciones sociales ya existentes o para ensanchar el círculo, mediante la aceptación y mediación de nuevos contactos por obra de “cartas de amistad”. Con sus cartas, el Nolano perseguía el *persuadere*; más que amigos políticos buscaba lograr adeptos y compañeros para su ideal ascético.

Del intercambio epistolar se ocupa la tercera parte, que consta también en dos secciones. La primera estudia su eficacia pública. En efecto, como acabamos de decir, las cartas de Paulino buscan influir en la opinión pública a favor del movimiento ascético propagado y vivido en Nola. Es su medio preferido para presentarse y defenderse contra voces que criticaban el movimiento y a los líderes. Gracias a sus cartas, al mundo intelectual cristiano logró ser conocido por doquier. Sobre la comunicación y el intercambio espiritual entre intelectuales versa el segundo apartado. De hecho, la correspondencia epistolar permite obtener un cuadro fiable de las publicaciones y difusión de los libros en el s. IV. Paulino, en concreto, no fue sólo un escritor de la interioridad religiosa, sino también un editor de sus propias obras y de las de otros autores, tarea coronada con el éxito.

La cuarta parte lleva este significativo epígrafe: “El monje y la sociedad”. En sus páginas se percibe la distancia entre la imagen convencional de una vida ascética, concebida como huida del mundo y la vida concreta de Paulino. Más que pensador teórico o polemista, Paulino es un genio en establecer relaciones sociales, sea mediante correspondencia epistolar, sea también haciendo visitas personales, aunque escasas, sea recibíéndolas. Detrás de la fundación de su comunidad ascética en Nola no estaba sólo su personal veneración de s. Félix, el mártir de la ciudad, sino también el deseo de que, mediante los líderes del Imperio y de la Iglesia, alcanzase reconocimiento su ideal religioso. El progresivo ascenso de Nola, de donde salieron numerosos impulsos para solucionar conflictos entre la Iglesia y el Estado, refleja las fases de las etapas del reconocimiento de Paulino primero en los círculos monásticos, luego en las élites cristianas y finalmente en la corte imperial. La ciudad fue estación intermedia para las misiones diplomáticas de los obispos de Numidia y África proconsular en su camino a la corte y colegas en Italia. Nola se había convertido en el primer centro ascético de Italia, el equivalente en Occidente al Belén de Jerónimo en Oriente, un eje en las relaciones religiosas e intelectuales de la Cristiandad. Algo imposible sin la capacidad de Paulino para ganar personas para sí y para su ideal. Con Paulino, el primer santo que proviene de la nobleza, se abre una nueva época.

La obra contiene apéndice de cinco apartados que presentan sistemáticamente los datos aparecidos con anterioridad: El modelo ascético (I); Los correos de Paulino (II), Lista prosopográfica de sus corresponsales (III), El monje y la sociedad (IV), y la Traducción con comentario de la *epistula imperatoria* 25,1-3 (V). Concluye con dos índices: de lugares y de nombres y cosas. La presentación es óptima.— P. DE LUIS.

PÉREZ, M., *Libro de las Confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid 2002, 23 x 15, XLV-735 pp.

Libro interesante y curioso. Lo primero que sorprende es su volumen, pues contiene más de setecientas páginas, editado por la BAC, que aquí le viene de perlas eso de que sea “el mayor esfuerzo editorial realizado por los católicos españoles desde hace siglos”. Se

trata de un compendio de los conocimientos que debiera tener un clérigo de la Edad media para poder ejercer con dignidad el ministerio de la confesión. En su conjunto es una verdadera radiografía de la sociedad medieval española, como se lee en el subtítulo.

La fecha de su redacción data del 1316 y está escrito en un castellano elegante, por lo que su autor, Martín Pérez, debía ser un buen letrado. Pero ¿quién era ese Martín Pérez? Los responsables de la edición crítica, introducción y notas: A. García, B. Alonso y F. Cantelar no nos lo han dejado claro. Lo que sí afirman es que "era un buen escritor, con una aceptable cultura canonista, teológica y patristica". Es probable que hubiera estudiado en alguna universidad, y que fuera también clérigo, y acaso salmantino o, al menos, vinculado a Salamanca. Los códices originales se conservan en diversas bibliotecas y archivos y el estudio lingüístico de los manuscritos usados como base de la presente edición se debe a la profesora M. N. Sánchez González.

El volumen presentado consta, aparte de introducciones técnicas sobre el autor, la obra y la edición, de un prólogo y tres partes. El prólogo de M. Pérez es de un hombre tan sabio como pícaro: "por ende, ruego a ti, lector –dice él mismo– que si fallares en tu ciencia letradura, que non muerdas ni desprecies esta poca limosna, sacada de las letras en lengua comunal". La primera parte (pp. 13-232) trata de lo que debe saber y cómo debe actuar el confesor, una vez que haya confesado el pecador. La segunda (pp. 233-508) trata de los pecados en que pueden caer los preladados y de las irregularidades en que pueden caer los clérigos; y en la tercera parte (pp. 509-735) se ocupa del matrimonio y de los otros sacramentos.

Al margen de lo anterior, el libro presenta los más altos ideales ético-religiosos de la época, a la vez que refleja todas las lacras y las miserias humanas; es asimismo un tratado pastoral, transido de honda piedad "y escrito con tal calor y belleza de lenguaje, que merece equipararse a los mejores textos de la literatura medieval castellana". – T. APARICIO LÓPEZ.

HERA, E., *La noche transfigurada. Biografía de Pablo VI*. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid 2002, 19 x 13, LIII- 845 pp.

En la primera encíclica que el Papa Pablo VI – *Ecclesiam suam*– dirigió a la cristiandad, dejó claro su pensamiento de defender, "con particular amor y solicitud" a la Madre Iglesia, dedicando un interés especial "por la gloria de Dios y por la salvación eterna de las almas". El sabio pontífice deseaba aclarar "lo más posible a los ojos de todos... cuanta importancia tiene, que se encuentren la sociedad humana y la Iglesia". Dado su carácter y hombre de Dios, fue un Papa paradójico y hasta polémico. Personalmente creo que esta extensa biografía de Eduardo de la Hera, el cual ya había escrito otras dos obras sobre el Papa Montini, viene a llenar un hueco que se hacía notar en su vida, y le hace una cumplida justicia. El era "como un hombre fuerte –dijo un día el cardenal Martini– y enérgico, a pesar de su debilidad física. Un *uomo coraggioso*. Nada menos que un hombre".

Al autor de esta magnífica biografía le fascinó siempre esta faceta humana del Papa Montini: la del hombre que ríe y llora, que goza y sufre, que duda muchas veces y se lanza al vacío en otras. "Detrás de aquellos ojos claros había un hombre tímido como otros que andan por las calles... Detrás del alzacuello romano había un hombre cargado de responsabilidades, que pensaba mucho las cosas antes de decidirse y que, por lo tanto, necesitaba comprensión y afecto, como todo mortal, sobre todo cuando uno no acierta o se equivoca".

Si nos fijamos un poco, el libro comienza por el final: por darnos la muerte –6 de agosto de 1978–, fiesta de la Transfiguración del Señor. Lo que es todo un símbolo. "Montini había dicho todo lo que tenía que decir. Ahora le restaba mirar la muerte de frente. Con la esperanza que brota del pecho del buen creyente. Con la energía del que ha combatido bien su combate". No en vano, en su testamento había dejado escrita la siguiente frase: "Fijo la mirada en el misterio de la muerte...". La biografía se introduce luego por la ciudad de Brescia –patria chica de Montini–, recogiendo las raíces de una familia ejemplar: Mamá Giudita, mujer de carácter; papá Giorgio, periodista y diputado. En los años de colegial, Montini supo ser amigo de sus amigos, cultivando esta amistad siendo ya Papa, y cuando las tareas eran más intensas. Ordenado de sacerdote, pronto llegar la hora de las decisiones. Exactamente el año 1923, bajo el cielo gris de Varsovia. Secretario de Estado con el Papa Ratti; presente en los "Pactos Lateranenses"; segunda guerra mundial, en que se pone al servicio de las víctimas...

Después de la guerra, arzobispo de Milán en 1954 y Papa en 1963. En la pila bautismal, le habían puesto un nombre muy largo, para "un hombre tan chico". Ahora se llamar simplemente Pablo VI, continuando el Concilio Vaticano II. "Pesaba demasiado la tiara", pero su labor fue ímproba durante la última etapa, en que tuvo tiempo para hacer un viaje a la India. Son los años 1963-64, cuando con firmeza increíble dice: "reemprendamos el camino". La tercera fase lleva en sí la Carta Apostólica *Spiritus Paraclitus*

Un viaje a Fátima le hizo peregrino con el pueblo piadoso y fervoroso de la devoción a María. Y entre tribulaciones y consuelos: diáconos permanentes; problema del celibato sacerdotal; Wojtyla, Cardenal; tras las huellas de Pablo en su viaje a la Turquía del Islam; reforma de la Curia; el dolor de la ley del aborto en Italia el año 1975; con la alegría cristiana, "que no es cómoda y fácil" y que es alegría pascual; con la alegría más allá del sufrimiento, y con el silencio de Dios y la angustia de la muerte, el Papa Montini dejó de existir en la fecha señalada arriba: 6 de agosto de 1978. Fue en Castengaldolfo, donde el silencio se hizo eternidad para un hombre bueno, fiel y prudente, llamado Juan Bautista Montini Alghasi.

Después de todo esto, no cabe más remedio que tomar este libro en las manos y releerlo a placer de nuevo.– T. APARICIO LÓPEZ.

CAMPOS, F. J. (ed.), *La correspondencia del P. Enrique Flórez con los ilustrados españoles*. Introducción de F. Javier Campos. Edic. Escorialenses 2002. 24 x 17, XVII- 620 pp.

Conocida es y muy venerada la figura del insigne agustino Enrique Flórez, nacido el 21 de julio de 1702 en Villadiego (Burgos). Profesó de agustino en el convento de Salamanca el 6 de enero de 1719, pero residió durante muchos años en el célebre convento de San Felipe el Real de Madrid. "Astro de primera magnitud en las letras españolas –como ha sido llamado–, figura que descolló entre las más altas de su siglo, y que se agiganta a medida que pasa el tiempo..., fue el P. Flórez algo más todavía que un sabio, fue un genio". Es conocido sobre todo por ser el autor de *La España Sagrada*, "monumento único a la cultura española". Pero sus trabajos no se limitan a esta sola empresa, que tuvo luego sus continuadores. Aficionado al estudio de la Naturaleza y Numismática, llegó a poseer un importante gabinete y un rico museo, patrimonios hoy nacionales en sus respectivas ramas.

Coincidiendo con el tercer centenario del nacimiento del ilustre agustino, Francisco Javier Campos, gran conocedor del P. Flórez, nos ofrece un rico y abundante epistolario

con los ilustrados de la época. El mismo Javier Campos y Fernández de Sevilla nos dice que "la correspondencia de nuestro agustino es abundante". Piensa no sólo en la encontrada, sino también en la que se ha podido perder, "por el paso del tiempo y los múltiples avatares que hayan sufrido los papeles de los distintos destinatarios". Son cartas, en su mayoría, breves, dirigidas a personajes normalmente relacionados con la historia, las artes y las letras. La riqueza de las mismas se corresponde con la formación intelectual del personaje al que va dirigida la carta, pero en todas ellas se muestra correcto, afectuoso y muy humano.

Sin duda ninguna que, si las obras del P. Flórez nos hablan de su gran formación, de su saber y de su enorme capacidad de trabajo, "sus cartas nos muestran infinidad de detalles de sus sentimientos y su talante; en su correspondencia vemos de cerca al hombre sencillo, al intelectual honesto, al religioso observante. Radiografía de una mente y de un corazón admirables por lo que hizo y cómo lo hizo". Quintín Aldea Vaquero dice, en una breve introducción, que "la edición de este epistolario de cerca de trescientas cartas es sin duda el mejor monumento que se puede levantar a la figura de Enrique Flórez".- T. APARICIO LÓPEZ.

ÁLVAREZ GÓMEZ, J., *Historia de la Vida Religiosa, III. Desde la "Devotio moderna", hasta el Concilio Vaticano II*. 2ª ed. Publicaciones Claretianas, Madrid 2002, 22 x 14, 694 pp.

La Historia –leemos– es "una continuidad viviente en la que el hoy nace de ayer". Queda bien la frase. Pero a mi personalmente me convence más la célebre definición del gran historiador Arnold Toynbee, el cual dice que "El hombre es un ser que acontece, y a este acontecer llamamos Historia". Es cierto que la Vida Religiosa, tal y como hoy existe, es fruto de un largo proceso histórico; es una experiencia de vida marcada por unas encrucijadas históricas que responden a otras tantas situaciones existenciales, que exigen respuestas nuevas. "Lo que es la vida religiosa nos lo dirá su historia".

Pues bien, este grueso volumen, y dos más que le preceden, son un intento de explicación de la vida religiosa desde esta perspectiva. Esto es lo que intenta el sabio y laborioso misionero claretiano Jesús Álvarez Gómez. Y esto es lo que trata de demostrar en su magna obra. El libro que nosotros tenemos ahora responde al tercer volumen, en el que analiza –como se dice ya en portada– desde la llamada *Devotio moderna*, hasta el Concilio Vaticano II. Un empresa, como se puede apreciar, que solamente son capaces de llevarla a cabo quienes tengan verdadera vocación de historiadores y gran capacidad de trabajo. Muchas horas lleva el leonés Jesús Álvarez Gómez estudiando la vida religiosa, y mucho lleva escrito sobre ella. Pero, sin duda, que esta es su obra más importante.

Este tercer volumen comienza con las rupturas del siglo XIV. Cita a Dante, autor de un libro titulado *Vita nuova*. Cita también a Bocaccio y a Petrarca, los cuales abren los caminos que conducirán a las cumbres de Erasmo y de Rabelais, y en el campo estrictamente religioso a Wyclif y Hus antecedentes claros de Martín Lutero. El autor cita luego las Ordenes mendicantes, que se enzarzan entre sí en rivalidades doctrinales, a la vez que nos ofrecen genios de la cultura, como Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura.

Pero uno se puede preguntar: Y ¿qué es la *Devotio Moderna*? *Devotio* en sí misma no es más que una manifestación exterior de los sentimientos de piedad y fervor religiosos; y *Moderna*, pues "que existe desde hace poco tiempo", o que "existe en la realidad". Históricamente hablando, en su forma latina, viene a ser "un movimiento espiritual que

surge a finales del siglo XIV como una contraposición a los caminos que la religiosidad y piedad habían venido recorriendo desde siglos anteriores". El origen habrá que buscarlo en el Maestro Gerardo Magno, (Gerardo Groot) nacido en Deventer (Países Bajos) en 1340, y cuya vida tiene alguna semejanza con la de Francisco de Asís, si bien, de regreso de París, se entregó a una vida mundana. La *Devotio Moderna* se extendió rápidamente por los Países Bajos y por toda la cristiandad occidental a través de los escritos de Groot y de sus discípulos. El autor explica luego sus características: interioridad, afectividad, ascética, e imitación de Cristo. Cita y escribe sobre los autores más representativos, como Tomás de Kempis. Comienza este tercer volumen de la historia de la vida religiosa con las Hermanas y Hermanos de la Vida Común y Canónigos Regulares de San Agustín. Después va recorriendo y describiendo la vida de las distintas y múltiples familias religiosas, desde los Teatinos, Barnabitas y Somascos, hasta la última congregación de nuestros días y que aún depende del prelado de la diócesis.

Una obra, pues, completa, en su género, a la que forzosamente tendrá que acudir el que quiera saber del mundo de la vida consagrada en los momentos históricos que comprende.- T. APARICIO LÓPEZ

ROSE, M., (éd.), *Histoire et Herméneutique. Mélanges offerts à Gottfried Hammann*, Edit. Labor et Fides, Genève 2002, 22,5 x 15, 443 pp.

Gottfried Hammann es profesor de Historia del Cristianismo y de la Iglesia en la Facultad de Teología de la Universidad de Neuchatel. El Decano (Martin Rose) y 35 especialistas, evangélicos y católicos, admiradores y amigos de Hammann, le tributan este volumen-homenaje, con un temario muy afín de las inquietudes del *honorandus*: historia y hermenéutica. Las investigaciones históricas de Hammann giran en torno a tres puntos básicos: su identidad eclesial en Strasburgo, su actividad pastoral y científica en Neuchatel y sus afanes ecuménicos. Sus estudios y su consagración como Pastor luterano (1964) se realizaron en el seno de la Iglesia luterana de Alsacia-Lorena; de ahí su investigaciones doctorales en torno a Martín Bucer, siendo considerado actualmente como el mejor conocedor del reformador de Strasburgo. De hecho, tanto el *Dictionnaire critique de théologie*, como la nueva edición de la prestigiosa enciclopedia *Religion in Geschichte und Gegenwart* le han confiado el artículo correspondiente a Bucer. Su segunda identidad es Neuchatel, como profesor en la universidad desde 1986 y comprometido en diversas tareas ministeriales. Identificado con la nueva región, ha escrito diversas obras sobre el reformador Guillermo Farel, así como sobre otras personalidades y sobre los periodos más importantes de la vida eclesial de la ciudad y de su universidad. La tercera dimensión de Hamman gira en torno al ecumenismo: ha participado de manera comprometida con el "Groupe des Dombes" y tiene trabajos sobre diálogos interconfesionales e interreligiosos.

Pero el *opus magnum* de este hombre, de atractiva personalidad y gran celo apostólico, coherente en su trabajo y en su vida, lleva por título *L'amour retrouvé. La diaconie chrétienne et le ministère de diacre*, cuyo primer volumen fue publicado en 1994, traducido ya al alemán y al italiano, y a punto de editarse el segundo. La obra, que presenta la historia completa del ministerio de Diácono, ha sido concebida con inquietud ecuménica y ha tenido resonancia tanto en el mundo protestante como en el católico. Pues bien, en torno a estos temas giran los artículos de los colaboradores, colegas y amigos de diversos países de Europa, en relación siempre directa con la tradición reformada, la tradición católica y

las exigencias del ecumenismo actual. Un libro de teología histórica que se lee con curiosidad.– A. GARRIDO.

Teología en América Latina. Vol. III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899 – 2001), Saranyana, J (dir.) – Alejos Grau, C. (coord.), Ed. Iberoamericana, Madrid 2002, 22,5 x 14, 773 pp.

Nos llega el volumen III de *Teología en América Latina* que cronológicamente abarca desde 1899, fecha del Concilio Plenario Latinoamericano en Roma, hasta el 2001, fecha de la reunión plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina, para reflexionar sobre la Exhortación Apostólica potsinodal *Ecclesia in America*. El primer volumen, aparecido en 1999, estudiaba *Desde los orígenes de la evangelización a la Guerra de Sucesión española*, cuya recensión apareció en esta Revista.

Resumir en un libro, aunque sea voluminoso, la vida institucional cristiana y la historia de las doctrinas teológicas de todo un subcontinente, como es América Latina, en más de un siglo es cometido siempre difícil. Como nos dice el editor en la Introducción (pp 23-38) el trabajo tiene dos partes perfectamente delimitadas. La primera (pp. 40-198) expone la “Historia Institucional” del catolicismo latinoamericano: Magisterio Pontificio y Asambleas Eclesiásticas en el s. XX, analizando los detalles más sobresalientes: Concilio Plenario Latinoamericano 1899 y su aplicación en las diócesis, Misionología de los Papas Pío X, Benedicto XV y Pío XII, Congreso Eucarístico de Buenos Aires 1934, y Concilio Provincial Chileno 1938. A continuación hace un repaso de los Concilios Plenarios Nacionales: Brasil 1939, Chile 1946, Argentina 1953, Conferencia General del Episcopado Latinoamericano 1955, creación del CELAM y de las diversas universidades católicas. La celebración del Vaticano II significa un nuevo punto de partida. El CELAM, con sus grandes y significativas Conferencias de Medellín 1968, Puebla 1979 y Santo Domingo 1992, ha marcado un poco el hito de la actuación jerárquica de la Iglesia Católica latinoamericana. Los autores tratan de ofrecer la síntesis histórica y poner de relieve los puntos más incisivos en la pastoral evangelizadora de esos decenios tan complicados. Cierra esta primera parte la presentación del Sínodo de los Obispos de América 1997 y la Exhortación *Ecclesia in America* 1999. Termina esta parte institucional con un capítulo (II) dedicado a la Misión protestante desde mediados del s. XIX. De ahí en adelante (pp. 199-728), los restantes capítulos (III-IX) tienen como objetivo el estudio de la historia de las doctrinas: acción socio-cultural de los católicos hasta el Vaticano II, amplio comentario de la *Teología de la Liberación* (pp. 252-392), religiosidad popular, teologías evangélico-reformadas, teología feminista y ecofeminista, concluyendo con un comentario a las revistas teológicas de América Latina.

Hay que agradecer el esfuerzo que supone el reunir, ordenar y dar forma a este inmenso material histórico, doctrinal y académico. Agradecer también el respeto con son tratados los autores de la TL y la buena intención de “ofrecer una panorámica del s. XX a la luz de las discusiones teológicas”. Aunque el trabajo se centra, según el título, en las teologías latinoamericanistas, uno no puede por menos de hacer notar una gran ausencia: el trabajo realizado institucionalmente, aun en ese campo doctrinalmente amplio, por las Órdenes, Congregaciones e Institutos Religiosos, especialmente en los territorios misionales. Así como se dedica el capítulo segundo a tratar la pastoral de la jerarquía episcopal en el campo de lo social: congresos, círculos de obreros, movimientos de Acción Católica, etc. queda un tanto en la sombra la inmensa labor educativo-social de los componentes de la Vida Consagrada, tanto a nivel institucional como a nivel personal, y de lo cual hay docu-

mentación abundante tanto publicada como en los archivos de la Congregación *De Propaganda Fide* como en los archivos de las Congregaciones religiosas. La tarea de mediación de la Teología se escribe también –y fundamentalmente– en esa vida misionera. Esperemos que próximas ediciones no dejen en el olvido esta parcela teológica-misionera. Unos orientadores índices cierran el volumen: sinopsis cronológica, índice onomástico, índice de revistas e índice de Centros Teológicos tanto católicos como protestantes.– A. GARRIDO.

LUNA GARCÍA, P., *Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de España*. 1926-2001. 75 años. Edilesa, León 2002, 18 x 25, 174 pp.

Se trata de un libro conmemorativo de los 75 años de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de España. La obra pretende mostrar la vida consagrada a Dios y a la Iglesia, durante estos años, visibilizada en el gran número de Hermanos que, con enorme vitalidad, han trabajado en esta tarea y en las obras que han desarrollado en este tiempo. Se trata de un mosaico feliz que manifiesta en acción la comunidad agustiniana de la Provincia de España con sus valores decisivos: la prioridad de las cosas comunes, el valor de la amistad, la vida comunitaria, la unidad en la comunión, más allá de las cosas personales y concretas, como afirma el P. Alejandro Moral, entonces Provincial de esa Provincia y actual Vicario General de la Orden, en el *Prólogo* a la obra. La historia es maestra de la vida porque nos enseña lo que debemos hacer cuando nos trae buenos ejemplos pero sobre todo porque nos hace saber, especialmente en las dificultades, que estamos siempre en las manos de Dios. Y eso es muy consolador porque nos libra de lo que es demasiado humano, que siempre existe en todo grupo también. El libro comienza con la Partida de Nacimiento de La Provincia que es el Rescripto de la Sagrada Congregación por el que se formaba una Nueva Provincia Agustiniiana a partir de la Antigua Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas que conservaría su propia personalidad. Por eso, al describir el Origen se retrata el convento de Agustinos Filipinos de Valladolid, con unas fotos espectaculares de Blas Sierra y de Edilesa (Norberto), casa madre de la antigua Provincia. Luego se nos da una Pequeña Historia de la Nueva Provincia, y el Decreto de la Sagrada Congregación de Ritos por el que se declara a San Juan de Sahagún su patrono. A continuación se presentan las Actividades y Casas de la Provincia comenzando por España que ha sido su campo más amplio, pues por algo lleva el apellido que lleva. Después Portugal que ha sido un reciente intento de restaurar la Orden en la nación vecina y que está haciendo su camino. Luego Brasil y Argentina que fueron también herencia recibida de la Provincia madre pero que se han desarrollado de forma espectacular, tanto en obras como en intentos vocacionales, y que actualmente siguen su tarea. Finalmente aparece Uruguay que es obra más pequeña y relativamente reciente, de la segunda mitad del siglo XX.

Estamos presentando una obra de gran belleza. Con un texto breve y cuidado, adecuado a las actividades que quiere retratar, con un conjunto de fotografías preciosas que han brindado muchos religiosos, también en esto la obra es comunitaria, y los excelentes fotógrafos de Edilesa como Norberto. Pero el alma de toda la publicación ha sido el P. Pablo Luna, agustino de esa Provincia, que ha brindado su entusiasmo y bien hacer a la obra tanto en la riqueza del texto como en la belleza de la fotografía y el mimo de la edición junto con los técnicos de Edilesa. No quisiera terminar sin citar algunos personajes de esa Provincia aunque haya muchos otros dignos de figurar aquí: El P. César Morán, arqueólogo de las provincias de Salamanca y de León; el P. César Vaca, uno de los mejores in-

troductores de la Psicología Pastoral en España; el P. Félix García, escritor de grandes calidades, y excelente conocedor de nuestra literatura y el P. Bruno Ibeas, uno de los fundadores de la Sociología en España. También conviene hablar alguna vez bien de los vivos, incluso aunque sea entre frailes. Sólo quiero citar, como ejemplo, a dos personas: Nicolás Castellanos, obispo de excelente talante pastoral, educador y formador, amigo y hermano, y a Marceliano Arranz, Rector de la Universidad Pontificia de Salamanca, un hombre y un pensador. Sirvan éstos como referencia y como recuerdo de tantos y tantos que trabajan en silencio, día a día, ya sea en los Colegios, en las Parroquias, en las casas de Formación o en la admirable misión de Cafayate.– D. NATAL

Espiritualidad

JUAN PABLO II, *Abrid las puertas al Redentor. Catequesis del Año Santo de la Redención*, Ed. Palabra, Madrid 1999, 22 x 14, 313 pp.

Con este volumen, la colección *Libros Palabra*, completa la publicación de la labor catequética del actual Pontífice a través de las audiencias de los miércoles. Recoge las catequesis de 1983 y los primeros meses de 1984, que corresponden al Año Santo (1950 años de la Redención). Transcribe, en primer lugar, la Bula del Año Santo de la Redención “*Abrid las puertas al Redentor*” de seis de enero de 1983, “centrada en el misterio redentor de Cristo, misterio pascual y actuación suprema de la misericordia de Dios para con los hombres de todos los tiempos”, a la vez que presenta la acción eclesial como mediadora de la inmensa riqueza de la redención. A continuación se transcriben las homilias de las audiencias con una temática eminentemente pastoral: redención cristiana, celebración de la redención en la liturgia, el *ethos* de la redención, el sacrificio de Cristo, el sentido religioso en el hombre, Jesucristo salvador y redentor, y el sacramento de la reconciliación. Todo ello en un tono de catequesis sencilla y clara, ateniéndose a una terminología tradicional pero atento a la sensibilidad y problemática del hombre y del cristiano de nuestros días. El libro incluye también los mensajes de la inauguración y de la clausura del Año Jubilar de la Redención, así como la carta del Papa a los obispos de la Iglesia sobre “los frutos del año jubilar de la redención”. Es digno de agradecer el esfuerzo de esta Editorial por ofrecernos este inmenso caudal de Pastoral práctica, útil para pastores y para cristianos adultos en su fe.

Este reseña quedaría incompleta si no hiciéramos referencia al prólogo, de veinticinco páginas, escrito por el entonces Arzobispo de Valladolid D. José Delicado. Buen conocedor de los documentos pontificios, D. José hace una especie de super-síntesis del significado redentor de Cristo para el hombre de hoy, en un lenguaje moderno, poniendo de manifiesto las aparentes contradicciones del dolor del inocente (ayer y hoy) y de su sentido soteriológico.– A. GARRIDO.

ESPEJA PARDO, J., *Un itinerario en la Iglesia. De la seguridad a la confianza*, Ed. San Esteban, Salamanca 2002, 22,5 x 15, 277 pp.

Coincidiendo con su jubilación académica de catedrático en la Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca, este dominico, Doctor y Maestro en Teología, abre su alma en estas páginas, de estilo narrativo, acerca de la situación actual de la *Vida Religiosa* y de la *Ciencia Teológica*, desde su experiencia de religioso y de profesional de las ciencias sa-

gradas. Viene a ser la culminación de sus muchas obras escritas, de sus numerosas conferencias y cursos en España y en América, y de sus actividades pastorales tanto en Salamanca (Pizarrales) como en Vallecas de Madrid. A su edad y en su calidad de emérito, abre las ventanas de su espíritu y describe, siguiendo la cronología de su vida, lo que ha significado el pasado y lo que se intuye para el futuro en esos dos campos. Hay que agradecerle este gesto cargado de sinceridad y de ánimo de servicio. Tiene páginas orientadoras que siembran luz para la renovación auténtica de la Vida Religiosa: salud en las relaciones personales, inserción en la realidad social y eclesial y encuentro interpersonal con el Dios revelado en Jesucristo. Afronta las oscuras sombras de escepticismo y de falta de coraje de muchas vidas y comunidades religiosas actuales por miedo a la intemperie y a los dictados del Espíritu; intuye el urgente imperativo de escuchar al hombre de hoy y discernir sus anhelos con el fin de poder ofrecerle unos modelos de Ética y unas formulaciones teológicas que consigan enamorarle; no deja en el tintero la necesidad de reformular el compromiso social que exige el Evangelio a favor de los grupos más necesitados aun dentro de nuestro llamado “primer mundo”; examina la inserción de las comunidades religiosas en el seno de las iglesias locales, poniendo de manifiesto la ignorancia por parte de algunos “Pastores” de los carismas de la Vida Consagrada y del miedo de esos “Pastores” al peligro de perder su poder cuasi-absoluto, la confusión episcopal entre “amos” y “amor”, la valoración y el significado actual de la “exención canónica”; así como la necesidad de recuperar y re-valorar el amor y la entrega al estudio. Todo ello, con una mirada serena y equilibrada, sin acidez y con talante constructivo. ¡Gracias, Padre Espeja!- A. GARRIDO.

La Misión compartida, Fernández, B. (Ed.), (=31 Semana Nacional para Institutos de Vida Consagrada), Publicaciones Claretianas, Madrid 2002, 21 x 13, 313 pp.

El volumen recoge las ponencias presentadas en la 31 Semana Nacional para Institutos de Vida consagrada. Dichas “semanas” se han convertido en un “clásico” para las Congregaciones Religiosas españolas, ya que vienen a ser un foro anual que capta la sensibilidad teológico-pastoral del momento, siendo de necesidad tenerlas en cuenta para el análisis actual de la vida consagrada y del mundo en que vivimos. Por eso, es de agradecer la edición de las mismas. El tema de la última semana resulta apasionante: *La Misión Compartida*, como cuestión de actualidad, que afecta al presente y al futuro de una renovación o restauración que se hace necesaria.

Como era de esperar, la primera parte se dedica al análisis de la realidad: en qué mundo y en qué nos sociedad nos movemos, qué lugar sigue ocupando el elemento religioso en nuestro entorno, qué valores exige y qué centralidad reclama. Otras reflexiones acentúan lo que teológicamente es certero: las raíces comunes de los diversos carismas y la misión única a la que estamos llamados, el servicio al Reino de Dios, traducido por fraternidad universal, haciendo ver que las instituciones jamás pueden ahogar el carisma y que éste tiene siempre un futuro abierto hacia la utopía. De ahí que los valores de fidelidad al Espíritu, gratuidad, provisionalidad institucional y profecía, deban hacerse presente en toda institución. Ante esa doble realidad de “mundo” y “utopía del Reino”, la Vida Consagrada deberá siempre estar abierta. ¿Qué hacer? ¿Cómo actuar? En este contexto se estudia *La Misión Compartida*, es decir, asociaciones vinculadas a Congregaciones, misión compartida con laicos, con presbíteros o con obispos. ¿Tiene esperanza de futuro? Se analizan los posibles riesgos, los miedos y los cambios que exige. Pero los ponentes lo ven

como una oportunidad de revitalización evangélica de los consagrados, a pesar de los posibles riesgos para la identidad carismática de cada instituto.

Dado que la “misión” fue siempre la finalidad de cada Instituto, quizás haya que ensayar nuevos caminos para seguir llevándola adelante, quizás haya que renunciar a algunas estructuras que ofrecían seguridad a todo riesgo para quedarse un poco a la intemperie, quizás haya que tomar conciencia de los diversos complejos que han ido naciendo y también de las cobardías adquiridas en el seno de las instituciones. Habrá que poner en marcha una nueva jerarquía de valores en donde la pasión por el Reino y el compromiso de grupo sean los pilares de donde partir. Los ponentes son en su mayoría religiosos, como cabía esperar, con responsabilidad en sus Institutos; pero hay tres laicos, así como Monseñor Blázquez obispo de Bilbao.– A. GARRIDO.

PRONZATO, Alejandro, *Nunca hemos visto nada semejante. Comentarios al evangelio de Marcos*, (=Nueva Alianza 177), Edic. Sígueme, Salamanca 2002, 21 x 13,5, 315 pp.

Pronzato se ha convertido ya en un “clásico” de este tipo de ensayos. Lleva publicando desde hace 35 años comentarios diversos a las lecturas dominicales, a las parábolas a Jesús, a los evangelios, etc. Esta misma editorial Sígueme traducía ya en 1982-3 tres volúmenes del autor con el título *Un cristiano comienza a leer el evangelio de Marcos* (Col. Nueva Alianza 82-85). Y en estos últimos años ha lanzado al mercado nuevos comentarios evangélicos. Sus obras se traducen y los títulos alcanzan ya la cincuentena. ¿Dónde reside el misterio? Los 28 pasajes del evangelio de Marcos que nos presenta en este libro descubren ese misterio: Jesús aparece como *Alguien* que ofrece la posibilidad de recobrar la salud interior y el sentido de la vida, como *Alguien* que invita a tomar partido, a salir de la masa y encontrar de nuevo su propio rostro, su “nombre propio y su ser único”. Los personajes que presenta Marcos piden un milagro, pero encuentran una “palabra poderosa que cura y transforma”. Y esta es la Buena Noticia. Desde su responsabilidad de director de una Casa de Espiritualidad, el autor analiza la capacidad curativa del Jesús que Marcos presenta para todos aquellos que quieren ser *liberados* de su “sordera”, de su marginación, de sus bloqueos, de su vista confusa. Las palabras no son el *fuerte* de este evangelista, sino más bien los gestos, las miradas, las imágenes, los interrogantes, los retos, los contrastes fuertes. Se trata de un evangelio visualizado en que los personajes aparecen cuando tienen algo que decir o hacer. Con ese bagaje, el autor consigue que el lector se sienta constreñido a dar una respuesta precisa y a comprometer su existencia en aquello que merece la pena. Este es el marco en que se mueve la espiritualidad de Pronzato y que tanto ha contribuido a crear creyentes fuertes y arriesgados.– A. GARRIDO.

ARCHIMANDRITA SOPHRONY, *Ver a Dios como Él es. Autobiografía espiritual*. Traducción de Joaquín Maristany. (=Ichthys 23), Sígueme, Salamanca 2002, 21 x 13,5, 302 pp.

En el libro décimo de las *Confesiones* san Agustín afirma que no escribe para “curiosos en averiguar vidas ajenas y desidiosos en corregir la suya”. Es una constatación: la intimidad de las demás personas suele estimular el vicio de la curiosidad. Pero quizá no tanto cuando la obra que la revela se presenta como autobiografía espiritual, como es el caso presente. Lo psicológico subyuga más que lo Pneumático, aunque lo Pneumático supera

de mucho en categoría a lo psicológico. Mas quien valore lo Pneumático disfrutará leyendo esta obra.

El archimandrita Sophrony fue discípulo de san Silouan, uno de los santos más carismáticos de la Ortodoxia rusa contemporánea, y carismático él mismo. Durante algún tiempo fue monje en la Montaña sagrada, el Monte Athos, pero luego estableció su residencia en Francia primero y luego en Inglaterra. Dos momentos fueron decisivos en su vida: uno, cuando en su juventud se entregó al misticismo oriental, es decir, “en un movimiento insensato de ciega soberbia”, abandonó el Dios cristiano que le había enseñado la Ortodoxia para volverse a un Absoluto suprapersonal. “Reprimiendo la buena costumbre de orar al Dios de mi infancia, tendía en las horas de meditación hacia un ser absoluto... me entregaba a un quietismo especial, que era propiamente un suicidio en el plano metafísico”. El otro momento ocurrió tras un período relativamente largo –unos siete u ocho años–, cuando advirtió que se había extraviado; entonces se apareció a su espíritu Aquel que dijo: *Yo soy la Verdad* y él volvió al Dios personal cristiano, el Principio primero de todos los principios. “El Señor se compadeció de mí y me recuperó, quizás en el último instante”, escribe él. La obra es el relato de cómo vivió lo que había reencontrado y de cómo recorrió el camino cristiano cuya peculiaridad –son palabras del autor– estriba en que, paralelamente al descenso al infierno, el espíritu humano tiene la posibilidad de entrar en la Luz increada; el relato de cómo vivió dos estados aparentemente contradictorios: el descenso a los infiernos y el ascenso a los cielos. La espiritualidad del Archimandrita Sophrony trasciende con mucho la dimensión moral para establecerse en la más alta “teología”. El quicio en que se apoya son los puntos más significativos de la dogmática de la Iglesia ortodoxa, p. ej., los conceptos de persona, Gracia, Luz o Energías increadas, etc. Estos conceptos, ajenos en parte a la tradición católica, cuando no están explícitamente afirmados, están siempre presupuestos. De ahí que sea una obra densa y profunda, reveladora de experiencias poco frecuentes; una obra que nos parece extraordinaria, en cuanto revelación de un espíritu humano privilegiado por el Espíritu divino y cuya lectura, más que alimentar la curiosidad, invita a entrar por el mismo camino. Pero no siempre será fácil de seguir en toda su hondura a quien carezca de unos conocimientos básicos de la teología y espiritualidad ortodoxa.– P. DE LUIS.

FERRER, V. *Jesucristo, nuestro Salvador. Iniciación a la Cristología* (=Biblioteca de iniciación teológica 13), Edit. Rialp, Madrid 2002, 20 x 13, 214 pp.

El autor, doctor en Teología y en Medicina, nos ofrece este manual de Cristología con la finalidad de “facilitar a un amplio círculo de personas un mayor conocimiento de la maravillosa riqueza y la profundidad insondable del misterio de Cristo”. En cuanto síntesis teológica, este manual es más que catequesis, ya que mantiene la estructura de los clásicos tratados teológicos, con esquemas y terminología propias, aunque explicado con mayor sencillez. Después de un capítulo introductorio sobre la “Cristología, en cuanto ciencia teológica acerca de Jesucristo”, el autor divide su trabajo en dos partes. En la primera parte estudia la persona de Jesucristo en la economía divina de la salvación, el misterio de la unidad personal, la persona de Cristo en cuanto realidad humana, etc. La segunda parte presenta la llamada Soteriología (obra redentora de Jesucristo), la mediación, los misterios de la vida terrena de Cristo, pasión-muerte-resurrección, y los frutos de la salvación. A pesar del intento de sencillez y de divulgación del Manual, se exige del lector “un cierto esfuerzo de estudio detenido y atento”.– F. CASADO.

Juan Pablo II y los grandes de la tierra (G. Greco, coord.), Edición española por Edit. Edibesa, Madrid 2002, 26.5 x 22,5, 256 pp.

Hermoso libro, verdadera obra de arte, cargado de buen gusto y de contenido especial. El Centro Internacional de Estudios *Roma Imago Urbis*, bajo la iniciativa editorial de su secretario Giacomo Pezzali, cursó la invitación que, en el transcurso de pocos meses, no sólo fue acogida “por los vértices políticos y religiosos de naciones que tienen en cuenta los valores del cristianismo”, sino que fue acogida también por jefes de Estado y de gobierno de todos los rincones de la tierra: políticos, jefes de religiones, premios Nobel, exponentes de la cultura y del arte... rinden sincero tributo de admiración a este “gigante de nuestro tiempo” que es Juan Pablo II, atento siempre, a pesar de sus años, a los graves problemas que afligen a la humanidad. Ciento cinco testimonios de líderes no religiosos, y veintitrés testimonios de líderes religiosos del planeta reconocen y homenajean la figura del actual Papa, que ha cambiado la historia del siglo XX, y que, a pesar de sus años, mantiene viva la llama en defensa de la paz y de las poblaciones marginadas del planeta, en la tutela de los derechos inalienables del hombre, en la defensa de la sacralidad de la vida, en las implicaciones éticas de la investigación científica y en la promoción del diálogo ecuménico e interreligioso. Las fotografías, preciosas imágenes, han sido amablemente cedidas por el Osservatore Romano. El proyecto, fuera de toda especulación comercial, ha sido “sostenido y compartido para el acercamiento y el diálogo entre los hombres, los pueblos y las naciones”. – F. CASADO.

PALOS, J. - CREMADES, C. (Coord.), *Sacerdotes para el tercer milenio: a la luz de la vida y los escritos de San Josemaría Escrivá*, (=Diálogos de Teología IV, Asociación Almudi), Edit. Edicep, Valencia 2002, 33,5 x 16,5, 213 pp.

En el pasado año de 2002, centenario del nacimiento y año de la canonización de Escrivá de Balaguer (San Josemaría), los coloquios organizados por la Biblioteca Sacerdotal Amudi de Valencia han estado dedicados al sacerdocio, especialmente a la espiritualidad del sacerdote diocesano. Los ponentes, cuatro obispos y seis miembros de la Prelatura Opus Dei, (todos ellos profesores) exponen diversos aspectos de las enseñanzas del nuevo santo, así como su entrega y generosidad sacerdotal. Los organizadores han pretendido que estas sesiones “sean un acto de gratitud por la lección de fidelidad a la Iglesia que con su vida y su incansable actividad pastoral él ha ofrecido”. El lema de san Josemaría “para servir, servir” ofrece una aportación especial a la espiritualidad específica del presbítero diocesano, tal y como lo exponen los diversos ponentes de estos coloquios. – F. CASADO.

MARTÍNEZ LOZANO, E., *El gozo de ser persona. Plenitud humana, transparencia de Dios*, Ed. Narcea, Madrid 2003, 21 x 13,5, 154 pp.

Esta meditación en voz alta, a caballo entre la psicología y la espiritualidad, surge a partir de las sensaciones que produjo en el autor, experto en psicopedagogía del crecimiento, la contemplación de la imagen de la “Virgen del Molino”, una talla medieval de María conservada en la ermita de Santa Eulalia del Campo (Teruel). El libro está prologado por A. Torres Queiruga.

En la “nueva evangelización” es necesario que la primera evangelizada sea la Iglesia misma. Parece que no queremos enterarnos de que desgraciadamente en la actualidad la

Iglesia "suenan a viejo, a pasado", de que "dice cosas de interés" sólo al 2,7% de los jóvenes, y seguimos descalificando las críticas, en lugar de acogerlas como signo de los tiempos. Evangelizar significa superar y cambiar formas concretas espúreas, que no han nacido del evangelio, para recuperar el frescor y la alegría de la Buena Noticia. En este caso obstinarse en "la fidelidad a las formas es la mayor forma de infidelidad".- R. SALA

HANNAN, Peter, *Tu me sondeas. Un viaje hacia la realización humana*, trad. M. T. Cervo, Ed. Narcea, Madrid 2002, 21 x 13,5, 157 pp.

Debido a la influencia de la cultura del consumo, para la que sólo es real el mundo externo y material, el mundo interior del espíritu ha llegado a ser considerado irrelevante e incluso inexistente. La consecuencia de ello es un ambiente general en el que la identidad personal está asociada solamente a lo que tenemos o hacemos. En estas circunstancias la intimidad se va atrofiando porque no tenemos un yo interno que compartir.

En este librito se propone una pedagogía práctica de la interioridad. A partir de las "cuatro llamadas de la vida adulta" según las describe el psicólogo holandés E. Erikson (identidad, intimidad, generatividad y sabiduría), el autor examina con detalle las distintas fases de nuestro viaje interior. Se inspira en la obra de K. Wilber (*Breve historia de todas las cosas*, Kairós, Barcelona 1998) y, a través de unos ejercicios al final de cada capítulo, ofrece un programa de carácter experimental orientado a ayudar a recomponer hoy la interioridad.- R. SALA

APARICIO, A. (ed.), *La vida religiosa. Documentos conciliares y posconciliares*, 3ª edición revisada y aumentada, Publicaciones Claretianas, Madrid 2001, 23 15, 1236 pp.

Como indica el título, se recogen en este libro todos los documentos conciliares y posconciliares sobre la vida religiosa (documentos pontificios, documentos de las Congregaciones Romanas [documentos mayores y menores], orientaciones, documentos adicionales, La vida fraterna en comunidad, Vita consecrata, Signum fraternitatis, Verbi sponsa) desde el 6 de diciembre de 1964 hasta el 13 de mayo de 1999. Cierran el libro tres índices: un detalladísimo índice analítico, un índice cronológico de los documentos y el índice general. Salta a la vista, pese a este brevísimo resumen, la utilidad de este libro. No queda sino decirle al lector: toma y lee. No quedará defraudado.- J. VEGA.

SAN JUAN BAUTISTA DE LA CONCEPCIÓN, *Obras completas. IV. Exhortaciones y pláticas*, BAC Maior, Madrid 2002, 25 16, XVI + 894 pp.

El autor (1561-1613), reformador de la Orden de la Santísima Trinidad, forma parte de la pléyade de escritores espirituales españoles del siglo XVI. Éste es el IV y último tomo de sus *Obras completas*. La transcripción, introducciones y notas son de Juan Pujana. Todas sus obras las dirigió a sus hijos, los trinitarios descalzos, pero muy especialmente las de este tomo. Son exhortaciones a la virtud, "hechas en los capítulos ordinarios de los domingos y muchas de ellas de repente", en las tomas de hábito y en las profesiones. El hilo que enhebra estos discursos es la "perseverancia en el camino de la virtud" y los nuevos adelantamientos que en ella hay que hacer. No sólo los religiosos encontrarán alimen-

to en ellos. Además del fruto espiritual, conocerán mejor cómo se vivía la espiritualidad en el siglo XVI y algunas costumbres de la época. Por ejemplo, lo referente a los esclavos del Smo. Sacramento o a la recitación que de la doctrina cristiana hacían por las calles, ellos y otros devotos, en especial "los terceros de san Francisco". El libro se cierra con tres *índices particulares de toda la obra*: bíblico, onomástico y de materias. Contamos desde ahora con una edición solvente de un autor importante de nuestra espiritualidad.– J. VEGA.

BOADA, J., *Fijos los ojos en Jesús. La parábola del agua*, Edit. Narcea, Madrid 2002, 21 x 13,5, 171 pp.

El autor, sacerdote dominico, tras su larga experiencia de misionero en América Latina, dedicado actualmente la predicación itinerante, nos ofrece en este libro las pautas de una experiencia oracional cercana y entrañable, como clave de auténtica renovación. A través de este ejercicio por el desierto, de la soledad, del silencio y de la interioridad, hay que tener siempre los ojos puestos en Cristo-Jesús. Con formulas sencillas, va introduciendo al lector en la oración contemplativa, con el fin de que la persona orante puede después llevar el *agua de la vida* a quienes, quizás sin saberlo, tienen sed de Dios. El P. Boada es un hombre de experiencia externa y de vivencia de fe. Estas páginas pueden servir de gran ayuda a muchos cristianos, al descubrirles que el encuentro con Dios sacia las aspiraciones más íntimas y genera el talante necesario para una auténtica tarea misionera en donde la ternura y la paz hacen milagros.– E. ÁLVAREZ.

FERNÁNDEZ PANIAGUA, J., *Las Bienaventuranzas. Una brújula para encontrar el Norte*, Edit. Narcea, Madrid 2002, 21 x 13,5, 94 pp.

Desde el ejercicio del ministerio sacerdotal en diversas zonas rurales, este sacerdote nos ofrece el resultado de su vida de orante, con sus comunidades catequéticas y con sus grupos de oración, capaz de plenificar la vida y encontrar la clave de la vocación cristiana. Ve las Bienaventuranzas como la *carta magna* del cristiano, como la aguja orientadora que marca siempre el Norte. Se trata de un librito de espiritualidad muy útil para la meditación y que nos pone de manifiesto la riqueza y la importancia de las Bienaventuranzas, para crecer en el camino de la plenitud humana y cristiana.– E. ÁLVAREZ.

LIBANIO, J. B., *Discernimiento, Vida Consagrada y opción por los pobres*. Mensajero, Bilbao 2002, 14x20, 98 pp.

El autor, que conoce muy bien la Teología de la Liberación, nos ofrece aquí unos temas fundamentales de Vida Religiosa que afectan a la entrega total a Dios, al discernimiento cristiano y a la opción preferencial por los pobres. Los tres temas no pueden separarse porque están profundamente unidos entre sí. En primer lugar nos presenta la importancia del discernimiento cristiano como una dialéctica entre el propósito general y las mediaciones humanas, entre lo subjetivo y lo objetivo. Luego nos habla pausadamente de la experiencia fundante, del "solo Dios basta", y del servicio ministerial en la confusión y el ajetreo de la vida actual. En el apartado sobre la Vida Consagrada en el posconcilio, nos describe más en concreto la experiencia fundante en relación con el pobre como me-

diación de la experiencia de Dios. Finalmente nos ofrecen unos criterios ignacianos para el discernimiento hodierno en la perspectiva de Latinoamérica en la que nos recuerda la importancia de quitar de sí todas las afecciones desordenadas, de la dialéctica entre el Dios siempre mayor y el de las pequeñas cosas o mediaciones, y de buscar a Dios en lo cotidiano. Para terminar, se nos invita a *sentir con la Iglesia* según el famoso consejo ignaciano cristiano.– D. NATAL

ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, San, *Meditaciones sobre la Pasión de Jesucristo*, (= Cuadernos palabra 109), Palabra, Madrid? 2002, 12 x 19, 403 pp.

La inquietud última de San Alfonso a lo largo de su vida fue siempre amar con incansable celo a nuestro Señor Jesucristo. Gracias a esto podemos comprender cómo puede una persona tan notable como ésta llegar a sentir y vivir tan intensamente la pasión y muerte de nuestro Señor, haciendo que el lector se imbuya totalmente en los sentimientos del autor hacia Jesucristo. A lo largo de la extensa obra, el autor hace recapacitar al lector acerca de todo lo que Jesucristo hizo por nosotros, apoyándose en comentarios que describen con sumo cuidado tanto lo que Jesucristo podía estar sintiendo en esos momentos cómo la explicación de numerosa simbología bíblica. Todo esto, siempre desde el punto de vista humano.– H. IZQUIERDO BARTOLÍ.

SCOTT, H., *Dios te salve, Reina y Madre. La Madre de Dios en la Palabra de Dios*. (= Patmos, libros de espiritualidad 220), Rialp, Madrid 2002, 12,5 x 19, 219 pp.

En nuestra cultura latina, el número de advocaciones marianas es ingente, así como las tradiciones populares en torno de la Virgen a lo largo y ancho de nuestra geografía. No es de extrañar, por tanto, que en otras partes de Europa suceda lo mismo, tal es el caso del autor, que comparte con todos nosotros su experiencia mariana desde el punto de vista bíblico y teológico. El autor nos introduce en su pensamiento y meditación personal de la Virgen María, hallando paralelismos con ella en el antiguo testamento y contratándola con lo que sobre ella se ha estudiado en los últimos tiempos, pero siempre tratándola como nuestra madre que es y hablando de ella desde su experiencia de amor.– H. IZQUIERDO BARTOLÍ.

Literatura y varios

HERZOG, Reinhart, *Spätantike. Studien zur römischen und lateinischen Literatur*. Mit einem Beitrag von Manfred Fuhrmann. Herausgegeben von Peter Habermehl, mit zwei Abbildungen. (=Hypomnemata, Supplement-Reihe 3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 16 x 23, 412 pp.

Sin haberlo encontrado nunca personalmente, P. Habermehl se sintió siempre fascinado por los escritos de R. Herzog, profesor de la Universidad de Constanza, fallecido a la temprana edad de 52 años. Fruto de esa fascinación fue la idea de llevar a cabo una compilación de artículos suyos, aparecidos previamente en distintas publicaciones, para darlo a

conocer. Justificaba el proyecto el hecho de que R. Herzog soliese elegir temas periféricos y publicarlos en lugares “atípicos”, es decir, fuera de las revistas “clásicas”, además de que su estilo abstracto y su argumentación maciza hacen que sus escritos se resistan a una lectura superficial y sólo raras veces permitan adivinar a una primera mirada lo que se oculta bajo su áspero caparazón.

Los artículos tienen como tema común la antigüedad latina cristiana; se exceptúan, sin embargo, los tres primeros que versan sobre la literatura clásica pagana. Para información del lector, estos son los títulos: *Augusteische Erfüllung zwischen Vergangenheit und Zukunft. Eine Retraktation der politischen Lyrik des Horaz; Aeneas' episches Vergessen. Zur Poetik der memoria; Fest, Terror und Tod in Petronius Satyrica; Metapher – Exegese – Mythos. Interpretationen zur Entstehung eines biblischen Mythos in der Literatur der Spätantike; Exegese – Erbauung – delectatio. Beiträge zu einer christlichen Poetik der Spätantike; Rom und Altes Testament. Ein Problem in der Dichtung des Prudentius; Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität am Beispiel des Paulinus von Nola; Non in sua voce. Augustins Gespräch mit Gott in den Confessiones – Voraussetzungen und Folgen; Partikuläre Prädestination. Anfang und Ende einer Ich-Figuration – Thesen zu den Folgen eines augustinischen Theologumenon; Orosius oder Die Formulierung eines Fortschrittskonzepts aus der Erfahrung des Niedergangs; «Wir leben in der Spätantike». Eine Zeiterfahrung und ihre Impulse für die Forschung; Von Aufhören. Darstellungsformen menschlicher Dauer im Ende.*

Se trata de una nueva edición, no de una simple reproducción fotomecánica. Esto ha permitido corregir erratas presentes en los originales, introducir las referencias a obras de otros autores antes silenciadas, y añadir la traducción alemana de los textos originalmente presentados en griego. Los artículos van precedidos de los datos biográficos de R. Herzog, limitados al ámbito de su vida académica, y una reseña sobre cada uno de los artículos, obra de M. Fuhrmann. El índice que pone fin a la obra orienta básicamente sobre las personas y textos citados; es intencionadamente breve, pues no debe sustituir a la lectura de la obra. La presentación del volumen es óptima.– P. DE LUIS.

ZIMET, BEN, *Cuentos del Pueblo Judío*, (= Nueva Alianza 174), Sígueme, Salamanca 2002, 13,5 x 21, 222 pp.

Ben Zimet, judío de origen polaco, cuenta y canta el anhelo de felicidad que anida en el corazón humano. Nos ofrece ahora 56 cuentos desde la Biblia a nuestros días, amén de 81 relatos de “Locos” e historias de “Sabios”: relatos judeo-árabes y sefarditas, leyendas yemeníes y cuentos de hoy. Podemos ver la enorme riqueza que emplea el autor tanto para ambientarse como para narrar los relatos, tocando temas tanto del cristianismo como del judaísmo y utilizando una terminología moderna basándose en hechos antiguos. Libro útil para cualquier edad, sobre todo si se desea encontrar una explicación de realidades tan cotidianas como la muerte, el origen de las cosas... y cómo afrontarlos. Aconsejable para la “gente joven” ya que hay relatos que cuestionan y provocan planteamientos fuertes, mostrándonos las excusas que el ser humano utiliza para no buscar la verdad.– H. IZQUIERDO BARTOLÍ.

PÉREZ SIMON, Luis, *San Antonio de Padua. Vida, Historia, Devoción*. Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Madrid 2002, 19 x 12, 166 pp.

El presente libro acerca al lector la figura de san Antonio de Padua, uno de los santos más conocidos, venerados e invocados por los fieles católicos. De sus cinco capítulos los más importantes son los dos iniciales. En el primero el lector encuentra la vida del santo según las fuentes más antiguas, sobre todo la sobria y con lagunas *Legenda Assidua*. De ella resulta un san Antonio “en la primera fila de la evolución que iba experimentando la fraternidad (franciscana), orientándose a un estatuto conventual y clerical al servicio de la misión pastoral de la Iglesia...” En el segundo el autor trata de responder a la pregunta de quién es san Antonio, tanto desde la historia como desde la devoción. Ello implica aclarar la cuestión antoniana, es decir, la posibilidad de reconstruir una imagen del santo lo más fiel posible a la historia, al margen de las leyendas y de la devoción popular, y qué mensaje transmite válido para hoy, igualmente el llamado fenómeno antoniano o conjunto de manifestaciones devotas en torno a la figura del santo. Con otras palabras, se trata de explicar cómo su personalidad histórica de hombre culto, misionero y predicador, que vivió una vida discreta y común, que no interesa a la mayoría de sus devotos, se ha convertido en objeto de un culto tan universalizado. Junto a reflexiones sobre la naturaleza y valor de la religiosidad popular, que ha de buscar que florezca la fe y no los santuarios, el autor ofrece los pasos dados por el pueblo en la construcción de la imagen del santo que venera. En un segundo momento, presenta su imagen real tal como la ofrecen las diversas fuentes biográficas antiguas y, también, otro tipo de fuentes como la liturgia, los panegiristas, la iconografía e, incluso, el II Coloquio celebrado en Padua en 1979. Los tres últimos capítulos se ocupan, respectivamente, de las instituciones antonianas, de las devociones antonianas y Devocionario antoniano. – P. DE LUIS.

Neocatecomunale Iter. Statuta, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002, 22 x 15,5, 140 p.

Contiene, en su primera parte, el Decreto de Aprobación del Pontificio Consejo para los Laicos, por un período *ad experimentum* de cinco años, de los Estatutos del Camino Neocatecumenal, firmado en el Vaticano el día 29 de junio de 2002 por el Presidente de dicho Consejo Card. Stafford, transcribiendo a continuación los 35 artículos del Estatuto. Una segunda parte contiene diversas intervenciones hechas en los días inmediatos a la aprobación. Especial mención merecen dos discursos del Cardenal en los que advierte “que el próximo paso a realizar es la aprobación del Directorio Catequético” y los “cuatro campos que exigen actualmente atención especial en la vida del Camino: la relación con los obispos, los sacerdotes y la parroquia en su conjunto, así como con las demás comunidades eclesiales, y el respeto escrupuloso de la libertad del individuo, con énfasis especial en el fuero interno”. Una tercera parte incluye algunos comentarios jurídicos y eclesiales, destacando las aportaciones de J. I. Arrieta y de A. Chinaglia; terminando con cinco anexos de Juan Pablo II y de la Congregación para el Culto Divino. – A.G.S.

DOLZ, Miguel, *San Josemaría Escrivá*, Edic. Rilap, Madrid 2002, 21 x 13, 143 p.

El autor recoge los rasgos básicos de la vida santo canonizado el día 6 de octubre pasado (pp. 9-73), y a continuación ofrece algunos pasajes de la vida de Nuestro Señor, comentados por San Josemaría, “que quieren ayudar a poner en práctica el modo de medita-

ción evangélica que él proponía”. Bien editado, con sugerentes ilustraciones y cronología del vida del nuevo santo.– A.G.S.

ZANZUCCHI, Michele, *Emmanuel Milingo. El pez recatado del agua*, Edit. Ciudad Nueva, Madrid 2002, 20 x 13, 157 p.

Después de los tristes eventos de mayo-agosto del 2001 en relación con la secta del Rev. Moon: “matrimonio” con la médico coreana, declaración del mismo Mons. Milingo justificando su decisión y las aclaraciones del Vaticano, con la posterior visita al mismo Papa, Milingo desaparece. Le han preparado un largo retiro, en un centro de acogida del Movimiento de los Focolares en Argentina, Mar del Plata. En ese retiro es donde se da esta larga entrevista con el periodista M. Zanzucchi. La compleja personalidad de Milingo ofrece un relato rico y sincero, reconstruyendo paso a paso los avatares de su vida. Manifiesta sus estados de animo, desilusiones y anhelos, clarificando unos hechos que habían provocado el desconcierto en el mundo católico.– A.G.S.

CASTIELLA, J., *Francisco Javier. Novena de la Gracia de san Francisco Javier*. Mensajero, Bilbao s/f, 18 x 11, 104 pp.

El librito contiene el texto de las homilías predicadas durante la Novena de la Gracia a san Francisco Javier, precedidas por otras tres homilías pronunciadas por D. Fernando Sebastián, arzobispo de Pamplona, en la primera y segunda Javierada y en la Javierada Sacerdotal, de 2002.– P.L.

PUBLICACIONES DE EDITORIAL "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
- , *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
- , *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. 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 agust.* Valladolid 1989.
- , *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
- , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
- , *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
- , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia (+1628)*. Valladolid 2000.
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARCICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- , *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
- , *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
- , *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
- , *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
- , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
- , *Sor Catalina de S. Tomás de Villanueva Maura. Una mujer mallorquina ejemplar*. Valladolid 1984.
- , *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literat. crítica, social y religiosa contemp.* Valladolid 1985.
- , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
- , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
- , *Francisco Jambriña Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
- , *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
- , *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
- , *Beatriz Ana Ruiz. Gloria insigne de Guardamar*. Valladolid 1990.
- , *Juan Teodoro Vázquez. Crónica continuada de la prov. de san Agustín del Perú*. Valladolid 1991.
- , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
- , *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
- , *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
- , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*. Valladolid 1998.
- , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
- , *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
- , *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001,
- , *Patrimonio histórico-artístico de la O. de S. Agustín en Valladolid*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- , *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- BELTRÁN, J., *Tras las huellas del obispo Polanco*. Teruel 1989.
- CAMPELO, M. Mª, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.ª ed.) Valladolid.
- , *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid. 1976.
- , *El caballero de la estrella*. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA). Zamora 1981.
- , *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
- , *Sahagún. Monasterio y villa. 1085-1985*. Valladolid 1993.
- , *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
- , *Antología poética*. Valladolid 2002.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- GAGO FERNÁNDEZ, L., *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniiana*. Bogotá 1966.
- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
- , *Frustración y revolución. Conceptos y temas del teatro de Alfonso Sastre*. Manila 1982.

- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- GÓMEZ DE CEA, C., *Exigencias personales en la noética agustiniana*. Madrid 1966.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1989.
- *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico*. Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., -, *Trío familiar evangelizador en Filipinas*. Valladolid 1991.
- *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada*. Valladolid 1987.
- *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984*. Valladolid, 1992.
- *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas*. Valladolid 1988.
- *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas*. Valladolid 1990.
- *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos*. Valladolid 1997.
- *P. Agustín M^a de Castro, misionero inquieto* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión* Valladolid 1976.
- *El aborto. Los obispos se pronuncian*. Valladolid 1986.
- JARAMILLO ESCUTIA, R., *Fray Alonso de la Veracruz. Sobre los diezmos*. México 1994.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1983.
- *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.)*. 2 vols., Valladolid 1986.
- *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X)*. Valladolid 1994.
- *SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), Homilias sobre la 1^a Carta de san Juan*. Valladolid 1997.
- *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarreal ... OSA (1587-1665)*. Valladolid 1994.
- MATEOS ÁLVAREZ, C., *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús*. Valladolid 1978.
- MELÉNDEZ VALLINAS, M., *El culto litúrgico de la Virgen en la O. de S. Agustín*. Valladolid 1964.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas*. Madrid 1965.
- MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila: 2 vols.*, Manila 1983.
- NATAL ÁLVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual*. Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. Á., *Unión de los Agustinos españoles (1893)*. Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
- *El erasmismo del Dr. Juan de Vergara y otras interpretaciones*. Madrid 1945.
- *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- *Letras e historia*. Madrid 1966.
- *Los caballeritos de Azcoitia. (Un problema histórico)*. Madrid 1973.
- *Humanismo. Inquisición. Tomo I*. Madrid-Valladolid 1979.
- *Aspectos históricos del sentimiento religioso en España. Ortodoxia y heterodoxia*. Madrid 1961.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina)*. Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla*. Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.^a de, *Tras las huellas de San Agustín*. Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma. (Devocionario)*. Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Vols. 1-22*. Manila-Valladolid 1965-1994.
- *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico*. Valladolid 1992.
- *Labor científico literaria de los agustinos españoles. 2 vols.*, Valladolid 1992.
- *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas. 2 vols.*, Valladolid 1992.
- *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas*. Valladolid 1996.
- *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos. 2 vols.*, Valladolid 2001.
- *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos. 3 vols.*, Valladolid 2001.
- *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional. 2 vols.*, Valladolid .
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- *El P. Pepe, agustino...* Valladolid 1989.
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano ...* Salamanca 1948.
- *VALLEJO, I., Fray Diego Tadeo González. "Archivo Agustiniiano" n.º 51 (1977)*.
- *VEGA, José, La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León*. Valladolid 1987.
- VILLAREJO, A., *Así es la selva*. 4.ª ed., (Joaquín García, ed.), Iquitos 1988.