

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXIX

Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
2004

SUMARIO

ARTÍCULOS

D. ÁLVAREZ CINEIRA, <i>La muerte de Pedro y Pablo en Roma</i>	445
G. SÁNCHEZ, <i>ECCLESIA MUNDUS RECONCILIATUS. Algunas consideraciones sobre la Iglesia y reconciliación en San Agustín de Hipona</i>	479
P. DE LUIS, <i>La composición del De sancta uirginitate de san Agustín</i>	501
I. JERICÓ BERMEJO, <i>La Iglesia no juzga las interioridades. Enseñanza de Pedro de Aragón (1584)</i>	515
F. CAMPO DEL POZO, <i>Isabel la Católica, fiel hija de la Iglesia, y la Hispanidad</i>	535
LIBROS	579

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XXXIX



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
2004

S U M A R I O

ARTÍCULOS

D. ÁLVAREZ CINEIRA, <i>La muerte de Pedro y Pablo en Roma</i>	445
G. SÁNCHEZ, <i>ECCLESIA MUNDUS RECONCILIATUS. Algunas consideraciones sobre la Iglesia y reconciliación en San Agustín de Hipona</i>	479
P. DE LUIS, <i>La composición del De sancta uirginitate de san Agustín</i>	501
I. JERICÓ BERMEJO, <i>La Iglesia no juzga las interioridades. Enseñanza de Pedro de Aragón (1584)</i>	515
F. CAMPO DEL POZO, <i>Isabel la Católica, fiel hija de la Iglesia, y la Hispanidad</i>	535
LIBROS	579

DIRECTOR: Pío de Luis Vizcaino
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
Editorial Estudio Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900
Fax (34) 983 397 896
e-mail: edestagus@adenet.es
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2004
España: 35,00 Euros
Otros países: 57,00 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, 2004

La muerte de Pedro y Pablo en Roma

Sin lugar a dudas, Pedro y Pablo son dos de las personalidades más importantes de la iglesia primitiva. Conocemos los nombres de otros misioneros o dirigentes de los primeros años después de Pascua, pero ninguno logró una posición tan relevante en los escritos primitivos cristianos y, sin lugar a dudas, ninguno influyó tanto en la tradición litúrgica ni en la historia de la iglesia. Con la Reforma luterana se convirtieron ambos apóstoles en banderas confesionales: Pedro como imagen del papado católico y Pablo como símbolo de la reforma. Esta confrontación alcanza su punto culminante con la presentación del cristianismo primitivo propuesta por Baur, para quien el cristianismo primitivo estaba formado por dos grupos confrontados, los judeo- y los pagano-cristianos, con Pedro y Pablo a la cabeza de cada grupo. Esas posturas confesionales se han acercado en la actualidad, como demuestran los estudios exegéticos y dogmáticos¹.

En contadas ocasiones, estos dos apóstoles estuvieron en contacto directo. Sabemos que después de su conversión, Pablo sube a Jerusalén y se encuentra con Pedro durante un periodo breve de tiempo (Gal 1,18s). Pasarán unos años hasta que vuelvan a verse en el sínodo de Jerusalén (Gal 2,1-10 y Hech 15). Poco tiempo después, el conflicto de Antioquía marcará significativamente sus relaciones posteriores (Gal 2,11-21). En esta ocasión, Pablo salió perdedor en la confrontación, por lo que tuvo que abandonar la comunidad de Antioquía y comenzar su misión independiente. Pedro permaneció en estrecha relación con Antioquía, donde posiblemente actuó como dirigente de esa comunidad. Seguramente tenían noticias indirectas uno de otro. Pablo menciona en contadas ocasiones la figura de Pedro en cartas posteriores. En 1 Cor menciona el “partido de Pedro” (1Cor 1,10-3,23), la actividad misione-

1. H. LIETZMANN, *Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archäologische Studien* (AKG 1), Berlin 1927²; O. CULLMANN, *Petrus. Jünger - Apostel - Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zürich 1985³. Para una visión de las posturas de los exégetas modernos véase, Lothar WEHR, *Petrus und Paulus - Kontrahenten und Partner. Die beiden Apostel im Spiegel des Neuen Testaments, der Apostolischen Väter und früher Zeugnisse ihrer Verehrung* (Neutestamentliche Abhandlungen N.F. 30), Aschendorff, Münster 1996, 4-27; Christfried BÖTTRICH, *Petrus. Fischer, Fels und Funktionär* (Biblische Gestalten 2), Leipzig, Evangelische Verlagsantalt 2001, 262-277.

ra de Pedro con su mujer (1 Cor 9,15) y la aparición del Maestro a Pedro (1Cor 15,1-11). Ningún otro escrito neotestamentario relaciona las dos personalidades. Los escritos y tradiciones posteriores de los siglos II-IV (Padres de la Iglesia, escritos apócrifos, la tradición y la liturgia), los volverán a relacionar: les atribuyen una actividad misionera y la muerte de ambos en Roma. Estos escritos tienden a asociar a Pedro y Pablo hasta formar una especie de entidad simbólica del apostolado total, a ocultar sus diferencias y a hacerlos columnas apostólicas² de la Iglesia. Los dos apóstoles no podían ser separados porque se habían convertido en una sola cosa en la fundación de la Iglesia de Roma.

La idea que nos intentan transmitir las fuentes es la inseparabilidad de los dos apóstoles en Roma. ¿Pero fue esto una realidad en vida de los apóstoles o más bien una creación de la comunidad romana? Después de la expulsión de los “judíos” por parte del emperador Claudio (Hech 18,2), entre los que se encontraban Áquila y Priscila, la comunidad de Roma se distancia de la sinagoga y, por tanto, adquieren más importancia los pagano-cristianos. La carta a los Romanos es un testimonio indirecto de tal situación. Es decir, se aceptaría en Roma la estrategia misionera paulina y, con su visita, se convertiría en una “comunidad filopaulina” según el acuerdo alcanzado en el sínodo de Jerusalén. No obstante, la tradición ha desbancado, en parte, a Pablo en favor de la figura petrina. ¿A qué se debió? Es objeto de este artículo intentar explicar por qué hubo corrientes tempranas “romanas” que resaltaron la figura de Pedro sobre la de Pablo. En la época en que se redacta la 2 Pedr, Pedro incluso comenzaba a ganarle terreno a Pablo³. Esta tendencia tiene tal vez una explicación histórica. Pedro tuvo que tener una relación o relevancia especial en dicha comunidad, incluso superior a Pablo para llegar a alcanzar esa posición privilegiada.

1. Los orígenes del cristianismo en Roma

“Todos los caminos conducen a Roma”. Este es un dicho popular, que ante todo tenía validez en el siglo primero de nuestra era. La capital del imperio, como centro económico, cultural y político de la época, atrajo a muchas personas de diversas culturas y religiones. El judaísmo no fue una excepción. También el cristianismo primitivo llegó a la capital como grupo judío. La sina-

2. Véase p.e. el epigrama del papa Dámaso (366-384), Epigr. 26: cf. R. Brändle, “*Petrus und Paulus als nova sidera*”, en: *Teologische Zeitschrift* 27 (1992) 207-215.

3. *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (Coll Lectio divina 79), Paris 1974, 191-192.

goga fue en Roma, como había sucedido también en Grecia, el lugar por excelencia donde los cristianos llevaron a cabo su labor misionera y el punto de partida para la formación de la comunidad cristiana. Todo hace suponer que la comunidad cristiana de Roma tuvo su origen en ambientes y círculos del judaísmo romano. De otro modo no se explicaría la expulsión de algunos judíos y cristianos en el año 49 mediante el edicto del emperador Claudio ocasionado por el conflicto interno, dentro del judaísmo romano, entre judíos y judeocristianos⁴.

El testimonio literario más antiguo de la presencia de cristianos en Roma nos lo ofrece Pablo en su la carta a los Romanos (κλητοί Ἰησοῦ Χριστοῦ, Rom 1,6). Esta comunidad existía antes de su llegada y, por tanto, él no la pudo fundar. Es de suponer que ninguno de sus colaboradores la fundó, pues Pablo lo habría mencionado en la carta⁵. Una antigua tradición cristiana vincula la iglesia de Roma con la figura del apóstol Pedro. Éste es el único apóstol que la tradición cristiana asocia a dicha ciudad e incluso, como después veremos, en algunas fuentes viene considerado como el primer “*episkopos*” de Roma (Ireneo, *adv.* III 1,1; 3,2; Eusebio, HE II 14,6), aunque no especifican el contenido del término. Esta función la desempeñaría Pedro durante veinticinco años⁶. La indicación lucana (Hech 12,17) de que Pedro abandonó Jerusalén a inicios de los años cuarenta y se fue a otro lugar, alberga la remota posibilidad⁷ de que se trasladara a Roma⁸. Ciertos autores buscan los orígenes de la

4. Cf. I. LEVINSKAYA, *Book of Acts in its First Century Setting. Vol. 5: The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, Grand Rapids, Mich - Carlisle 1996, 167-193.

5. F. WATSON, “The Two Roman Congregations: Roman 14:1-15:13”, in: K.P. DONFRIED (ed.), *The Romans Debate*, Edinburgh 1991, 210s., presupone que Andrónico y Junia (Rom 16,7) fueron los fundadores del cristianismo en Roma.

6. JERÓNIMO, *De viris illustribus* 8; Eusebio, HE II,14,6; II,15,2.

7. H. BOTERMANN, *Das Judenedikt des Kaisers Claudius*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1996, 137-140. Véase J.W. WENHAM, “Did Peter go to Rome in A.D. 42?”, in: TynB 23 (1972) 94-102. C.P. Thiede, *Geheimakte Petrus. Auf den Spuren des Apostels*, Kreuz, Stuttgart 2000, identifica el lugar desconocido de Hech 12,17 con Roma, y justifica este silencio de Lucas: “Lukas, der noch zu Lebzeiten des Petrus für einen einflussreichen Römer schreibt, hütet sich davor, Theophilus dadurch in Verlegenheit zu bringen, dass er ihm mitteilt, wohin jener Mann gegangen war, der sich der von den Römern eingesetzten Staatsgewalt durch Flucht entzogen hatte” (223). En contra de esta interpretación, J. GNILKA, *Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten*, Herder, Freiburg 2002.

8. Es muy difícil determinar cuándo Pedro pudo llegar a Roma por primera vez. Según Eusebio, HE II 14,6, sucedió en tiempo del emperador Claudio. En la crónica, Eusebio indica que seguramente sería en el segundo año del emperador Claudio. Es imposible determinar de dónde obtuvo esta información. Cf. también Clemente Alejandrino, Strom VI 5,43. R. PESCH, *Petrus* 109s, cree que la llegada de Pedro a Roma tuvo que suceder, como muy pronto, en el 55. La ausencia de su nombre en la lista de saludos de la carta a los romanos se considera, normalmente, como un indicio de que Pedro no estaba en Roma cuando Pablo escribió la carta.

comunidad cristiana de Roma entre los “romanos” asistentes a Pentecostés (Hech 2,10). Algunos de esos judíos habrían llevado la nueva fe a la capital del imperio⁹. En contra de esta suposición hay que decir, que la expresión οἱ ἐπιδημοῦντες ῥωμαῖοι se refiere a judíos que habían vivido anteriormente en Roma, pero que habían cambiado su residencia a Jerusalén¹⁰. Por su parte, U. Wilckens considera que los primeros cristianos romanos eran miembros del grupo helenista en torno a Esteban de la sinagoga de los *libertini* (Hech 6,9), quienes después de su martirio fueron expulsados de Jerusalén y se trasladaron a la capital del imperio¹¹. Algún estudioso ve plausible la hipótesis de que el cristianismo de corte petrino haya jugado un papel muy importante en los orígenes de la comunidad cristiana de Roma. Es de suponer que siendo Roma la capital del imperio, pronto llegaron a ella también misioneros cristianos portadores de otras tradiciones, y que todas ellas se fueron fusionando poco a poco¹².

Las fuentes son escasas. Es muy improbable que Pedro fuera el fundador de la(s) comunidad(es) de Roma. Pablo no se habría entrometido en una comunidad fundada por el mismo Pedro después del acuerdo de Jerusalén (Gal 2,7), ni por el deseo expreso de no construir sobre cimientos ajenos (Rom 15,20s). Por tanto, creo que no tiene sentido indagar por el fundador. Podemos simplemente afirmar que los primeros cristianos conocidos en la ciudad de Roma son Áquila y Priscila (Hech 18,1s), quienes ya eran cristianos antes de su expulsión de la capital del imperio. Del mismo modo, difícilmente podemos indicar cuándo llegó el cristianismo a Roma. Se supone que ya en tiempo de Tiberio¹³ o de Calígula¹⁴ habían llegado las noticias de la

9. W. BEYSLAG, “Das geschichtliche Problem des Römerbriefs”, in: ThStKr 40 (1867) 627ss, cree que los peregrinos romanos se convirtieron en Jerusalén al judeocristianismo. Por tanto, Pedro sería el origen –en Jerusalén, no en Roma– de la comunidad cristiana romana.

10. E.A. JUDGE - G.S.R. THOMAS, “The Origin of the Church at Rome: A new Solution”, in: RTR 25 (1966) 83, consideran que los “romanos” de Hech 2,10 “were so called because of their distinct civil status, not because they were Romans ethnically or had come from Rome”.

11. U. WILCKENS, *Röm* I,38.

12. Santiago GUIJARRO, “La trayectoria y la geografía de la tradición petrina durante los tres primeros siglos cristianos”, en: R. AGUIRRE MONASTERIO (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva* (Institución San Jerónimo 23), Verbo Divino, Estella 1991, 17-28. Es, pues, un hecho históricamente bastante probable, que explicaría la implantación en Roma desde muy temprano de un cristianismo más vinculado a sus raíces judías que el de Pablo.

13. Algunos estudiosos afirman que las primeras noticias de la nueva fe habrían llegado a Roma viviendo Jesús. Esta hipótesis se apoya en una vieja tradición, pero sin visos de historicidad: Ps.-Clementinas, *Rec* 1,7s.; *Hom* 1,7s.; cf. Tertuliano, *apol.* 5,2. La mayoría de los autores consideran esta información como una invención apologética.

14. Cf. S. AGUSTÍN, *epist.* 102,8, menciona que la “Ley de los judíos” llegó en tiempos de Calígula desde Siria a Roma. M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1979, 91, indica que esta noticia se refiere a la secta cristiana.

muerte y resurrección de Jesús de Nazaret a alguna comunidad judía de Roma, sin que se pueda precisar por medio de quién y cómo. Del edicto de Claudio, se concluye que, como muy tarde, en los años 48-49 existió en Roma un círculo activo de cristianos, cuya postura frente a la sinagoga era problemática. La falta de datos concretos impide una explicación más concreta de la aparición de las comunidades romanas así como una datación más precisa de la llegada del cristianismo a Roma. Se puede suponer que los primeros misioneros cristianos pisaron suelo romano a comienzos de los años 40¹⁵.

Problemático es también el origen de estos primeros misioneros. Dado que éstos habían llegado a la capital antes que Pablo comenzara su misión en Europa, hay que concluir, por tanto, que procedían del Oriente Próximo, donde Jerusalén era el centro del judeocristianismo y Antioquía del pagano-cristianismo. La decisión de optar por una de esas dos ciudades depende si consideramos a los primeros cristianos de Roma como paganocristianos¹⁶ o judeocristianos. Los acontecimientos históricos del año 49 (Hech 18,1-2) dejan entrever, sin embargo, su origen judío. Dado que los altercados tuvieron lugar en una o más sinagogas, se puede afirmar que los misioneros cristianos eran judeocristianos. Solamente ellos tendrían acceso a las sinagogas. La expulsión de Priscila y Áquila, dos judeocristianos, confirma la presencia de este grupo en Roma. Aceptando que existía un contacto permanente entre el judaísmo de Palestina y de Roma (Hech 28), se puede suponer que también el cristianismo llegó a la capital del imperio desde Palestina¹⁷. No se debe excluir que este cristianismo de Roma sufriera influjos posteriores del cristianismo helenista de Asia Menor o de Grecia.

Los primeros cristianos de origen no judío en Roma procedían de grupos greco-hablantes que estaban en contacto con el judaísmo, es decir, procedían de los prosélitos o temerosos de Dios que frecuentaban la sinagoga. Éstos se convirtieron en el principal objetivo de los misioneros cristianos. Además, el cristianismo constituía para los “temerosos de Dios” una doctrina atrayente

15. Véase H. LICHTENBERGER, “Josephus und Paulus in Rom. Juden und Christen in Rom zur Zeit Neros”, en: KOCH, D.A. - LICHTENBERGER, H. (ed.), *Begegnung zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter*. FS H. SCHRECKENBERG (SIJD 1), Göttingen 1993, 245.

16. W. SCHMITHALS, *Römerbrief 67s.*, cree que los primeros cristianos eran pagano-cristianos procedentes de Antioquía, pues sólo así es comprensible el hecho de que Pablo considerara en Rom a la comunidad como pagano-cristiana. Excluye, sin embargo, una uniformidad del cristianismo romano, pues el pagano-cristianismo tampoco era uniforme.

17. Vgl. R.E. BROWN - J.P. MEIER, *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, New York - Ramsey 1983, 126: “Roman Christianity came from Jerusalem in the 40s”. El *Ambrosiaster* menciona en su comentario sobre la carta a los Romanos (PL 17.48 = CSEL 81,1,5-6), que los romanos llegaron a la fe en un contexto judío (*ritu licet Judaico*).

dado que les prometía la salvación sin necesidad de circuncisión. El cristianismo romano antes del Edicto de Claudio estaba compuesto de una mayoría de judeocristianos y de una minoría de pagano-cristianos (temerosos de Dios¹⁸). Posiblemente se reunían en algunas casas cristianas. Debido a los estrechos contactos del cristianismo con el judaísmo, es de suponer que la población cristiana se concentró, ante todo, donde vivían los judíos¹⁹. La rápida expansión del cristianismo en Roma se debió al sistema organizativo de las sinagogas: la multiplicidad de comunidades²⁰, la organización interna democrática y la ausencia de una autoridad central judía facilitó a los misioneros cristianos la posibilidad de acceder a las sinagogas y ganar adeptos en ellas.

Con la intensificación de la misión en la diáspora después del acuerdo de Jerusalén, también aumentó la tensión entre la sinagoga y los nuevos misioneros. Estos últimos provocaron discusiones teológicas sobre la mesianidad de Jesús tan acaloradas que empeoraron las relaciones entre los nuevos cristianos y los tradicionales miembros de la comunidad sinagoga, lo que provocó una serie de enfrentamientos violentos²¹. Claudio expulsó de Italia a los provocadores judíos y cristianos mediante un edicto²². Los pagano-cristianos seguramente no se vieron afectados por el edicto de Claudio, dado que ellos, como simples simpatizantes de la sinagoga, no se habrían inmiscuido en las discusiones internas judías. De todos modos, el edicto de Claudio indica que a finales de los años 40 estallaron conflictos en Roma a causa de Cristo, que conllevaron la toma de medidas policiales. Dichos altercados pudieron surgir sólo si los judeocristianos que habían creído en Jesús, tenían cierta resonancia dentro de las sinagogas. La noticia de la expulsión se expandió rápidamente a otras sinagogas romanas. Los judíos vieron en el cristianismo un factor desestabilizador y un peligro para el judaísmo en Roma. Lo más probable es que reaccionaran prohibiendo la entrada de los cristianos en las sinagogas. Por eso, es de suponer que las relaciones entre judíos y cristianos en Roma

18. W. SCHMITHALS, *Römerbrief* 87, n. 243, considera que las medidas imperiales son comprensibles sólo si estaban implicados los pagano-cristianos en los altercados.

19. P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT II 18), 2. Aufl., Tübingen 1989, 30-52, analiza la distribución y la procedencia social de la población cristiana romana en los dos primeros siglos.

20. De las 13 sinagogas que hubo en Roma, tres o cuatro ya existían en el siglo I d.C. cf. H.J. Leon, *Jews* 149s.

21. Véase W. WIEFEL, "Die jüdische Gemeinschaft im antiken Rom und die Anfänge des römischen Christentums. Bemerkungen zu Anlaß und Zweck des Römerbriefes", in: *Jud.* 26 (1970) 75.

22. Cf. David ÁLVAREZ CINEIRA, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission* (HBH 19), Herder, Freiburg 1999.

fueron bastante tirantes después de la expulsión, si es que no se llegaron a romper²³.

2. Las comunidades cristianas romanas después del edicto de Claudio

El edicto de Claudio tuvo consecuencias importantes para el cristianismo naciente. La composición del cristianismo romano después del edicto no es claro. Su uniformidad es bastante improbable²⁴. Más razonable es pensar que las reacciones cristianas ante el edicto fueron diferentes según el grado de adhesión al cristianismo. Los judeocristianos que provocaron los altercados y que debieron abandonar la ciudad, serían acérrimos defensores de la mesianidad de Jesús y partidarios convencidos del cristianismo. Junto a ellos habría un grupo de judeo- y pagano-cristianos, conocido en las sinagogas como cristiano, pero que no participó en los altercados, por lo que pudo continuar viviendo en Roma. Su relación con el judaísmo, sin embargo, se vería interrumpida: se separarían o fueron expulsados de la sinagoga y se organizarían autónomamente. Éstos, que constituirían la mayoría del grupo cristiano en Roma, se reunirían en casas particulares para evitar represalias y problemas con los judíos. Otros judíos y temerosos de Dios, que no estaban convencidos totalmente de la mesianidad de Jesús, continuarían frecuentando asiduamente la sinagoga y solamente mantendrían un contacto esporádico con parientes o conocidos cristianos. La diferencia entre judíos y judeocristianos no era fácil de determinar, a no ser que el judeocristiano se diera a conocer como tal. Por tanto, es comprensible que entre los cristianos romanos existieran algunos judeocristianos que no quisieran romper totalmente con la forma de vida de la sinagoga, por lo que continuaron gozando de los privilegios judíos. Otro grupo de judíos y temerosos de Dios, que antes del edicto mantenían contactos esporádicos con el cristianismo, en vista de la amenazante situación política y de las presiones familiares romperían toda relación con el cristianismo.

23. P. LAMPE, *Christen* 9, considera la separación del cristianismo de la sinagoga como una consecuencia de la expulsión. Cf. también R. BRÄNDLE - E.W. STEGEMANN, "Entstehung" 9.

24. R.E. BROWN - J.P. Meier, *Antioch* 92-127, y P.S. MINEAR, *Obedience* 12-17, ven dentro de la iglesia romana algunos grupos que representan a las diversas tendencias dentro de la Gran Iglesia (desde los judaístas extremistas hasta los libertinistas). Estos grupos estaban en conflicto entre ellos. F.F. BRUCE, "The Romans Debate-Continued", in: Donfried, K.p. (ed.), *The Romans Debate*, Edinburgh 1991, 186; subraya la variedad y heterogeneidad de las comunidades cristianas romanas "in thought and practice between the firm Jewish retention of the ancestral customs and Gentile remoteness from these customs, with some Jewish Christians, indeed, found on the liberal side of the halfway mark between the two extremes and some Gentile Christians on the 'legalist' side".

Por tanto, podemos deducir que los cristianos que permanecieron en Roma después del edicto de Claudio eran judeocristianos²⁵ y pagano-cristianos, los cuales no se separaron unos de otros, sino que continuaron reuniéndose en casas privadas²⁶. A partir de entonces, la labor misionera de los cristianos en las sinagogas romanas fue imposible. De este modo, el campo de misión se redujo fundamentalmente a ambientes familiares de los paganocristianos. Éstos llegarían a ser paulatinamente mayoría dentro de la comunidad romana. La organización de los cristianos que permanecieron en Roma después del edicto hasta la muerte de Claudio no es fácil de determinar porque no tenemos información al respecto²⁷.

Muerto Claudio (54 d.C), el edicto de expulsión dejó de tener vigor. Los judíos y judeocristianos expulsados pudieron regresar a Roma. Algunos autores consideran que los judeocristianos que regresaron a Roma²⁸, debido a la distinta interpretación de la creencia cristiana, constituirían comunidades separadas de los cristianos que habían permanecido allí con la consiguiente desestabilización de las comunidades existentes. Sin embargo, esta hipótesis es improbable dado que los afectados –aunque eran judeocristianos– compartían las mismas ideas teológicas de los paganocristianos romanos. Éste era el caso de la comunidad formada en torno a Áquila y Priscila, así como también de las comunidades domésticas mencionadas en Rom 16.

25. Estos judeocristianos desarrollaron posiblemente su propia posición teológica como consecuencia de la separación de la sinagoga. Su designación como “Judeocristianos” no significa que defendieran la misma posición teológica que los judeocristianos de Palestina. R.E. BROWN - J.P. MEIER, *Antioch* 126, consideran el cristianismo romano como “a moderate Jewish/Gentile Christianity favorable to Peter”.

26. Los problemas reflejados en Rom 14-15 indican la existencia de contactos entre judeo- y pagano-cristianos dentro de las comunidades domésticas.

27. J.S. JEFFERS, *Conflict at Rome. Social Order and Hierarchy in Early Christianity*, Minneapolis 1991, 40, considera que los cristianos tomaron la estructura sinagoga como modelo para la formación de las comunidades domésticas judeocristianas, pero con la característica de que se convirtieron en un grupo clandestino, dado que los cristianos ya no estaban bajo la protección de los privilegios judíos. Se constituyeron como asociaciones libres sin una directa relación con la sinagoga. Para los pagano-cristianos, J.S. Jeffers propone la tesis de que se habrían organizado como un colegio funerario (*collegia funeraticia*). Como tales asociaciones, se podían reunir en casa de algún miembro o patrón sin levantar las sospechas de los romanos. Sin embargo, no existen testimonios para esta suposición.

28. Estos autores creen que todos los judeocristianos tuvieron que abandonar la ciudad. H. Appel, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig 1922, 45, presupone el regreso a Roma de la mayoría de los expulsados, tanto judíos como judeocristianos, por lo que la comunidad cristiana dejaría de ser pagano-cristiana. Para A.J.M. WEDDERBURN, *The Reasons for Romans*, Edinburgh 1988, 64s., la principal tarea de los pagano-cristianos después del Edicto fue la integración de los judeocristianos expulsados en las comunidades domésticas.

Los judíos expulsados y que regresaron a Roma, provocaron dificultades al cristianismo (Rom 12,14.17-21). Estos judíos consideraban a los judeocristianos como responsables de la expulsión. Las tensiones del año 49 volvieron a estar otra vez en primer plano. Lógicamente, los judíos intentarían aprovechar las buenas relaciones con la corte imperial (Josefo, AJ XX 195; Vit. 16) para vengarse de los cristianos. El peligro de una nueva expulsión, en caso de que los judíos (cristianos) volvieran otra vez a alterar la paz en Roma, se cernía sobre las comunidades judías y cristianas de la capital. Pablo insta a los cristianos a evitar la venganza y las represalias (Rom 12,17) contra los perseguidores judíos, pues ello provocaría un recrudecimiento de la violencia y un empeoramiento de la situación entre judíos y cristianos. Nuevos altercados en Roma habrían propiciado medidas más duras que las tomadas por Claudio. Una confrontación con los judíos y la alteración de la *pax romana* habría puesto en peligro la misión del Apóstol en Jerusalén, así como su deseo de visitar Roma y la supervivencia del cristianismo en la capital. Por eso Pablo puso tanto empeño en evitar nuevos choques en Roma.

3. El cristianismo de Roma según la carta a los romanos

Cuando escribió la carta, Pablo no había visitado la comunidad, pero según el cap.16 conocía a algunos de sus miembros, los cuales habrían trabajado con él en Oriente y le habrían informado de la situación de los cristianos en Roma. Esto se ve p.e. en Rom 14-15²⁹. Un análisis de los pasajes Rom 1,7,8; 6,17s.; 15,14; 16,19 lleva a concluir que el apóstol conocía el grado de creencia de los cristianos romanos. Por otra parte, la carta presupone que la misión paulina no era totalmente desconocida en la metrópoli³⁰. Según el pasaje Rom 3,8 hay indicios para pensar que las comunidades cristianas romanas habían recibido juicios negativos sobre Pablo.

La carta a los romanos no menciona la "Ekklesia" de Roma o la iglesia de los romanos³¹. Tal ausencia hace muy probable que existieran diversas

29. N. SCHNEIDER, *Schwachen* 8-49, concluye en su estudio que Pablo tenía presente a la hora de componer Rom 14s un conflicto concreto dentro de la comunidad cristiana romana. Según P. LAMPE, *Christen* 56, dicho conflicto era entre los "débiles" y los "fuertes". Otros exégetas consideran Rom 14-15 como una parénesis general, cf. R.J. KARRIS, "Romans 14:1-15:13 and the Occasion of Romans", in: DONFRIED, K.P. (ed.), *Debate* 84; E. KÄSEMANN, *Röm* 348ss.

30. R.E. BROWN - J.P. MEIER, *Antioch* 113.

31. L.A. JERVIS, *The Purpose of Romans. A Comparative Letter Structure Investigation* (JSNTS 55), Sheffield 1989, 82.162s., defiende la idea de que Pablo evitó la mención de *Ekklesia* para poder dirigirse a todos los cristianos individualmente en vez de a una o a más comunidades.

comunidades (cfr. Rom 16). A pesar de que la posición de Watson de “dos comunidades romanas” en el sentido de dos posiciones teológicas, pudiera ser correcta, parece sin embargo que la presuposición de al menos tres (Klauck³²) o incluso ocho comunidades (Lampe³³) corresponda más a la realidad del cristianismo romano. Cuando Pablo compone la carta a los Romanos, las iglesias locales estaban formadas principalmente de paganocristianos. De algunos pasajes de la carta (Rom 1,5.13-15; 11,13.17s.24.28.30s.; 15,15s.18; 9,3ss.) concluye W. Schmithals³⁴: “Está fuera de toda duda que los cristianos romanos a los que Pablo escribe, según la opinión de Pablo, son paganocristianos”. Pablo se dirige expresamente en la carta a los ἔθνεσιν. Pasajes como Rom 11,24s., unido a Rom 11,30.28.17s., muestra que ἔθνη se usa para indicar el grupo étnico de los cristianos romanos y designa su procedencia del paganismo. Sin embargo, el contenido de la carta presupone también destinatarios judeocristianos (9,24), así como el tema de los fuertes y los débiles en Rom 15s., que gira en torno a la cuestión de la observancia judía de la ley³⁵. Pablo da por supuesto que los lectores tienen un buen conocimiento del AT (Rom 7,1.4; 2,17; 4,1). Habla en Rom 4,1 de Abraham, “nuestro” predecesor según la carne. Por tanto, parece que la carta a los romanos contiene una contradicción interna: mientras que el tratamiento directo del apóstol se refiere a paganocristianos, la argumentación paulina presupone un público judeocristiano. Se han presentado varios intentos de solución: Estos paganocristianos eran los simpatizantes o temerosos de Dios, por tanto conocedores del AT. O tal vez habría que suponer que la carta se dirige tanto a judeocristianos como a paganocristianos con el objetivo de reconciliar a los dos grupos (los fuertes y los débiles)³⁶, tal y como muchos investigadores concluyen de Rom 14s³⁷. N. Schneider considera a los “débiles” como una minoría judeocristiana dis-

32. H.-J. KLAUCK, *Hausgemeinde* 26ss.

33. P. LAMPE, “The Roman Christians of Romans 16”, in: DONFRIED, K.P. (ed.), *The Romans Debate*, Edinburgh 1991, 230, piensa que habría ocho comunidades: “The number grew to at least eight when Paul himself started to assemble Christians in his Roman rented lodging (Acts 28: 30-31)”.

34. W. SCHMITHALS, *Römerbrief* 11. Sobre la problemática de la composición de la comunidad véanse las pp. 24-63.

35. Característico para los débiles en Rom 14 es la observancia de las prescripciones alimenticias (Rom 14,2.15.20s.), así como de algunos días concretos (Rom 14,5), que podrían ser el sábado y las fiestas judías.

36. F. WATSON, “Congregations” 206, presupone para Roma dos comunidades separadas que estaban en “mutual hostility and suspicion over the question of the law”.

37. El porcentaje exacto de los dos grupos no es posible darlo, pero P. Lampe presupone que el 15% serían judeocristianos y el resto paganocristianos, cfr. P. LAMPE, “Christians” 225; *Christen* 57.

puesta a un compromiso³⁸, que sólo exigían para ellos unas mínimas exigencias legales. Esto no significa que *todos* los judeocristianos fueran “débiles en la fe”. Los “fuertes” son identificados como pagano-cristianos³⁹ liberales. Varios exégetas, U. Wilckens⁴⁰, R.E. Brown, D. Zeller y G. Strecker, sin embargo, evitan hablar de tal antagonismo étnico en Roma. Presuponen otros problemas: diversidad de costumbres, éticas y mentalidades.

Otro tema son los agitadores de Rom 16,17-20, quienes presumiblemente intentarían una re-evangelización judeocristiana⁴¹. Pero no se puede hablar de una misión directa contra Pablo, dado que todavía no había predicado en Roma, sino más bien de una incipiente misión⁴² contra la evangelización paulina de la comunidad romana realizada por sus colaboradores.

Los judeocristianos constituían una minoría dentro de la comunidad cristiana. Los que eran conocidos como tales, serían mal vistos por los judíos y considerados como traidores de la fe. Por eso estaban más o menos excluidos de las sinagogas romanas.

4. Los hermanos según Hechos de los Apóstoles

Junto a la información de la carta a los romanos, Lucas menciona en Hechos la existencia de cristianos (ἀδελφοί) en dos ciudades de Italia antes de la llegada de Pablo a la capital del imperio: en Pozzuoli (Hech 28,13s) e indirectamente en Roma (Hech 18,2; 28,15: *κακείθεν*, es decir, desde Roma). Sin embargo, la presentación de la llegada y residencia de Pablo en estas ciudades es históricamente muy discutible y controvertida. En el puerto (Pozzuoli) se encuentra el apóstol con los cristianos de la ciudad y acepta la invitación de quedarse siete días con ellos, como si Pablo fuera un hombre libre⁴³. En el versículo 15, Lucas menciona que la comunidad cristiana de

38. N. SCHNEIDER, *Die "Schwachen" in der christlichen Gemeinde Roms. Eine historisch-exegetische Untersuchung zu Röm 14,1-15,13*, Diss. Wuppertal 1989, 123.

39. Para W. SCHMITHALS, *Römerbrief* 103ss., tanto los “fuertes” como los “débiles” son paganocristianos.

40. U. WILCKENS, *Röm* Bd. 1,40.

41. Algunos estudiosos consideran que Rom 16,17s se refiere a los judaístas como enemigos paulinos: A. SUHL, *Paulus* 282; U. WILCKENS, *Röm* Bd. 3,145; D. ZELLER, *Röm* 249.

42. M. KETTUNEN, *Der Abfassungszweck des Römerbriefes* (AASF.DHL 17), Helsinki 1979, 70s.

43. Es imposible pensar que el centurión estuviera dispuesto a esperar una semana a Pablo, cuando ya estaba tan cerca de su destino. E. HAENCHEN, *Apg* 642, ofrece una explicación convincente: “Lukas hat... V. 14a eingeschoben, damit während dieser Woche die Ankunft des Paulus den römischen Christen gemeldet werden konnte”. Contrario se muestra B. RAPSKE, *Book* 273-276.

Roma envió dos delegaciones⁴⁴ a su encuentro hasta el Foro Apio (a 65 km de Roma) y Tres Tabernas (48 km). Este recibimiento, que se podría comparar con una recepción de un alto diplomático⁴⁵, tiene todos los visos de ser redaccional. Ésta es la única mención de los cristianos de Roma en la narración lucana. Desaparecen de la escena para que Pablo pueda aparecer como el primer misionero en Roma.

Otra tradición que Lucas usa, contiene algunas indicaciones sobre el encarcelamiento de Pablo en Roma (Hech 28,16b.30). Lucas coloca dos discursos de Pablo ante las autoridades de los judíos⁴⁶. Estos discursos y el encuentro con los judíos son considerados entre los exégetas como una creación lucana⁴⁷. Con el marco redaccional, Lucas quiere dejar traslucir que la predicación del cristianismo en la metrópoli había sido reconocida por el estado: un funcionario estatal (un soldado⁴⁸, cf. Hech 28,16.30) había estado presente desde el inicio hasta el final de la misión del apóstol en Roma. Pablo, por tanto, no constituye un peligro para el imperio. El redactor presupone que los judíos de Roma no conocían todavía el mensaje cristiano, sin embargo querían informarse. Históricamente es muy improbable que los dirigentes de la comunidad judía (τούς ὄντας τῶν Ἰουδαίων πρώτους⁴⁹) aceptaran sin más

44. Hay dos posibles motivos para el envío de dos delegaciones distintas: a) La comunidad romana estaba dividida y las dos delegaciones representaban a los dos grupos existentes en la comunidad, es decir, los “fuertes” y los “débiles”. b) Según C.K. BARRETT, “End” 546, un grupo se componía de gente joven y el otro estaba formado por “the more sedentary members of the Roman church”.

45. C.K. BARRETT, “The End of Acts”, in: Lichtenberger, H. (ed.), *Geschichte - Tradition - Reflexion. Bd. 3: Frühes Christentum*, Tübingen 1996, 546, designa la escena como una “triumphal procession”.

46. Sobre la estructura narrativa de estos versículos cf. H.J. HAUSER, *Strukturen der Abschlusserzählung der Apostelgeschichte (Apg 28,16-31)* (AnBib 86), Roma 1979; J. ZMIJEWSKI, *Apg 880-882*, ve en la narración de las tractativas entre Pablo y los judíos (17a.17b.19.20a.21.22a.23a) elementos de la tradición.

47. G. LÜDEMANN, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Göttingen 1987, 273s., considera Hech 28,17-28 como “in toto lukanisch”, tanto a nivel de contenido como lingüístico. Cf. J. MURPHY-O’CONNOR, *Paul. A Critical Life*, Oxford 1996, 354.

48. La custodia *custodia militaris* se componía de al menos dos soldados romanos. Sobre la prisión de Pablo en Roma véase el amplio estudio de B. RAPSKE, *Book 227-242*, quien parte sin embargo de la historicidad de los acontecimientos narrados en Hechos. Según este autor, Pablo fue custodiado por “a regular soldier and a solitary one” (p. 181); cf. M.-E. ROSENBLATT, *Paul the Accused: His Portrait in the Acts of the Apostles* (Zacchaeus Studies: NT), Collegeville, Minnesota 1995, cap. 4. Sobre las distintas formas de *custodia* cf. F.H. HITZIG, “Custodia”, in: PRE IV 2 (1901) 1896-1899; B. RAPSKE, *Book 243-281.369-392*; cf. R.J. CASSIDY, *Paul in Chains. Roman Imprisonment and the letters of St. Paul*, New York, Crossroad 2001.

49. No es claro quiénes eran estos dirigentes judíos. Según H.W. TAJRA, *The Trial of Paul* (WUNT II 35), Tübingen 1989, 184, serían “Presbyters, Archontes, Scribes and other leading men of the synagogues...”.

la invitación de un desconocido y presunto malhechor. Ello les habría hecho sospechosos ante las autoridades romanas. Del mismo modo es incomprensible la respuesta de los judíos: “No hemos recibido de Judea ninguna carta que nos hable de ti, ni ninguno de los hermanos llegados aquí nos ha referido o hablado nada malo de ti” (Hech 28,21). Los judíos parecen desconocer el grupo de los cristianos, lo cual es imposible según la información de Hech 18,2 y Rom 12. No podían haber olvidado tan pronto el edicto de Claudio, pues estaba reciente en el tiempo. Asimismo, es incomprensible que si Pablo fue acusado en Jerusalén y Cesarea por el Sanedrín, éste no hubiera buscado la ayuda de los judíos romanos para que intentaran influir en la corte imperial. Algún autor intenta solucionar esta dificultad diciendo que el informe judío sobre Pablo habría sido enviado a Roma, pero que en ese momento todavía no había llegado a la capital por las dificultades del viaje durante el invierno⁵⁰. La discusión de Pablo con los judíos es una construcción lucana, como indica Hech 28,28. ¿Por qué debía anunciar Pablo a los paganos la gracia de Dios, si un grupo de judíos se había convencido mediante sus palabras? Difícilmente podría esperar el apóstol que se hubieran convertido todos los judíos después de un solo día de actividad misionera. Todo ello nos indica que la narración de la misión paulina en la capital está estructurada según un esquema de pensamiento típicamente lucano⁵¹ y no sigue históricamente la sucesión de los acontecimientos.

Se presupone que Pablo permaneció en cárcel preventiva en Roma (*custodia carceris* o *custodia libera et aperta et in usum hominis instituta*⁵²) hasta la reapertura del proceso y del enjuiciamiento. Aunque Lucas sabía bien lo que había sucedido a Pablo, no informa nada de su proceso⁵³. Tampoco se menciona para nada la muerte de Pablo. Posiblemente el autor silencia la condena del apóstol por motivos apologéticos (*apologia pro imperio* para su iglesia⁵⁴), dado que él abogaba por una buena relación de la comunidad cristiana

50. F.F. BRUCE, *Acts* 539.

51. B. PRETE, “Arrivo” 151.

52. Hech 28,16: Pablo vive junto con el soldado que le custodia. Una versión occidental (614.2147 *pc it sy^{h**}*) añade: ἔξω τῆς παρεμβολῆς, es decir, *extra castra*.

53. Varios estudiosos concluyen de la indicación Κάισαρί σε δεῖ παραστήναι (Hech 27,24) que Lucas sabía que Pablo había sido presentado ante el emperador. A.N. SHERWIN-WHITE, *Society* 108-112, investiga el sistema judicial de Nerón y llega a la conclusión de que este emperador rara vez se dedicaba a las cuestiones judiciales, por lo que es de suponer que el caso de Pablo no fue tratado por el emperador, sino por un representante.

54. P.W. WALASKAY, “And so we came to Rome”. *The Political Perspective of St. Luke* (MSSNTS 49), Cambridge 1983, 64. G. GUTTENBERGER, “Ist der Tod der Apostel der Rede nicht wert? Vorstellungen von Tod und Sterben in den lukanische Acta”, en: F.W. HORN (ed.), *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte* (BZAW 106), De

con el estado romano. H.W. Tajra⁵⁵ resume con estas palabras el objetivo político y apologético de la obra lucana:

“Luke... stressed to his readers that Rome did not view nascent Christianity as an illicit or subversive movement, intrinsically hostile to the state and its ruler and actively bent on subverting or overthrowing the Principate. He constantly represents the Christians as loyal and apolitical subjects of the Emperor and their communities as politically unthreatening (*apologia pro ecclesia*). Luke... directs his reader’s attention to the Roman authorities’ benevolence towards the Church and to the political stability and peace which the Principate provided and which allowed the Christian mission to progress with such rapid strides (*apologia pro imperio*)”.

Sobre el final de la vida de Pablo solo se puede especular. El texto de Hechos de los Apóstoles permanece abierto⁵⁶ y, por tanto, no se puede afirmar con rotundidad que Pablo fuera condenado a muerte inmediatamente después de su presidio⁵⁷. Por ello, se han presentado diversas hipótesis⁵⁸.

Según algunas tradiciones cristianas (1 Clem 5,5-7; 1Tim 6,13; MPol 1,1; 19.21s.⁵⁹) se presupone que Pablo murió en Roma. 1 Clem 5,4-7 (95-97 d.C) escribe:

Gruyter, Berlin 2001, 304s., considera el final abierto de Hechos como el planteamiento de una disyuntiva a las autoridades romanas del tiempo de Lucas de convertirse en instrumento de Dios para la salvación o, por el contrario, en enemigos de Dios, como había sucedido al Sanedrín de Jerusalén o a Herodes Agripa I.

55. H.W. TAJRA, *The Martyrdom of St. Paul. Historical and Judicial Context, Traditions and Legends* (WUNT II 67), Tübingen 1994, 38. Varias leyendas sobre el martirio del apóstol presentan el juicio ante Nerón y la muerte de Pablo, cf. Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Ἀποστόλου Παύλου o *Passio Pauli Fragmentum*.

56. El final abierto de Hechos es considerado por algunos exégetas como una figura retórica, típica en la literatura greco-romana. D. MARGUERAT, “Énigme” 1-21, denomina esta figura como “la suspension narrative” (p. 1). J. DUPONT, “Conclusion” 457-511, esp. 483-511, ofrece un estudio clásico sobre el final de Hechos.

57. A.N. SHERWIN-WHITE, *Society* 119, C.K. BARRETT, “End” 546, y J. MURPHY-O’CONNOR, *Paul* 355, consideran la posibilidad de que Pablo fuera puesto en libertad gracias a la *clementia* imperial.

58. Véase R. PESCH, *Apg Bd.* 2,311s. C.K. BARRETT, “End” 548, considera posible la liberación del apóstol. De los pasajes 2 Tim 4,16 y 1 Clem 5,5 concluye este autor (p. 550), que Pablo fue abandonado por los cristianos romanos: “Luke did not see fit to tell the story of it. Paul’s relation with the Roman church may have been stormy and in the end non-existent”. Cf. también J. MURPHY-O’CONNOR, *Paul* 360s.369s.

59. Cf. IGNACIO, *Eph* 12; POLICARPO, *Phil* 9. Otros testimonios de los Padres en H.W. TAJRA, *The Martyrdom* 172-194.

60. Según A. LINDEMANN, *Paulus* 76, los conceptos ζῆλος καὶ ἔρις fueron “vom Vf aus der aktuellen Absicht heraus gewählt worden”. J. ROLOFF, *Apg* 372, entiende estas intrigas y rivali-

“Pablo, que, también a consecuencia de la envidia y la discordia⁶⁰, puso de manifiesto el premio que le está reservado a la constancia. Cargado siete veces de cadenas, exiliado, lapidado y constituido en heraldo en Oriente y Occidente, recibió la esplendorosa fama a que su fe le hizo acreedor. Tras haber enseñado la justicia al mundo entero y haber llegado a los extremos de Occidente⁶¹, dio testimonio ante los gobernantes (μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων); así fue como abandonó el mundo y marchó a la morada de santidad, modelo ilustre de constancia”⁶².

Se ha visto en este texto una alusión al martiro de Pablo. Sin embargo, esa hipótesis es discutible como posteriormente evidenciaremos al tratar el martirio de Pedro⁶³. 2 Tim se presenta como una carta desde la prisión de Roma, en la que se presupone el aislamiento de Pablo y su martirio (2 Tim 1,15; 4,6-8): “En mi primera defensa, nadie salió a mi favor”. No obstante, no es claro si se refiere al proceso en Jerusalén-Cesarea o al primer interrogatorio en Roma⁶⁴. Estos son los principales testimonios pertenecientes a finales del siglo I. En los siguientes decenios no existe un desarrollo constatable de la tradición. Ignacio, *Rom* 4,3 parece conocer la tradición del martirio de Pablo, pero no menciona ningún detalle. Del mismo modo, Policarpo, *Phil* 9 insinúa la tradición del martirio. Obtenemos nueva información a partir de la segunda mitad del siglo II con los Hechos de Pablo⁶⁵, los cuales narran claramente su martirio.

dades como conflictos entre los miembros de las comunidades cristianas. Para L. WEHR, *Petrus* 300, muchas de las indicaciones de 1 Clem están acomodadas a la finalidad de la argumentación y no puede “für die historische Rückfrage fruchtbar gemacht werden. So darf man auch nicht hinter ζῆλος (1 Clem 5,4) bzw. ζῆλος καὶ ἔρις (1 Clem 5,2.5) bestimmte historische Ereignisse aus dem Leben der Apostel suchen”.

61. Se cuestiona si 1Clem se refiere al viaje de Pablo a España (Rom 15,24.28; A. Petr. C. Sim. 1; Canon Muratori). El “extremo Occidente” podría referirse a Roma cf. A. Lindemann, *Paulus* 78s. No es seguro, según L. WEHR, *Petrus* 300, que se pueda concluir de las indicaciones de 1Clem que los dos apóstoles murieron en Roma.

62. A. LINDEMANN, *Die Clemensbriefe* 39: No se puede afirmar con seguridad si esos “gobernantes” se refieren a las autoridades ciudadanas, las cuales conocemos de la presentación lucana de Hechos, o si el autor de 1 Clem entiende con ello el tribunal imperial. “Das Bild ist ja stilisiert, wenn auch nicht ohne Anhalt an der überlieferten Biographie des Paulus. Danach (οὐτως) schied Paulus aus der Welt; von einem gewaltsamen Tod ist nichts gesagt (s. aber 5,2; es ist von daher fraglich, ob der Vf wirklich aus politischen Gründen auf das Martyrium nicht eingeht”. (39)

63. Muy crítico se muestra A. LINDEMANN, *Paulus* 79: “Hinter 1 Clem 5,5-7 steht keinerlei authentische Detailkenntnis der Biographie des Paulus... Kenntnis der paulinischen Briefe ist an dieser Stelle ebensowenig sichtbar wie Kenntnis der (Traditionen der) Apg”.

64. R. PESCH, *Apg* Bd. 2,313.

65. La primera mención sobre los Hechos de Pablo se encuentra en Tertuliano (200 d.C.) quien los considera como una falsificación (*de bapt* 17). Por el contrario, Hipólito, *Dan* III 29,4 y Orígenes, *princ* I 2,3; *comm* in *Joh* XX 12 conocen y utilizan dicha obra.

66. Véase la crítica en Harry W. TAJRA, *The Martyrdom* 101.

La tradición de que los dos apóstoles, Pedro y Pablo, sufrieron prisión (en el Foro Romano, *Mamertinum*⁶⁶) y murieron en Roma como mártires se ha puesto desde hace tiempo en duda y ha sido muy discutida. L. Wehr resume los resultados de la historia de la investigación sobre este tema de la siguiente forma: “Heute dürfte die Frage insofern geklärt sein, als sich zwar nicht zwingend nachweisen läßt, daß beide in Rom starben, daß aber die Wahrscheinlichkeit dafür spricht”⁶⁷.

Hay autores que se apoyan en un pasaje de Eusebio para afirmar que Pablo estuvo encarcelado dos veces en Roma⁶⁸: La primera se refiere a la apelación “*appello ad Caesarem*” y habría concluido con que los cargos presentados contra Pablo no fueron defendidos por ningún demandante del sanedrín, dado que éstos no comparecieron ante el tribunal⁶⁹ (cf. Hech 28,21); después de su puesta en libertad, Pablo continuaría misionando en occidente (España). La segunda encarcelación en Roma se debería a la acusación *crimen laesae maiestatis*. Contra la historicidad de esta indicación se aduce que Eusebio habría sacado la conclusión erróneamente de Hech, Filip 2,24 y de 1 Clem.

El canon de Muratori 35-39 (250 d.C) menciona el viaje de Pablo a España (*usque ad ultimum terrae*), pero no su muerte. Eusebio, HE II 22,1-8; 25,5s.; III 1,3 narra el final de la vida de Pablo, pero no dispone de más información que nosotros. Esto indicaría que el silencio de las fuentes no se debe a una casualidad de la tradición, sino que corresponde a la situación real de las fuentes: o no existía ninguna información sobre el final de Pablo o los tradentes cristianos tenían sus motivos para no transmitir dicha información.

Oscar Cullman formuló una hipótesis donde propone identificar a los acusadores de Pablo como miembros de la comunidad cristiana romana⁷⁰. Este autor subraya el silencio sobre la muerte de los apóstoles, Pedro y Pablo, tanto en Lucas (Hech 28) y en Clemente de Roma (EpCor 5), interrogándose por los motivos de dicho silencio. Tras examinar las evidencias lingüísticas del uso de los términos “envidia” y “discordia” (ζήλος, ἔρις, φθόνος) en 1Clem

67. L. WEHR, *Petrus* 357. Vgl. P. LAMPE, *Christen* 83.

68. Cf. F. PFISTER, “Die zweimalige römische Gefangenschaft und die spanische Reise des Apostels Paulus und der Schluß der Apostelgeschichte”, in: ZNW 14 (1913) 216-221; H.W. Tajra, *Martyrdom* 73-117; J. MURPHY-O’CONNOR, *Paul* 359-363.

69. Por el contrario, F.F. BRUCE, *Acts* 541s., afirma que la no comparecencia del demandante ante el tribunal “would not inevitably lead to the discharge of the defendant”. Ampliamente sobre el tema A.N. SHERWIN-WHITE, *Society* 112-116.

70. Esta teoría fue presentada en un artículo “Les causes de la mort de Pierre et de Paul d’après le témoignage de Clément Romain”, en: RHPR 10 (1930) y en su libro *Petrus. Jünger - Apostel - Märtyrer*, 2. Aufl., Zwingli Verlag, Zürich - Stuttgart 1960, 87ss.

y las evidencias literarias, Cullmann llega a esta conclusión: Pedro y Pablo murieron *víctimas de los mismos cristianos*. Con ello no pretende decir que fueron martirizados por sus propios correligionarios, sino que las autoridades romanas intervinieron contra ellos por la actitud o denuncia de algunos cristianos romanos, del mismo modo que Moisés tuvo que huir del rey de Egipto debido a la envidia de un “compatriota”. La envidia de la que habla Clemente no se explica con más detalle y no podemos decir con exactitud en qué consistió. Pero en cualquier caso, parece ser que fue la envidia de los *cristianos* y no la de las autoridades romanas la que causó la muerte de los apóstoles. Las autoridades romanas no tenían motivos en ese tiempo para tener envidia de un grupo insignificante. Cullmann cree que hubo en Roma una disputa tan violenta entre cristianos que atrajo la atención de las autoridades romanas. Éstas intervinieron y mataron a los dos líderes. Así explicaría el silencio deliberado de Lucas y Clemente para evitar recordar este acontecimiento trágico y penoso de la historia de la iglesia romana.

Este silencio sobre la muerte de los dos apóstoles originó que los escritores cristianos posteriores carecieran de información. Así se explica, concluye Cullmann, el hecho de que tengamos tan pocos testimonios del martirio en la literatura cristiana: sin lugar a dudas, se intentó silenciar las penosas circunstancias en que había sucedido la muerte de Pablo. La actitud de los cristianos, que causaron la muerte de otros cristianos, no era muy edificante para el resto de la comunidad. Por eso el final abrupto de los Hechos. La hipótesis de Cullmann, tan atractiva a primera vista, tiene sus puntos discutibles como han demostrado varios críticos⁷¹.

Pronto se creó la leyenda sobre la decapitación del apóstol (*Martyrium tou Hagiou Apostolou Paulou* y la *Passio Pauli Fragmentum*), así como la tradición apócrifa (Acta Pauli), que constituyó la clave fundamental para el desarrollo posterior de la tradición paulina⁷²: apócrifa, patrística e iconográfica. Los acontecimientos históricos de la muerte de Pablo fueron eclipsados y oscurecidos en este proceso dinámico de imaginación narrativa. Destaca el hecho de que Pedro está totalmente desconectado del ministerio de Pablo en Roma. Las fuentes más antiguas parecen desconocer el ministerio común de Pedro y Pablo y su martirio conjunto en Roma.

71. Crítica en H.W. TAJRA, *Martyrdom* 81-84; Otto KARRER, *Peter and the Church. An Examination of Cullmann's Thesis* (QD 8), 3. Aufl., Herder and Herder - Burns & Aother Limited, New York - London 1970.

72. Para la literatura cristiana apócrifa posterior (Pseudo-Marcellus, *Acta Petri et Pauli* [la cual no relaciona a los apóstoles en Roma], *Passio Apostolorum Petri et Pauli*, *Historiae Apostolicae* de Pseudo-Abdías) véase H.W. TAJRA, *Martyrdom* 143-165.

Si tomamos en consideración las noticias contenidas en Hech 21,27-28,31, tenemos que afirmar que la presentación lucana tiene poco de histórico. En otro trabajo⁷³ ya he analizado y criticado la presentación apologética que hace Lucas de Pablo, cuestionando la supuesta ciudadanía romana mencionada únicamente en Hechos: su ciudadanía romana no concuerda con la información transmitida por el propio Pablo sobre su vida, sino que sería más bien una invención literaria lucana por motivos apologéticos. Históricamente podemos afirmar y aceptar un viaje de Pablo desde Jerusalén o Cesarea hasta Roma. Sin embargo, las circunstancias del viaje nos son desconocidas, pues el traslado que hace Lucas es históricamente imposible. Considero más probable que Pablo llegó a Roma como hombre libre. Su predicación en Roma y el encuentro con los dirigentes judíos son, según la narración lucana, poco creíbles. Los judíos romanos afirman que ellos no han recibido de Judea ninguna carta que hable de Pablo y nadie de los hermanos judíos llegados a Roma les habían informado o referido algo malo sobre el apóstol (Hech 28,21). Los contactos constantes entre los judíos de Roma y Jerusalén hace improbable ese desconocimiento de los judíos romanos, porque el apóstol ya había tenido diversos altercados con los judíos en la diáspora. Según el texto de Rom 15,32, es de suponer que Pablo entró en contacto con los cristianos de Roma. Sólo podemos imaginar que el apóstol tendría alguna dificultad con las autoridades civiles, por lo que fue apresado y condenado. Pero nos es desconocido el motivo de la condena: posiblemente surgieron conflictos y envidias entre los judeocristianos y el apóstol o entre los judíos y Pablo. Todas estas cuestiones sobre el final de su vida no pueden ser respondidas por la escasez de información.

Vista la relación de Pablo con Roma, analizaremos ahora la vinculación que tuvo Pedro con la comunidad cristiana de la metrópoli imperial.

5. Pedro y la comunidad romana

Si Pedro no fue el fundador de la comunidad romana, ¿por qué llegó a ser la figura central? Tuvo que tener una relación especial con Roma, de otra forma no se explica tal relevancia. Por eso tenemos que dilucidar si efectivamente Pedro vivió en Roma los últimos años de su vida y murió allí. Este aspecto de la vida de Pedro ha estado siempre en estrecha conexión con el tema controvertido de la primacía petrina.

73. D. ÁLVAREZ CINEIRA, "Pablo, ¿un ciudadano romano?", en: EstAg 33 (1998) 455-486.

El NT no aporta indicación alguna sobre la estancia de Pedro en la capital del imperio. Pedro desaparece del relato de Hechos después del concilio de Jerusalén. El silencio del NT, en particular la epístola a los Romanos y Hechos, no es concluyente para afirmar o negar la tradición de que Pedro vivió en Roma, excepto para el presupuesto que si estuvo alguna vez allí, no estaba en esa ciudad cuando Pablo escribió su carta a los Romanos. Tampoco se puede argumentar nada desde Gal 2. En 1 Pet 5,13, escrita a finales del siglo I, encontramos el primer testimonio fiable de la tradición de que Pedro visitó Roma. Este postulado también pudiera ser apoyado por el testimonio de Ignacio, *Rom* 4,3 (c. 110 d.C.), y posiblemente por un fragmento de Papías (150 d.C) conservado en Eusebio. Otras indicaciones aparecen en 1 Clem 5 (96 d.C.) y en Dionisio de Corinto. En torno al año 170, en la carta de Dionisio de Corinto a Soterio, obispo de Roma, Pedro y Pablo aparecen asociados. Dionisio⁷⁴ quiere subrayar que la iglesia de Roma no es la única fundada por los apóstoles. Eusebio de Cesarea transcribirá esta carta: “Porque Pedro y Pablo plantaron en nuestra Corinto y nos instruyeron de modo semejante; y también de modo semejante, tras haber enseñado juntos en Italia, dieron testimonio al mismo tiempo” (HE II 25,8).

Más información se puede obtener de las listas de obispos romanos. Sin embargo, éstas no aparecieron antes del tiempo de Hegesipo (c. 150 d.C.). De las listas no se puede determinar con seguridad el papel que desempeña Pedro en la vida de la comunidad. Los críticos suponen que la indicación según la cual Pedro habría sido obispo de Roma durante 25 años proviene de la imaginación o es fruto de una confusión. Dicha tradición no aparece antes de la mitad del siglo II. La celebración litúrgica (18 de enero y 22 febrero), que se refiere a la ascensión de la cátedra episcopal de Pedro, aparece por primera vez en la primera mitad del siglo IV. Por tanto, los testimonios más antiguos del siglo II no indican que Pedro fuera obispo. Será, sin embargo, a principios del siglo III, cuando las “suposiciones” de la tradición se transformen en “hechos” de historia. Las indicaciones conservadas en Clemente, Tertuliano, Hipólito y en el material apócrifo y litúrgico se consideran como fuentes dependientes de la tradición que evidencian más bien el desarrollo que sufrió ésta. Así, en la segunda mitad del II se consolida la tradición de la predicación de Pedro en Roma, especialmente en las leyendas populares sobre el apóstol. El ejemplo del NT para tal actividad fue encontrado en la confrontación con Simón Mago (Hech 8,9-25; cf. HechPe).

74. C.P. THIEDE, *Geheimakte* 230s, subraya la fiabilidad de dicha información, afirmando que Pedro misionó antes que Pablo tanto en Corinto como en Roma, afirmando incluso: “Rom war das Gebiet des Petrus, nicht das des Paulus”.

¿Qué se puede decir de la tradición referente a la estancia de Pedro en Roma? Los estudiosos prácticamente afirman unánimemente que Pedro visitó Roma. Seguramente la obra más influyente con esta visión ha sido la de O. Cullmann. Pero también ha habido una minoría de autores que afirman lo contrario: las fuentes no apoyan la visión tradicional. H. Koch, H. Dannenbauer, J. Haller y sobre todo K. Heussi, pusieron en tela de juicio la estancia y la muerte de Pedro en Roma. El punto de partida para la reflexión de K. Heussi es la afirmación de que Gal 2,6 presupone ya la muerte de Pedro (en torno al 55-56 d.C), por lo que toda la tradición de Pedro en Roma sería una “pura leyenda”, dado que de los lugares clásicos usados para afirmar su muerte en Roma (1 Clem 5; Ign, *Rom* 4s; 1 Pet 5,13; Jn 21,18) no se concluye necesariamente esa suposición. Todo fue una creación de la comunidad romana dada la importancia que adquiriría Pedro en el cristianismo⁷⁵. Esta teoría no ha tenido seguidores y ha sido criticada duramente⁷⁶. Más recientemente J.M. Michaels⁷⁷ ha vuelto a revivir la idea de que Pedro pudiera haber muerto de muerte natural a finales del siglo I, aunque no niega que este apóstol hubiera ido a Roma y que muriera probablemente allí.

Se puede aceptar, por tanto, que Pedro visitó Roma. Esta tradición es muy antigua y muy variada como para presuponer su total invención. Pero no se sabe cuándo vino a Roma, ni el tiempo de su estancia, ni la función de liderazgo que ejerció en esa comunidad⁷⁸.

Pero no sólo se afirma la estancia de Pedro en Roma, sino que la patristica y los estudios modernos han defendido la opinión tradicional según la cual Pedro fue crucificado en Roma durante el reinado de Nerón (entre el 64-67). Sólo las fuentes más tardías y menos fiables se preocupan del *lugar* de la crucifixión. Parece que hay un acuerdo general en estas fuentes, dado que coinciden en indicar que su crucifixión tuvo lugar cerca del Vaticano. Este dato topográfico puede ser fiable o derivar de la tradición según la cual Pedro murió en la gran persecución descrita por Tácito, llevada a cabo en las cerca-

75. *War Petrus in Rom?*, Gotha 1936; *War Petrus wirklich römischer Märtyrer?*, Leipzig 1937; *Die römische Petrus-tradition in kritischer Sicht*, J.C.B. Mohr & Paul Siebeck, Tübingen 1954, 56: “Daß tatsächlich von den Aposteln nur Paulus in Rom gewesen sein sollte, wäre für die Römer auf die Dauer ein schwer erträglicher Gedanke gewesen, denn Paulus gehörte eben doch nicht zu den nächsten Jüngern Jesu. Um so weniger vermochte man in Rom auf Petrus zu verzichten, als dessen Ansehen ständig wuchs und er in der Phantasie der Christen zum Weltapostel emporstieg, zum mystischen Hauptrepräsentanten des Apostolats”.

76. Cf. O. CULLMANN, *Petrus* 104s.

77. J.M. MICHAELS, *I Peter* (Word Biblical Commentary 49), Waco, Texas 1988, lv-lxvii.

78. Daniel Wm. O’CONNOR, *Peter in Rome. The Literary, Liturgical and Archeological Evidence*, Columbia University Press, New York - London 1969, 50.

nías del Vaticano. Pero veamos los textos más significativos relacionados con su muerte.

El NT contiene algunas alusiones de la dirección que pudieron tomar los acontecimientos finales de la vida de Pedro. Jn 21,18-19 viene interpretado frecuentemente como una clara alusión a la muerte cruenta de Pedro, por lo que el EvJn testimonia que su último redactor conocía la tradición del martirio de Pedro (a finales del siglo I o principios del II). El “extender las manos” indica presumiblemente la muerte en cruz. En la literatura apócrifa de finales del II se desarrolló la idea de que Pedro había sido crucificado boca abajo por propio deseo. Ello corresponde al carácter edificante de dicha literatura⁷⁹.

La literatura petrina también contiene alguna referencia a su muerte (1Pet 5,1.13). La “elegida” es la comunidad y el término “Babilonia” ha sido interpretado comúnmente como un nombre simbólico para Roma⁸⁰. La imagen de Pedro como pastor (1Pet 5,1) indica cómo fue recordado Pedro en las últimas décadas del siglo I, lo cual hace referencia a Jn 21,16⁸¹. Por lo que 1Pet sugiere que las dos imágenes, de Pedro como “presbítero/pastor” y la tradición de su martirio fueron asociadas con la cristiandad romana a finales del siglo I.

Una ampliación de esa tradición aparece en 1 Clem 5,4: “Pedro, que tantos sufrimientos –no uno ni dos– tuvo que padecer por causa de una injusta envidia, y que, tras haber dado testimonio, marchó a la morada de gloria que le era debida. Y Pablo...”.

Este pasaje ha sido considerado por muchos autores como el testimonio más antiguo y fiable del martirio de los dos apóstoles en Roma⁸². El martirio de los dos apóstoles aparece así como el punto de partida y el modelo del tes-

79. Eusebio, HE III 1,2. La razón aducida en ActPetr 38 para dicha forma de crucifixión es una especulación gnóstica.

80. Cf. Ap 17,5; ApBaryr 11,1; 67,4; 4 Esr 3,1.28.31; también Billerbeck III 816. Ora Sib 5,158-160: “Llegará desde el cielo una estrella grande hasta el mar divino e incendiará el ponto profundo, la propia Babilonia y la tierra de Italia, por la que perecieron numerosos santos y fieles hebreos y el pueblo verdadero” (texto traducido por E.SUÁREZ DE LA TORRE, Oráculos sibílicos, en: Alejandro Díez MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento* Vol. 3, Cristiandad, Madrid 1982, 326). Este oráculo de la estrella destructora, formulado de manera bastante confusa, no ha encontrado una interpretación satisfactoria hasta el momento.

81. El elemento de guardar el rebaño (Jn 21,15-17) plantea diversas cuestiones: ¿Este mandato se refería únicamente a las actividades de Pedro en el primitiva comunidad de Jerusalén, tal y como lo encontramos en Hech? O ¿Pedro se convirtió en “pastor” de otras iglesias, después que fue obligado a abandonar Jerusalén?

82. Otto B. KNOCH, “Im Namen des Petrus und Paulus: Der Brief des Clemens Romanus und die Eigenart des römischen Christentums”, en: ANRW II 27.1 (1993) 3-54, 40.

timonio dado a Cristo frente a la envidia. Por el contrario, otros estudiosos son más cautos y creen que no se puede afirmar que el autor de 1 Clem conociera que Pedro había muerto mártir en Roma⁸³. Todo el problema radica en la interpretación y traducción del término griego ‘dar testimonio’ (μαρτυρησας), si se ha de entender en sentido martirial, y por tanto se referiría al martirio sufrido, o si por el contrario indica que las muchas penalidades, que precedieron a la muerte, deben ser consideradas como testimonio. Presumiblemente es preferible esta última opción⁸⁴. Es importante indicar, que Pedro viene nombrado en primer lugar, antes que Pablo.

En otro documento apocalíptico, la ascensión de Isaías (3,13-4,19), se nos habla de un rey injusto, normalmente identificado con Nerón⁸⁵. El contexto es una profecía de la venida de Beliar (el demonio) como el anticristo de los últimos días. La idea del adversario escatológico está unida a la tradición del regreso de Nerón. La tercera descripción que hace de este emperador es típicamente cristiana: perseguirá a la iglesia y matará a uno de los Doce (“entregar en manos”). Cuando se habla de uno de los Doce apóstoles, éste puede ser únicamente Pedro, pues Pablo no perteneció al círculo de los Doce. Además, no se puede referir a Pablo, dado que este apocalipsis cristiano lo ignora totalmente. Si no se menciona el nombre expresamente de Pedro, es porque el texto sigue el estilo apocalíptico de una determinación indirecta⁸⁶. Que Pedro fue martirizado en Roma no viene expresamente afirmado, pero la referencia a la persecución de la iglesia romana por parte de Nerón y la asociación directa del martirio de Pedro con Nerón, probablemente implica que Pedro murió en Roma.

E. Peterson⁸⁷ analiza el fragmento de Rainer del apocalipsis de Pedro 14: “Te he revelado e interpretado todo a ti, Pedro. Vete por tanto a la ciudad del oeste [de la prostitución] y bebe el cáliz que te he prometido de las manos de

84. J. GNILKA, *Petrus* 117; Horacio E. LONA, *Der erste Clemensbrief* (KAV 2), Vandehoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 160; otras opiniones en pag. 160, nota 5.

85. 4,2-3: “After it has come to its consummation, Beliar, the great prince, the king of this world who has ruled it since it came into being, shall descend; he will come down from his firmament in the form of a man, a lawless king, a slayer of his mother, who himself (even) this king will persecute the plant which the Twelve Apostles of the Beloved have planted; and one of the twelve will be delivered into his hand”. Traducción C. DETLEF - G. MÜLLER, “The Ascension of Isaiah”, en Wilhelm Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, Vol II, James Clarke & Co, Cambridge 1992, 609.

86. C. CLEMEN, “Die Himmelfahrt des Jesaja”, en: ZWTh 24 (1896) 388-415 considera este pasaje como el testimonio más antiguo sobre el martirio de Pedro.

87. E. PETERSON, “Das Martyrium des hl. Petrus nach der Petrus-Apokalypse”, en: *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom u.a. 1959, 88-91.

mi Hijo, quien está sin pecado, para que su trabajo... de destrucción sea santificado. Así comenzará su destrucción, tú sin embargo, te harás digno de la promesa..."⁸⁸. El martirio en Roma está veladamente expresado. La ciudad de la prostitución (o del Oeste) se refiere a Roma, y el cáliz hace referencia a la muerte violenta (cf. Mc 10,39). Esta tradición resalta la figura de Pedro. Es la más antigua frente al paralelismo de Pedro y Pablo. Gnilka⁸⁹ la considera como una tradición independiente que pudo haber surgido en los años 90.

Las razones del martirio de Pedro son confusas. Pudiera haber sido por la conexión con el gran fuego de Roma, o por negarse a ofrecer sacrificios rituales al emperador como símbolo de lealtad. Gnilka, tomando 1 Clem 6,1s y Tácito, *Annales* 15,38-44, llega a concluir que hubo dos persecuciones en Roma en tiempos de Nerón. En la primera sufrieron persecución algunos miembros cristianos y en la segunda, después del incendio de Roma (19 de julio de 64), fueron objeto de martirio una gran multitud (*multitudo ingens*), culpada no tanto por el incendio, cuanto por el odio contra el género humano (*odio humani generis*)⁹⁰. Pedro habría padecido el martirio en el año 64, aunque sin determinar si en la primera o segunda persecución, y como lugar de ejecución sería el circo de Gayo y Nerón, en el *ager Vaticanus*⁹¹.

Pronto surgieron diversas leyendas en torno a la muerte de Pedro. En cuanto al modo del martirio se dice que Pedro fue crucificado con la cabeza hacia abajo (HechPe 35-40; cf. Eusebio HE 3,1). Probablemente se trata de una invención de nuestro autor, si bien por lo que se refiere a la crucifixión podría derivarse esa afirmación de Gal 2,19; Heb 6,6. En autores posteriores aparece el mártir como otro Cristo que padece el martirio (Orígenes, *c. Celsus* II 44; Tertuliano, *De pudicitia* 22). El detalle de la crucifixión de Pedro puede tener su origen en Jn 21,18-19. Podría ser una alusión velada a la crucifixión de San Pedro, pero no se puede demostrar con certeza. Otra leyenda, tomada de los *Stromata* de Clemente, narra un encuentro entre Pedro y su mujer, quien va a ser martirizada antes que él (HE 3,30). Una de las más populares viene descrita en los Hechos de Pedro, con la escena *quo vadis, Domine?* (HechPe 35), la cual podría depender de 2 Pe 1,14.

88. Cf. La traducción inglesa de C. DETLEF - G. MÜLLER, "Apocalypse of Peter", en: W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, Vol II, James Clark & Co Ltd, Cambridge 1992, 633.

89. J. GNILKA, *Petrus* 123.

90. H.W. TAJRA, *The Martyrdom* 29: "The expression odium humani generis would imply abandonment of one's political and religious duties toward the State and a willful separation from -and attitude of exclusiveness toward- the rest of society". P. KERESZTES, "Nero, the Christians and the Jews in Tacitus and Clement of Rome", en: *Latomus* 43 (1984) 411.

91. J. GNILKA, *Petrus* 121-122. Para Pablo, sin embargo, presupone el año 56 como año de su martirio.

Las tradiciones narrativas referentes a Pedro sufrieron un mayor desarrollo a finales del siglo II. Los escritos anteriores, tales como el Apocalipsis de Pedro (Eth/Gk) o el evangelio de Pedro permanecen cercanos al material del siglo I. Las ampliaciones pueden provenir de otras tradiciones tales como la apocalíptica judía encontrada en 2 Ped o en apocalipsis de Pedro, sin que por ello altere la versión básica de las tradiciones petrinas del I. Donde la primitiva tradición guarda silencio, también el material de principios del II guarda silencio. Consiguientemente, no podemos afirmar con seguridad que Pedro fue martirizado, sino que tenemos unas vagas indicaciones que murió en Roma⁹². No se indican las circunstancias que envolvieron la muerte de Pedro. Sin embargo, la tradición posterior y, por tanto, más tardía, subraya el hecho del martirio de Pedro bajo el reinado de Nerón, por lo que podemos suponer que las primeras indicaciones apuntaban también hacia aquel acontecimiento como un hecho.

R.J. Bauckham⁹³ hace un resumen del *status quaestionis* sobre el martirio de Pedro después de haber analizado los textos 1 Pet 5,1.13; Jn 13,36-38; 21,28-19; 2 Pet 1,12-15; 1 Clem 5,4; Ignacio de Antioquía, *Smyrn* 3; *Rom* 4,3; Ascensión de Isaías, 4,2-3; Apocalipsis de Pedro 14,4-6; Policarpo, *Phil* 9,1-2; Hechos de Pedro; Apocriphon de Santiago 5,9-20 (CG I,2); Dionisio de Corinto, en Eusebio, HE 2,25,8; Ireneo, Adv. Haer. 3,1,1; Canon de Muratori, líneas 25-31; Tertuliano, *De Praescriptione* 36. Concluye que se pueden considerar los siguientes acontecimientos como probablemente históricos: 1) Pedro murió mártir (Jn 21,18-19; 1 Clem 5,4; Ignacio, *Smirn* 3,2; Ascensión Isaías 4,3; Apocalipsis de Pedro 14,4; cf. 2 Pet 1,14): este hecho debió ser de conocimiento general en el cristianismo antiguo. 2) Fue crucificado (Jn 21,18-19) 3) en Roma (Ap.Pedro 14,4; cf. Ascensión de Isaías 4,3; 2 Pet 1,12-15; para la estancia de Pedro en Roma, cf. 1 Pet 5,13; Ignacio, *Rom* 4,3; Papías, en Eusebio, HE 2,15.2) 4) durante el reinado de Nerón (Ascensión de Isaías 4,2-3; ApPet 14,4). 5) Su martirio fue interpretado en categorías apocalípticas en algunos círculos cristianos (Ascensión de Isaías, 4,2-3; ApPet 14,4). Otro argumento que aducen los estudiosos para afirmar su martirio en Roma es que ninguna otra ciudad se arrogó en la antigüedad ser el lugar de crucifixión de Pedro.

Es bastante cuestionable si se puede conocer algo más acerca del martirio de Pedro de las fuentes literarias. No existe una tradición segura que

92. Miguel RODRÍGUEZ, Tres apócrifos no gnósticos sobre Pedro (el apocalipsis de Pedro, el evangelio de Pedro y los hechos de Pedro), en: R. Aguirre Monasterio (ed.), *Pedro* 141-184, 181.

93. Richard J. BAUCKHAM, "The Martyrdom of Peter in Early Christian Literature", en: ANRW II 26.1 (1992) 539-595, aquí 588-589.

conecte el martirio de Pedro con la persecución de Nerón ni una fecha segura durante el reinado de Nerón cuando tuvo lugar el martirio. La Ascensión de Isaías 4,2-3 relaciona el martirio con el persecución general de la iglesia, pero no significa que Pedro muriera durante esa persecución. El apocalipsis de Pedro 14,4, considera la muerte de Nerón como un castigo por el martirio de Pedro, por lo que podría sugerir que éste aconteció a finales del reinado de Nerón, aunque no necesariamente. Por tanto, hay que afirmar una ignorancia cronológica sobre la muerte de Pedro. Otras tradiciones que también se ponen en entredicho serían el hecho de que Pedro y Pablo murieron al mismo tiempo en Roma (Dionisio de Corinto, Ireneo); o que Pedro murió mientras Pablo estaba visitando España (canon de Muratori; última redacción de los Hechos de Pedro). Los descubrimientos arqueológicos de la colina Vaticana tampoco permiten afirmar mucho más de lo que indican los textos literarios⁹⁴.

Narraciones dramáticas se incorporaron a los Hechos de Pedro. La figura de Pedro se vincula cada vez más a Roma. La ambigüedad del apóstol Pedro, tan remarcada en el NT, desaparece. Como mártir y apóstol, Pedro testimonia abiertamente la verdad sobre Jesús. También pierde su papel de pobre pescador para entrar en la élite educada romana.

6. La relación Pedro - Pablo en las tradiciones cristianas

A pesar del conflicto de Antioquía, Pablo estima a Pedro y lo considera columna de la iglesia (Gal 2). Eduard Lohse se plantea la cuestión de lo que pensó Pablo sobre el apostolado de Pedro. La relevancia de Pedro para Pablo se limita específicamente a las referencias explícitas en 1 Cor y en Gal. La fórmula del credo que hereda y que Pablo transmite a sus comunidades, incluye a Pedro como el primer testigo de la resurrección (1Cor 15,5). En 1 Cor 15,3-11, la preocupación principal de Pablo es la cadena de testimonios que comienza con Pedro y concluye con su propia visión del Señor. Pablo fundamenta su apostolado en la misma base que Pedro y los Doce. No se trata de establecer un orden apostólico jerárquico. Lohse sugiere incluso que la doctrina paulina de salvación por medio de la fe prohíbe la distinción de perso-

94. H.G. THÜMMEL, *Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom. Die archäologischen Denkmäler und die literarische Tradition* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 76), de Gruyter, Berlin 1999, 97: "Vielmehr stimmen das literarische Zeugnis und das Ergebnis der Ausgrabungen darin überein, daß vor der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts nichts nachweisbar ist, was auf ein Petrusgedenke hinweisen könnte. Daß auch die Todestage der Apostel nicht überliefert sind, spricht ebenfalls gegen eine Kulttradition".

nas por haber sido llamadas unas antes que otras, como tampoco se puede hacer distinción entre los judíos, que primeramente escucharon la palabra de Dios, y los gentiles. Pablo no criticaría a Pedro en la polémica de los partidos en Corinto (1 Cor 1,12). Por tanto, Lohse⁹⁵ concluye: no hay indicaciones de parte de Pablo para afirmar una ruptura de relaciones entre los dos apóstoles. Las cartas paulinas muestran que el prestigio y la autoridad de Pedro ya había sido reconocida por los cristianos más allá de las áreas de Siria-Palestina, en las que éste había trabajado. No sabemos lo que los gálatas o los corintios sabían sobre Pedro. Pero la retórica paulina deja entrever que Pablo no podía afirmar su propia autoridad como apóstol, ni siquiera en las iglesias que él había fundado, sin tener en cuenta su relación con otros apóstoles, y especialmente con Pedro. El empleo de la figura de Pedro, como figura autoritativa en una argumentación para validar la misión paulina, indica su importancia dentro de las comunidades cristianas de la diáspora.

Algún autor cree que Pedro perdió ineludiblemente su relevancia en comunidades paulinas, no a causa del conflicto de Antioquía, sino mucho más tarde, y eso a pesar de las coincidencias importantes en temas teológicos fundamentales. Este fenómeno se puede explicar tal vez históricamente. En lugar de considerar una pérdida unilateral de la importancia de Pedro, se debería hablar de una división de círculos autoritarios eclesiales en la segunda mitad del siglo I. Pablo se convertirá en el apóstol por excelencia de sus comunidades. Al mismo tiempo, éste pierde importancia en Oriente, especialmente en Siria. Allí se incrementará la autoridad de Pedro. Aparece así el significado de su nombre como piedra de la iglesia (Mt 16,18s)⁹⁶.

El hecho de que una carta petrina (1 Pet) esté dirigida a un área (Asia Menor), en la que tanto las tradiciones paulinas como joánicas eran importantes, sugiere que la importancia de Pedro para la gran iglesia fue reconocida tempranamente. Por tanto, 1 Pet debe ser considerada como un testimonio

95. "St. Peter's Apostleship in the Judgment of St. Paul, the Apostle to the Gentiles: An Exegetical Contribution to an Ecumenical Debate", en: *Gegrorianum* 72 (1991) 419-435.

96. Martin KARRER, "Petrus im paulinischen Gemeindekreis", en: *ZNW* 80 (1989) 210-231

97. Terence V. SMITH, *Petrine Controversies in Early Christianity. Attitudes towards Peter in Christian Writings of the First Two Centuries* (WUNT II 15), J.C.B. Mohr, Tübingen 1985, 154: "The fact that the letter was sent to areas associated with the missionary efforts of Paul may indicate the existence of a rival, Petrine mission in the same area. In this way, 1 Pet is recognized as "Petrine" in the sense that it stems from a group, perhaps based in Rome, concerned to venerate Peter's memory and disseminate traditions associated with him".

98. T.V. SMITH, *Controversies* 101: "Hence, whether the adoption of Peter as the chief apostolic authority was provoked by the opponents' denigration of him or by their own attempts to claim him as a Gnostic authority, 2 Peter would indicate that the second century witnessed controversies between rival Christian groups, and that part of such disputes was concerned with the standing of the Peter-figure".

para la universalización de Pedro como líder de la iglesia⁹⁷. El evolución de la figura de Pedro viene reflejada en 2 Pet⁹⁸.

Si nos fijamos en el desarrollo de las tradiciones sobre Pedro en los dos siglos siguientes, nos encontraremos todas las variantes sugeridas por las tradiciones canónicas. Se deben distinguir tres grandes corrientes dentro de la iglesia de finales del s. I y durante el s. II, que han dejado su impronta dentro de las obras literarias en las que de alguna manera se hace referencia a Pedro y a su autoridad, de manera explícita o implícita.

1) La primera podría denominarse corriente “oficial” o romana, según la cual el obispo de Roma en cuanto sucesor de Pedro habla y actúa con autoridad propia. Serán escritos judeocristianos los que resalten las diferencias entre Pedro y Pablo. En algunos círculos judeocristianos, Pablo será el archi-herético por excelencia. Pablo no es nunca citado explícitamente en las seudoclementinas, pero hay alusiones suficientemente claras a él, de un antipaulinismo furibundo⁹⁹ y se intenta desacreditar a los que consideran a Pedro como sucesor de Pablo en la misión a los gentiles. Esta literatura muestra un distanciamiento voluntario respecto del apóstol Pablo y nos informa que hubo personas que le consideraron un gran enemigo, porque entendían que predicaba un “falso evangelio”, en desacuerdo con las enseñanzas de los demás apóstoles. Las seudoclementinas testimonian que algún grupo judeo-cristiano reivindicó el papel de Santiago y Pedro frente al de Pablo. Esto significa que probablemente una segunda rama de la tradición petrina, que intentaba relacionar a Pedro con Santiago, estuvo vinculada al judeo-cristianismo.

En los Hechos de Pedro, éste aparece como el segundo fundador de la iglesia de Roma, más exactamente, como su verdadero fundador, después de que ésta fuera destruida completamente por Simón Mago, a excepción de unos siete cristianos que se habían refugiado en el “*hospitium Bithynorum*” y de otros que habían huido de la ciudad. Así se convierte Pedro en el verdadero fundador de la iglesia de Roma. Para el autor de los HechPe es Pedro el personaje principal de la iglesia romana, por tanto, más importante que Pablo. El autor parece querer conjugar las dos tradiciones, según las cuales Pedro y Pablo han fundado la Iglesia de Roma y han padecido el martirio allí

99. Conocido es el fragmento antipaulino: “Entonces comprendí que revelación es aprender algo sin que alguien te lo enseñe, sin visión ni sueño” (Hom XVII 18,2)... “Tú te has opuesto como adversario a mí, que soy la piedra firme, el fundamento de la iglesia. Si no fuerami adversario, no me criticarías ni difamarías mi predicación, haciendo que no sea creído en aquello que oí directamente del Señor” (ib. 19,4s). Cf. Jordi SÁNCHEZ BOSCH, “Santiago, Pedro y Pablo en las Seudoclementinas”, en: M. PERRONI - E. SALMANN (eds.), *Patrimonium Fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende?*, FS. M. Löhner - P.R. Tragan, Roma 1997, 547-573, 558-564.

en tiempo de Nerón, pero a la vez trata de establecer una jerarquía: Pedro es el apóstol más importante de la comunidad cristiana de Roma.

En la literatura de la tradición judeocristiana, Pedro se dedicará a combatir en su misión a Simón/Pablo, con el fin de deshacer la labor “engañososa y destructiva” que realizaba en las comunidades Simón/Pablo¹⁰⁰. Pablo es censurado con frases duras. Pedro, por el contrario, es considerado como la roca firme y el fundamento de la iglesia. No cabe duda de que en estos ambientes existe una fuerte polémica contra Pablo y sobre todo el recuerdo que ha dejado el incidente de Antioquía y la actitud de éste con respecto a la ley.

Durante la tercera generación cristiana hacen su aparición una serie de escritos que reclaman la autoridad de Pedro: el evangelio de Pedro, el kerigma de Pedro, 2 Petr y el apocalipsis de Pedro. En otros escritos de esta época (1Clem y las cartas de Ignacio de Antioquía) se reclama directa o indirectamente dicha autoridad¹⁰¹. Todos estos escritos están relacionados con Siria o Roma, y pueden ayudarnos a esbozar la trayectoria de la tradición petrina en el periodo post-apostólico.

2) Sin embargo, la mayoría de los escritos de esta época relacionan a Pablo con Pedro y los convierten en autoridades de orden eclesiástico en la iglesia de Roma. Ellos son presentados como misioneros mártires heroicos, unidos en su testimonio por el evangelio así como en su predicación. Este fenómeno comenzó a finales de la segunda generación cristiana con 1 Pe y la 1 Clem. Ya hemos visto que a finales del siglo II, Dionisio de Corinto trata a los dos apóstoles como figuras paralelas. Pero el testimonio más elocuente de esta vinculación entre Pedro y Pablo, como supremas autoridades de la iglesia católica lo encontramos en las cartas de Ignacio de Antioquía. Especialmente hay que destacar la carta a los romanos 4,3, donde se muestra que el paralelismo entre Pedro y Pablo ya se ha convertido en una rutina. “Mientras que otros pasajes sólo hablan de Pedro, mientras en 1 Clem enumera los nombres de Pedro y Pablo uno junto a otro, están los dos apóstoles en Ignacio ciertamente intrínsecamente unidos”¹⁰². El que se nombre conjuntamente a ambos apóstoles no es fácilmente explicable, si tenemos en cuenta su enfrentamiento en Antioquía (Gal 2,11-14) y la reivindicación de la autoridad de Pedro frente a la de Pablo, hecha por algunos grupos judeo-cris-

100. Cf. Rec III, 65; X 54; Hom II 17. Cfr. Fernando CUENCA, “Pedro en la tradición judeocristiana”, en: R. AGUIRRE MONASTERIO (ed.), *Pedro* 223- 233.

101. Santiago GUIJARRO, “Trayectoria” 25.

102. S. GUIJARRO, “Trayectoria” 26. Ignacio de Antioquía asociaba también a los dos apóstoles Pedro y Pablo, inseparablemente unidos, a los destinos de la iglesia: “No os doy órdenes como lo hacían Pedro y Pablo: ellos eran apóstoles, mientras que yo soy un condenado; ellos eran libres, mientras que yo hasta el presente, soy un esclavo” (Ign Rom 4,2-3).

tianos en Siria por la misma época. Ignacio menciona a Pedro y Pablo unidos, porque estaban en una relación especial con la comunidad de Roma. Finalmente, la alusión a Pablo y a sus cartas en 2Pet 3,15-16 es un dato más de la relación que se estableció entre la tradición paulina y la petrina.

Ireneo¹⁰³ pone en relación directa la fundación de la comunidad romana con Pedro y Pablo. Su martirio sin embargo no se menciona. Ireneo tenía que saber que la comunidad de Roma ya existía antes de la llegada de Pedro y Pablo. ¿Cómo pudo escribir eso a Roma? Seguramente defendía la teoría de que sólo con la aparición de los apóstoles en Roma adquirió la comunidad una verdadera entidad. El presupuesto de que Pedro y Pablo habían muerto en la persecución de Nerón ayudó sin lugar a dudas a relacionar a los dos apóstoles en la tradición. Tertuliano, en la misma época que Ireneo, pero en Cartago, habla de la iglesia de Roma como la iglesia afortunada en la que los apóstoles derramaron, junto con su sangre, toda su doctrina (cfr. *De praescriptione* 36, 1-3)¹⁰⁴. El obispo Firmiliano de Cesarea (hacia el año 255) escribe a Cipriano y sigue haciendo referencia a esta relación de ambos apóstoles con la iglesia de Roma.

Se ha constatado¹⁰⁵ que únicamente las fuentes griegas hablan de Pedro y Pablo siempre relacionados con la comunidad de Roma. Ejercen conjuntamente su autoridad en la comunidad en Roma. En un documento interesante, la lista de los obispos romanos de Epifanio de Salamina (320-403), se deja traslucir la idea de que Pedro y Pablo dirigieron la iglesia de Roma, nombraron obispos sucesores a Lino, Cleto y Clemente y sufrieron el martirio en el mismo año. Epifanio sigue la tradición de las fuentes griegas, según la cual

103. “Pero, como sería muy prolijo enumerar las sucesiones que se han producido en todas las iglesias, hablaremos de la mayor de ellas, la más conocida y la más antigua de todas, fundada y constituida en Roma por los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo... Habiendo así fundado y edificado la Iglesia, los bienaventurados apóstoles transmitieron su administración episcopal a Lino, al que Pablo menciona en sus epístolas a Timoteo. A éste le sucedió Anacleto, tras el cual el episcopado recayó en Clemente, el tercero después de los apóstoles, que conoció a los propios apóstoles y habló con ellos...En tiempos de este Clemente, y con ocasión de una muy viva discusión entre los hermanos de que estaban en Corinto, fueron escritas importantes cartas por la iglesia de Roma...” (Adv. Haer III, 3,1-2).

104. Tertuliano habla también del apóstol Juan.

105. F.R. GAHBAUER, “Petrus und Paulus in Rom. Sprachlich und ekklesiologisch bedingte Tedenzen zugunsten des Petrus oder Paulus in den Texten (2.-4. Jh.)?”, en: *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 2000*, (Studia Ephem. August. 74), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2001, 161: “Petrus und Paulus werden also wie vorher schon in der griechischen so auch in der lateinischen Version zusammen gesehen und somit eine Tendenz aus dem griechischen Osten übernommen. Die Petrustendenz ist in der lateinischen Version stärker als in der griechischen”.

Pedro y Pablo formaban un binomio apostólico. Eusebio de Cesarea habla igualmente de Pedro y Pablo como obispos de Roma, aunque nombra a Pablo antes que a Pedro. Ambos testimonios, de Eusebio y Epifanio, parecen ser los únicos que conocen a Pablo junto con Pedro como obispos de Roma.

En el concilio de Arlés se considera a la iglesia local de Roma fundada en la sangre de los apóstoles Pedro y Pablo. La tradición que aparece en San Ireneo, y que se desarrolló entre los siglos IV y V, ve el origen de la iglesia romana y, consiguientemente, de su episcopado y de su *cathedra* en los dos apóstoles, unidos por un lazo único e irrompible, como si no formaran más que una sola y única persona. Unificación que ya se daba en la liturgia, que celebraba el mismo día, 29 de junio, el martirio de ambos apóstoles; y no tanto - como se dirá más tarde al tratar de explicar la anomalía de esta única celebración - porque hubieran recibido el martirio el mismo día, sino más bien porque se habían convertido en una sola cosa en la fundación de la iglesia de Roma.

Del mismo modo, los textos litúrgicos han vinculado las fiestas de estos dos apóstoles. Cabe destacar el *Deposito Martyrum*, escrito en torno al 310, con una lista de fiestas con sus particulares patrones que se celebran en Roma: “*III Kal. iul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso consulibus*” (refiriéndose al año 258). El *Martyrologium Hieronymianum* informa también de la fiesta conjunta del 29 de Junio. La elección del 29 de Junio para celebrar dicha fiesta no se debe a que fuera el día de la muerte de los apóstoles, sino que dicha fiesta cristiana intenta suplantar a la celebrada en Roma en *Quirinus in colle*: Se conmemoraba la fundación de *Aedes Quirini*, en honor de los fundadores de Roma. Esta interpretación está apoyada por un sermón de León Magno para ese día, en el que dice: “Los apóstoles han protegido mejor la ciudad que éstos que construyeron sus murallas” (*Epístola* 82, “*In natali Apostolorum*”). Se supone que la elección de esa fecha fue arbitraria y así se presenta como una fecha lógica para la conmemoración de los que se suponían eran los fundadores de la comunidad de Roma.

La tradición desarrolló esta vinculación entre los dos apóstoles en la literatura martirológica tardía, creando el encarcelamiento conjunto (prisión de Mamertinum con la inscripción: prisión de los SS. Apóstoles Pedro y Pablo en el Foro Romano). Es muy improbable que Pedro y Pablo hubieran estado juntos en prisión. Es más bien Pedro, y no Pablo, quien es asociado con la prisión Mamertinum. Pedro juega un papel mucho más importante en la *Passio SS. Processi et Martiniani Mart.* que Pablo, quien es una figura secundaria. Mientras que el encarcelamiento de Pedro está muy enraizado en la antigua iglesia

106. U.M. FASOLA, *Pietro e Paolo a Roma: orme sulla roccia*, Roma 1980, 57; H.W. TAJRA, *Martyrdom* 101-102

romana, la prisión de Pablo en Roma –aunque mejor atestiguada históricamente– fue perdiéndose gradualmente de la memoria de la iglesia romana¹⁰⁶.

3) Algunos grupos gnósticos utilizarán la figura de Pedro¹⁰⁷, pero dado que no nos aporta nada significativo para nuestro estudio, nos los trataremos.

7. Conclusión

Es ahora el momento de hacer una valoración de los datos anteriormente recogidos e intentar responder, en la medida de lo posible, a las preguntas planteadas al inicio. En primer lugar, no podemos afirmar que haya habido un conflicto entre Pedro y Pablo en la comunidad de Roma, en el que Pedro hubiera salido vencedor; desbancado la posición de Pablo dentro de una comunidad con mayoría de pagano-cristianos. Las fuentes no nos permiten ni afirmar ni negar que se hubieran encontrado los dos apóstoles en Roma, pero probablemente el enfrentamiento en Antioquía fue la última ocasión en que se encontraron. Otro encuentro es poco probable, ni siquiera en Roma¹⁰⁸. Las fuentes literarias (Pablo, Lucas o los textos posteriores dignos de crédito) no dejan entrever un conflicto entre ambos en Roma.

La tradición latina occidental, sin embargo, resaltó desde muy antiguo la autoridad de Pedro incluso sobre Pablo, a pesar de que Pedro no había dirigido ninguna carta a esa comunidad ni tenía los colaboradores de Pablo en Roma (cf. Rom 16). Incluso, en la tradición oriental donde aparece indicada la unidad de los dos apóstoles, viene mencionado casi siempre Pedro en primer lugar. ¿A qué se debió este hecho?

Una respuesta a dicha cuestión podría ser el hecho de que Pedro hubiera fundado la primera comunidad romana y, por tanto, habría gozado siempre de una estima particular. Pero ya hemos indicado que esta posibilidad está excluida, pues es poco probable que Pablo hubiera “fundado” sobre cimientos ajenos. No obstante, la relación constante de Pedro con Roma en las fuentes, hace pensar que Pedro tuvo que tener algún contacto especial con Roma de forma que la tradición posterior lo recordó como el verdadero fundador o dirigente de la comunidad. La estancia de este apóstol es casi segura en Roma, pero eso no explicaría el papel relevante que la tradición le otorgó, dado que Pablo también habría visitado dicha comunidad.

107. Gonzalo Aranda, El apóstol Pedro en la literatura gnóstica, en: R. AGUIRRE MONASTERIO (ed.), *Pedro* 205.

108. J. GNILKA, *Petrus* 106.

La diferencia entre Pedro y Pablo no se debe buscar exclusivamente en que Pedro había sido el primer discípulo elegido por Jesús, ni en su relación especial con el Señor, ni en haber sido probablemente el primer discípulo al que se le apareció Cristo, ni en haber sido una de las columnas de la primitiva iglesia de Jerusalén (Gal 2). Por supuesto que estos acontecimientos jugaron un papel importante, pero creo que tuvo que haber algún hecho histórico decisivo para asociar para siempre la figura de Pedro con Roma en detrimento de la figura paulina. Este hecho debió ser sin lugar a dudas el martirio que Pedro sufrió en la ciudad que es reconocida como centro del imperio. Pablo, por el contrario, pudo haber muerto en Roma, pero no creo que como consecuencia de una persecución contra los cristianos, sino más bien por instigación de los mismos cristianos o de muerte natural. Claro está que éste también dio testimonio con su evangelización, pero no de la misma forma que Pedro, quien entregó su vida. Así se podría explicar el reconocimiento de la autoridad de Pedro. Roma absolutizó a Pedro y vio en él al único portador de autoridad de dicha comunidad. En los siglos III-V, los obispos romanos se considerarán sucesores y herederos de Pedro, pero en ningún documento se nos indica que fueran sucesores de Pablo.

Pero no por eso Roma se olvidará de Pablo. Habrá un intento de relacionar la tradición petrina y la paulina, que a finales del siglo I d.C. es un hecho ya en Roma como se advierte claramente en 1 Clem. La tradición de que Pedro y Pablo murieron en Roma en tiempos de Nerón jugó un papel importante en el siglo II para la unidad de ambas tradiciones apostólicas. Ante la falta de información fidedigna sobre la muerte de Pablo, pronto surgió un deseo de olvidar las circunstancias de su muerte relacionándolo a Pedro, y la misma tradición presentó su muerte como un martirio, vinculando en la medida de lo posible la tradición paulina con la petrina. En ello influiría, además de la importancia adquirida del mensaje y de las cartas paulinas, el hecho de que las fuentes griegas intentaran revalorizar a Pablo frente a Pedro hasta hacerlos semejantes en rango e importancia dentro de la comunidad de Roma. Oriente consideró a Pedro y a Pablo como una unidad o pareja de apóstoles, lo que posteriormente fue recibido y asumido por los romanos¹⁰⁹. Es de suponer, que las presiones y hostilidades externas en tiem-

109. F.R. GAHBAUER, "Petrus" 163, concluye, "dass vorwiegend lateinische Quellen und nur ein bis zwei griechische einzig über Petrus und seine Stellung in Rom berichten, ohne den Paulus zu erwähnen. Jedoch nicht nur vorwiegend lateinische und nur wenige griechische Quellen des zweiten bis vierten Jahrhunderts wissen von der Bedeutung der Apostel Petrus und Paulus in Rom, auch für orientalische Zeugnisse trifft dies zu".

po de persecución unificaron en parte las distintas tendencias cristianas en función del bien común.

Pronto comenzaron a surgir leyendas referentes tanto a un apóstol como a otro. No es cuestión aquí de tratar si las leyendas de un apóstol (Pedro) influyeron en las de Pablo, o surgieron independientemente unas de otras siguiendo un *topoi* narrativo fijo en las vidas de los apóstoles, pero se constata la aparición a comienzos del siglo II de la escena de *Quo Vadis* del apóstol Pablo (contenida en el *Acta Pauli*) en paralelismo a la escena de Pedro.

Es en esta época cuando el martirio juega un valor muy importante en las comunidades cristianas. Por eso no sorprende que la leyenda narre la decapitación de Pablo, dado que según la supuesta ciudadanía romana de Hechos, no podía morir de otra forma, si se le quería hacer dar testimonio martirial, al igual que Pedro. En las fuentes griegas, Eusebio y Epifanio de Salamina, Pablo será designado junto con Pedro como obispo de Roma. Epifanio y Eusebio escribieron unos 150 años más tarde que la composición del *Acta Pauli*. Éstos reconocieron y afirmaron el significado e importancia de Pablo como apóstol y mártir, comparable al significado de Pedro. Correspondientemente Pablo tiene también su experiencia de *Quo vadis*, y su martirio es tan importante como el de Pedro, ya que éste tuvo lugar por una aparición del mismo Cristo, quien le anunció su inminente muerte en Roma.

Lo mismo se puede comprobar en la veneración litúrgica de los apóstoles. En Roma ya se veneraba el sepulcro de Pedro desde el año 200. ¿Cuándo se comenzó a venerar a Pablo en Roma? La fiesta de Pedro y Pablo se celebraba originalmente en Oriente el 29 de junio como fiesta de todos los apóstoles. Los apóstoles más importantes tenían conjuntamente su propia fiesta en la octava de navidad. Esta fiesta común de los apóstoles fue aceptada en Roma, pero restringida a sólo dos de ellos. Y como tal se constata por primera vez en el año 258. La propagación de la veneración de los mártires a mediados del siglo III explica el periodo de su inauguración o aparición. La iglesia se apropió de la fiesta pagana de Rómulo y Quirino, celebrada el 29 de Junio, fundadores de Roma, y la sustituyó por una nueva dedicada a los dos apóstoles, “fundadores” o consolidadores de la comunidad romana. Ahora la comunidad romana tenía también a sus “Rómulo y Quirino” cristianos. Los diversos lugares romanos donde se pensaban que estaban las reliquias de Pedro o habían tenido una relación especial con él, adquirieron gran importancia.

El motivo de una tradición apostólica unificada expresada mediante la pareja de mártires, evocaba otro tema importante en tiempos romanos más tardíos. La preocupación por la concordia y solidaridad es expresada frecuentemente tanto en discursos cívicos como religiosos. Aunque los cristianos se contentaban anteriormente con un único santo patrón o mártir, las iglesias

en el periodo romano tardío preferían las parejas. Las profundas divisiones en la ciudad de Roma en el siglo III haría de la fiesta de San Pedro y San Pablo como un recuerdo o admonición del ideal de armonía. Pero en el siglo IV, la tumba de Pedro en la colina Vaticana simbolizó un nuevo sistema de patronazgo de la iglesia¹¹⁰.

Con esta hipótesis no estamos afirmando el Primado de Pedro en Roma, sino simplemente intentando explicar el hecho de que una comunidad filopaulina optara por considerar a Pedro como su fundador y su patrón en la tradición posterior. La tendencia a vincular a Pedro y Pablo no consiguió que desaparecieran o se erradicaran otras corrientes minoritarias contrarias a esta relación, como podían ser ciertos grupos judeocristianos.

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

110. Peter BROWN, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University Press 1981, 96s.

ECCLESIA, MUNDUS RECONCILIATUS

Algunas consideraciones sobre la Iglesia y reconciliación en San Agustín de Hipona

Entre los muchos títulos con los que la teología ha reconocido la importancia de San Agustín en la comprensión de los misterios centrales de la fe cristiana, destaca aquel de “Doctor Ecclesiae”¹, no sólo en el sentido de ser un maestro cuya doctrina es modélica –como que de hecho lo es–, sino en cuanto que ha sido uno de los que mejor supo explicar la realidad de la Iglesia. San Agustín amó intensamente a la Católica, y su amor le llevó a profundizar en sus diversos aspectos. Ha escrito y descrito acerca de su unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad. Ha reflexionado sobre su maternidad, pero también sobre su virginidad, en cuanto integridad en la fe, esperanza y amor. Explica la dimensión sponsal de la Iglesia, entregada a la contemplación y al servicio de su Señor. El Hiponense es el gran Doctor del Cuerpo místico, y su enseñanza sobre el “Christus totus” es única entre los Padres. Ante los ataques de maniqueos, donatistas y paganos, San Agustín defendió la verdad de la Iglesia, destacando su realidad histórica y su credibilidad, así como su universalidad y su mediación salvífica. No es exagerado afirmar que su doctrina ha marcado un derrotero y ha inspirado el desarrollo de la eclesiología en Occidente.

De los diversos temas de la doctrina de la Iglesia en San Agustín, quisiéramos tocar en esta ocasión un aspecto que tal vez no haya merecido mucha atención. Se trata de la consideración de la Iglesia como “mundo reconciliado”. Los textos más conocidos que profundizan en la eclesiología agustiniana, no desarrollan este punto, y a lo más lo mencionan de manera tangencial²,

1. “ ‘Augustin mérite d’être nommé le *docteur de l’Eglise* aussi bien que le *docteur de la grâce*’. Ainsi s’exprime M. Specht, *Die einheit der Kirche*, 1881, p. 4 ...”. Portalié, Eugene. “Augustin (Saint)”. En: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Dir. por A. VACANT y E. MANGENOT. Tomo I.II. París; Librairie Letouzey et Ané 1923, col. 2408.

2. Cfr. Stanislaus GRABOWSKI. *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín*. Madrid; RIALP 1965; Teodoro C. MADRID. *La Iglesia Católica según San Agustín*. Madrid; Editorial Re-

y ello se debe a que el término no es muy empleado por el Santo. No obstante, aún cuando no aparezca muchas veces, la expresión “mundo reconciliado” referida a la Iglesia ofrece una perspectiva muy interesante, cuyo valor ha sido reconocido por la teología y también por el magisterio. El tema de la reconciliación como categoría teológica ha sido explotado por San Agustín, y en su obra escrita aparecen interesantísimas intuiciones, que tocan prácticamente todos los ámbitos de la teología³. Por su parte, tanto el Papa Juan Pablo II⁴, como el *Catecismo de la Iglesia Católica*⁵, han recogido la expresión agustiniana “mundo reconciliado”, ilustrando con ella una dimensión muy importante de la Iglesia, como tendremos ocasión de constatar.

• Los fundamentos

El Doctor de Hipona habla de la Iglesia como “mundo reconciliado” a partir de una interpretación muy particular del conocido pasaje paulino de 2 Cor 5, 18-20. Dirigiéndose a los corintios, y recordándoles que quien está en Jesucristo es como una nueva creación, el Apóstol de los Gentiles dice: “Y todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación. Porque en Cristo estaba Dios reconciliando el

vista Agustiniana 1994; Rafael PALMERO RAMOS. *Ecclesia Mater en San Agustín. Teología de la imagen en los escritos antidonatistas*. Madrid; Cristiandad 1970; Joseph RATZINGER. *Popolo e Casa di Dio in Sant'Agostino*. Milano; Jaca Book 1978; S. FOLGADO FLÓREZ. “Sentido eclesial católico de la *Civitas Dei*. Puntos de eclesiología agustiniana”. En: *Augustinianum*, vol. XIV (Roma 1974), pp. 91-146; Pierre BATTIFOL. “L'ecclésiologie de Saint Augustin”. En: *Revue Biblique*, vol. XIII (París 1915), pp. 5-34 y 281-357, entre otros muchos. Aún sin tratar exclusivamente de la eclesiología de Agustín, hay una interesante referencia en Henri de Lubac. *Meditación sobre la Iglesia*. Madrid; Encuentro 1980, p. 150, cuyo contenido nos ha ayudado mucho en la presente reflexión.

3. Cfr. nuestro trabajo *Jesucristo Reconciliador. La reconciliación por Jesucristo en 'La Ciudad de Dios' de San Agustín*. Lima; Vida y Espiritualidad-FTPCL 1996, en donde se profundiza en la dimensión cristológica de la reconciliación, que ha desarrollado Agustín, especialmente en *La Ciudad de Dios*. También los artículos: “El Espíritu Santo reconciliador en la teología de San Agustín de Hipona”. En: *Revista Teológica Limense*, vol. XXXII (Lima 1998), pp. 57-72; “Dios Padre, origen y meta de la reconciliación en San Agustín. Una reflexión a partir de los Tratados sobre el Evangelio de San Juan”. En: *Revista Teológica Limense*, vol. XXXIII (Lima 1999), pp. 97-112; “Paz y reconciliación en San Agustín”. En: *Revista Teológica Limense*, vol. XXXIV (Lima 2000), pp. 585-604.

4. Cfr. S.S. JUAN PABLO II. Exhortación Apostólica postsinodal *Reconciliatio et poenitentia* (1984), n. 25, que se refiere al diálogo como medio de reconciliación. Pero en un número anterior (n. 11) el Papa ha denominado a la Iglesia “sacramento, o sea, signo e instrumento de reconciliación”.

5. Ver *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992), n. 845.

mundo consigo, no tomando en cuenta las trasgresiones de los hombres, sino poniendo en nosotros la palabra de la reconciliación. Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os suplicamos: ¡reconciliaos con Dios!”.

La cita de 2 Cor 5, 18-20 aparece una treintena de veces en las obras de San Agustín⁶, y en los contextos doctrinales más diversos. Así, es empleada por el Santo cuando polemiza contra los donatistas (lo más común) o contra los pelagianos, para refutar la errónea doctrina que dice que en los recién nacidos no hay nada que reconciliar, lo cual lleva a negar la existencia del pecado original. Esto es refutado a partir de la constatación de la reconciliación obrada por el Señor Jesús⁷. Es mencionada también cuando Agustín interpreta pasajes del Antiguo Testamento desde una perspectiva cristológica, remitiendo el sentido algunas veces a los cristianos, miembros del Cuerpo del que Jesús es Cabeza⁸, o también al mismo Jesús⁹. En otras ocasiones, la cita paulina está al servicio de una interpretación eclesiológica de pasajes

6. Tenemos: *Quaestiones Evangeliorum*, II, 33; PL 35, 1345; cinco referencias en los *Tratados sobre el Evangelio de Juan*: tr. 41, 5; PL 35, 1695; tr. 52, 10; PL 35, 1773; tr. 87, 2; PL 35, 1853; tr. 110, 2 ss; PL 35, 1920 y 1922; once referencias en las *Enarraciones sobre los Salmos*: *In ps.* 9, 15; PL 36, 119; *In ps.* 34, II, 5; PL 36, 337; *In ps.* 59, 8; PL 36, 718; *In ps.* 67, 23; PL 36, 828; *In ps.* 67, 40; PL 36, 837; *In ps.* 68, I, 2; PL 36, 847; *In ps.* 70, I, 12; PL 36, 882; *In ps.* 71, 6; PL 36, 904; *In ps.* 75, 1; PL 36, 956; *In ps.* 95, 14; PL 37, 1235; *In ps.* 118, s. 4, 8; PL 37 1511; *sermón* 81, 3; PL 38, 500-501; *sermón* 96, nn. 6 y 8 (dos referencias diversas); PL 38, 588; *sermón* 121, 1; PL 38, 678; *sermón* 152, 10; PL 38, 824; *sermón* 162 B; PL 39, 1709; *sermón* 219; PL 38, 1087 ss; *sermón* 325, 1; PL 38, 1447-1448; *Resumen del Debate con los Donatistas* IX, 15; PL 43, 632; *Mensaje a los Donatistas después de la conferencia*, 6, 9; PL 43, 657 y 658-659; *Consecuencias y perdón de los pecados y el bautismo de los párvulos*, I, 27, 44; PL 44, 134; *Sobre la Corrección y la gracia*, 15, 46; PL 44, 944; *Réplica a Juliano*, VI, 5; PL 44, 823; VI, 9; PL 44, 826.

7. Así, recrimina a Juliano de Eclana diciéndole: “A no ser que llesves tu audacia hasta el extremo y digas que los niños no son elegidos del mundo cuando son lavados por el bautismo de quien está escrito: ‘Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo’ (2 Cor 5, 19). Si negáis que los niños tengan parte en esta reconciliación, les negáis que sean del mundo; no sé cómo tenéis cara para vivir en el mundo ...”. *Contra Juliano*, VI, 5; PL 44, 823-824. En otra obra contra el mismo heresiarca precisa esta misma idea: “Y todo el que dice que los niños están libres de pecado, en el cual fueron hechas las enemistades, les niega que pertenezcan a esta reconciliación por la cual Cristo es el mediador; en consecuencia, les excluye de la justificación que tiene lugar por la sangre de Cristo ...”. *Obra inacabada contra Juliano*, II, 172; PL 45, 1215.

8. Cfr. *Enarración sobre el salmo* 68, I, 8; PL 36, 847: “*desfallecieron mis ojos esperando en mi Dios*. No permita Dios que se tome esto de la persona de la Cabeza. No desfallecieron los ojos esperando en su Dios, en aquel en quien estaba reconciliando el mundo consigo y en Aquel que siendo Verbo se hizo carne (...) sino que desfallecieron los ojos de su cuerpo, es decir, de sus miembros”.

9. “*Dirigía mi oración a mi interior* (cf. Sal 34, 13). Lo que por ahora se me ocurre (...) es que se dijo: *dirigía mi oración a mi interior o seno*, pues en su seno traía al Padre. Pues Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo ...”. *Enarración sobre el salmo* 34, s. 2, n. 5; PL 36, 337.

veterotestamentarios¹⁰. Es muy común el empleo de una interpretación alegórica o acomodaticia en estos casos.

Al analizar lo dicho por San Agustín sobre 2 Cor 5, 18-20, destaca una peculiaridad, que puede describirse como interpretación “joánica” del pasaje paulino. Ciertamente, es a la luz de San Juan, y específicamente de la comprensión de la palabra “mundo”, propia del cuarto evangelista, como el Hiponense entiende aquello de que “en Cristo Dios estaba reconciliando al mundo consigo”. Este aspecto tan singular nos pone ante los ojos un camino muy sugerente. San Agustín, en su exégesis particular sobre este punto, aparece conciliando la dimensión mística y contemplativa, característica de San Juan, con la dimensión marcadamente soteriológica y práctica de San Pablo¹¹. Lejos de oponerse, las dos visiones están armoniosamente entrelazadas en el pensamiento del Doctor de Hipona, lo que refleja también su experiencia personal. El Santo cuenta en sus *Confesiones* cómo la lectura de los libros de los platónicos desde la clave de comprensión brindada por el Evangelio de San Juan lo arrancó de su error maniqueo y, sobre todo, de su equivocada concepción de Dios¹², y también rememora la importancia que tuvo para su conversión el contacto con las Cartas de San Pablo¹³. En la vida de Agustín, la lectura de San Pablo marca todo su recorrido, y tanto de novel convertido, como de curtido obispo, siempre se remitirá al magisterio del Apóstol de los Gentiles para explicar y defender el misterio de Jesucristo presente en la Escritura¹⁴.

La interpretación de 2 Cor 5, 18-20 desde la teología de San Juan es complementada con el marco doctrinal ofrecido por la polémica de San Agustín

10. “Puede entenderse muy bien *reciban los montes la paz para el pueblo* de tal suerte que entendamos por paz la reconciliación por la que nos reconciamos con Dios (...) Aquí tenéis cómo los montes reciben la paz para el pueblo. *Como que Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo; no imputándoles sus delitos sino poniendo en nosotros la palabra de la reconciliación...*”. *Enarración sobre el salmo 71*, 6; PL 36, 904. ¿Quiénes son estos montes y collados? El mismo Agustín lo precisa un poco más adelante: “Debe entenderse por montes y collados los predicadores de la paz evangélica, tanto los anteriores como los posteriores”. *Allí mismo*.

11 Al decir que San Juan muestra una visión más mística no se quiere decir que le sea ajena una perspectiva soteriológica. De igual modo, hablar de dimensión soteriológica en Pablo no niega ni excluye la misma perspectiva en San Juan. Se trata, como es obvio, de acentos. Pero son estos acentos los que dibujan la fisonomía particular de cada autor.

12. Cfr. *Confesiones*, VII, 9, 13-14; PL 32, 740-741.

13. Cfr. el famoso episodio del Huerto, que marca el momento culmen de la conversión de Agustín: *Confesiones*, VIII, 12, 29; PL 32, 762.

14. “Cette lecture de Paul eut pour Augustin des conséquences considérables: l’apôtre Paul devint désormais le maître à penser du futur évêque d’Hippone, le critère du dernier recours dans les cas des obscurités ou des scandales de l’Ecriture”. Anne-Marie La Bonnardière. “L’initiation biblique d’Augustin”. En: *Saint Augustin et la Bible*. Dir. por Anne-Marie La Bonnardière. Paris; Beauchesne 1986, p. 42.

con los donatistas. Ciertamente, la discusión con estos cristianos cismáticos, llenos del ideal –equivocado– de una Iglesia de los puros, que rechaza todo pecado y a todo pecador, ha brindado al obispo de Hipona la ocasión para clarificar dos cuestiones muy importantes que, de alguna manera, venía reflexionando desde la confrontación con el maniqueísmo. Se trata de la valoración del “mundo”, por una parte, y de lo que significa la “Iglesia”, por otra¹⁵. Para los donatistas, el mundo es el ambiente de pecado en el que no pueden vivir los santos –es decir, los miembros de la *pars Donati*– y, por lo mismo, la realidad que hay que rechazar y evitar a toda costa, de allí que por lo que conocemos de la historia, y por lo que describe San Agustín, hayan sido unos marginales¹⁶. En lo que se refiere a la Iglesia, los donatistas consideraban que la ausencia de contacto con el mundo pecador (cultura, sociedad, vida política) debía caracterizar a la verdadera Iglesia; al interior de ella, la santidad y la carencia de pecado eran el criterio de autenticidad y de verdad, de allí su rechazo violento de la Católica como falsa, por pecadora e impura. En buena lógica, se desprende de todo esto que siendo la “Iglesia” pura y santa, sólo ésta –es decir, ellos– podía transmitir lo santo¹⁷. Por eso, consideraban que solamente los sacramentos celebrados por un ministro santo (en estado de gracia) podía comunicar la gracia, por ende, ser válido. El punto de conflicto, a este nivel, era la costumbre donatista de rebautizar a los católicos que se pasaban a la secta. Desde el siglo IV, el donatismo fue un grave problema que afectó la vida del Pueblo de Dios en África, y si bien es verdad que gracias al esfuerzo de San Agustín y de los obispos católicos

15. Es común a maniqueos y donatistas una valoración completamente negativa del mundo, en unos desde un punto de vista “metafísico” –si cabe la expresión– y en otros desde una perspectiva sobre todo moral. No puede ser bueno un mundo que tiene como uno de sus elementos constitutivos lo material, considerado por los maniqueos como un principio malo.

16. Notemos que tanto en los maniqueos como en los donatistas, el rechazo del mundo los llevaba a una actitud de evasión y de ausencia de compromiso, por lo que ellos mismos se excluían de la vida social, cultural y política.

17. Señala Robert A. Markus que los donatistas heredan la tradición cristiana norteafricana que establece una marcadísima separación entre Iglesia y mundo: “La tradición cristiana africana había concedido desde antiguo gran importancia al ‘estado de separación’ en que la Iglesia vivía con respecto al mundo, y deseaba trazar una firmísima línea de demarcación en torno a la Iglesia. Dentro de esta línea se hallaba la esfera de la pureza y la santidad, rodeada por un mundo de pecado y de contaminación. La Iglesia era una sociedad que constituía una alternativa al ‘mundo’; era el refugio de los santos. La santidad se hallaba en su interior. Más allá de sus lindes se encontraba el mundo, regido por poderes hostiles y demoníacos. No podían coincidir en nada. El mundo y la Iglesia se excluían mutuamente”. “Donato, donatismo”. En: *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Dir. por Allan D. Fitzgerald O.S.A. Burgos; Monte Carmelo 2001, p. 444.

se restauró la vida eclesial, las consecuencias y los rezagos del cisma duraron hasta entrado el siglo VI¹⁸.

Pero en todos los elementos señalados anteriormente resplandece la figura de Jesucristo como un punto clave de intelección del “mundo reconciliado”. Es de Cristo y de su obra de quien se habla en 2 Cor 5, 18-20, y sólo teniendo al Señor Jesús como referencia central es que se puede comprender lo que San Agustín enseña sobre la Iglesia. Si tomamos en consideración que la temática del “mundo reconciliado” está ligada a la polémica antidonatista, y que en esta polémica se discute sobre cuál es la Iglesia verdadera, la respuesta tiene que ser buscada en relación a Jesucristo. ¿Dónde actúa Cristo Salvador? ¿Dónde bautiza y otorga su gracia? Para San Agustín, los donatistas, al considerar que sólo los ministros “santos” (= ellos) bautizaban válidamente, se arrogaban el *derecho* de bautizar que únicamente pertenece a Jesucristo. Los que bautizan tienen el ministerio, otorgado por el Señor, pero el derecho (potestas) pertenece a Cristo. Él dio el ministerio a todos los que confieren el bautismo, buenos y malos. Pero el derecho a bautizar le es propio. ¿Cómo puede alguien apoderarse de tan salvífica prerrogativa?¹⁹.

San Agustín comprendió muy bien que la afirmación donatista de que sólo los ministros sin pecado pueden bautizar válidamente lleva a la negación de la acción salvífica de Jesucristo, que obra a través de sus sacramentos²⁰. Pero los sacramentos, siendo lo que son, signos sensibles que dan la gracia a toda la humanidad, necesitan de una instancia al mismo tiempo sensible y ‘comprometida’ con toda la humanidad, no sólo con una parte de ella. Lo que nos remite a la Iglesia universal, o mejor aún, en su nombre propio, Católica.

18. Sobre el donatismo, se puede consultar Pedro Langa O.S.A. “Introducción general” a los escritos antidonatistas. En: *Obras de San Agustín*. Vol. XXXIII. Escritos antidonatistas. Madrid; B.A.C. 1988, pp. 5-155; W.H.C. FRENCH. “Donatismo”. En: *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*. Dir. por A. Di Berardino. Tomo I. Salamanca; Sígueme 1991, pp. 633-640. Desde una perspectiva más histórica y biográfica, pero no por ello menos interesante y profunda, F. VAN DER MEER. *San Agustín, pastor de almas. Vida y obra de un Padre de la Iglesia*. Barcelona; Herder 1963, pp. 123-182.

19. “Juan (el Bautista) aprende en aquel que ya conocía, pero aquello que no sabía, porque lo que sabía yano lo aprende. ¿Qué sabía? Que era el Señor. ¿Qué ignoraba? Que el Señor no haría jamás transferencia del poder de bautizar a nadie, sino solamente haría transferencia ministerial: el derecho, a nadie; el ministerio, sí, a buenos y malos”. San Agustín. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, tr. 5, 12; PL 35, 1419.

20. “Pretendían (los donatistas) ser los únicos que podían bautizar válidamente: consideraban que la santidad era una privativa de la Iglesia donatista. De más está decir las consecuencias eclesiológicas que esta actitud acarrea. Su fundamento teológico era la negación del papel fundamental de Cristo en la economía salvífico-sacramental”. F.J. Weismann O.S.A. “Cristo, Verbo Creador y Redentor en la controversia antidonatista de los *Tractatus in Ioannis Evangelium* I-XVI de San Agustín”. En: *Stromata*, vol. XLII (Buenos Aires 1986), p. 310.

Todo lo que se pueda decir de Jesucristo, en esta polémica, halla su aplicación concreta en la Iglesia. De donde se sigue que la fe que proclama a Cristo como Salvador se patentiza en la universalidad de la Iglesia, que actualiza *hic et nunc* el don reconciliador del Señor Jesús mediante sus sacramentos. La catolicidad aquí deviene consecuencia del misterio del Verbo Encarnado y Redentor, que a través de sus mediaciones, sigue salvando en la historia²¹.

• El mundo como marco

La primera cuestión a resolver, para una correcta intelección de la Iglesia como “mundo reconciliado”, es la comprensión de la palabra “mundo”. Tarea tanto más necesaria cuanto que, en su uso, encontramos diversos significados. Centrándonos en nuestro cometido, podemos ver que la palabra es recogida por San Agustín del lenguaje neotestamentario, y, según lo indicado previamente, se remite a San Pablo y a San Juan. Ahora bien, el término griego κόσμος es empleado 78 veces en el evangelio de San Juan y unas 46 veces en las cartas de San Pablo, lo que nos da a entender que posee una gran importancia en la teología de ambos autores²². Se trata de una expresión con diversos sentidos, pero todos vinculados entre sí. En primer lugar, “mundo” indica la creación, y en cuanto se refiere a todo lo que existe, tiene un matiz bueno y positivo. Así, Dios ha creado el mundo²³, y tanto lo ha amado que ha enviado a su Hijo al mundo²⁴; Jesús mismo es el pan vivo que baja del cielo y da la vida al mundo²⁵ y él mismo afirma que no ha venido para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve²⁶. En segundo lugar, “mundo” es también el

21. “Si preguntamos *Cur Deus homo?* tenemos un Cristo mediador, maestro, redentor, camino, verdad, vida, etc. Pero ya que Cristo entró en la historia, nació, murió y está sentado a la diestra del Padre, hay que preguntar *Cur Ecclesia?* Y entonces tenemos la misma respuesta: porque Cristo necesita mediaciones y sigue siendo pastor, médico, maestro, redentor, etc. Y no sólo esto sino que la Iglesia misma necesita mediaciones y entonces hay que seguir preguntando *Cur sacramenta?* Y la respuesta seguirá siendo la misma”. Lope Cilleruelo. “El cristocentrismo de San Agustín. El período antidonatista”. En: *Estudio Agustiniano*. Vol. XVIII (Valladolid 1983), p. 325.

22. De lejos, son los que más emplean la palabra en todo el Nuevo Testamento. Cfr. H. SASSE. “κόσμος”. En: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Fundado por Gerhard Kittel; cont. por Gerhard Friedrich. Volumen V. Brescia; Paideia 1969, cols. 916-917.

23. Cfr. Hch 17, 24, Rom 1, 20; Ef 1, 4

24. Cfr. Jn 3, 16; Jn 1, 9.

25. Cfr. Jn 6, 33; Jn 6, 51. En el mismo sentido, Rom 11, 15: “Porque si su rechazo ha sido la reconciliación del mundo ...”; 1 Tim 1, 15.

26. Jn 12, 47.

conjunto de los hombres, la humanidad²⁷, y bajo este sentido podría abarcar-se todo lo que es la vida social, la cultura, la política. Lo cual nos aproxima al tercer sentido de la expresión, que es el de la creación y la humanidad con sus plasmaciones bajo el dominio del pecado. Así, Jesús habla de Satanás como del “príncipe de este mundo”²⁸, y por ello se entiende que el mundo odie a Jesús y a los discípulos²⁹; los odia, porque al haberlos sacado del mundo, ya no son del mundo³⁰. La expresión “pecado del mundo” indica la realidad de un mundo que, dominado por el pecado, se aparta de Dios, y así se pueden ver a Cristo y al mundo como antagonistas. El Señor Jesús triunfa; por ello puede decir con verdad: “En el mundo tendréis tribulación; pero ¡ánimo! Yo he vencido al mundo”³¹.

Un buen ejemplo que ilustra esta diversidad de significados está en Jn 1, 10: “En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por ella, y el mundo no la conoció”. La misma expresión (“mundo”) tiene en este pasaje tres sentidos distintos. “En el mundo estaba” se refiere al mundo de los hombres, con quienes convive el Verbo al encarnarse y hacerse miembro de una comunidad. “Y el mundo fue hecho por ella”. Aquí, mundo significa la creación toda, obra del Verbo-Hijo, como nos recuerdan otros pasajes neotestamentarios³². “Y el mundo no la conoció”. En este caso, se trata del mundo pecador, que desconoce culpablemente al Hijo de Dios, y que encuentra una concreción en aquellos que no recibieron a Jesús, los “suyos” del versículo siguiente³³.

Los diversos sentidos hasta aquí explicados los encontramos también en San Agustín. Siguiendo especialmente al cuarto evangelista, descubre en la expresión “mundo” una riqueza de significados que introduce en el conocimiento del misterio revelado, y sitúa al creyente en el ámbito de los designios

27. Cfr. Jn 8, 12: “Yo soy la luz del mundo. El que me sigue no camina en tinieblas...”; Jn 9, 5; Jn 12, 46. En Pablo: 1 Cor 4, 9 (incluye a los ángeles como miembros del mundo); Rom 3, 6 y passim.

28. Jn 12, 31.

29. Jn 15, 18.

30. Jn 17, 14.

31. Jn 16, 33; cfr. Jn 1, 29. “En cuanto que en Juan, hablando del κῆμοζ se dice que no conoce ni al Hijo de Dios, ni a Dios, que no cree, que odia, el κῆμοζ viene entendido en cierto sentido de manera personal, como el gran antagonista del Redentor en la historia de la Salvación”. H. Sasse, art. cit., col. 948.

32. Cfr. Jn 1, 3; 1 Cor 8, 6 ss, Col 1, 15; Hbr 1, 1-2.

33. “El mundo sale hasta 77 veces en el cuarto evangelio. Puede significar el universo (raro), los hombres (frecuente), los que no conocen o son enemigos de Dios y de Cristo (sentido peyorativo y moral)”. Juan Leal S.I. “Evangelio de San Juan. Traducción y comentario”. En: *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por los Profesores de la Compañía de Jesús*. Nuevo Testamento. Tomo I. Dir. por Rafael CRIADO S.I. y Juan LEAL S.I. Madrid; B.A.C. 1961, p. 811. Vid. también ANDRÉ FEUILLET. *El prólogo del cuarto evangelio*. Madrid; Paulinas 1971, p. 59.

de Dios. Así, en los *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, comentando el mencionado pasaje de Jn 1, 10, dice:

“¿Qué sentido tiene: *El mundo ha sido hecho por él?* Se da la denominación de mundo al cielo, a la tierra, al mar y a todo lo incluido en ellos. En otro sentido, mundo son sus amadores. *El mundo se hizo por él y el mundo no lo conoció.* ¿No conocieron los cielos a su Creador ni tampoco los ángeles ni las estrellas, cuando aún los mismos demonios lo confesaron? Todo dio a porfía testimonio de él. ¿Quiénes, pues, no le conocieron? Los que por su amor al mundo fueron llamados mundo. El amor hace que se habite con el corazón. Su amor del mundo los mereció llevar el nombre de mundo, que es donde habitaban”³⁴.

Resulta muy interesante constatar que, además de los sentidos ya indicados de la expresión, se pueda encontrar uno más, y éste de gran alcance. Considera San Agustín que con la palabra se indica no sólo a la creación, o a la humanidad en general –que, a fin de cuentas, habita en este mundo, no en otro– sino de manera particular, a quienes aman al “mundo”. El amor aparece como criterio de identidad, porque, según el Doctor de Hipona, uno es lo que ama³⁵. Amando al mundo, el hombre se hace mundo:

“Así es como se dice. Esta casa es buena o esta casa es mala. Ni en la mala censuramos los muros ni en la buena los elogiamos. La calificación de buena o mala afecta a quienes la habitan. En este sentido llevan la calificación de mundo quienes por el amor habitan en él. ¿Quiénes son éstos? Los que aman el mundo. Su corazón fija allí su morada. Quienes no aman el mundo viven sólo en él corporalmente, pero con el corazón viven en el cielo, según estas palabras del apóstol: *Nuestra conversación es en los cielos* (Flp 3, 20). Esto es lo que significa que *el mundo fue hecho por él y el mundo no lo conoció* (Jn 1, 10)”³⁶.

El amor al mundo supone un matiz negativo, ya que, siguiendo a Santiago, la amistad con el mundo es enemistad con Dios³⁷. Pero hay que tener en cuenta que, junto a esta cierta negatividad, hay también un aspecto positivo. Se puede amar bien, y más aún, existe un recto y correcto amor al mundo. Dios es el criterio referencial. Amar al mundo en Dios es participar del amor

34. SAN AGUSTÍN. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, tr. 2, 11; PL 35, 1393.

35. “Cada uno es tal cual es su amor. ¿Amas la tierra? Serás tierra. ¿Amas a Dios? ¿Diré que serás Dios? No me atrevo a decirlo como una cosa mía; oigamos la Escritura: *Yo dije: todos sois dioses e hijos del Altísimo* (Sal 81, 6)”. *Exposición de la Carta de San Juan a los Partos*, II, 14; PL 35, 1997.

36. SAN AGUSTÍN, *lug. cit.*

37. St 4, 4.

de Dios al mundo. Así, comentando sobre el hecho de que el Diablo es llamado “príncipe de este mundo”, San Agustín precisa lo siguiente:

“Lejos de nosotros pensar que el diablo, por el hecho de ser llamado príncipe del mundo, ejerza su dominio sobre el cielo y sobre la tierra. Por mundo se entiende los hombres malos diseminados por todo el orbe, del mismo modo que por los habitantes se dice de una casa que es buena o mala; entonces no reprendemos o alabamos las paredes y techos del edificio, sino las costumbres buenas o malas de sus moradores. En este sentido, pues, se le llama príncipe de este mundo, es decir, príncipe de todos los malos que en el mundo habitan. También se dice el mundo de los buenos, que igualmente están diseminados por toda la haz de la tierra; del cual dice el Apóstol: *Dios estaba en Cristo para reconciliar al mundo consigo* (2 Cor 5, 19). Estos son aquellos de cuyo corazón se lanza fuera al príncipe de este mundo”³⁸.

Tenemos entonces que, para San Agustín, hay un mundo bueno y un mundo malo, y el criterio para reconocer cada uno de ellos es su amor. No hay una visión platonizante ni maniquea en todo esto, sino más bien el seguimiento fiel del Nuevo Testamento. Puesto en otros términos, para San Agustín, el mundo no es malo por ser mundo; es malo porque hay en él seres humanos que obran mal y le dan una negatividad que no es metafísica, sino moral. Pero del mismo modo hay hombres buenos y éstos son los que hacen posible un mundo bueno, pues son reflejo del amor de Dios y de Jesucristo. Notemos cómo, desde este punto de vista, ya aparece vislumbrada toda la temática de las dos ciudades, que el Hiponense desarrollará magistralmente en su imperecedera obra *La Ciudad de Dios*.

En línea de continuidad con su afirmación de un mundo bueno, San Agustín establece una relación de éste con la Iglesia. Con ello brota un nuevo sentido de “mundo”. La Iglesia puede ser llamada también mundo, y aquí la polémica con los donatistas ayudó a clarificar conceptos. En su obra *Resumen del debate con los donatistas*, San Agustín recuerda la discusión con los cismáticos acerca del término “mundo” tal como aparece en la parábola del trigo y la cizaña. Los donatistas, apegados a un sentido estrictamente literal –cerradamente literal, habría que decir– afirmaban que en la parábola en cuestión, el campo debía entenderse como el mundo”, siguiendo las palabras del mismo Jesús. En cambio, los católicos, con el Hiponense a la cabeza, sostenían que “el campo” se refiere también a la Iglesia:

“Querían los católicos demostrar cómo debían entenderse los divinos testimonios citados tanto por ellos como por los donatistas, para no aparecer en con-

38. SAN AGUSTÍN. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, tr. 52, 10; PL 35, 1773.

tradicción, siendo todos divinos y debiendo estar concordes; y comenzaron a hablar de la parábola de la era. Interrumpieron los donatistas diciendo que no se hallaba nada escrito en el Evangelio sobre la era. Y al citar los católicos el lugar del Evangelio, interrumpieron de nuevo y dijeron que los malos ocultos eran la paja que se sometería luego a la bielda. A continuación, entre los alborotos y las interrupciones que producían, comenzó una disensión sobre la cizaña y el trigo a causa del nombre de *mundo*, que los donatistas no querían se aplicara a la Iglesia, ya que está escrito: *El campo es el mundo* (Mt 13, 38). Citaron a continuación muchos otros testimonios, en los que la Santa Escritura identificaba el mundo con los malos (...) como queriendo demostrar con ello que no pudo de ninguna manera ser designada la Iglesia por el nombre de ‘mundo’.

Los católicos presentaban otros pasajes en que la palabra ‘mundo’ quedaba claro que tenía un sentido bueno, como por ejemplo: *Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo*, y otros por el estilo, en que se hace referencia a la Iglesia, que está reconciliada por Cristo con Dios³⁹.

Dos aspectos merecen ser resaltados en este largo párrafo. Lo primero es el modo de hacer exégesis esgrimido por unos y por otros. Los donatistas interpretan correctamente desde el sentido literal, en el caso de la parábola del trigo y la cizaña, pero yerran cuando asumen el sentido literal no sólo como algo “cerrado” en sí mismo, sino también desconectado de otros lugares de la misma Escritura. San Agustín entiende que el sentido literal, por ser propio de la Palabra humana que porta la Palabra de Dios, es “abierto”, y en ese sentido, remite a otros significados, no según el capricho del intérprete, sino según el criterio de unidad de toda la Escritura⁴⁰. Lo segundo que merece destacarse es el optimismo de San Agustín al interpretar “mundo” en un sentido francamente positivo y salvífico, frente al pesimismo de los donatistas⁴¹. Más todavía, “mundo” puede ser entendido como Iglesia. Con esto, entramos al tema central que ocupa nuestra reflexión.

39. SAN AGUSTÍN *Resumen del debate con los donatistas*, IX, 15; PL 43, 632. Cfr. también *Mensaje a los donatistas después de la conferencia*, 6, 9; PL 43, 657-659.

40. “Unipluralidad” es el nombre que da el P. Bertrand de Margerie a esta multisignificación, y ve en ella una manifestación de la riqueza de la Palabra de Dios escrita. Cfr. Bertrand de Margerie S.I. *Introduzione alla storia dell'esegesi*. Vol. 3. Sant'Agostino. Roma; Borla 1986, p. 84 ss. Recordemos que el Concilio Vaticano II, en la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación, *Dei Verbum*, n. 12, recuerda como criterio fundamental de interpretación “en el mismo Espíritu en que la Biblia ha sido escrita”, la unidad de toda la Escritura.

41. Contraste tanto más interesante cuanto que usualmente San Agustín es tildado de pesimista. Pero lo que brilla aquí, más que los temperamentos, es la fe. San Agustín es optimista en su interpretación porque es católico. El pesimismo de los donatistas brota de su sectarismo y de su heterodoxia.

• **Iglesia, mundo reconciliado**

Sabiendo, pues que “mundo” se refiere a los hombres, y que estos se distinguen por su amor, podemos reconocer en ambos tipos de hombres, y por ende en ambos mundos, caracteres y actitudes propias. San Agustín considera que aquellos que aman al mundo detestan a los que, estando en el mundo, aman a Dios. Este rechazo se expresa en persecución, de allí que se pueda hablar de un mundo que persigue y de un mundo que es perseguido:

“Está claro que el que persigue recibe el nombre de mundo: probemos que también lo recibe el que es perseguido. ¿Eres acaso sordo ante la voz de Cristo que dice, o mejor, de la Escritura que atestigua: *Dios estaba reconciliando el mundo consigo en Cristo* (2 Cor 5, 19)? *Si el mundo os odia, dice, sabed que antes me odió a mí* (Jn 15, 18). Ved que el mundo odia. ¿Qué odia sino al mundo? ¿Qué mundo? *Dios estaba reconciliando al mundo consigo en Cristo* (2 Cor 5, 19). Persigue el mundo condenado; sufre persecución el mundo reconciliado. El mundo condenado es cuanto está fuera de la Iglesia; el mundo reconciliado es la Iglesia”⁴².

El *Sermón 96*, del que hemos tomado esta referencia, tiene como tema la renuncia. Cuestiones como el amor, el mundo, el pecado y la gracia, se hallan allí presentes, y San Agustín los orienta hacia la acción salvífica de Jesucristo, que es propiamente la reconciliación. ¿Qué supone la reconciliación como obra de Jesús?

En el Nuevo Testamento, San Pablo es el gran teólogo de la reconciliación. Emplea esta categoría para expresar un aspecto fundamental de la salvación, que consiste en la eliminación del pecado que lleva al hombre a vivir en ruptura con Dios, consigo mismo, con los demás hombres y con la creación toda. Pero por otra parte, implica también la recuperación de la amistad y de la cercanía con Dios, así como la recepción del don de la filiación adoptiva. Así, recuerda el Apóstol que, si cuando éramos enemigos fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo⁴³, cuánto más ahora que estamos justificados. La reconciliación es don del Padre por medio del Hijo⁴⁴ y tiene en los ministros de la Iglesia sus instrumentos y sus mensajeros⁴⁵. Cristo reconciliador establece la unidad entre los pueblos que por el pecado y el odio esta-

42. SAN AGUSTÍN *Sermón 96*, n. 8; PL 38, 588.

43. Cfr. Rom 5, 10.

44. Cfr. 2 Cor 5, 18-20 que es el conocido pasaje tantas veces citado por San Agustín, vid. nota 6.

45. “Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os suplicamos: ¡Reconciliaos con Dios!” 2 Cor 5, 20.

ban separados⁴⁶, juntándolos en su Cuerpo. El Señor Jesús, con su sacrificio en la cruz, ha reconciliado todas las cosas⁴⁷. La ruptura, el conflicto, la lejanía y la enemistad han sido vencidas por la restauración de la unidad, la paz y la cercanía logradas por la reconciliación de Jesucristo⁴⁸.

San Agustín, que por muchas razones puede ser considerado como un segundo Pablo, ha prestado una gran atención al tema de la reconciliación. Se trata de una categoría destacada en la teología del Santo de Hipona, y las referencias que podemos encontrar en sus obras son innumerables. Para él, Jesucristo es el mediador que nos reconcilia, quitando de en medio los pecados que nos separaban de Dios⁴⁹, de allí que con justicia y con precisión teológica podamos llamarlo “mediador y reconciliador”⁵⁰. La Encarnación del Hijo de Dios es categorizada por San Agustín desde la reconciliación, y por eso puede afirmar que: “por nuestra Cabeza somos reconciliados con Dios, porque en Dios está la divinidad del Unigénito, que se hizo partícipe de nuestra mortalidad para hacernos partícipes de su inmortalidad”⁵¹; al encarnarse, nos ha dado ejemplo de humildad, que es medicina que nos reconcilia⁵², de manera tal que al hacerse hombre, nacido de María, ha reconciliado a los alejados, unido a los separados, llamado a los enemigos y acompañado a los peregrinos⁵³. Su sacrificio en la cruz es lo que nos obtiene la reconciliación,

46. Ef 2, 14-16: “Él es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad, anulando en su carne la ley de los Mandamientos con sus preceptos, para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo, haciendo la paz, y reconciliar con Dios a ambos en un solo Cuerpo, por medio de la Cruz ...”.

47. Col 1, 20-22.

48. Cfr. también Rom 5, 11; Rom 11, 15; 1 Cor 7, 11 ss, aunque en este pasaje se trata sobre la reconciliación entre marido y mujer. Cfr. F. BÜCHSEL. “*ἁλλασσω*”. En: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Fundado por Gerhard Kittel. Cont. por Gerhard Friedrich. Vol. I. Brescia; Paideia 1965, cols. 673-696.

49. “... Hay un medio que nos separa, pero hay un mediador que nos reconcilia: el medio que nos separa es el pecado, y el mediador que nos reconcilia es el Señor Jesucristo”. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, tr. 41, n. 5; PL 35, 1695.

50. “... era necesario un mediador, esto es, reconciliador, que aplacase esta ira con la oblación de un sacrificio singular ...”. *Compendio de la fe, esperanza y caridad a Lorenzo*, 33, 10; PL 40, 248-249.

51. *Epístola 187*, 6, 20; PL 33, 839-840. Nótese el manejo de la “teoría del intercambio” característica de la época patrística, presentada en clave de reconciliación. Vid. también *Sermón 51*, n. 35; PL 38, 354.

52. “Luego, todos los hombres que creyendo, amaron y amando, imitaron la humildad de Cristo, ya por revelación antes de tomarla, ya por el Evangelio después de recibirla, fueron sanados por esta humildad de la impiedad de la soberbia para ser reconciliados con Dios”. *Exposición de la Carta a los Gálatas*, n. 24; PL 35, 2122.

53. “El que es Dios sobre todas las cosas, Hijo igual al Padre, se hizo hombre para que, siendo hombre-Dios, fuese mediador entre los hombres y Dios, y así reconciliase a los alejados, unie-

siendo ésta la realización plena del sacerdocio de Cristo⁵⁴. Si por el pecado; éramos –como dice San Pablo– hijos de ira, por la reconciliación obtenida por el sacrificio de Cristo, recibimos la gracia que nos salva y ahora somos hijos de Dios⁵⁵.

Todo lo que el Señor Jesús nos ha obtenido mediante el don de la reconciliación, es vivido en la Iglesia. Retomando lo indicado en el *Sermón 96*, podemos afirmar que la Iglesia es el “mundo” que por la fe, ha aceptado la reconciliación de Jesús y vive una nueva existencia, signada por la gracia, la cercanía con Dios Padre y el amor que restaura los vínculos fracturados por el pecado. Explicando a sus fieles de Hipona el sentido de la Vigilia pascual, San Agustín muestra que lo que distingue a la Iglesia (= mundo reconciliado) del mundo, es precisamente la certeza en la salvación obtenida por el Señor Jesús, que es apropiada por los creyentes mediante la fe:

“Resistamos, por tanto, a los gobernantes de las tinieblas con la luz de las vigi-
lias. No es ese mundo el que se mantiene en vela en esta solemnidad, sino aquel del que se dice: *Dios estaba reconciliando el mundo consigo en Cristo, no imputándoles sus delitos* (2 Cor 5, 19). Tanto resplandece en todo el orbe de la tierra la fama de esta vigilia que hasta obliga a estar despiertos en su carne a quienes no diré que duermen en sus corazones, sino que están sepultados en la impiedad infernal (...) En esta noche, pues, está en vela todo el mundo, tanto el mundo enemigo como el mundo reconciliado. Está en vela éste, ya liberado, para alabar al médico; está despierto aquél, ya condenado, para blasfemar contra el juez. Está en vela el primero, enfervorizado y resplandeciente en sus mentes piadosas; está despierto el segundo, consumiéndose y rechinando sus dientes. A aquél le impide dormir en esta fiesta la caridad, a éste la maldad; a aquél el vigor cristiano, a éste la envidia diabólica”⁵⁶.

se a los separados, llamase a los enemigos y acompañase a los peregrinos. Para esto se hizo hombre”. *Enarración sobre el salmo 100*, n. 3; PL 37, 1285. Sobre el mismo tema, vid. *Consecuencias y perdón de los pecados y el bautismo de los niños*, I, 26, 39; PL 44, 131; *Sobre el pecado original*, II, 26, 31; PL 44, 400; *Del Génesis a la letra*, VIII, 14, 32; PL 34, 385; *Sermón 361*, n. 16; PL 38, 1608 y numerosas citas.

54. “¿Qué pudiese tan gratamente ser ofrecido y recibido como la carne de nuestro sacerdote? Cuatro elementos integran todo sacrificio: el que ofrece, a quién se ofrece, qué se ofrece y por quiénes se ofrece. El único y verdadero mediador nos reconcilia con Dios por medio de este sacrificio de la paz, permanece uno con aquel a quien ofrece, se hace uno mismo con aquellos por quienes ofrece y el que ofrece es lo que ofrece”. *La Trinidad*, IV, 14, 19; PL 42, 901.

55. Cfr. *Compendio de la fe, esperanza y caridad a Lorenzo*, 41, 13; PL 40, 253; *La Ciudad de Dios*, X, 22; PL 41, 299-300; *Enarración sobre el salmo 67*, n. 32; PL 36, 833; *La Trinidad XIII*, 10, 14; PL 42, 1025.

56. SAN AGUSTÍN. *Sermón 219*; PL 38, 1088.

Cuando habla de la Iglesia y del mundo, y sobre todo, de la Iglesia en relación con el mundo, San Agustín establece una relación muy peculiar, que supone algunos aspectos muy delicados. Hay que tener en cuenta que está tratando con gente que acusa a la Iglesia de ser ajena al mundo, de marcar absolutas diferencias respecto de él, y por lo mismo, de desinvolucrarse del acontecer humano. Es el caso de los paganos, a los que el Doctor de Hipona dará magistral respuesta en *La Ciudad de Dios*. Pero al mismo tiempo, debe responder a los donatistas, que son más bien el extremo opuesto. Éstos acusan a la Iglesia de haberse mundanizado, de haberse prácticamente identificado con el mundo mediante el pecado y la impureza, de modo tal que ya no merece reconocimiento, y más bien ellos –los donatistas– proponían su facción como la auténtica Iglesia, precisamente a partir del rechazo y la no-vinculación con el mundo. En cierto sentido, y salvando las debidas diferencias, se podría decir que unos (los paganos) acusan a la Iglesia de “extrinsecismo” respecto del mundo; otros (los donatistas) critican a la Católica su “inmanentismo” e incluso su “identificación” con el mundo malo y pecador. ¿Cómo pasar incólume entre el *Caribdis* del extrinsecismo y el *Escila* del inmanentismo ‘eclesiológicos’?

La propuesta (y la respuesta) de San Agustín rebosa de tono católico. Sin tirarse a ningún extremo, se sitúa en un punto de equilibrio que considera la realidad toda en su justa perspectiva, valorando lo que es propio del mundo, pero destacando al mismo tiempo lo que constituye la identidad eclesial. Puesto en otros términos: la respuesta de Agustín ante los cuestionamientos establece un equilibrio entre *UNIDAD* y *DISTINCIÓN*. En primer lugar, *UNIDAD*. La Iglesia no constituye un mundo aparte, ajeno y extraño a nuestra realidad. Sus miembros han sido tomados del mundo, viven en el mundo, o, en terminología joánica, “están en el mundo”:

“Los que Él recibió del Padre son los mismos que Él escogió del mundo y los eligió para que no fuesen ya del mundo, como Él no es del mundo; mas de manera que ellos formen parte también del mundo que cree y conoce que Cristo fue enviado por el Padre para que el mundo fuese liberado del mundo, a fin de que el mundo que ha de ser reconciliado con Dios no perezca con el mundo su enemigo irreconciliable”⁵⁷.

Se puede establecer un paralelo entre la Iglesia en relación con el mundo, y la Ciudad de Dios en relación con la ciudad terrena. Tanto los miembros de la Iglesia, mundo reconciliado, como los de la Ciudad de Dios, caminan por

57. SAN AGUSTÍN *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, tr. 111, n. 1; PL 35, 1925.

este mundo y se hallan “mezclados” (“*permixta*”, dice San Agustín) con los miembros del mundo o de la ciudad terrena. En una y en otra, sus miembros son tomados del mundo, y allí viven, desempeñando labores profanas o seculares. La única existencia humana vivida en esta tierra es común a unos y otros. Y, en un plano más teológico, habrá que señalar que la invitación a vivir la comunión con Dios es ofrecida a todos sin excepción, tanto a los miembros del mundo reconciliado como a los miembros del mundo profano; tanto a los miembros de la Ciudad de Dios como a los miembros de la ciudad terrena. Unidad de existencia, de convivencia y de destino sobrenatural: tal es la primera constatación que puede ser establecida aquí.

En segundo lugar, **DISTINCIÓN**. La Iglesia no es el mundo. Retomando la terminología joánica, se puede decir que la Iglesia, que está en el mundo, “no es del mundo”. Se diferencia de él por su fe en Cristo, por el amor que vive y que no brota de ella misma, sino que es la apropiación del amor con el que Dios la amó, por Jesucristo y en el Espíritu Santo. A tal punto este amor es el núcleo distintivo de la identidad de la Iglesia, que configura su identidad de un modo nuevo, único e incomparable. San Agustín describe este amor configurador como reconciliador:

“El amor con que Dios ama es incomprensible, y al mismo tiempo inmutable. Porque no comenzó a amarnos desde cuando fuimos con Él reconciliados por la sangre de su Hijo, sino que nos amó antes de la formación del mundo para que, juntamente con su Hijo, fuésemos hijos suyos cuando nosotros no éramos absolutamente nada. Pero, al decir que hemos sido reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, no debemos oírlo ni tomarlo como si el Hijo nos haya reconciliado con Él para comenzar a amar a quienes antes odiaba, al modo que un enemigo se reconcilia con otro enemigo para hacerse amigos, amándose después los que antes se odiaban; sino que fuimos reconciliados con el que ya nos amaba y cuyos enemigos éramos por el pecado”⁵⁸.

Este amor no sólo da identidad, también da una nueva realidad, un nuevo ser que es la Caridad de Dios, y que se vive como gracia (santificante)⁵⁹. Estando la Iglesia en el mundo, ya no es “mundo” porque posee un principio ontológico propio y distinto. ¿Cuál? “El amor de Dios ha sido derramado en

58. SAN AGUSTÍN *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, tr. 110, 6; PL 35, 1923.

59. “La fuente misma de la gracia es Dios por naturaleza, y por una gracia inefable es hombre, nacido del Espíritu Santo y de la Virgen. Finalmente, ya que la gracia de Dios viene por Jesucristo, Señor nuestro, por Él mismo *éstos también han conocido*, dice, *que Tú me has enviado*. Este es el mundo reconciliado. Pero te han conocido porque Tú me has enviado; luego te han conocido por una gracia”. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, tr. 111, 5; PL 35, 1929.

nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado”⁶⁰. Pero está además la fe, que distingue al miembro de la Iglesia y lo “separa” del mundo profano. Creyendo, el ser humano participa de la misma vida de Dios, hace suyo el Designio del Creador y se inserta además en una comunidad. Así como la caridad, la fe posee un efecto reconciliador. Comentando las palabras de Jesús; “No ruego solamente por éstos, sino también por aquellos que por su palabra han de creer en mí” (Jn 17, 20), San Agustín dice:

“Hay un mundo del que está escrito: *Para que no seamos condenados con este mundo* (1 Cor 11, 32). Por este mundo no ruega, porque no ignora el lugar a que está predestinado. Y hay asimismo otro mundo, del cual está escrito: *No ha venido el Hijo del Hombre a juzgar al mundo, sino para que por Él se salve el mundo*; por eso dice el apóstol: *En Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo* (2 Cor 5, 19). Por este mundo ruega diciendo: *Para que crea que Tú me enviaste*. Esta es la fe que reconcilia al mundo con Dios, creyendo en Cristo, que fue enviado por Dios”⁶¹.

La Iglesia, “mundo reconciliado”, en cuanto que ha sido reconciliada, reconcilia ella misma a su vez. ¿Cómo? Ante todo, por medio de los sacramentos. Destaca de manera peculiar el bautismo, que nos hace miembros del Cuerpo de Cristo y, en esa medida, nos hace nacer a la vida sobrenatural⁶²; por el sacramento de la penitencia se recupera la gracia perdida por los pecados y se restaura la unidad de la Iglesia herida por las faltas personales⁶³; finalmente, la Eucaristía es celebración litúrgico-sacramental del sacrificio del Señor Jesús, y, en ese sentido, es memorial de la reconciliación obtenida a precio de sangre⁶⁴. Pero además de todo esto, la Iglesia es presentada como

61. SAN AGUSTÍN *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, tr. 110, n. 2; PL 35, 1920-1921.

62. “El poder ser regenerado por ministerio de voluntad ajena, cuando es ofrecido uin consagrando, es obra del único Espíritu. Éste es quien regenera al ofrecido, porque no está escrito: *Si alguien no renaciere de la voluntad de los padres o de los oferentes o ministros ... sino: Si alguien no renaciere del agua y del Espíritu Santo* (Jn 3, 5). Son, pues, el agua, que representa exteriormente el sacramento de la gracia, y el Espíritu, que obra interiormente el beneficio de la gracia, los que desatan el vínculo de la culpa y reconcilian el bien de la naturaleza (con Dios)”. San Agustín. *Carta 98*, n. 2; PL 33, 360.

63 “¿Qué le aprovecha al hombre la sola fe sana, o el solo sacramento auténtico de la fe, si la herida mortal del cisma ha destruido la salud de la caridad, por cuya sola ruina son arrastrados a la muerte también los otros miembros sanos? Para que no suceda esto, no cesa la misericordia de Dios, mediante la unidad de su santa Iglesia, para que acudan y sean curados mediante la medicina de la reconciliación y el vínculo de la paz”. SAN AGUSTÍN *Sobre el bautismo*, I, 8, 11; PL 43, 116.

64. Cfr. *La Ciudad de Dios*, XX, 9, 2; PL 41, 674, que habla sobre la Eucaristía ofrecida por los difuntos, y que, presentada ante Dios como sufragio, les obtiene la reconciliación que buscaron en esta vida.

un signo de reconciliación en medio de un mundo que sufre la división y la fractura producidas por el pecado. Siendo, como dice San Agustín, “mundo reconciliado”, ella –la Iglesia– patentiza que aquí, en esta existencia terrena, en nuestra vida temporal, es posible vivir la amistad y cercanía con Dios, es factible experimentar la unión amorosa con el Creador y vivir como hermanos de Cristo e hijos de un mismo Padre. En la polémica con los donatistas, San Agustín recuerda constantemente a sus adversarios que el gran pecado que han cometido es el de haber roto la unidad eclesial y haber quitado a la Iglesia su condición de signo. La propuesta que el Doctor de Hipona les hace es la de recuperar aquello que se perdió, o, con sus propias palabras, “reconciliarse con la unidad”:

“Y en esta vida no deja (Dios) de aumentar los flagelos, para que, considerando lo que padecen y por qué padecen, en algún momento se den cuenta, y quienes ya en la unidad de Donato recibieron el bautismo de los maximianistas, ahora abracen por la paz de Cristo el bautismo en la tierra, vuelvan a la raíz, se reconcilien con la unidad, vean que nada les queda por decir, sino por hacer, a fin de que por sus hechos pasados ofrezcan un sacrificio de amor al Dios fácil de aplacar, cuya unidad rasgaron con su nefasto crimen y a cuyos sacramentos infirieron prolongadas injurias”⁶⁵.

- **Una enseñanza para hoy**

La reflexión teológica agustiniana sobre la Iglesia como “mundo reconciliado” ofrece iluminación y esclarecimiento para la eclesiología actual. Ayuda a comprender y profundizar algunas dimensiones particulares del misterio de la Iglesia, y aparece como un criterio importante para categorizar la naturaleza misma del Pueblo de Dios. Así lo ha entendido la teología, y también el magisterio contemporáneo.

En su hermoso libro, *Meditación sobre la Iglesia*, el Cardenal Henri de Lubac dedica un capítulo al tema “La Iglesia en medio del mundo”. Constata la presencia de la Católica entre los hombres y los pueblos, y reconoce los frutos positivos que dicha presencia ha suscitado a lo largo de la historia, en el plano temporal y social. Pero, más allá de dichos beneficios innegables ofrecidos por la Iglesia a la humanidad, destaca lo que constituye su núcleo esencial: hacer presente en la historia la salvación de Jesucristo para todos los

65. SAN AGUSTÍN. *Sobre el bautismo*, II, 11, 15; PL 43, 136.

seres humanos, respondiendo así a las esperanza de eternidad que radica en el fondo de cada corazón:

“...Ya desde aquí abajo, e incluso desde un punto de vista humano, la Iglesia asegura entre nosotros esta comunión que nuestras civilizaciones modernas ignoran y que, además, nunca fue sino pasajera. ‘La esposa de Cristo no cesa de tener conciencia de esta Humanidad cuyo destino ella lleva en su regazo’.

Tal es por consiguiente el doble beneficio que reporta. Arca de salvación, ella nos salva de las olas de este mundo perecedero; pero al mismo tiempo recoge las esperanzas del género humano. *Mundus reconciliatus Ecclesia*⁶⁶.

Al tratar sobre la relación entre la Iglesia y los no cristianos, el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992), siguiendo la doctrina del Concilio Vaticano II, expuesta en la Constitución *Lumen gentium*, n. 16, recuerda que los miembros de otras religiones, aunque no compartan la fe en Jesucristo ni pertenezcan formalmente a la Iglesia, están de algún modo vinculados u orientados a ella, sea porque creen en el único Dios⁶⁷, sea porque entre sombras y bajo imágenes buscan al Dios desconocido, pero próximo⁶⁸. La Iglesia, para los no-cristianos, y en general, para todo hombre, está en medio del mundo como signo de unidad y de salvación, porque en ella está Jesucristo, el único Salvador del género humano:

“El Padre quiso convocar a toda la humanidad en la Iglesia de su Hijo para reunir de nuevo a todos sus hijos que el pecado había dispersado y extraviado. La Iglesia es el lugar donde la humanidad debe volver a encontrar su unidad y su salvación. Ella es el ‘mundo reconciliado’ (San Agustín, serm. 96, 7-9). Es, además, este barco que ‘pleno dominicae crucis velo Sancti Spiritus flatu in hoc bene navigat mundo’ (‘con su velamen que es la cruz de Cristo, empujado por el Espíritu Santo, navega bien en este mundo’) (San Ambrosio, virg. 18, 188); según otra imagen estimada por los Padres de la Iglesia, está prefigurada por el Arca de Noé que es la única que salva del Diluvio (Cf. 1 Pe 3, 20-21)”⁶⁹.

Las innegables coincidencias entre lo que enseña el *Catecismo* y la afirmación del Cardenal de Lubac antes citada⁷⁰, tienen un punto común, que es

66. Henri DE LUBAC. *Meditación sobre la Iglesia*. Madrid; Encuentro 1988, p. 150. Cita a San Agustín, *Sermón 96*, 8-9; PL 38, 588.

67. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 839-841, que habla sobre las relaciones de la Iglesia con los judíos y con los musulmanes.

68. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 842-843.

69. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 845.

70. El *Catecismo* parece recoger las reflexiones del Cardenal de Lubac en el n. 830, cuando, hablando de la catolicidad de la Iglesia, señala que ésta se entiende primeramente como totali-

la consideración de la Iglesia como “mundo reconciliado”. En uno y otro caso, hablar de “mundo reconciliado” es entender a la Iglesia como signo de unidad de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. “Mundo reconciliado” significa que en medio del mundo y de la humanidad está Jesucristo ofreciendo el don de la reconciliación a todos. Con ello, se quiere indicar una dimensión de la Iglesia que el Concilio puso en primer plano. “Mundo reconciliado” es otro modo de señalar que la Iglesia es sacramento universal de salvación⁷¹. Se indica su dimensión visible, de ser signo que puede ser captado, ya que no es una realidad (la Iglesia) ajena al mundo, sino, como ya se ha explicado, está en el mundo. Pero se muestra al mismo tiempo aquello que tiene de particular, y que configura su identidad, que es la de reflejar algo que trasciende completamente lo que este mundo puede dar, y que es la reconciliación de Cristo. La Iglesia hace presente para todos los tiempos y para todos los hombres aquello que San Pablo describía: “Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo”.

El Papa Juan Pablo II, en su Exhortación apostólica postsinodal *Reconciliatio et poenitentia* (1984) dice que “la Iglesia, para ser reconciliadora, ha de comenzar por ser una Iglesia reconciliada”⁷² y la describe como el gran sacramento de reconciliación en el mundo, debido a que su existencia misma testimonia y representa la obra de Cristo; sirve a la Escritura que es anuncio gozoso de reconciliación, y por último, porque mediante los siete sacramentos vivifican a la Iglesia y otorgan la reconciliación para el mundo⁷³. Mediante el diálogo –entre otros medios– la Iglesia crea una concordia activa y, siendo capaz “de presentarse como testigo y operadora humilde de reconciliación respecto a las otras religiones cristianas y no cristianas, se convierte, según la expresiva definición de San Agustín, en un ‘mundo reconci-

dad o plenitud, y no en sentido cuantitativo. Por eso: “...La Iglesia, en este sentido fundamental, era católica el día de Pentecostés”. Compárese con lo que dice de Lubac sobre el mismo tema: “La Iglesia no es católica por estar actualmente extendida en toda la superficie de la tierra. Era ya católica la mañana de Pentecostés, cuando todos sus miembros cabían en una sala ...”. *Cateolicismo. Aspectos sociales del dogma*. Madrid; Encuentro 1988, pp. 37-38.

71. Cfr. Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, n.1; también n. 48: “Cristo ... envió sobre los discípulos a su Espíritu Vivificador, y por Él hizo a su Cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación”.

72. Continúa el mismo texto: “En esta expresión simple y clara subyace la convicción de que la Iglesia, para anunciar y promover de modo más eficaz al mundo la reconciliación, debe convertirse cada vez más en una comunidad (aunque se trate de la ‘pequeña grey’ de los primeros tiempos) de discípulos de Cristo, unidos en el empeño de convertirse continuamente al Señor y de vivir como hombres nuevos en el espíritu y práctica de la reconciliación”. n. 9.

73. Allí mismo, n. 11.

liado'. Sólo así podrá ser signo de reconciliación en el mundo y para el mundo"⁷⁴.

La doctrina agustiniana de la Iglesia, "mundo reconciliado" es el modo peculiar que el Doctor de Hipona emplea para indicar la sacramentalidad de la Iglesia, su dimensión de signo y de portadora de la gracia. Pero, al mismo tiempo, es la manera que elige para destacar la centralidad de Jesucristo reconciliador, a quien la Iglesia hace presente con toda su fuerza salvífica. San Agustín brinda así una ayuda para profundizar en la reconciliación que, según Juan Pablo II, "se ha convertido en tema central de la tarea de la Iglesia hoy"⁷⁵.

Dr. Gustavo SÁNCHEZ ROJAS
Lima-Perú

74. Allí mismo, n. 25.

75. S.S. JUAN PABLO II. "La Eucaristía, fuente de reconciliación". Homilía en el Congreso Eucarístico de Téramo, 30 de junio de 1985, n. 2. En: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 4 de agosto de 1985, p. 19.

La composición del *De sancta uirginitate* de san Agustín

Siempre se había aceptado la unidad de redacción de la obra *De sancta uirginitate* de san Agustín. Pero últimamente la han cuestionado dos estudiosos, P.-M. Hombert y G. Lettieri, sosteniendo su composición en dos etapas. Por caminos diversos, ambos llegaron a idéntica conclusión: el primero en un estudio de cronología agustiniana ¹; el segundo, en otro sobre la evolución doctrinal del santo ². El argumento de fondo, sin embargo, es el mismo: la falta de unidad doctrinal que advierten en la obra.

P.-M. Hombert defiende que una primera parte de la obra fue escrita hacia el 403-404, y una segunda hacia el 412. Sus argumentos son el carácter marcadamente antipelagiano de los temas desarrollados por el santo en dicha segunda parte, sobre todo el de la *impeccantia* (capacidad el hombre para no pecar) y la presentación de la gracia como *auxilium*; determinadas y significativas coincidencias con obras de los años 411-412 (*De peccatorum meritis et remissione*, *De spiritu et littera*, *epistula* 140) y, por último, la constatación de que un considerable número de textos bíblicos de que se sirve en el escrito, el santo comenzó a usarlos o los usó de modo preferente una vez iniciada la controversia con Pelagio y sus seguidores ³.

G. Lettieri, por su parte, aduce como prueba la existencia dentro de la obra de dos éticas sexuales diversas, que implican dos doctrinas de la gracia: mientras la primera interpreta la castidad y la humildad que debe acompañarla como *disciplina*, *doctrina imitanda*, revelada por Jesucristo maestro que se limita a enseñar y a mandar, sin dejar espacio a la gracia, la segunda sostiene que el hombre sólo puede cumplir los preceptos de Dios mediante la gracia. Esta constatación le lleva a colocar la composición de la primera parte en el 396-397, antes del libro primero, cuestión segunda, de las *Quaestiones ad Simplicianum*, durante cuya composición san Agustín, según confesión pro-

1. HOMBERT, P.-M., *Nouvelles recherches de chronologie agustinienne*, Paris 2000.

2. LETTIERI, G., *L'Altro Agostino. Ermenetica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcellina, Brescia 2001.

3. *Nouvelles recherches*, pp. 109-136.

pia, experimentó un cambio profundo en su concepción de la gracia, y la segunda, después de las *Confessiones* a causa de la teología de la gracia que contiene ⁴.

Coincidentes en sostener las dos etapas, ambos autores difieren no sólo en la asignación de fechas a cada una de ellas, sino también en la delimitación del texto del *De sancta uirginitate* que les corresponde. Según Hombert, la segunda tendría su comienzo en el actual capítulo treinta y ocho (38,39) y, según Lettieri, en el capítulo treinta y seis (36,36). Pero, independientemente de cuál consideren que es el comienzo de la segunda parte, ambos asumen que llega hasta el final de la obra.

Damos por hecho que una parte del *De sancta uirginitate* fue compuesta en un segundo momento, pero no aceptamos considerarla como una «segunda parte» del escrito. Juzgamos más acertado hablar de una sección antipelagiana intercalada en la segunda parte de la obra ya completa. Expongamos las razones, examinando la segunda parte del escrito agustiniano, tal como nos ha llegado. Comenzamos con una serie de constataciones:

1. La *segunda parte* comienza en el capítulo treinta y uno (31,31), en que san Agustín anuncia que comenzará a ocuparse de la humildad ⁵.

2. El capítulo cincuenta y seis (56,57) constituye el *epílogo* de la obra en la intención del autor. Su mismo contenido así lo deja entender ⁶.

3. El capítulo cincuenta y cuatro (54,55) introduce una *sección conclusiva*, en la que san Agustín saca las conclusiones de lo anteriormente dicho. Indicador de ello es el *ergo* (por lo tanto) ⁷.

4. Los capítulos del treinta y uno (31,31) al cincuenta y tres (53,54) contienen la *motivación de la humildad* que el santo presenta en el contexto de la salvaguarda de la virginidad.

Motivación de la humildad (31,31-53,54)

Si se examina esta sección, es fácil advertir que, a nivel de contenido, consta de dos partes: una primera en que el autor motiva la virtud de la

4. *L'Altro Agostino*, pp. 218-221. Al tener conocimiento de la tesis de Hombert, propuso dos posibilidades distintas de datación para la segunda parte, manteniéndose firme en la defendida para la primera.

5. «Unde huius muneris magnitudo..., quanto est excellentius atque diuinius, tanto magis admonet sollicitudinem nostram non solum de gloriosissima castitate, uerum etiam de tutissima humilitate aliquid loqui» (XXXI,31 CSEL 41, 268, l. 7-11).

6. «Pro modulo itaque nostro et de sanctitate..., et de humilitate..., satis locuti sumus» (LVI,57 CSEL 41, 301, l. 17-19).

7. «Si ergo nuptias contempsistis filiorum hominum, ... toto corde amate speciosum forma prae filiis hominum» (LIV,55 CSEL 41,300, l. 9-11).

humildad en los vírgenes con el ejemplo de Jesucristo y una segunda en que motiva la misma virtud desde la persona que ha profesado la virginidad. A nivel literario, en cambio, se puede hablar de tres partes: la primera contiene la motivación puramente cristológica; la segunda, la motivación personal, y la tercera, una combinación de ambas. La motivación cristológica ocupa los capítulos del treinta y uno al treinta y siete (31,31-37,38). San Agustín recurre al ejemplo de Jesucristo, remitiendo primero al hecho de la encarnación (31,31), y luego a su enseñanza (32,32); de una y otra infiere la necesidad de la humildad (33,33-34,34). A continuación pone al servicio de su causa la invitación de Jesucristo a aprender que él que es manso y humilde de corazón (Mt 11,25-29) (35,35a), a cuyo hilo introduce un emotivo apóstrofe dirigido a Jesús (35,35b-37,37) y, acto seguido, otro a quien profesa la virginidad (37,38). Todos estos capítulos contienen una vigorosa motivación cristológica de la humildad.

La motivación personal ocupa los capítulos del treinta y siete al cincuenta (37,38-50,50). En ellos el santo considera un triple peligro a que está expuesto quien ha abrazado la virginidad consagrada. El primero es el de creerse que no está en deuda con el Señor (37,38-42,43). Tomando como hilo conductor a Lc 4,47 (*a quien se le perdona poco, ama poco*), el obispo de Hipona muestra que el virgen ha de admitir que se le han perdonado todos los pecados que, por gracia del Señor, no llegó a cometer, insistiendo en que la práctica de la virginidad consagrada es un don. El segundo peligro consiste en creerse superior a los casados (43,44-47,47), convicción que el santo rebate con el argumento de que hay personas casadas de mayor nivel moral y espiritual que los vírgenes; en efecto, el criterio supremo es la disponibilidad para el martirio, que puede tener una persona casada y no una virgen. El tercer peligro es el de creerse libre de pecado –doctrina de la *impeccantia*– (48,48-50,50), presunción a la que san Agustín se opone citando varios textos bíblicos (Pr. 20,9; Job 14,4-5; Mt 6,12; 1 Jn 1,8-10; 1 Jn 2,1-2).

Después de exponer la motivación cristológica y la personal, el santo combina una y otra. Así en el capítulo cincuenta (50,51) aparece unido el motivo de la *impeccantia* con el seguimiento de Cristo⁸; el capítulo cincuenta y uno (51,52) introduce de nuevo la comparación entre los casados y los vírgenes en el marco del seguimiento del Cordero⁹, y en el cincuenta y dos

8. «Sed non contendo cum eis, qui adserunt hominem posse in hac uita sine ullo peccato uiuere... Unum scio... quamlibet magni sint, *non est servus maior domino suo*... (Io 13,16). Et utique ille est dominus... qui dicit: *venite ad me omnes, qui laboratis et discite a me*. Et tamen quid discimus? *Quoniam mitis sum, inquit, et humilis corde* (Mt 11,27-29)» (L,51 CSEL 41, 296, l. 10-22).

9. «Facilius sequuntur agnum, etsi non quocumque ierit, certe quousque potuerint, coniugati humiles quam superbientes virgines» (LI,52 CSEL 41, 297, l. 12-14).

recuerda de nuevo la humildad de Jesucristo (Mt 11,29 y encarnación) en el contexto del mayor amor (cf. Lc 4,47) ¹⁰.

Si lo que acabamos de exponer lo juzgamos con criterios literarios, advertimos que san Agustín se ha servido del quiasmo. Esquemáticamente expuesto, helo aquí:

1. A los vírgenes se les ha perdonado mucho (37,38-42,43).
2. Los vírgenes no siempre son superiores a los casados (43,44-47,47).
3. Los vírgenes no están exentos de pecado (48,48-50,50).
3. Los vírgenes no están exentos de pecado (50,51).
2. Los vírgenes no siempre son superiores a los casados (51,52).
1. A los vírgenes se les ha perdonado mucho (52,53).

Con el capítulo cincuenta y tres (53,54) se cierra la sección intercalada y la que hemos considerado segunda parte. En ambos casos, el santo lo expresa mediante una inclusión. La sección intercalada se abre y se cierra con la idea de que la hinchazón del orgullo impide entrar por el camino estrecho del Señor. Al comienzo escribía: “temor de que, por gloriarte de seguir al Cordero a dondequiera que vaya, *la hinchazón de tu orgullo te impida seguirle por sus caminos estrechos*” ¹¹; y al final escribe: “humillaos en todo para hallar gracia ante Dios (cf. Si 3,18), no sea que oponga resistencia a los orgullosos (cf. Sant 4,6), humille a quienes se exaltan a sí mismos e *impida pasar por sus sendas estrechas a los hinchados*” ¹². La segunda sección, a su vez, toda ella centrada en la recomendación de la humildad se abre y se cierra con la cita de Sir 3,18. Al comienzo había escrito: “Una vez que quienes han profesado la continencia perpetua se hayan comparado con los casados y hayan descubierto que... estos le son inferiores ¹³... inmediatamente han de recordar lo que está escrito: *En la medida en que seas grande, humíllate en todo y halla-*

10. «Quapropter hoc agite, uirgines dei, hoc agite: sequimini agnum quocumque ierit. Sed prius ad eum, quem sequimini, uenite et discite, *quoniam mitis est et humilis corde...* Dona eius illi seruanda committite, fortitudinem uestram ad illum custodite. Quidquid mali ipso custodiente non committitis, tamquam remissum ab illo deputate, ne modicum uobis existimantes dimissum modicum diligatis et tundentes pectora publicanos ruinosam iactantiam contemnatis» (LII,53 CSEL 41, 298, l. 7-19).

11. «Metuo... *ne cum te agnum quocumque ierit secuturum esse gloriaris, eum prae tumore superbiae sequi per angusta non possis*» (XXXVIII,39 CSEL 41, 280, l. 3-5).

12. «Humiliate uos in omnibus... *ne superbis resistat, ne se exaltantes humilet, ne inflatos per angusta non traiciat*» (LIII,54 CSEL 41, 300, l. 4-7). Que este capítulo pertenece todavía a la sección interpolada se deduce de que aún mantiene la comparación moral entre los vírgenes y los casados: «Ecce iam tales estis, ut professae atque seruatae uirginitati ceteris etiam moribus congruatis...» (LIII,54 CSEL 41, 299, l. 11-11).

13. Aquí la comparación es entre los estados, no entre las personas que los profesan.

rás gracia ante Dios (Si 3,18)¹⁴; al final escribe: “Mas en la medida en que sois grandes los que lo sois en el modo indicado, en esa misma medida humillaos en todo para hallar gracia ante Dios (cf. Sir 3,18)”¹⁵.

Llegados aquí es preciso retroceder momentáneamente. Como ya indicamos, P.-M. Hombert creía que el texto elaborado por san Agustín en la segunda etapa comenzaba con el capítulo treinta y ocho (38,39) y nosotros lo hemos puesto en el treinta y siete (37,38). El que hayamos presentado el mismo capítulo (37,38) como integrado también en la parte correspondiente a la motivación cristológica no implica que la motivación cristológica y la personal se superpongan en el capítulo, sino que hace necesaria una división del mismo. La primera parte llega hasta «lavó los pies de sus discípulos» y cae dentro de la motivación cristológica; la segunda comienza con «Conozco la dignidad de tu condición virginal» y corresponde ya a la motivación personal. Dos argumentos cabe aducir a favor de esta división.

El primero es de carácter literario. La que hemos considerado como primera parte del capítulo treinta y siete está estructurado sobre un doble “no te envió” y un único “te envió”; un doble “no irás” y un único “irás”¹⁶. La continuación del texto, que comienza con una ponderación del valor de la virginidad (“Conozco la dignidad de tu condición virginal”)¹⁷, rompe esa estructura, y presenta otra diferente: “No te propongo..., pero temo”; “No te digo..., pero temo”¹⁸. Este comenzar con oraciones principales negativas se puede interpretar como una forma de continuidad con el texto anterior y de camuflar la sutura¹⁹. Esa continuidad aparece también en los personajes

14. «Cum ergo perpetuae continentiae profectores se coniugatis comparantes... compererint eos infra esse... statim ueniat in mentem quod scriptum est: *quanto magnus es, tanto humilia te in omnibus et coram Deo inuenies gratiam*» (XXXI,31 CSEL 41, 268, l. 11-15).

15. «Sed quanto magni estis, quicumque ita magni estis, tanto humilate uos in omnibus, ut coram deo inueniatis gratiam» (LIII,54 CSEL 41, 300, l. 3-7). El mismo texto, sin embargo, ya había aparecido antes en la sección interpolada (cf. 43,44).

16. «*Non ego te, ut discas humilitatem, ad publicanos et peccatores mitto; ... Non te ad hos mitto... Ad regem coeli te mitto... Non ibis ad eum...; non ibis ad eam..., sed ibis ad eum...*» (XXXVII,38 CSEL 41, 278, l. 20,22 -279, l. 1-17).

17. «*Noui dignitatem uirginitatis tuae*» (XXXVII,38, CSEL 41, 279, l. 18-19). Detrás de estas palabras se puede advertir la actitud personal de quien está ufano de su virginidad, que cuadra perfectamente con la pelagiana. Esta apreciación la confirma el que inmediatamente después indica que el virgen “se gloria” (*gloriaris*) de seguir al Cordero a dondequiera que va. Hasta el presente, la exaltación de la virginidad procedía siempre de san Agustín.

18. «*Non tibi propono..., sed timeo...; non dico..., sed metuo...*» (XXXVII,38 CSEL 41, 279, l. 19-22 - 280, l. 1-2).

19. Téngase en cuenta, además, que todo el capítulo treinta y ocho (38,39) está centrado en el temor, en continuidad con doble temor (*timeo* y *metuo*) de la conclusión del treinta y siete. Parece lógico, pues, separar el final del capítulo treinta y siete del resto del mismo y unirlo con el treinta y ocho.

bíblicos puestos como referentes: el fariseo y el publicano (Lc 18,9-14), y la pecadora y el Simón (Lc 7,36-50), que preceden y siguen al reconocimiento de la dignidad de la virginidad. Aparece, por último, en el mantener inicialmente la forma de apóstrofe, que, sin embargo, va diluyéndose hasta convertirse en reflexión normal.

El segundo argumento nos lo brinda el texto de Lc 7,47. En la división actual aparece en los capítulos treinta y siete, cuarenta, cuarenta y uno, cuarenta y dos, y cincuenta y tres (37,38; 40,41; 41,42; 42,43; 52,53). Si, en cambio, pasamos la parte última indicada del capítulo treinta y siete, justamente aquella en la que aparece citado por primera vez en la obra Lc 4,47, al capítulo treinta y ocho (38,39), es decir, si hacemos comenzar el capítulo treinta y ocho donde se ha propuesto, tenemos una secuencia apenas interrumpida. Aparece en los capítulos 38,39; 40,41; 41,42 y 42,43, justamente aquellos en que san Agustín trata de quitar de la cabeza a los que profesan la virginidad la idea de que se les ha perdonado poco. Se puede argumentar que queda descolgada la referencia presente en el capítulo cincuenta y dos, pero es sólo en apariencia. Como dijimos, después de haber expuesto los tres argumentos para la motivación personal de la humildad, el santo vuelve sobre ellos, asociándolos con un motivo cristológico, pero lo hace en forma quiástica. Por esa razón, la referencia a Lc 4,47 aparece la última, separada de las anteriores.

La sección conclusiva (54,55-55,56)

En esta sección sorprende el *ergo* («por lo tanto») inicial del capítulo cincuenta y tres: “Por lo tanto (*ergo*), si habéis despreciado el matrimonio humano por medio del cual engendraríais hombres, amad de todo corazón al *más hermoso entre los hijos de los hombres* (cf. Sal 44,3)”²⁰. No sorprende por sí mismo, pues nada impide a un autor sacar conclusiones de algo en un momento determinado, sino por lo distante que queda el antecedente del que extrae la consecuencia. La última vez que san Agustín ha hablado en la obra de esa renuncia al matrimonio humano fue en el capítulo cuarenta y uno con estas palabras: «así, pues, para amar con todo el ardor a aquel por cuyo amor os mantenéis libres de los lazos del matrimonio, juzgad que se os ha perdonado absolutamente todo cuanto de negativo no habéis cometido bajo su guía» (40,41)²¹, y la penúltima en el treinta y ocho con estas otras: «¡Virgen

20. Cf. nota xxx

amante de la piedad y el pudor que ni siquiera en el lícito ámbito conyugal diste rienda suelta al apetito carnal, que ni siquiera para obtener descendencia transigiste con tu cuerpo mortal, que suspendiste en lo alto tus miembros terrenos con su excitación ajustándolos a los usos celestes!» (37,38)²². Ahora bien, ¿cuál de los dos capítulos se constituye en el antecedente del que san Agustín saca su consecuencia? Comparando el contenido de uno y otro, todo hace pensar en el treinta y siete. Son muchos los elementos comunes entre este y el cincuenta y cuatro (54,55): la renuncia al matrimonio humano²³, la renuncia a una posteridad en hijos²⁴, la cita del Sal 44,3²⁵, el amor de Jesucristo²⁶, su condición de señor y de siervo²⁷, de creador y creado²⁸, el desprecio que sufrió²⁹ y, por último, la idea del peso del amor³⁰. Estas coincidencias tan netas permiten suponer que, en la redacción original, el actual capítulo cincuenta y cuatro seguía inmediatamente al actual capítulo treinta y siete, exceptuada su última parte. En aquel el santo sacó las conclusiones (*ergo*) de cuanto acababa de decir en este. A los que, al profesar la virginidad, han renunciado al matrimonio y a una descendencia carnal, en virtud de esa

21. «Proinde... uos ut ardentissime diligatis, cui diligendo a coniugiorum nexibus liberi uacatis, deputate uobis tamquam omnino dimissum quidquid mali a uobis non est illo regente commisum» (XL,41 CSEL 41, 284, l. 19-22 – 285, l. 1).

22. «Non ego te, anima pia, pudica, quae adpetitum carnalem nec usque ad concessum coniugium relaxasti, quae decessurum corpus nec successori propagando indulsisti, quae fluitantia membra terrena in caeli consuetudinem suspendisti...» (XXXVII,38 CSEL 41, 278, l. 17-20).

23. «Si ergo nuptias contempsistis filiorum hominum... uacat vobis, liberum est cor a coniugalibus vinculis» (LIV,55 CSEL 41, 300, l. 9)- «... quae adpetitum carnalem nec usque ad concessum coniugium relaxasti» (XXXVII,38 CSEL 41, 278, l. 17-18).

24. «... ex quo gigneretis filios hominum» (LIV,55 CSEL 41, 300, l. 10) - «... quae decessurum corpus nec successori propagando indulsisti» (XXXVII,38 CSEL 41, 278, l. 18-19).

25. «... toto corde amate speciosum forma prae filiis hominum» (LIV,55 CSEL 41, 300, l. 10-11) - «te mitto... , ad speciosum forma prae filiis hominum...» (XXXVII,38 CSEL 41, 279, l. 3-5). Este texto no vuelve a ser citado entre uno y otro capítulo, y anteriormente sólo en cap. 11,11.

26. «... amatoris uestri» (LIV,55 CSEL 41, 300, l. 12-13) - «... ibis ad eum, qui de coelo descendit pondere caritatis» (XXXVII,38 CSEL 41, 279, l. 14-15).

27. «... etiam in caelis dominantem et in terris seruientem» (LIV,55 CSEL 41, 300, l. 14)- «... qui dominans angelis immortalibus non dedignatus est seruire mortalibus» (XXXVII,38 CSEL 41, 279, l. 6-7).

28. «... creantem omnia, creatum inter omnia» (LIV,55 CSEL 41, 300, l. 14-15) - «... per quem creati sunt homines et qui creatus est inter homines» (XXXVII,38 CSEL 41, 279, l. 3-4).

29. «illud ipsum, quod in eo derident superbi, inspicite quam pulchrum sit (LIV,55 CSEL 41, 300, l. 15-16) - «... ad speciosum forma prae filiis hominum et contemptum a filiis hominum... obprobria exprobrantium tibi ceciderunt super me» (XXXVII,38 CSEL 41, 279, l. 55-6.11).

30. La frase «*haec in statera caritatis adpendite*» (LV,55 CSEL 41, 300, l. 19,20) hay que ponerla en relación con «... *ad eum, qui de caelo descendit pondere caritatis*» (XXXVII,38 CSEL 41, 279, l. 14-15).

opción, no les queda sin amar a Cristo cuyos títulos para ser amado, la encarnación y la pasión y muerte, recogen uno y otro texto, un poco más orgánicamente presentados en el cincuenta y cuatro que en el treinta y siete.

El «te envío al más bello de los hijos de los hombres» –y el «irás»–, dirigido en el capítulo treinta y siete a los vírgenes que han renunciado al matrimonio, tiene su continuidad lógica en el «amad³¹ de todo corazón al más bello de los hijos de los hombres» porque «vuestro corazón está libre de los lazos conyugales» del capítulo cincuenta y cuatro. Parece, pues, razonable suponer que en la redacción original se sucedían sin solución de continuidad, sin espacio para la motivación personal de la humildad que en el texto actual se interpone entre ambos capítulos.

La convicción se hace más firme al advertir que lo que ha de suscitar el amor³² de los vírgenes a Cristo es la belleza que, en el texto, se manifiesta únicamente en la humildad de Cristo –de que es prueba su encarnación y su pasión y muerte– y no en el hecho de haberle perdonado los pecados, aunque sólo sea preventivamente. Expresado en otros términos, la belleza de Cristo se manifiesta en su dimensión universal, no en la particular; o, si se prefiere, se halla en relación con la primera motivación de la humildad, estando ausente la segunda. El lector de la obra esperaba que también aquí, ya en fase conclusiva, recurriese a la idea, tan explotada anteriormente, de Lc 4,47 para motivar el amor a Jesucristo.

Se podría pensar que el capítulo siguiente, el cincuenta y cinco (55,56), ofrece lo que acabamos de echar de menos. La prueba podría estar en su penúltimo punto: “No os es lícito amar poco (*parum... amare*) a aquel por quien no amasteis (*amastis*) hasta lo que os sería lícito”³³. La mención del “amar poco” podría llevar a pensar en una referencia a Lc 4,47. Pero lo excluye, de una parte, la motivación aducida para señalar la ilicitud de ese poco amor: no el que el Señor le haya perdonado mucho, sino la renuncia a otro legítimo amor humano por amor a Jesucristo. De otra parte, lo hacen poco probable razones de naturaleza filológica. Sólo hay que advertir que el adverbio latino traducido por “poco” es *parum*, mientras que, cuando en la obra

31. Una pequeña incongruencia: el paso del singular al plural. Pero se puede explicar fácilmente. En el capítulo treinta y siete (37,38) el texto cae dentro del apóstrofe en singular que sigue al dirigido a Jesucristo (35,35-37,37). En cambio en el capítulo cincuenta y cuatro (54,55), concluido el apóstrofe, el santo recupera el discurso en plural usado con anterioridad (cf. 27,27ss).

32. «Amate speciosum forma prae filiis hominum» (LIV,55 CSEL 41, 300, l. 10-11).

33. «Parum uobis amare non licet, propter quem non amastis et quod liceret» (LV,56, CSEL 41, 301, l. 14-14).

hace referencia a Lc 7,47, utiliza siempre *modicum* ³⁴. Y por no si fuera suficiente, el verbo empleado para indicar el amor es *amare* y no *diligere*, el utilizado por el santo en sus referencias a Lc 4,47, no sólo en *De sancta uirginitate*, sino en toda su obra. Resultaría extraño que habiendo utilizado sistemática y repetidamente en los capítulos del treinta y siete al cincuenta y tres el *modicum diligere*, al llegar al cincuenta y cuatro (54,55) y al cincuenta y cinco (55,56), recurriese al *parum amare*. Lo excluye, por último, el punto conclusivo que remite también a la motivación de la humildad: “Si así amáis a quien es manso y humilde de corazón no temo en vosotros el más mínimo orgullo” ³⁵. Tenemos aquí el texto de Mt 11,29, básico en la motivación cristológica.

Después de cuanto hemos dicho, cabe dar un paso más en la comprensión de la estructura de la obra. Si el capítulo cincuenta y cuatro (54,55) recapitula la segunda parte de la obra original, es decir, la sección que hemos llamado motivación cristológica de la humildad, ¿no podrá decirse lo mismo del capítulo cincuenta y cinco, aunque referido a la primera parte de la obra? Al menos lo juzgamos probable. Sólo es preciso prestar atención a uno y otro texto. En el capítulo cincuenta y cinco leemos: “todo el amor que habíais pensado encauzar hacia vuestro matrimonio, dádselo a él (Jesucristo)” ³⁶; “en el esposo (*uir*) que no veis con los ojos, pero contempláis con la fe, no tenéis ningún defecto objetivo que reprender, ni teméis que llegue a ofenderse por una sospecha falsa. Así, pues, si estaríais obligados a amar intensamente a vuestro cónyuge, ¡cuánto más debéis amar a aquel por el cual renunciasteis a tener cónyuge!” ³⁷; “que él posea enteramente en vuestro corazón todo lo que no quisisteis que ocupase un cónyuge” ³⁸. La idea central es, pues, la de una relación sponsal entre el virgen y Jesucristo, en el marco de una renuncia a tener cónyuge. Ahora bien, con esa idea sponsal comienza la obra: “Que me ayude

34. «... cum tibi *modicum* dimitti putas, *modicum* diligas» (XXXVII,38); «ut *modicum* diligas eum qui te tantum dilexit» (XL,41); «... ut *modicum* diligat» (XLI,42); «... et noli *modicum* diligere, quasi a quo tibi *modicum* dimissum est» (XLII,43); «... ne *modicum* vobis existimantes dimissum *modicum* diligatis»² (LII,53), etc. hasta dieciséis veces.

35. «Sic amantibus mitem et humilem corde nullam uobis superbiam pertimesco» (LV,56 CSEL 41, 301, l. 15-16).

36. «... et quidquid amoris in nuptias uestras inpendendum habebatis, illi rependite» (LV,56 CSEL 41, 300, l. 20-21).

37. «Vos in isto (uiro), quem oculos non uidetis et fide conspicitis, non habetis uerum quod reprehendatis, nec eum metuitis, ne de falso forsitan offendatis. Si ergo magnum amorem coniugibus deberetis, eum, propter quem coniuges habere nolulistis, quantum amare debetis!» (LV,56 CSEL 41, 303, l. 7-11).

38. «... totum teneat in animo uestro, quidquid nolulistis occupari conubio» (LV,56 CSEL 41, 303, l. 12-13).

Cristo, hijo de virgen y *esposo de vírgenes*, nacido físicamente de seno virginal y *unido espiritualmente en desposorio virginal*”³⁹.

De ser cierta la hipótesis que hemos planteado, resultaría una estructura nítida de la obra *original* en forma de quiasmo. Hela aquí:

1: Cristo, esposo de los vírgenes, preferido a cualquier cónyuge (2,2-30,30).

2: Cristo, maestro de humildad por su encarnación, pasión y muerte (31,31-37,38a)⁴⁰.

2: Los vírgenes han de amar a Cristo por su belleza, manifestada en la humildad de su encarnación, pasión y muerte (54,55).

1: Los vírgenes han de amar a Cristo, su esposo, preferido a cualquier cónyuge (55,55-56).

El prólogo

También el prólogo reclama algunas palabras. Tanto Hombert como Lettieri lo consideran una adición posterior, contemporánea a la sección anti-pelagiana. Nosotros no vemos razones para posponer su composición. De una parte, enlaza perfectamente con el fin de la obra *De bono coniugii*. En su último capítulo encontramos dicho lo que en este prólogo afirma haber dicho⁴¹, y ninguno de los autores mencionados considera que esa parte final pertenezca a la segunda etapa. De otra parte, la referencia al matrimonio de los patriarcas, tema inequívocamente antimaniqueo, tendría difícil encaje aquí, pues en el año 412, según la datación propuesta por Hombert, el régimen matrimonial de los patriarcas no preocupaba a san Agustín mayormente, si es que le preocupaba algo. Por último, el considerar la virginidad como un don es idea repetidamente afirmado en la obra, incluso en la parte juzgada primi-

39. «adiuuet Christus, uirginis filius et uirginum sponsus, uirginali utero corporaliter natus, uirginali conubio spiritaliter coniugatus» (II,2 CSEL 41, 236, l. 10-12).

40. El autor recurre a una inclusión. En el capítulo inicial (31,31) Cristo es presentado como modelo de humildad en razón de su encarnación, con la cita de Fil 2,7-8, y en su capítulo conclusivo (37,38a) Cristo vuelve a aparecer como el modelo de humildad, que prueban los diversos aspectos vinculados a su encarnación.

41. «... in quo (*b. coniug.*) etiam Christi uirgines commonuimus atque monuimus, ne... contemnant in sui comparatione patres et matres populi dei hominesque illos... ideo meriti inferioris esse arbitrentur...» (I,1, CSEL 41, 235, l. 2,10); «... at uero continentibus... sed sanctorum patrum nuptias... non solum prae suo proposito non contemnant, uerum etiam suo proposito sine dubitatione praeponant» (*b. coniug.* XXVI,34, 229, l. 12-20). Es cierto que los textos a que se refiere el texto son los que están o han estado casados, pero a continuación habla ya de los *uirgines* a los que recomienda la humildad.

tiva ⁴² y no debe ser criterio para considerar al prólogo de un época posterior a los capítulos que le siguen de inmediato.

Conclusión

Tomamos como punto de partida que la obra *De sancta uirginitate* fue compuesta en dos etapas. Los argumentos aducidos por P.-M. Hombert nos parecen asumibles. A partir de esa premisa, nuestro estudio nos ha permitido determinar qué parte de la obra actual corresponde a la primera etapa de la redacción y cuál a la segunda. Más en concreto hemos podido ver cómo se integró el texto nuevo en el viejo. Por último, hemos descubierto la estructura literaria utilizada por san Agustín en uno y otro momento.

Por las razones que el mismo san Agustín nos indica ⁴³, compuso el *De sancta uirginitate*. Teniendo ya concluida la obra, llegó a su conocimiento la enseñanza de Pelagio y Celestio sobre la virginidad, y juzgó conveniente oponerse a sus ideas. En lugar de escribir otra, optó por insertar una sección nueva en la obra ya acabada, refutando la excesiva confianza en sí mismos que manifestaban los promotores de las nuevas teorías. Deseando que el nuevo texto encajase lo mejor posible en la obra, optó por interpolarlo después de su segunda parte que contenía una motivación de la humildad sostenida en la persona de Cristo. En fin de cuentas, lo que pretendía era ofrecer una nueva motivación de esa virtud. Pero en la nueva sección la motivará apoyándose en la condición personal de quienes profesan la virginidad. Por otra parte, si ya antes de conocer la controversia pelagiana había sentido la urgencia de vincular la humildad a la persona de Jesucristo, ¿no iba a hacerlo, una vez surgida? Por ello, después de exponer las tres razones que deben estimular la humildad desde la persona de quien vive la virginidad, relacionó cada una de ellas con Jesucristo, recurriendo al quiasmo, según indicamos. Al mismo tiempo, para integrarla aún más en la segunda parte, concluye con la

42. *S. uirg.* IX,9 CSEL 41, 243, l. 4 (*munus*); XXVIII,18, 251, 11 (*donum*); XXI,21, 255, l. 6 (*donum*); XXIX,29, 266, l. 15 (*donum*); XXXI,31, 268, l. 7 (*munus*). En el contexto, cuando san Agustín habla de don, se entiende que se trata de un don divino, algo que, por otra parte, afirma explícitamente: cf. XXXI,31 (*divinius*). Difícilmente se puede sostener pues, la afirmación de Lettieri de que en la primera parte de la obra (según él 2,2-35,35) «nessun ruolo è riservato alla grazia» (*L'altro Agostino*, p. 219). Por otra parte, no deja de ser significativa la estadística: en la sección que consideramos inicial el sustantivo *donum* aparece sólo 4 veces –ninguna en los tres últimos capítulos–, mientras que en la sección interpolada, se lee 19 veces. *Munus*, a su vez, aparece tres veces en la primera parte y sólo una en la segunda.

43. Cf. *Retr.* 2,22-23.

cita de Sir 3,18, la misma con que había comenzado aquella, formando así una inclusión ⁴⁴.

Una vez intercalada esa sección antipelagiana –lo que en verdad le interesaba–, ya no modificó la que consideramos tercera parte (54,55-55,56). En efecto, a la vez que se echa de menos en ella una referencia a la motivación personal de la humildad, se advierte que toda la reflexión está centrada en la humildad de Cristo. Si, como creen Hombert y Lettieri, los capítulos cincuenta y cuatro y cincuenta y cinco hubiesen sido escritos en la misma época que los capítulos del treinta y siete (en su última parte) al cincuenta y tres, ¿no hubiese reflejado también allí Agustín la nueva problemática? ¿No les hubiese recordado la necesidad de un “mayor” amor al Señor porque les había perdonado más? Es difícil pensar lo contrario.

Ponemos término a estas páginas presentando lo dicho en forma esquemática:

A. Sección original (2,2-37,38a; 54,55-56,57):

Prólogo (1,1)

Primera parte (2,2-30,30): a) La virginidad, desposorio con Cristo, superior al matrimonio.

Segunda parte (31,31-37,38a): b) Protección de la virginidad: la humildad, motivada en Cristo

Tercera parte (54,55-55,56): b') Exhortación a amar a Jesucristo, maestro de humildad (54,55).

a') Exhortación a amar a Jesucristo, esposo (55,55-56).

Epílogo (56,57).

B. Sección añadida:

Motivación personal de la humildad (37,38b-53,54):

a) el virgen ha de amar más porque se le ha perdonado más (37,38b-42-43).

b) el virgen no ha de juzgarse superior al casado (43,44-46,47).

c) el virgen no ha de creerse sin pecado (47,48-50,50).

c') el virgen no ha de creerse sin pecado – Mt 11,27-29 (50,51).

b') el virgen no ha de juzgarse superior al casado → Ap. 14,1-4 (51,52).

a') el virgen ha de amar más porque se le ha perdonado más – Mt 11,29 (52,53).

44. Al mismo texto había recurrido ya antes en la parte intercalada (XLIII,44 CSEL 41, 289, l. 3-5).

d) la verdadera virginidad (53,54), con doble inclusión: i) referente a todo el apartado (ref. a Mt 7,13 como en 38,39); ii) referente a la segunda parte de la obra (cita de Sir 3,18 como en 31,31).

La obra completa tal como la conocemos:

Prólogo (1,1).

Primera parte (2,2-30,30): La virginidad, desposorio con Cristo, superior al matrimonio (a).

Segunda parte (31,31-53-54): Protección de la virginidad: la humildad.

1) motivación cristológica de la humildad (31,31-37,38a) (b).

2) *motivación personal de la humildad* (37,38b-53,54).

Tercera parte (54,55-55,56):

1) Exhortación a amar a Jesucristo, maestro de humildad (54,55) (b').

2) Exhortación a amar a Jesucristo, esposo (55,55-56) (a').

Epílogo (56,57).

Pío DE LUIS, OSA
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

La Iglesia no juzga las interioridades. Enseñanza de Pedro de Aragón (1584)

No se desprenden siempre las mismas conclusiones cuando se afrontan los mismos problemas. Esto suele ocurrir entre teólogos y canonistas y esto se constata en particular cuando quiere averiguar si incurre el bautizado en la excomunión automática por herejía cuando no manifiesta lo tenido en su interior. Aseveran los canonistas que el pecado de herejía entraña la excomunión instantánea en sí mismo, mientras los teólogos suelen distinguir entre el pecado y pena de herejía. Al ser el pecado una realidad interior dicen que, en las interioridades, no posee jurisdicción alguna la Iglesia de donde se deduce que, en la pena de la excomunión automática, se incurrirá por algo más que por un pecado interior. Será preciso que el pecado de herejía salga del interior al exterior y quede manifiesto. Si esto sucede, caerá ese pecado bajo la jurisdicción de la Iglesia y tendrá lugar automáticamente la excomunión. Nada extraña entonces que, si se quiere señalar en un estudio teológico cuándo se incurre en la pena automática de herejía, haya que decir antes unas palabras aclaratorias sobre si la jurisdicción de la Iglesia se extiende sólo a los actos exteriores o llega también a los interiores. De esto se ocupó Pedro de Aragón al comentar el artículo tercero de la cuestión undécima de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás y, sobre ella, se constituirá el estudio ofrecido a continuación.

El agustino Pedro de Aragón¹ nació en Salamanca (1545/1546) y profesó el 20 de septiembre de 1561 en el convento de San Agustín de esta ciudad, cursando luego el estudio de Artes. Escuchó la teología en la Universidad

1. 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 (Florencia 1948) 1755; T.V. TACK, *Fray Pedro de Aragón, O.S.A. His Life, Works, and Doctrine de 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, *Pedro de Aragón. Un salmantino del siglo XVI*, Madrid 1997; IDEM, *La fe católica en los salmantinos del siglo XVI. Fray Luis de León, Juan de Guevara y Pedro de Aragón*. (Madrid 1999) 62-69.

Salmantina (1564-1568), año en el que se trasladó a Huesca donde obtuvo el título de maestro (1573). Volvió luego a Salamanca e incorporó en la Universidad los títulos de licenciado y de maestro (1576) para pasar a enseñar, mediante las consiguientes oposiciones, en las cátedras de Escoto (1576-1582) y en la de Súmulas (1582-1592). Murió en Salamanca el 24 de noviembre de 1592. Fue tenido Pedro de Aragón en muy alto concepto por su Provincia y por el P. General. Fue uno de los señalados para defender públicamente las proposiciones teológicas en el Capítulo de Roma de 1575, siendo uno de los cuatro padres examinadores de quienes trataban de recibir grados en su Orden². Además de claro en la exposición, era muy erudito e independiente³. Con todo derecho es Pedro de Aragón uno de los muchos miembros⁴ de la acreditada y famosa Escuela de Salamanca⁵.

Surge la Escuela de Salamanca desde la persona y la obra de Vitoria. Logró formar éste desde su cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca un grupo de profesores afamados de verdad. Tomó la *Suma Teológica* de Santo Tomás como guía en orden a la renovación y al progreso de los conocimientos teológicos. ¿Fue correcta la utilización de una obra del siglo XIII para tratar de resolver problemas nacidos en el siglo XVI? No hay duda de que lo fue por los resultados obtenidos. En Salamanca no fue Santo Tomás un maestro particular de una Orden religiosa o de una corriente teológica. Todos se hicieron seguidores de Santo Tomás porque se ocuparon de sus escritos en cuanto reflejaban los mismos la doctrina común.

2. Cf. Tack 22 y 24.

Tack=T.V. TACK, *Fray Pedro de Aragón, O.S.A. His Life, Works, and Doctrine of Restitution*, (Chicago 1957).

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

4. No suele precisarse a menudo quiénes pertenecen y quiénes no pertenecen como miembros a la Escuela de Salamanca. He tenido siempre por norma colocar dos motivos para llamar salmantino a un autor con todo derecho. Debe haber explicado al mismo en Salamanca y debe haber dejado además algún comentario sobre la Suma de Santo Tomás. Estas dos condiciones las cumple adecuadamente Pedro de Aragón.

5. Sobre la expresión Escuela de Salamanca, cf. C. POZO, *Salmantizenser: Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (1964) 268-269; L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Sacra doctrina y progreso dogmático en los Reportata inéditos de Juan de Guevara. Dentro de la Escuela de Salamanca*, (Vitoria 1967) 47-54; I. JERICÓ BERMEJO, *De articulus fidei hacia Dogma fidei. El camino entre la doctrina y verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*, (Vitoria 1981) 1-8; IDEM, *Fray Luis de León. La teología sobre el artículo y el dogma de fe (1568)*. (Madrid 1997) 23-42; J. BARRIENTOS GARCÍA, *La Escuela de Salamanca, Desarrollo y caracteres: La Ciudad de Dios* 208 (1995) 1041-1076; J. BELDA PLANS, *Hacia una noción crítica de la Escuela de Salamanca: Scripta Theologica* 31 (1999) 367-411; F. DOMÍNGUEZ, *Salamanca. 5. Salmantizenser: Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (1999) 1477.

Nada ha de extrañar entonces que el agustino Pedro de Aragón fuera un seguidor ferviente de Santo Tomás. Ciertamente, el estilo de hacer teología implantado por Vitoria caló hondo entre los agustinos de Salamanca. Acogieron éstos la doctrina del Aquinate con generosidad, redoblando incluso sus esfuerzos por elevar al Angélico a la categoría de doctor común. Esta admiración por Santo Tomás en los agustinos se explica en parte por pesar todavía sobre ellos el influjo de sus maestros inmediatos: casi todos dominicos⁶. Otra de las razones para que siguieran al Aquinate pudo deberse a 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 Tomás⁷.

El voto de pobreza impidió a Pedro de Aragón dejar bienes materiales a sus hermanos del convento de San Agustín como legado. Los enriqueció sin embargo con un trabajo precioso de verdad: dos voluminosos comentarios sobre la *Secunda Secundae*⁸. Se editaron en Salamanca antes de su muerte: 1584⁹ y 1590¹⁰. El primero fue terminado a mediados de 1583 y dedicado a las virtudes de la fe, esperanza y caridad, viendo vio la luz pública a finales de 1584¹¹. Desgraciadamente, no encontró el éxito que debía esperarse del mismo. U. Horst dice del comentario al artículo décimo de la primera cuestión de la *Secunda Secundae* que se ofrecen en el mismo matizaciones de interés¹². ¿Eligieron a fray Pedro los superiores de San Agustín para que dejara

6. Cf. Andrés 154.

Andrés= M. ANDRÉS, *La teología española del siglo XVI*. Tomo 1, (Madrid 1976).

7. Cf. Andrés 148.

8. "Dying as a religious with a solemn vow of poverty, Fray Pedro de Aragon 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". Tack 28.

9. 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".

10. 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 Iure. (...) Salmanticae, Apud Guillelmum Foquel. MDXC".

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

12. "In Jahre 1584 erschienen nun zwei umfangreiche Kommentare zur *Secunda Secundae* im Druck, die dem Augustiner Petrus de Aragón und Dominicus Báñez zu verfassern hatten.

constancia, mediante sus publicaciones sobre la *Secunda Secundae*, del pensamiento teológico existente por parte de los teólogos salmantinos de su Orden? El impulso a la publicación de los comentarios le vino a Aragón por un amor ardiente a la Sagrada Teología y por un abrasador deseo de defender los deseos de sus hermanos y de su Orden¹³.

PRIMERA PARTE. EXPOSICIÓN

Pedro de Aragón se propone la aclaración de la cuestión difícil de si queda excomulgado automáticamente quien, pese a ser poseedor de la herejía en el entendimiento, no la ha expresado todavía con palabras o signos exteriores¹⁴. Advierte lo necesario que es decidir antes si la Iglesia posee jurisdicción tanto en los actos interiores como en los exteriores o si la tiene solamente en los interiores¹⁵. Los autores se dividen al respecto. Unos lo afirman y otros lo niegan. Quienes sostienen que el hereje mental no incurre en excomunión dirán que la Iglesia carece de jurisdicción en los actos interiores; pero afirmarán quienes dicen que incurre en la misma que la Iglesia tiene jurisdicción sobre cualquier acto¹⁶.

Ciertamente, varios son los argumentos favorables a que se diga que la Iglesia posee jurisdicción sobre los actos interiores. Impone ésta preceptos de

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.

13. Cf. Tack 33.

14. "Et sic tantum est dubitatio de haeretico mentali, qui haeresim habet in intellectu, nec eam verbis, aut signis exterius expressit, vtrum sit excommunicatus: quae quaestio difficilis est". P. DE ARAGÓN, *In Secundam Secundae divi Tomae doctoris Angelici commentariorum*. Tomus primus, (Salmanticae 1584) 340a

Se citará sólo el número de página correspondiente, con la a que indica la columna primera y la b, que indica la segunda. Todas las citas serán a continuación de esta obra de P. de Aragón en su comentario al artículo 3 de la cuestión undécima.

15. "Huius dubitationis determinatio pendet ex decisione alterius, vtrum scilicet, Ecclesia habeat iurisdictionem in actus tam exteriores, quam interiores: an vero tantum in actus exteriores". 340b.

16. "De qua quaestione eadem est varietas opinionum, quae erat de praecedenti. Nam illi, qui affirmant quod haereticus mentalis non incurrit excommunicationem, consequenter dicunt Ecclesiam non habere iurisdictionem in actus interiores. At vero illi, qui affirmant illos incurere excommunicationem subinde dicunt, Ecclesiam habere iurisdictionem in quoscumque actus. Et sic prius haec secunda quaestio erit determinanda, et ex illius declaratione constabit, quid ad principalem quaestionem sit respondendum". 340b.

actos puramente interiores, prohibiéndolos incluso con censuras colocadas contra los delinquentes. Si las osas son así, poseerá jurisdicción sobre los actos interiores del todo. Los siguientes detalles confirmarían la exposición. Queda prohibido en concreto al monje bajo pena de excomunión acceder a la curia cuando tiene la intención de dañar. La excomunión se impone al mismo en relación a algo existente en el alma al no prohibírsele tal acceso si no existe dicho ánimo. Se trata a las claras de un acto interior. Asimismo, se encuentra en el derecho la excomunión a los inquisidores que proceden contra alguien por odio o por amor. Tanto lo uno como lo otro son actos interiores. Se excomulga también a los que consienten en la elección que es reprobada según el derecho. Además, se manda a los clérigos la atención en la recitación del oficio divino y no hay duda que la atención en este menester es acto interior, y distinto además a la recitación del oficio, la cual está mandada en otro lugar. Se añadirá incluso que queda excomulgado todo el que sintiera diversamente sobre los siete sacramentos a lo sentido por la Iglesia de Roma. Se está ciertamente aquí ante un acto interior. Quedan excomulgados asimismo todos los que creen los errores de los herejes y el de creer es acto interior. Por último, quedan excomulgados también todos los que tuvieran consciente y deliberadamente como verdaderos cardenales a Pedro y a Santiago, pese a que lo hubieran sido anteriormente. Lo prohibido aquí es con toda claridad un acto interior. ¿Habría que deducir entonces de todo ello que la Iglesia tiene jurisdicción también en los actos interiores?¹⁷

Existe además esta jurisdicción eclesial porque el Sumo Pontífice puede dispensar de un voto emitido interiormente y esto lo reconocen los doctores

17. "Et quidem quod Ecclesia habeat iurisdictionem in actus tam interiores, quam exteriores probatur primo. Ecclesia praecepta imponit de actibus pure interioribus: et aliquando eos prohibet censuris impositis contra delinquentes, ergo habet iurisdictionem in actus pure interiores. Consequentia est nota, et antecedens probatur, ex Clementina prima de statu monachorum, quo loco monacho interdicitur sub poena excommunicationis accessus ad curiam animo nocendi: et excommunicatio imponitur pro ipso animo nocendi: siquidem eo non existente accessus non prohibetur: et tamen ille actus est interior, vt constat. Item in iure excommunicantur inquisitores odio, vel amore contra aliquem procedentes, vt patet ex Clementina multorum de haereticis: et odium, vel amor sunt actus interiores. Item in capite fundamenta de electione et electi potest libro 6. excommunicantur consentientes electioni in eo textu reprobatae: et in capite dolentes de celebratione missarum attentio diuini officij clericis praecipitur cum tamen attentio sit actus interior distinctus a recitatione officij, quae alio loco fuerat praecepta. Item in capite ad abolendam extra de haereticis, excommunicatur quicumque senserit aliter de septem sacramentis, quam sentit Romana Ecclesia, aliter autem sentire est actus interior: et in capite 13. extra de haereticis excommunicantur omnes credentes erroribus haereticorum: credere autem est actus interior: et in capite vnico de schismaticis excommunicantur omnes, qui Petrum, et Iacobum olim cardinales, scienter, et deliberate pro talibus eos habuerint, qui actus est etiam interior: ergo Ecclesia habet iurisdictionem in actus interiores". 340b-341a.

todos. La dispensa es acto de jurisdicción y, por ello, ha de deducirse que tiene la Iglesia jurisdicción sobre los actos interiores. Esto encuentra confirmación además porque, cuando propone la Iglesia algo para ser creído, todos quedan obligados a creerlo interiormente¹⁸. Asimismo, tiene la Iglesia potestad para absolver de cualquier pecado, sea interior o exterior. Cristo dijo a los Apóstoles que quedaría desatado en los cielos cuanto ellos desataran en la tierra (cf. Mt 18,18)¹⁹. Precisamente, en tales palabras no hay distinción entre los actos interiores y los exteriores. Por lo demás, admiten todos que la potestad conferida por Cristo se extiende a todo lo que puede impedir el ingreso en el reino de los cielos y son ciertamente muchos los actos interiores que vetan tal ingreso. Si uno posee sólo pecados interiores, está obligado a confesarlos por precepto de la Iglesia al menos una vez al año²⁰.

La razón propia y principal favorable a la sentencia de la jurisdicción eclesial sobre los actos interiores es la autoridad de los señores inquisidores, los cuales llevan a la práctica lo que se dice teóricamente y manifiestan además su voluntad de que ha de observarse así. A los mismos ha de otorgarse gran credibilidad ya que son jueces y censores muy justos. La primera instrucción de Sevilla, además de suministrar la fórmula general de abjuración pública para los herejes todos convertidos, dice textualmente: *A no ser que el crimen sea tan oculto que lo pueda saber sólo el penitente y nadie más; entonces, quedará absuelto el reconciliado secretamente al no poder serlo por otro; así es como lo ha previsto el derecho*. Esta instrucción es de gran autoridad y vendría a enseñar concretamente que el hereje mental queda asimismo excomulgado. Es que manda que sea absuelto y reconciliado el mismo en secreto. Por todos estos argumentos se afirma la jurisdicción de la Iglesia sobre los actos interiores. Tal es la opinión de los canonistas²¹.

18. "Secundo principaliter argumentor, Summus Pontifex potest dispensare in voto interius emisso, vt omnes doctores fatentur, et tamen dispensatio est actus iurisdictionis, ergo Ecclesia habet iurisdictionem in actus interiores. Et confirmatur, Quando Ecclesia proponit aliquid credendum omnes obligantur ad habendum actum fidei interiorem, ergo Ecclesia habet iurisdictionem supra actus interiores". 341a.

19. Es costumbre admitida colocar la sigla cf. cuando la cita bíblica no es al pie de la letra. Aquí se seguirá esa norma.

20. "Tertio, Ecclesia habet potestatem absoluendi omnia peccata tam interiora quam exteriora, vt constat ex eo, quod Christus dixit Apostolis, Quaecumque solueritis super terram erunt soluta, et in caelis. In quibus verbis nulla fit distinctio actus interioris, et exterioris: quin potius omnes dicunt, quod ea potestas se extendit ad omnia illa, per quae ingressus regni coelorum, potest impediri, qualia sunt multa in actibus interioribus, ergo Ecclesia habet iurisdictionem in actus interiores. Et confirmatur. Ille, qui habet tantum peccata interiora, tenetur ea confiteri ex praecepto Ecclesiae, saltim semel in anno, ergo Ecclesia habet iurisdictionem in actus interiores". 341a.

21. "Sed praecipua, et principalis ratio pro hac sententia est autoritas dominorum Inquisitorum, qui hoc habent in practica: et ita volunt obseruari, quibus tanquam aequissimis iudi-

Pero Aragón no encuentra estos argumentos tan convincentes y mantiene que es más probable la sentencia opuesta, añadiendo además que es la misma la mantenida por Santo Tomás de Aquino y Tomás de Vío Cayetano, que es ésta también la opinión común de todos los teólogos. Esta sentencia opuesta se fundamenta ante todo en que la Iglesia no juzga sobre lo oculto. Es Dios el conocedor y el juez de lo secreto²². La argumentación es clara. La Iglesia puede legislar sobre lo que es capaz de juzgar. Precisamente, como no puede juzgar sobre actos interiores, no puede legislar ellos. Se explica de esta manera además por qué Santo Tomás habla en referencia a la ley divina de lo necesario que es que haya una ley diferente de la eclesiástica. La misma ha de extenderse a la ordenación de los actos interiores y ha de ordenar lo necesario para su rectitud. Es que, en caso contrario, no hubiera quedado provisto el hombre rectamente. Se le pide ser perfecto en actos interiores y exteriores. A pesar de la bondad de la anterior argumentación, dice Aragón claramente que el mayor argumento que prueba que la Iglesia no posee semejante jurisdicción sobre los actos interiores es que, en tiempo u ocasión alguna, la ha utilizado²³.

A continuación dirá Pedro de Aragón que las pruebas aportadas por la parte contraria no han llegado a probar lo que querían quienes las proponían. Lo que queda prohibido de verdad en el caso de los monjes es un acto exterior, como es el acceso a la curia. Además, no se veta un acceso cual-

cibus, et censoribus magna est fides adhibenda. Vnde in cap. 5. primae instructionis Hispalensis, vbi datur forma generalis publicae abiurationis in omnibus haereticis conuersis, sic dicitur: Nisi crimen vsqueadeo fuerit occultum, vt solus poenitens illud sciat, nec ab alio sciri possit, tunc enim secreto reconciliatus absolueretur, cum per alium reconciliari nequiret, quia ita iure cautum est. Haec inquam instructio quae magnae est auctoritatis, docet haereticum mentalem esse excommunicatum, cum praecipiat secreto absolui, et reconciliari. Propter haec argumenta doct. supra citati, et communiter Canonistae dicunt, quod Ecclesia habet iurisdictionem in actus interiores". 341a-341b.

22. "Contraria tamen sententia est probabilior, quam tenent D. Th. et Caietanus 1. 2. quaest. 91. artic. 4. et communiter omnes Theologi. Et probatur ex capite Christiana 32. quaestione 5. Vbi dicitur, quod Ecclesia non iudicat de occultis. Idem etiam habetur 2. quaest. 5. capite constituisti et 6. quaestione 1. capite si omnia. Et in capite erubescant 32. distinct. etiam dicitur, quod secretorum Deus, et cognitor, et iudex est". 341b.

23. "Et ratio est manifesta: nam de his potest homo, vel Ecclesia legem ferre, de quibus potest iudicare: sed de actibus interioribus, et per se occultis Ecclesia non potest iudicare, ergo nec de illis legem ferre: atque ex consequenti non habet iurisdictionem supra illos. Ex quo colligit Diuus Thomas 1. 2. quaestione 91. articulo 4. quod vltra legem humanam Ecclesiasticam, est necessaria alia lex diuina, quae ad actus interiores se extendat eos ordinans, et praecipiens, quae ad illorum rectitudinem fuerint necessaria, alioqui non recte esset homini prouisum, cum ad illius perfectionem requiratur, quod in vtriusque actibus sit perfectus. Denique est maximum argumentum ad probandum Ecclesiam non habere huiusmodi potestatem in actus interiores, quod nunquam ea vsa est in aliquo tempore, vel occasione". 341b.

quiera sino el proveniente de la mala intención. De la misma manera se responde también al argumento que toma su fundamento en los inquisidores. No cabe deducir de los pasajes señalados que la Iglesia posea jurisdicción sobre actos interiores²⁴. Es cierto que se excomulga al que hubiera consentido en una elección irregular; pero se está ante una forma de hablar referida en concreto al que se comportó exteriormente hacia el electo como si hubiera sido elegido rectamente. Con la palabra consentir no se indica aquí un acto puramente interior sino el que se declara con signos exteriores. Cuando se está sólo ante un consentimiento intelectual, no se incurre en excomunicación²⁵. Aunque la Iglesia mira únicamente los actos exteriores de forma inmediata y de suyo, no quiere decirse con ello que no contemple también de manera mediata los interiores. Es que son condición requerida para la existencia de los actos exteriores. Cuando se manda oír misa, se está ordenando consiguientemente también de modo mediato por supuesto que se dé la voluntad de oírla. Lo mismo ocurre asimismo en la atención y recitación del oficio divino. Se manda como precepto que se dé atención como condición requerida necesariamente para la recitación debida y es esto lo que hace que el precepto no se refiera a acto alguno puramente interior sino más bien a un acto que es simplemente exterior. El mismo debe llevarse a cabo además con todas las circunstancias requeridas si ha de ser bueno²⁶.

Es verdad que quedan excomulgados los que creen los errores de los herejes. Su situación es igual entonces a la de los demás herejes; es decir a los que han manifestado su herejía exteriormente. De todas formas, ha de entenderse esta afirmación una vez que se ha manifestado el error con algún signo

24. "Ad alia argumenta, quibus probatum fuit Ecclesiam habere iurisdictionem in actus pure interiores respondetur ad primum negando antecedens. Et ad probationem ex Clementina de statu monachorum dico, quod in illo loco prohibetur actus exterior, scilicet, accessus ad curiam, non quicumque, sed ex malo animo proueniens, et similiter respondetur ad illud de Inquisitoribus. Vnde ex his locis non licet colligere Ecclesiam habere iurisdictionem in actus interiores". 342a.

25. "Ad aliud ex cap. fundamenta respondetur quod ibi excommunicatur, qui consenserit electioni, hoc est, qui exterius se gesserit erga electum, ac si recte esse electus. Consentire enim in illo loco non significat solum actum interiorem, sed illum, qui signis exterioribus fuerint declaratus. Vnde si consensus tantum fuerit intellectualis, nullam incurret excommunicationem". 342a-342b.

26. "Ad aliud ex capite dolentes respondetur, quod quamuis verum sit quod Ecclesia directe, et per se solum respicit actus exteriores, mediate tamen respicit actus interiores, quatenus sunt conditio requisita ad actus exteriores. Nam qui praecipit missam audire ex consequentia etiam mediate praecipit voluntatem audiendi, et similiter contigit in attentione, et recitatione diuini officij, qui praecipit attentionem, quae est conditio necessario requisita ad debitam recitationem: et sic praecipit non est de actu pure interiori, sed potius de exteriori simpliciter, qui debet fieri cum omnibus circumstantijs requisitis ab bonitatem illius". 342b.

exterior, siendo éste precisamente el único acto que puede juzgar la Iglesia. Así se ha explicado con anterioridad²⁷. Cuando se habla de la consideración de una determinada persona concreta como verdadero cardenal, se está aludiendo al hecho concreto de mostrarle exteriormente reverencia y honor, como si fuera auténtico de verdad. Es al respecto como termina diciendo Aragón que, en todos los lugares que se aportan como prueba, quedan prohibidos únicamente los actos exteriores. De tales pruebas no es entonces lícito en modo alguno inferir que esté en posesión la Iglesia de jurisdicción sobre actos puramente interiores²⁸.

Pero, ¿no puede acaso el Papa dispensar del voto emitido interiormente? Lo es. De todas formas, se ha de tener en cuenta al respecto que, cuando se utiliza esta forma de hablar, la afirmación puede hacer referencia a un acto exterior, el cual cae bajo la autoridad del prelado, como es el caso del ayuno. Puede sin embargo referirse también a un acto interior, como es el de la contemplación. Cuando se trata de un acto exterior, el Sumo Pontífice puede sin duda alguna dispensar. Esto es del todo cierto. Es capaz consiguientemente de mandar bajo precepto que cene quien ha hecho voto de ayunar, quitándole de esta manera al mismo el voto porque es un impedimento a lo que se ordena a continuación. Cuando se está ante un voto emitido interiormente y referido a un acto interior, es entonces el Papa incapaz de dispensar; pero puede sin embargo ocupar al que ha hecho el voto en una situación exterior con la que sea incompatible la contemplación. Aunque el Sumo Pontífice carece de jurisdicción sobre los actos puramente interiores, no ha de olvidarse que, desde el mismo momento en que se le manifestó de alguna forma mediante un signo exterior el acto concreto interior, entró éste en su jurisdicción. Desde ese instante podrá el Sumo Pontífice dispensar del mismo como lo hace en cualquier otra obra exterior²⁹.

27. "Ad aliud ex capit. 13. extra de haereticis respondetur, quod excommunicantur credentes erroribus haereticorum sicut quicumque alij haeretici, quod est ita intelligendum, dummodo suum errorem signo exteriori expresserint. Nam hunc tantum actum potest Ecclesia iudicare ad modum iam explicatum". 342b.

28. "Ad aliud ex capite vnico respondetur, quod illi tantum dicuntur habere aliquem tantquam cardinalem, qui in exterioribus illi reuerentiam, et honorem exhibuerint, ac si vere esset cardinalis. Et sic in his omnibus locis tantum prohibentur actus exteriores: nec ex eis inferre licet Ecclesiam habere iurisdictionem in actus pure interiores". 342b.

29. "Ad secundum argumentum principale respondetur notando, quod votum interius emissum, potest esse aut de actu exteriori, qui subest praelato, vt de ieiunando: aut de actu interiori, scilicet, de contemplando. Si sit de actu exteriori nulla est dubitatio, sed est certum, quod summus Pontifex potest supra illud dispensare. Nam potest praecipere, vt talis vouens caenet, et sic tollere votum, quod erat impeditiuum sui precepti. Tamen, si votum sit interius emissum, et de actu interiori non potest papa dispensare supra illud, quamuis possit vouentem occupare circa ali-

Asimismo, es verdad que, desde el momento en que la Iglesia propone algo para ser creído, quedan obligados todos a creerlo interiormente. Se ha de reconocer sin embargo que se está entonces ante una obligación que no ha nacido de un precepto eclesiástico sino de un derecho divino y que es éste el que obliga a asentir universalmente a las proposiciones definidas y propuestas por la Iglesia. Aunque es verdad que es la Iglesia la que propone y la que declara lo que ha de creerse, siendo esto lo que hace que se esté ante verdades que han de creerse por derecho positivo, es de derecho divino la obligación de creer y de asentir a todo lo propuesto y declarado. Es el derecho divino el que se extiende a los actos interiores³⁰. ¿No tiene acaso la Iglesia potestad (jurisdicción) para absolver los pecados todos: interiores y exteriores? Esto se desprende ciertamente del evangelio de San Mateo (cf. 18,18). Por supuesto, posee la Iglesia en verdad jurisdicción sobre los actos interiores pertenecientes al foro de la conciencia. No ha de olvidarse sin embargo a este respecto que la opinión sobre los mismos la obtiene sólo desde el foro exterior. Precisamente, la excomunión y las demás penas pertenecen a dicho foro, debiéndose a ello precisamente que no se incurra en tales castigos por un acto interior de herejía. Respuesta diferente a este respecto es la que sostiene que la Iglesia no puede ejercer inmediatamente acto alguno de jurisdicción sobre actos internos y que tampoco puede absolver inmediatamente de un pecado interior si no es por confesión exterior, debiéndose a esto que la jurisdicción de la Iglesia verse siempre sobre actos exteriores. Es sobre estas dos soluciones cuando afirmará Aragón que encuentra mejor la primera³¹.

quod opus exterius, cui repugnet contemplatio: quoniam ipse summus Pontifex non habet iurisdictionem in actus pure interiores. Verum tamen est, quod eo ipso quod illud votum fuerit Pontifici aliqua ratione manifestatum signo exteriori, spectat ad iurisdictionem illius, et tunc potest supra illud dispensare sicut supra quodcumque aliud opus exterius". 342b-343a.

30. "Ad confirmationem respondetur, verum esse, quod eo ipso, quod Ecclesia proponit aliquid credendum omnes vniuersaliter obligantur habere actum fidei interiorem: haec tamen obligatio non nascitur ex praecepto Ecclesiastico, sed ex iure diuino, quo obligamur assentiri propositionibus ab Ecclesia definitis, et propositis. Nam quamuis verum sit, quod Ecclesia sit quae proponit et declarat res credendas, et hac ratione quaedam dicantur credibilia de iure positio, tamen obligatio credendi, et assentiendi omnibus propositis, et declaratis est de iure diuino, quod se extendit etiam ad actus interiores". 343a.

31. "Ad tertium argumentum respondetur primo concedendo quod Ecclesia habet iurisdictionem in actus interiores in foro conscientiae, vt recte probat argumentum: at vero nostra opinio procedit de foro exteriori: et quoniam excommunicatio et caeterae poenae pertinent ad forum exterius, pro actu interiori haeresis non incurruntur. Vel secundo respondetur, quod Ecclesia non potest immediate exercere actum iurisdictionis circa actum internum, nec immediate absoluere a peccato interiori, nisi mediante confessione exteriori: et sic semper Ecclesiae iurisdictionis est penes actus exteriores. Sed melior es prima solutio". 343a.

Ciertamente, aquí se concede que queda obligado por precepto de la Iglesia quien tiene sólo pecados interiores a confesarlos al menos una vez al año. Se indica inmediatamente con todo que, de esto, no se sigue que posea jurisdicción sobre actos interiores. Es que se manda sólo en semejante precepto que se realice la confesión exterior, siendo lógico reconocer que la misma ha de ser necesariamente íntegra. Queda en consecuencia obligado uno a decir los pecados todos, sean éstos interiores o exteriores, extendiéndose por tanto de alguna manera la jurisdicción de la Iglesia de forma mediata a actos que son interiores. Es lo que le ocurre al que está obligado a oír misa. El mismo ha de querer oír misa también y esto es ciertamente un acto interior³². En relación al argumento establecido de la instrucción de Sevilla, respondía ya Diego de Simancas que tales palabras han de entenderse del hereje que, estando a solas, mencionó o escribió su herejía. En este caso concreto se trata de alguien que permanece accidentalmente oculto y nadie sabe exteriormente que el mismo es hereje. Al estar pese a ello excomulgado, necesita la absolución. No se refieren entonces tales palabras al hereje puramente mental³³.

SEGUNDA PARTE. DESARROLLO

Tiene la Iglesia indiscutiblemente jurisdicción sobre los actos exteriores de los bautizados. La cuestión es si la posee también sobre los actos interiores³⁴. Hay autores que sostienen que la posee realmente. Hay otros autores que niegan esto de plano³⁵. Entre los primeros se sitúan los canonistas³⁶. Entre los segundos, opuestos por supuesto a los canonistas, está la opinión

32. "Ad confirmationem respondetur concedendo, quod habens tantum peccata interiora obligatur ex praecepto Ecclesiae ea saltim semel in anno confiteri. Ex hoc tamen non sequitur, quod Ecclesia habet iurisdictionem supra actus interiores. Non enim praecipit, nisi exteriorem confessionem faciendam, quae quoniam necessario debet esse integra, ex consequenti tenetur homo omnia peccata tam interiora, quam exteriora dicere: et sic quodam modo mediate Ecclesiae iurdictio se extendit ad actus interiores: sicut qui obligatur ad audiendam missam, ex consequenti obligatur velle audire missam, qui est actus interior". 343a-343b.

33. "Ad vltimum ex capite 5. primae instructionis Hispalensis, respondet Didacus (texto: Iacobus) Simancas in institutionibus catholicis capite 42. num. 9. quod illa verba sunt intelligenda de haeretico, qui solus haeresim protulit, vel scripsit, et est occultus per accidens: hic enim cum sit excommunicatus indiget absolutione et non intelliguntur de haeretico pure mentali". 343b.

34. Cf. nota 15

35. Cf. nota 16.

36. Cf. nota 21.

común de los teólogos³⁷. Nada ha de extraño entonces en que, al darse esta oposición, existan dos soluciones distintas a esta cuestión, la cual es difícil; es decir, si queda excomulgado automáticamente quien, pese a estar sólo su herejía en el entendimiento, no ha quedado expresada la misma todavía en palabras o en signos exteriores³⁸. Quienes niegan la jurisdicción de la Iglesia sobre los actos interiores dirán que, si uno es hereje solamente en la mente, no incurre automáticamente en la excomunión. La razón de ello está en que la Iglesia carece de jurisdicción sobre los actos interiores. Por el contrario, afirmarán los sostenedores de que la Iglesia posee jurisdicción sobre los actos interiores que incurre esa persona en la excomunión automáticamente³⁹. Estima Aragón que es más probable la sentencia que sostiene que carece de jurisdicción la Iglesia sobre los actos interiores. A la misma la presenta además como la opinión mantenida por Santo Tomás de Aquino y por Tomás de Vío Cayetano. Dice que es además común a todos los teólogos. Su fundamento se apoya ante todo en que la Iglesia no juzga sobre lo oculto. El condecorador y el juez de lo secreto es Dios⁴⁰. La Iglesia carece de jurisdicción sobre los actos internos de las personas.

1. Los argumentos de los canonistas

Sostienen los canonistas que la Iglesia tiene jurisdicción también sobre los actos internos y el más decisivo de ellos es la autoridad de los señores inquisidores, los cuales llevan a la práctica lo que se dice teóricamente y manifiestan además su voluntad de que se observe lo mandado. Y no hay duda que ha de concederse a éstos gran credibilidad ya que son jueces y censores muy justos. En la primera instrucción de Sevilla se utiliza la fórmula general de abjuración pública para los herejes todos convertidos. La misma goza de gran autoridad y enseña concretamente que el hereje mental queda excomulgado ya que manda de hecho que sea absuelto y reconciliado en secreto⁴¹. De modo principal se argumenta también con que el Sumo Pontífice tiene poder para dispensar del voto emitido en el interior, lo cual es reconocido por los doctores todos. Al ser la dispensa un acto de jurisdicción, deberá deducirse de esto la conclusión de que la Iglesia posee auténtica jurisdicción sobre los actos interiores. Esto se

37. Cf. nota 22.

38. Cf. nota 14.

39. Cf. nota 16.

40. Cf. nota 22.

41. Cf. nota 21.

confirma además porque, cuando la Iglesia propone una verdad de fe para que sea creída universalmente, quedan obligados todos a creerla en el interior⁴².

Tampoco debe olvidarse al respecto que la Iglesia tiene potestad para absolver de cualquier pecado: interior o exterior. De ello se tiene constancia por las palabras mismas de Cristo a los Apóstoles de que quedaría desatado en los cielos cuanto ellos desataran en la tierra (cf. Mt 18,18). Por supuesto, estas palabras no establecen distinción entre actos interiores y exteriores. Todos admiten además que tal potestad conferida por Cristo se extiende a todo lo que puede impedir entrar en el reino de los cielos. Al ser ciertamente muchos los actos interiores que impiden tal ingreso, se deberá concluir que tiene potestad la Iglesia también sobre los actos interiores. Se recuerda asimismo que, si uno poseyera sólo pecados interiores, queda obligado a confesarlos por haberlo mandado así la Iglesia al menos una vez al año⁴³.

A estos argumentos se añaden otros. Se dice en concreto que la Iglesia impone preceptos de actos puramente internos y que llega incluso a prohibir actos interiores con censuras que establece contra los delincuentes. No habrá duda entonces de que la Iglesia tiene jurisdicción sobre actos puramente interiores. Así, queda prohibido en concreto al monje bajo pena de excomunión acceder a la curia si su ánimo es el de dañar. La excomunión le viene impuesta a un monje tal por su intención, que es la de dañar y ésta es interior sin prohibírsele el acceso a la curia cuando no abroga esa malvada intención. Asimismo, se excomulga en el derecho a los inquisidores que proceden contra alguien por odio o por amor. De aquí se deduce sin duda alguna que lo uno y lo otro son actos interiores. También se excomulga a los que consienten en una elección que es reprobada según el derecho. Por otra parte, se manda a los clérigos la atención al recitar el oficio divino y la atención es acto interior distinto del de la recitación. Está mandada la recitación en otro lugar. Por supuesto, se excomulga a todo el que sintiera diversamente sobre los siete sacramentos a como siente la Iglesia de Roma. Con esto se está delante de un acto interior. También se excomulga a todos los que creen los errores de los herejes y no hay duda de que el acto de creer es interior. Quedan finalmente excomulgados todos los que tuvieran consciente y deliberadamente como verdaderos cardenales concretamente a Pedro y a Santiago, pese a que éstos lo hubieran sido con anterioridad. Se está entonces ante una decisión que afecta a un acto interior. De todos estos ejemplos debería deducirse que la Iglesia posee también jurisdicción sobre actos interiores⁴⁴.

42. Cf. nota 18.

43. Cf. nota 20.

44. Cf. nota 17.

2. Los argumentos de los teólogos

El argumento más grande con el que se prueba que la Iglesia no tiene jurisdicción sobre actos interiores es que, en tiempo u ocasión alguna, nunca la ha utilizado⁴⁵; es decir, no juzga sobre lo oculto. En consecuencia, no posee tal jurisdicción. El conceder y el juez de lo secreto es Dios⁴⁶. La Iglesia puede legislar únicamente sobre lo que puede juzgar. Al no ser capaz de juzgar sobre actos interiores, tampoco podrá legislar sobre ellos. Así se comprende por qué decía Santo Tomás que era necesaria la existencia de una ley distinta a la eclesiástica en referencia a la necesidad de la divina. Es ésta la que ha de extenderse a la ordenación de los actos interiores y a mandar lo necesario para su rectitud. Si no existiera esa ley divina, no se habría provisto al hombre rectamente. Al mismo se le pide perfección interior y exterior⁴⁷.

El mayor argumento favorable a la existencia de jurisdicción eclesial sobre los actos internos descansa en lo sostenido en una concreta instrucción de Sevilla al mandarse en ella absolver de la excomunión automática al hereje oculto. Es desde este dato desde donde se quiere deducir que, si uno ha pecado de herejía y no ha hecho salir su pecado al exterior, era el mismo ya un verdadero hereje; es decir, alguien que queda penalizado al instante con la excomunión. Ante esta deducción dirá Aragón que la instrucción de Sevilla hace referencia a la absolución de un acto exterior. No cabe deducir entonces desde ella que la Iglesia posea jurisdicción alguna sobre actos puramente interiores⁴⁸. Uno es hereje oculto de suyo si se adhiere sólo mentalmente con pertinacia a una proposición contraria a la fe, la cual no la manifiesta de palabra o de obra exteriormente. No es ésta la única definición de hereje oculto. Accidentalmente, se denomina hereje oculto al que, pese a haber mencionado y proferido la herejía concebida en la mente con palabras o signos, tal mención y manifestación permanece oculta y nadie la sabe⁴⁹.

45. Cf. nota 23.

46. Cf. nota 22.

47. Cf. nota 23.

48. Cf. nota 24.

49. "Sed dubium est, Vtrum ista excommunicatione comprehendantur vniuersaliter omnes haeretici, siue occulti fuerint, siue publici, an vero tantum comprehendantur illi, qui manifeste et notorie fuerint haeretici. Ad cuius dubij intelligentiam est aduertendum, quod dupliciter aliquis haeticus potest dici occultus vno modo per se, et est cum quis tantum in mente habet haeresim pertinaciter adhaerens alicui propositioni fidei contrariae, nec eam verbis, aut signis manifestauit. Alio modo per accidens: et est cum quis licet haeresim mente conceptam verbis, aut signis declarauit, et protulit, ita tamen se habet, quod eius prolatio, et manifestatio est occulta, et a nemine scitur". 340a.

Quedan por supuesto excomulgados con excomunión reservada al Sumo Pontífice los herejes que han declarado y expresado con palabras o signos la herejía que tienen concebida en la mente, lo hagan con una declaración y expresión que resulta manifiesta o se queda oculta. De ello se tiene constancia por la bula de la Cena del Señor⁵⁰. Por si hubiera alguna duda sobre tal interpretación, dice más adelante Aragón que lo ordenado en la instrucción de Sevilla ha de entenderse del hereje que mencionó o escribió su herejía a solas. Es entonces alguien que permanece accidentalmente oculto y nadie sabe desde el exterior que es hereje. El mismo está excomulgado y necesita la absolución. No se refieren entonces las palabras de la instrucción de Sevilla al hereje puramente mental⁵¹.

Tiene ciertamente la Iglesia potestad para absolver de todos los pecados: interiores y exteriores. Esto se desprende del evangelio mismo de San Mateo (cf. 18,18). ¿Ha de deducirse entonces de esto que posee jurisdicción también sobre los actos interiores pertenecientes al foro de la conciencia? Aquí no debe olvidarse que la opinión se obtiene únicamente desde el foro exterior. No puede la Iglesia ejercer inmediatamente acto alguno de jurisdicción sobre un acto interno ni puede absolver inmediatamente de un pecado interior si, antes, no ha tenido lugar la confesión exterior⁵². Ciertamente, queda obligado por precepto de la Iglesia quien es poseedor sólo de pecados interiores a confesarlos también al menos una vez al año. Este hecho no da pie sin embargo a afirmar que posea la Iglesia jurisdicción sobre actos interiores. Queda mandado sólo en semejante precepto que se haga la confesión exterior. Por supuesto, la confesión habrá de ser por necesidad íntegra y, en razón de la integridad, quedará obligado todo pecador a decir los pecados mortales todos, sin exceptuar ninguno, se trate de interiores o de exteriores⁵³.

¿No tiene en cierta manera acaso la Iglesia jurisdicción sobre los actos interiores? Aunque la Iglesia mira sólo a los actos exteriores directamente y de suyo, no impide esto poder decir que no contemple también de manera mediata los actos interiores al ser éstos condición requerida para la existencia de actos exteriores. Cuando se manda oír misa, se ordena de modo mediato también en consecuencia que se dé la voluntad de oírla. Esto mismo ocurre en la atención y recitación del oficio divino al mandarse que se haga con

50. "Hoc supposito, vt certa ab incertis separemus, dico certum esse, quod illi haeretici, qui verbis aut signis haeresim mente conceptam declararunt, et expressarunt, sive declaratio, et expressio sit manifesta, siue occulta, sunt excommunicati excommunicatione reseruata summo Pontifice: ita enim habetur expresse in §. 1. bullae caena Domini". 340a.

51. Cf. nota 33.

52. Cf. nota 31.

53. Cf. nota 32.

atención. Es una condición necesariamente requerida para la recitación debida. El precepto no se refiere sin embargo a acto alguno puramente interior sino, más bien, a uno simplemente exterior y es éste el que debe llevarse a cabo precisamente con todas las circunstancias requeridas en orden a que sea bueno⁵⁴. Aquí cabe decir que se extiende de alguna manera la jurisdicción de la Iglesia a actos interiores; pero es algo que resulta ser así de manera mediata⁵⁵.

¿Acaso no se ejerce la jurisdicción sobre un acto interior cuando se obliga a uno a creer? Por cierto, la Iglesia excomulga a los que creen los errores de los herejes. A los mismos les ocurre como a los herejes que mencionan su herejía; es decir, que quedan excomulgados. De todas formas, esta afirmación ha de entenderse siempre en el caso de que se haya manifestado el error con algún signo exterior. Queda uno entonces excomulgado si dijera o manifestara de alguna forma la adhesión de su mente a los herejes⁵⁶. Por cierto, incurre automáticamente en excomunión el que considera consciente y deliberadamente cardenales a determinadas personas, en concreto a Pedro y Santiago. Éstos fueron cardenales en otro tiempo; pero ya no lo son y no se puede sostener que lo sean en la actualidad. De todas formas, no se deduce de ello que la jurisdicción de la Iglesia se extienda también a interioridad alguna. Considerar significa en este caso concreto mostrar exteriormente reverencia y honor como si los señalados con sus nombres: Pedro y Santiago, lo fueran de verdad⁵⁷.

En este mismo contexto cabe la aceptación de que la Iglesia: el concilio general y el Papa⁵⁸, obligue a todos los cristianos llegados al uso de razón a creer la definición de una verdad católica. Es cierto que, desde el momento mismo en que la Iglesia propone una verdad de fe católica universalmente, obliga a todos a creerla con un acto interior; pero sé que, tras la definición, se está ante una obligación y la misma no nace de precepto alguno eclesiástico sino de un derecho divino, siendo éste precisamente el que obliga a que todos asientan a las proposiciones definidas y propuestas desde la Iglesia. Es verdad

54. Cf. nota 26.

55. Cf. nota 32.

56. Cf. nota 27.

57. Cf. nota 28.

58. En el siglo XVI se entiende por Iglesia capaz de definir verdades católicas de fe el concilio general y el Papa, los dos en perfecta en armonía. Es cierto que Aragón defiende que el Papa a solas (sin el concilio) es capaz de definir de fe e imponer una verdad católica infalible y obligatoriamente como de fe a todos los cristianos; pero esta última verdad no estaba en el siglo XVI todavía definida. Es posible que se hubiera ceñido fray Pedro a mencionar la Iglesia como la que define, no queriendo entrar en una cuestión más profunda al ser aceptado por todos que la Iglesia define verdades católicas de fe.

que la Iglesia es la que propone y declara lo que ha de creerse universalmente. Se trata de verdades que han de ser creídas por derecho positivo. Pero pertenece la obligación de creer y de asentir a todo lo propuesto y declarado al derecho divino, siendo por cierto éste el que se extiende hasta los actos interiores⁵⁹.

La Iglesia es capaz de definir infaliblemente en cuanto a la verdad y obligatoriamente para todos los cristianos. Por otra parte es cierto que esto es algo que corresponde últimamente al Papa sea en concilio general o sin el concilio general. ¿Quiere esto decir que el Papa sólo puede intervenir en caso de definición infalible y obligatoria? Aquí se ha de tener en cuenta que se puede estar haciendo referencia a un acto exterior que cae auténticamente bajo la autoridad del prelado. Tal es el caso del ayuno. Y puede referirse también a un acto interior como es el de la contemplación. Si se trata de un acto exterior, no hay duda alguna que el Sumo Pontífice es capaz de dispensar, pudiendo imponer el precepto de que cene al que ha hecho en concreto el voto de ayunar. Por tal precepto le quita aquello de lo que ha hecho voto al colocar un obstáculo a su cumplimiento. Si se tratara de un voto emitido interiormente e hiciera referencia además a un acto interior, se ha de decir que el Papa es incapaz de semejante dispensa; pero se ha de añadir que puede el Sumo Pontífice ocupar al que ha realizado dicho voto en una concreta situación exterior a la que le repugne la contemplación. Si bien es cierto de todas maneras que el Sumo Pontífice carece de jurisdicción sobre los actos puramente interiores, no puede negarse en modo alguno que, desde el momento mismo en que ya se le manifestó al Papa de alguna forma exteriormente el acto concreto interior del voto, se está ante algo que entró en su jurisdicción y es esta circunstancia precisamente la que hace posible que pueda dispensar del mismo como lo hace de cualquier otra obra exterior⁶⁰.

Numerosos han sido los lugares exhibidos como prueba de que la Iglesia posee jurisdicción sobre los actos interiores. Todos ellos se refieren sólo a actos exteriores. No es lícito por tanto en modo alguno desde los mismos inferir que la Iglesia tenga jurisdicción sobre actos puramente interiores⁶¹. Al monje que llega con ánimo de hacer daño a la curia se le veta un acto exterior. No queda prohibido cualquier acceso. Queda vetado sólo el que conlleve mala intención⁶². Es excomulgado ciertamente el que hubiere dado su consentimiento a una elección irregular. De todas formas, semejante manera de

59. Cf. nota 30.

60. Cf. nota 29.

61. Cf. nota 28.

62. Cf. nota 24.

hablar queda referida en concreto al que se comportó exteriormente hacia el electo como si hubiera sido elegido con rectitud. La palabra consentir no indica en este caso un acto puramente interior y se refiere al acto declarado con signos exteriores. Si hay sólo un consentimiento intelectual, no se incurre en excomunión⁶³.

3. CONCLUSIÓN

La jurisdicción de la Iglesia abarca a todos los que han recibido el bautismo. La fe constituye a uno ciertamente en miembro auténtico de la Iglesia; pero es el carácter bautismal el que marca los límites a la jurisdicción eclesial. Aunque los herejes hayan perdido la fe y no sean ya miembros de la Iglesia, siguen perteneciendo a ella por retener el carácter bautismal. A esto se debe que la Iglesia pueda castigarlos con la excomunión automática o con la excomunión en el foro exterior. La cuestión que da lugar a la problemática aquí expuesta es si incurre también en este castigo de la Iglesia, que es la excomunión automática, el que comete pecado de herejía en su interior y, en forma alguna, lo manifiesta al exterior. Por supuesto, la pregunta aquí establecida necesita decidir antes si la Iglesia tiene de veras jurisdicción sobre la interioridad de las personas bautizadas o se queda sólo la misma en las acciones exteriores.

Los teólogos, con Santo Tomás a la cabeza, sostienen que la Iglesia carece de jurisdicción sobre los actos internos de los bautizados. Es capaz de legislar, de juzgar y de castigar únicamente acciones exteriores, las cuales queden manifiestas en el campo de los sentidos. Además de las leyes humanas, están las leyes divinas en la Iglesia. Su misión es conducir a los hombres a su perfección. Uno ha de ser perfecto externa e interiormente. Niegan los teólogos ante todo la jurisdicción de la Iglesia sobre los actos interiores. Se basan fundamentalmente en que nunca ha sido utilizada la misma a lo largo de los siglos. A esto se añade además que la Iglesia es incapaz de legislar sobre interioridades al no poder juzgar sobre las mismas.

Son los canonistas quienes colocan multitud de ejemplos de que la Iglesia ha legislado ya al respecto, mandando y prohibiendo concretos actos interiores. Ha impuesto el precepto de confesar los pecados mortales todos, al menos una vez al año, así como la ordenación a los sacerdotes de recitar con

63. Cf. nota 25.

atención el oficio divino. Si se dice que se han de confesar los pecados mortales todos, se incluirán también en semejante precepto los puramente interiores. La atención durante la lectura se ordena en concreto una actitud interior. Pese a todo, se ha de reconocer que se trata de disposiciones que afectan sólo a actos exteriores. Lo que se manda en el primer caso es la confesión y, si han de confesarse los pecados todos, incluidos los interiores, es porque la confesión exterior ha de ser necesariamente íntegra. Así sucede también con la atención mandada en la recitación del oficio divino. Toda buena recitación implica en sí misma la digna atención. Aquí está lo decisivo en que la Iglesia manda que se realicen determinados actos interiores y, sobre ello, tiene por cierto perfecta jurisdicción.

Aunque la Iglesia no posee ciertamente jurisdicción inmediata sobre lo interior, la tiene de forma mediata. Ha quedado esto claro en los casos relativos a la obligación de la confesión anual y en la atención por parte de los sacerdotes en la recitación del oficio divino. Asimismo, puede decirse también esto mismo cuando la Iglesia dice que incurren en herejía los que tuvieran a determinadas personas concretas como cardenales, cuando no lo son en realidad. Es que la consideración por la que se incurre en la pena de excomunión no es el acto interior de la consideración sino el exterior de la reverencia. ¿No es acaso el Papa capaz de dispensar de un voto emitido interiormente? Si dicho voto repercute exteriormente, será capaz el Sumo Pontífice de obligar a realizar algo al que lo ha hecho que evite su cumplimiento. Si el voto no repercutiera en el exterior, sería incapaz el mismo Papa de dispensar. Ha de tenerse en cuenta a este respecto de todas formas que podría ocupar el Sumo Pontífice siempre al que ha hecho el voto en su interior en una determinada situación que le hiciera imposible el cumplimiento del mismo. Conviene recordar aquí cómo, si se le ha manifestado dicho voto interior al Papa, puede ya éste actuar sobre lo manifestado.

Cuando la Iglesia define infalible y obligatoriamente una verdad de fe católica, realiza una operación doble. Por una parte, declara que lo definido se corresponde con la verdad revelada y no es posible en esta decisión la posibilidad de error. Por otra parte, impone universalmente a todos los bautizados la obligación de creer lo definido. Es cierto que se preguntará si esta imposición de creer obligatoriamente no implica a las claras que la Iglesia es poseedora realmente de jurisdicción sobre los actos interiores por ser la fe una realidad interior. Se dirá al respecto que obligación de la fe no la impone la Iglesia sino Dios. En definitiva, la obligación de creer en el interior no es algo decidido de suyo por la Iglesia. Es algo de derecho divino y es algo que se extiende de verdad también a los actos interiores de las personas. La definición de una verdad católica por parte de la Iglesia es más que un mero acto

de jurisdicción. Además, la Iglesia es capaz de atar y desatar en relación a los pecados todos. Pese a todo, conviene recordar aquí que esta jurisdicción de la Iglesia depende de que los pecados interiores han de salir también al exterior mediante la confesión. Una vez confesados los pecados interiores, es cuando la Iglesia ejerce la jurisdicción tenida de atar o desatar.

En modo alguno significa la afirmación de que son los teólogos quienes niegan la jurisdicción de la Iglesia sobre los actos interiores que no pueda en cierta manera influir sobre ellos. La jurisdicción no lo es todo en el cristianismo. Los pecados exteriores objeto de jurisdicción de la Iglesia tienen su raíz en el interior y nada extraña entonces que afecte también de modo mediato a la interioridad lo que la Iglesia decide sobre tales actos externos con su jurisdicción. Es capaz además la Iglesia de mandar determinados actos exteriores que impidan la realización de concretos actos interiores y nunca ha de olvidarse que la potestad de la Iglesia no es sólo mera jurisdicción humana. En el caso de la definición de verdades de fe católica está al lado de la ordenación de la Iglesia un derecho divino, el cual es el que alcanza directamente el interior y es capaz de obligar a creer desde el acto verdaderamente interior.

Ignacio JERICÓ BERMEJO
Peralta (NA)

Isabel la Católica, fiel hija de la Iglesia, y la hispanidad

SEGÚN LA FORMÓ MARTÍN DE CÓRDOBA PARA SER REINA DE ESPAÑA

1. Introducción

Aunque se ha escrito mucho sobre Isabel la Católica, existen aún lagunas y facetas de su vida que no se han clarificado bien, como la fecha exacta de su bautismo en Madrigal y que fue *fiel hija de la Iglesia*, en una época conflictiva. No se puede comprender lo que significaba en la Edad Media ser *fiel hija de la Iglesia*, si no se tiene en cuenta el concepto de ser cristiano y miembro de la *Cristiandad medieval*, en la que se formó Isabel la Católica. Se preparó para ser reina según las orientaciones de sus formadores, uno de los principales fue fray Martín de Córdoba, agustino. Se hizo esto conforme a las ideas de la *Cristiandad* y las características del llamado "*Agustinismo Político*", de la caballería cristiana, etc. Se hace aquí también una reflexión sobre su vida, indigenismo, testamento y proceso.

La primera vez que hice una investigación sobre los Reyes Católicos fue en 1970 con motivo de un trabajo práctico realizado en la Universidad Pontificia de Salamanca bajo la dirección del entonces profesor de Derecho Concordatario y actualmente cardenal Dr. Antonio M^a Rouco Varela sobre la relación de Isabel y Fernando con la Santa Sede a través de la documentación de los colectores y legados pontificios, especialmente del primer nuncio permanente en España, el valenciano D. Francisco de Prat (1492-1503)¹.

1. FERNÁNDEZ ALONSO, Justo, "Don Francisco de Prat, primer Nuncio permanente en España (1492-1503)", *Anthologica Annua* (1953) 67-154; *Legaciones y nunciaturas en España de 1466 a 1521*, I, 1466-1486. Roma 1963; ROUCO VARELA, Antonio María, *Staat und Kirche im Spanien des 16. Jahrhunderts*, Munich 1965. Aquí se usa la traducción realizada por SZUMLAKOWSKI MORODO, Irene, *Estado e Iglesia en la España del siglo XVI*, Madrid 2001, donde se men-

Posteriormente volví a profundizar en el tema con motivo de una conferencia dada el 26 de noviembre de 1997, a petición de los Caballeros de la Hispanidad para recordar el 493 aniversario de su muerte en Medina del Campo. Esto me obligó a leer algunos libros y a reflexionar sobre la *Hispanidad*, formación de Isabel la Católica, sus ideas o ideario según la Cristiandad medieval, sus virtudes, su actitud indigenista, etc. La relectura de su *Testamento y Codicilo* me entusiasmó, especialmente la *Oración fúnebre* pronunciada, en 1904, por el P. Zacarías Martínez Núñez, agustino, entonces Director del Real Colegio Alfonso XIII de El Escorial. Él fue uno de los primeros que insinuó la posibilidad de iniciar el proceso de canonización de Isabel la Católica, a la que consideraba una santa y esperaba se hiciese para el 2004, "*el panegírico de una Reina Santa que nació en Madrigal y murió en Medina del Campo*"². Ya D. Modesto Lafuente se sorprendía a mediados del siglo XIX de que no se hallase "*en la nómina de los escogidos*"³. Recordé en 1997 que en 1992, al estudiar la advocación mariana de *Nuestra Señora de la O de Otengá (Cundinamarca, Colombia)*, pude comprobar que se le daba algo de culto en un cuadro de Nuestra Señora de los Dolores de la Santísima Virgen, porque tiene la cara de Isabel la Católica, a la que hacían peticiones los de Otengá y obtenían favores o gracias. Coincide este cuadro con una pintura anónima de finales del siglo XV, que aparece en la *Enciclopedia Espasa* y pertenece a la Colección *Lázaro Galdeano*, en Madrid⁴. Como se le daba indirectamente algo de culto podía incidir en el proceso de canonización.

Al asistir el 22 de abril de 2001 a los actos que se celebraban en Madrigal de las Altas Torres con motivo del 550 aniversario del nacimiento de Isabel, el buen amigo y Gran Canciller de los Caballeros de Isabel la Católica, Excmo. Sr. D. Alfredo Silva Almeida, me pidió que estudiase el tema de *Isabel fiel hija de la Iglesia*. Me comprometí después de pensarlo, sabiendo que es un tema muy complejo y difícil. Me sentí obligado al ser nombrado miembro de la Academia de la Hispanidad el 16 de marzo de 2002. Algo

40 veces a Isabel la Católica. En 1970 hice el trabajo de seminario sobre "*El primer nuncio permanente, la inquisición y el patronato en tiempo de los Reyes Católicos*", mecanografiado en 8 folios, que me han servido de base para una parte de este trabajo. Se dio una charla sobre esto el día 6 de noviembre de 2003 en la Caja Círculo Católico de Valladolid.

2. MARTÍNEZ, Zacarías, *Oración fúnebre con motivo del cuarto centenario de la muerte de Isabel la Católica*, Madrid 1904, pp. 8 y 65.

3. LAFUENTE, Modesto, *Historia General de España*, VIII, Introducción a la Edad Moderna, Barcelona 1889, pp. 23-24.

4. *Enciclopedia Espasa*, vol 28, Barcelona 1925, p. 2017. Sobre esto he publicado dos artículos: "*Isabel la Católica y Nuestra Señora de la O*", *Isabel, revista internacional de la sierva de Dios*, n. 25, enero-febrero del 2000, pp. 3-4 y "*Nuestra Señora de la O de Otengá*", en *Iconografía Agustiniiana*, Instituto Histórico Agustiniiano, Roma, 2001, pp. 610-612.

nuevo podía añadir, porque conocía la doctrina canónica y teológica sobre esta materia, especialmente sobre la potestad eclesiástica de fray Martín de Córdoba, uno de sus formadores⁵.

Se va a exponer cómo Isabel fue hija espiritual de la Iglesia primero en su bautismo y en su formación como princesa, luego como reina y finalmente en su testamento y muerte con su proyección en la *Hispanidad*. Aunque no se tiene noticia documental de su bautismo, se supone que fue bautizada cuanto antes, es decir, dentro de los ocho primeros días de su nacimiento, como era costumbre en España y se estableció en algunos sínodos. A veces se retrasaba hasta 15 días. Debió de hacerse, como estaba mandado en la pila bautismal de la parroquia de San Nicolás, aunque los reyes y príncipes podían ser bautizados en el palacio. Se podía hacer también en una casa particular sólo en caso de necesidad y peligro de muerte o cuando se tenía permiso del obispo⁶. Su hermano Enrique fue bautizado en Valladolid a los 8 días después de haber nacido, por el obispo de Cuenca, D. Álvaro de Isorno, con tres padrinos y tres madrinan⁷.

Consta documentalmente que Isabel I de Castilla nació en Madrigal el 22 de abril de 1451, fiesta de jueves santo, a las cuatro horas y dos tercios, después de mediodía, es decir, las 4,45 de la tarde. Su madre se llamaba Isabel de Aviz o de Portugal, segunda esposa de D. Juan II de Castilla⁸. Este matrimonio había sido auspiciado por el condestable D. Alvaro de Luna, que cayó en desgracia para Isabel de Portugal. Juan II fue un rey débil de carácter y dependiente de sus validos, pero al mismo tiempo mecenas de las artes, de las

5. CAMPO DEL POZO, Fernando, "Opúsculo sobre la potestad eclesiástica de Martín de Córdoba", *La Ciudad de Dios*, 208 (1995) 661-694. Martín de Córdoba era amigo del rey D. Juan, de su hijo Alfonso y de D. Enrique, que quiso retenerlo en la corte, como lo fue también de Isabel de Portugal y de su hija.

6. CLEMENTE V, *Clementinas*, libro III, título XV, capítulo único. *De baptismo*, donde se recoge una *Constitución del Concilio de Viena* de 1312. FRIEDBERG, Aemilius, *Corpus Iuris*, 2 ed., II, Graz 1959, col. 1174.

7. VAL, Isabel del, *Isabel la Católica princesa (1468-1474)*, Valladolid 1974, p. 33. Enrique nació en Valladolid el 5 de enero de 1425 y fue bautizado el día 13. Fueron sus padrinos el almirante D. Alonso Enríquez, el condestable D. Álvaro de Luna y D. Diego Gómez de Sandoval, adelantado mayor de Castilla. Fueron madrinan D^a Juana Mendoza, esposa del almirante, la esposa del condestable D^a Elvira Portocarrero y la esposa del adelantado D^a Beatriz de Avelaneda.

8. Dr. TOLEDO, médico de la Reina Católica, *Cronicón de Valladolid*, ilustrado por Pedro Sáinz de Baranda, edic. facsímil, Valladolid 1981, p. 20. Esto fue bien estudiado por CLEMENCÍN, Diego de, *Ilustraciones sobre varios asuntos del reinado de Isabel la Católica*, I, Madrid 1821, pp. 56-60. Cf. TORRES FONTES, Juan, *Estampas de la vida murciana durante el reinado de los Reyes Católicos*, I, Murcia 1960. Isabel se parecía a su bisabuela Felipa de Lancáster con pelo rubio y rojizo.

letras, de la filosofía y de la historia. No sabía ejercer la autoridad, ni hacer la guerra para reconquistar tierras a los moros; pero preparó el ambiente "para el porvenir de letras y ciencias más brillante y duradera gloria"⁹. El nacimiento de Isabel la Católica fue dado a conocer oficialmente por Juan II desde la Villa de Madrid a todo el Reino de Castilla y de León, que recibió con alegría la noticia. En algunas ciudades, como en Burgos, se celebró con especial júbilo, según consta en sesión del cabildo del 30 de abril de 1451, entregando al portador de las cartas la cantidad de 500 maravedíes a propuesta del canónigo Íñigo de Mendoza¹⁰. No hay constancia oficial de la fecha de su bautismo, aunque sí del hecho. Fue bautizada probablemente el 30 de abril de 1451 con el nombre de Isabel, cuyo nombre fue propuesto por D. Gonzalo Chacón, mayordomo de la reina, que se encargó de buscar padrinos y madrinas, entre las que propuso a su esposa D^a Clara Alvarnárez, según refiere la tradición recogida por Ángeles de Irisarri, que afirma que se "la llevó a bautizar a la iglesia de San Nicolás de Bari"¹¹.

Entre los formadores de su infancia hay que mencionar a D^a Beatriz de Silva, portuguesa¹² y luego cofundadora de las Concepcionistas franciscanas, a las que regaló, siendo reina, los palacios de Galiana en Toledo. Los tres primeros años, los pasó Isabel, al igual que su hermano Alfonso, en el ambiente de la corte hasta la muerte de Juan II en julio de 1454. Su padre la dejó para su manutención la villa de Cuéllar con sus rentas y se añadiría la de Madrigal, cuando muriera su madre. Debía recibir además desde que cumpliera diez años hasta que contrajese matrimonio la renta anual de un millón de maravedíes, descontando lo que produjesen las rentas de Cuéllar y en su momento las de Madrigal. Al contraer matrimonio, Cuéllar y Madrigal pasaban de nuevo a la corona. Juan II estableció una tutoría para los infantes Alfonso e Isabel, presidida por Lope de Barrientos y Juan de Padilla, con derecho a fijar su residencia¹³, que hasta la edad de 10 años transcurrió entre Arévalo y Madrigal, con alguna visita a Medina del Campo.

Isabel de Portugal enferma de incurable tristeza y con síntomas de locura, se recluyó en Arévalo, sin perder su responsabilidad en la educación moral de la princesa, como buena cristiana, la procuró excelentes consejeros y ense-

9. RÍOS, Amador de los, *Historia crítica de la Literatura Española*, VI, Madrid 1865, p. 8.

10. SERRANO, Luciano, *Los Reyes Católicos y la ciudad de Burgos*, Madrid 1943, p. 9.

11. IRISARRI, Ángeles de, *Isabel, Reina*, Barcelona 2001, p. 24. En la capilla de la pila de bautizar de San Nicolás hay una inscripción del siglo pasado recordando este hecho.

12. SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, *Isabel, mujer y reina*, Madrid 1992, p. 12,

13. *Memorias de don Enrique IV de Castilla*, tomo II, Colección diplomática compuesta y ordenada por la Real Academia de la Historia, XLVI, Madrid 1835-1913, pp. 116-117. Cf. VAL, Isabel del, *Isabel la Católica, princesa (1468-1474)*, p. 38.

ñarla, ante todas las cosas, el amor a Dios y el respeto profundo a la santa Madre Iglesia. Entre los formadores desempeñó un papel importante el agustino fray Martín de Córdoba, que había sido amigo de D. Álvaro de Luna. Tomaron parte también los franciscanos del convento Arévalo, como fray Llorente y otros eclesiásticos¹⁴.

A la edad de 11 años, en una época de bandos nobiliarios y de intrigas, fue llevada a la corte de su hermanastro Enrique IV, "el *impotente*" para que amadrinase a Juana, la "Beltraneja", y prestase juramento de obediencia a las Cortes, que habían sido convocadas para reconocer a la Beltraneja como heredera del trono. Fue llamada de nuevo a la Corte, al año siguiente, cuando cumplía los doce años, junto con su hermano Alfonso con pretexto de completar su educación y de iniciarles en la vida palaciega, aunque la razón era, en realidad, apartarles de Arévalo. Se trataba de un tránsito peligroso en la Corte por los escándalos que allí había. Podía interrumpirse y peligrar la formación recibida en Arévalo, por cuyo castillo deambulaba Isabel de Portugal evocando al condestable Don Álvaro de Luna, que había sido ejecutado en Valladolid, en 1453, sin un proceso legal, por sus intrigas, como descargo de su conciencia. Fue entonces cuando intervino providencialmente su mejor formador, fray Martín de Córdoba, que se había graduado en Tolosa y estaba de catedrático en la universidad de Salamanca en 1451. Volvió a Tolosa, como profesor en 1461. En 1465 y 1468 presidió los capítulos provinciales de Castilla y se relacionó con la corte de Enrique IV, como lo había hecho anteriormente con D. Álvaro de Luna y Juan II. Siguió asesorando a Isabel de Portugal en Arévalo que le encargó la educación de su hijo Alfonso y de Isabel. En el libro *Jardín de Nobles Doncellas*, se menciona ya la muerte del Príncipe Alfonso (5 de junio de 1468) por lo que la dedicatoria es posterior a esa fecha, probablemente el 22 de abril de 1469, y antes de octubre de 1469. Martín de Córdoba asesoró a Isabel de un modo especial entre los 15 y los 17 años. Se puede considerar este libro como un regalo en sus 16 años con esta dedicatoria: "*a la muy clara y serenísima señora, doña Isabel, de real simiente procreada, infanta legítima heredera de los reinos de Castilla y León*"¹⁵. Le puso como modelo a la Santísima Virgen. Ella lo conservó como una guía y joya.

14. SUÁREZ, Luis, *Isabel I, Reina*, Madrid 2004, p. 16, donde se da la biografía fundamental sobre esta época en las notas de esta edición aparecida en Biblioteca ABC

15. CÓRDOBA, Martín de, *Jardín de Nobles Doncellas*, edic. por P. Félix García, Madrid 1956, poemio, p. 69. En la p. 74 se menciona la muerte de Alfonso, su hermano. La primera edición se hizo en Valladolid en los talleres de Juan de Burgos en 1500. En 4º got., 64 p. con 28 líneas. Se conserva un ejemplar en la *Biblioteca de la Sociedad Hispánica de Nueva York*. La segunda edi-

No cabe la menor duda de que Martín de Córdoba asesoró a Isabel durante las deliberaciones que mantuvo desde el Pacto de Guisando, 18 de septiembre de 1468, hasta las capitulaciones matrimoniales con Fernando de Aragón el 7 de enero de 1469. Quizás algún día aparezcan más cartas de las que escribió haciendo consultas, como la que hizo a primeros de enero de 1469 al nuncio o legado pontificio Antonio Jacobo de Veneris o de Veniero en Ocaña. Ella supo esperar y acatar las disposiciones de las autoridades eclesiásticas, como el legado Veneris y el arzobispo de Toledo, Alfonso Carrillo, pudiendo afirmar en la respuesta a su hermano Enrique y al cardenal de Albi, Juan Jouffroy, embajador de Francia y Señor de Malicorne, que "tenía bien saneada su conciencia" y tranquila¹⁶. Sabía ser buena y fiel hija de la Iglesia. Se margina aquí el tema de su matrimonio celebrado en Valladolid el 19 de octubre de 1469 y la dispensa del impedimento de tercer grado de consanguinidad, por ser un tema ampliamente estudiado y aclarado¹⁷.

Para comprender lo que significaba para Isabel ser hija de la Iglesia, conviene tratar el concepto de *Cristiandad medieval* en que se formó, la cultura del medio ambiente y lo que significaba ser cristiano, con una religiosidad unida a la caballeridad. Algo se ha esbozado incidentalmente por algunos autores como luego veremos. De su religiosidad ha tratado indirectamente D. Vicente Rodríguez Valencia al exponer sus virtudes y santidad¹⁸. D. Vidal

ción se hizo en Medina del Campo en 1542 por Juan de Espinosa, mercader de libros. Se encuentra un ejemplar en la *Biblioteca Nacional de Madrid*, R. 9717, en cuarto, letra gótica, cuarenta y ocho hs., signatura A-F. De ésta hay una edición facsímil en 1953 de 250 ejemplares en la Colección *Joyas Bibliográficas* para bibliófilos. Es mencionada la edición de Medina del Campo por ANTONIO, Nicolás, *Bibliotheca Hispana Vetus*, tomo II, Madrid 1672, p. 307, como *Vergel de Nobles Doncellas*, con esta dedicatoria: *Ad Elisabetham tunc Infantem. Henrici IV sororem, nondum, ut credimus, regnauguratam*. Hay una edición facsímil hecha en Madrid 1996, II, p. 304, n. 664. de la traducción castellana por Benito Fidel Aguilar, Madrid 1788.- Lo mencionan como *Vergel* san Alonso de Orozco y el P. Portillo. Cf. GARCÍA, Félix. "prólogo", p. 45. Este autor utilizó la edición hecha en Medina del Campo para la de 1956, en *Religión y Cultura*, con una ortografía modernizada. El P. Manuel Vidal cita la obra como "*Huerto de Nobles Doncellas*" y el P. Antonio Possevino, S.J. como "*Huerto de las Doncellas Nobles*". Ha sido publicado el *Jardín de Nobles Doncellas* por el P. Fernando Rubio en Biblioteca de Autores Españoles, Colección Rivadeneira, vol 171, Madrid 1964, pp. 67-117. Luis Suárez afirma que "se lo entregó, precioso regalo, el 22 de abril de 1467, cuando cumplía dieciséis años y había tenido sus primeras experiencias políticas". Ella lo conservaba "como una joya". SUÁREZ, Luis, *Isabel I, Reina*, pp. 16 y 367.

16. RODRÍGUEZ VALENCIA, Vicente. *Artículos del postulador sobre la fama de santidad, vida y virtudes*, etc. art. 14, Valladolid 1972, p. 13.

17. MASEGUER FERNÁNDEZ, Juan, "La dispensa del impedimento de consanguinidad en la boda de los Reyes Católicos", en *Archivo Iberoamericano*, vol. (1967) 351-354. Cf. VAL, Isabel del, *Isabel la Católica princesa*, pp. 184-199.

18. RODRÍGUEZ VALENCIA, Vicente, *Perfil moral de Isabel la Católica*, Valladolid 1974, pp. 203-214 y 224-226.

González Sánchez, entre otros, ha tratado de su perfil moral y su fama de santidad¹⁹. Después de ver la estructura de la sociedad medieval trataremos de su ideario indigenista y su testamento, que hizo como fiel hija de la Iglesia. Su ideario ha dado origen a lo que se ha llamado *Hispanidad*. Al final se expone algo sobre su muerte cristiana y ejemplar, el duelo en sus reinos, los cuadros de la Virgen con su cara y el estado de su proceso de canonización.

2. Concepto de Cristiandad medieval y la religiosidad del caballero cristiano

Isabel se hizo hija de la Iglesia y de Dios por el bautismo, como se ha observado anteriormente. ¿Qué significaba esto en aquella época? Según el papa Inocencio III, por medio del bautismo se incorporaba la persona en la estructura de la *Cristiandad*, que le imprimía el carácter de cristiano con sus derechos y obligaciones²⁰. Se consideraba a la persona humana hecha a imagen y semejanza de Dios con unos principios de unidad del género humano, igualdad esencial de todos hombres y necesidad de ayudarse. La mujer tenía sus derechos y obligaciones como hija de Dios y de la Iglesia, pudiendo llegar a ser reina.

En la Edad Media, especialmente durante la Reconquista de España, la religiosidad estaba unida a la caballerosidad, el cristiano tenía que ser un caballero y viceversa. Esto era algo constitutivo de aquella sociedad y no se podía ser de otra manera. Al recibir el bautismo Isabel se hizo cristiana y fiel hija de la Iglesia conforme a la doctrina canónica y teológica de aquella época, en la que predominaba un régimen teocrático, presidido por el papa. Una posición parecida la tenía el súbdito frente al rey o la reina, que lo eran por la gracia de Dios. Ya en el siglo XIII hubo tensiones entre el poder del papa y el rey de Francia, como las hubo en tiempo de los Reyes Católicos, que llegaron a tener varios obispos en la cárcel.

a) *Ideas vertebradoras de la Cristiandad medieval*

No se puede comprender el contenido de lo que significaba en el siglo XV ser "hijo de la Iglesia", como se ha observado anteriormente, si no se tiene

19. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Vidal, *Isabel la Católica y su fama de santidad. ¿Mito o realidad?* Madrid 1999, pp. 71-87 y 196-201.

20. INOCENCIO III, Decretal *Maiores Ecclesiae causas* de 1201, Liber X, III, 42,3. FRIEDBERG, Aemilius, *Corpus Iuris*, II, col. 644-646. Los efectos de pertenencia a la Cristiandad obligaban incluso a los que lo habían recibido ficticiamente: "*is qui fide baptismum ad baptismum accedit, characterem suscipit Cristianitatis impressum et ipse tanquam condicionaliter volens, licet absolute non velit, cogendus est ad observandam fidei christianae*".

una idea clara y distinta de lo que fue la *Cristiandad medieval*, vertebrada por tres ideas fundamentales: 1ª *Distinción entre el poder espiritual y el temporal*, simbolizados en el texto de Jesucristo: "*dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*"²¹; 2ª *deber de colaboración entre ambos poderes* y 3ª *superioridad del poder espiritual sobre el temporal*²². A la autoridad de la Iglesia le compete juzgar de los actos temporales relacionados con lo espiritual. Estas ideas habían sido establecidas por San Agustín en su *Ciudad de Dios* y en algunas de sus *Cartas* para lograr una *república cristiana*. Esta doctrina ha sido denominada *Agustinismo político*, que defendió el *Estado confesional*, tal como se había establecido anteriormente en la constitución *Cunctos populos* del emperador Teodosio en el 380. Estuvo vigente en España, con algunos breves paréntesis, desde el III Concilio de Toledo (año 589) hasta 1978²³.

A las tres ideas vertebradoras de la sociedad medieval se unió otro principio muy importante: *predominio de lo comunitario sobre lo individual*, uno de los mayores aportes de la Filosofía cristiana a la cultura de Occidente, que había sido aglutinada al mismo tiempo por san Agustín y otros santos padres, haciendo una conjunción o simbiosis de tres grandes aportes o culturas: 1º *Religión de Israel*, que anunciaba al verdadero Mesías, Cristo; 2º la *Filosofía Griega* y 3º el *Derecho Romano*, que va a marcar a perpetuidad las coordenadas del pensamiento jurídico. A estas ideas se unen otras de caballería, resaltando el honor y los valores humanos. Las ideas de fraternidad y de igualdad esencial de los hombres radican en que son hijos de Dios. Se hicieron varias formulaciones de derechos humanos en 1188 en las Cortes de León, 1215 en la Carta Magna inglesa, 1265 en las Cortes de Ejea, Aragón, etc.²⁴.

En la *Cristiandad medieval*, la mujer era igual al hombre como persona. Podía ser *abadesa*, *reina* y tener los mismos derechos que un rey. Esto lo defendió uno de los principales formadores y maestros de Isabel la Católica, fray Martín de Córdoba, agustino, que le dedicó su obra *Jardín de Nobles Doncellas*²⁵, donde puso en práctica las ideas de la *Cristiandad medieval* tal

21. Mt. 22, 21; Mc. 12, 17 y Lc. 20, 25.

22. GELASIO, (Papa 492-496), *Carta al emperador Anastasio*, "Epistola 8 ad Imperatorem Anastasium" en *Patrología Latina*, PL, 60, 42.

23. CAMPO, Fernando, "Agustinismo político en España", *Augustinus, Presencia de San Agustín en España*, 25 (1980) 180-207. Hay una evolución de la *polis griega* y la *civitas romana* a la *Cristiandad*.

24. CAMPO, Fernando, "Los derechos humanos, su evolución histórica, formulación y recepción en la Iglesia católica", *Estudio Agustiniano*. 35 (2000) 599-600.

25. CÓRDOBA, Martín, *Jardín de Nobles Doncellas*, edic. por Félix García, pp. 69-74, donde alega como motivo final: "Señora, quise tomar este trabajo de hacer una breve escritura que ha-

como aparecen en el opúsculo o tratado sobre la *Potestad eclesiástica* del mismo Martín de Córdoba²⁶. Se recoge algo de esto en los *Artículos* del postulador Dr. D. Vicente Rodríguez Valencia, que afirma en art. 6: "Completa la educación de adolescencia fray Martín de Córdoba, agustino. La Reina Madre le encarga una obra educativa para la princesa. Es el *Jardín de nobles doncellas*. Dice el educador a la Infanta: Vemos la noble infancia vuestra que en la edad que es (16 años) tiene tal olor de florecientes virtudes; las cuales muestran que cuando el fruto será maduro tendrá perfecto dulzor de graves costumbres..... Regir es obra divinal. Si a todas las vírgenes así conviene que hablemos, tanto más aquélla que debe ser resplandor de castidad y limpieza en todo este reino. La Virgen, árbol de la Vida. Aunque todos los fieles en ella deben haber [un modelo], empero en especial la señora Princesa"²⁷.

Martín de Córdoba opinaba que las mujeres podían gobernar o tener regimiento, igual o mejor que los hombres y que están más dispuestas a vivir las tres virtudes teologales: fe esperanza y caridad. Se apoya en san Agustín para poner de relieve la importancia de la fe y el bautismo²⁸ por el que nos hacemos cristianos e incorporamos a la iglesia. Las princesas y reinas "deben ser ejemplo a todos de honrar y servir a Dios y *defender a la Iglesia* y a las personas de ella"²⁹. Le recuerda textos de san Agustín y le da este consejo: "*procure la cristianísima Princesa, cuando tuviere hijos, que sean criados*

ble de la generación y condición, composición de las nobles dueñas; en especial de aquellas que son o esperan ser reinas, esperando por este trabajo de sólo Dios galardón, por lo cual los reyes reinan y los siervos son dignos de ser reyes. Allegóse a esto la gran binevolencia [benevolencia] que hobe [tuve] a mi Señor, de gloriosa memoria, el Rey don Alfonso, vuestro hermano, y la gran devoción que él en mí tenía y por su dulce y real clemencia". Como afirma el P. Félix García, que pone graffia moderna para facilitar su lectura "Su prosa fluye lozana y garbosa. La construcción es ya firme y lograda; la sintaxis suelta y airosa. Abunda en giros y expresiones familiares que, como más tarde con fray Luis, adquieren categoría literaria" (ibíd., pp. 61-62). Por éste y otros escritos ha sido incluido en el *Diccionario de Autoridades* de la Real Academia Española. RUBIO, Fernando, "Estudio preliminar. Fray Martín de Córdoba", *Biblioteca de Autores Españoles*, 171, pp. X-XXVII.

26. CAMPO DEL POZO, Fernando, "Opúsculo sobre la potestad eclesiástica de Martín de Córdoba", *La Ciudad de Dios*, 208 (1995) 672-673, donde se expone la distinción de poderes y cómo el poder espiritual de jurisdicción podía ser ejercido por los laicos, como sucedió con el derecho de patronato. *El Código de Derecho Canónico* de 1983, c. 129 & 2 sólo admite que "pueden colaborar a tenor del derecho".

27. CÓRDOBA, Martín, *Jardín de Nobles Doncellas*, Prohemio, p. 70. RODRÍGUEZ VALENCIA, Vicente, *Artículos del postulador sobre la fama de santidad, vida y virtudes de la sierva de Dios Isabel, Reina de Castilla*, Valladolid 1972, p. 7, donde se cita a la **Documentación**, v. 4, documento 246, pp. 51, 82 y 83. La documentación ocupa 42 volúmenes.

28. CÓRDOBA, Martín, *Jardín de Nobles Doncellas*, parte 2ª, cap. 3, p. 158.

29. *Ibíd.*, p. 159.

por *amas devotas y católicas que les nombren a Jesús y Santa María y San Miguel*"³⁰.

b) Características del caballero cristiano, como defensor de la fe y la justicia

Si no se concebía en la baja edad media en Europa, especialmente en la reconquista española, el ser caballero sin ser cristiano, como se ha observado anteriormente y defendió el gran filósofo Manuel García Morente³¹, conviene precisar las características del caballero cristiano, como lo fue Isabel. Ella recorrió a caballo "*las vastedades de su reino para presidir los juicios de la santa hermandad*", es decir, para hacer justicia³².

La primera característica del caballero cristiano es la *vivencia de la fe con alegría*, que le ilumina. Esa vivencia de la fe le orienta hacia causas nobles, como es comunicarla a los demás y extenderla. Esa fe da seguridad en esta vida y en la otra con ansias de eternidad. Esta fe sólida sirvió de base a las catedrales e iglesias con sus torres que se elevan hacia el cielo como pararrayos protectores de la comunidad cristiana. Es razonada unas veces y otras más honda que la razón y previa a la misma como la del carbonero del que nos habla el célebre obispo abulense Alfonso de Madrigal, conocido con el sobrenombre del *Tostado*. Esa fe es la que estructura la religiosidad popular. Tenía que ser limpia y pura, por lo que se corrigen como herejía los errores contra la fe.

La segunda es su *confianza en Dios* con un sentido providencialista y cierta impaciencia de eternidad para cumplir bien con los deberes de su oficio. Como observa Vicente Rodríguez Valencia, "erraba graciosamente Gómez Manrique, al recomendar a la reina [Isabel] en el *Regimiento de Príncipes*, menos rezos y más gobierno: *No con muchas oraciones... No que vistades cilicio/ ni que fagades abstinencia/, mas que vuestra excelencia/ use bien de aquel oficio/ de regir y gobernar/ vuestros reinos justamente*"³³. Se cumple lo que dice el Salmo 1º "dichoso el hombre que pone su confianza en el Señor"³⁴. El caballero cristiano y español quiere la eternidad buscando la

30. *Ibid.*, p. 163.

31. GARCÍA MORENTE, Manuel, *La idea de la Hispanidad. I. España como estilo. II. El caballero cristiano*, Bueno Aires, 2 edic. Espasa 1959, pp. 116-123.

32. MAEZTU, Ramiro de, *Defensa de la Hispanidad*, 3 ed., Valladolid 1938, p. 258.

33. RODRÍGUEZ VALENCIA, Vicente, *Perfil moral de Isabel la Católica*, pp. 300-301, donde se cita a Gómez Manrique, destacando la piedad de la reina como imitadora de los santos. La confianza en Dios se compagina como la caridad con la justicia en los santos.

34. *Salmo* 1, 2.

salvación, la santidad, etc. No se puede vivir en pecado, sino en gracia. Sus almas arden en llamas de amores hacia Dios y el prójimo. Por eso surgen las confraternidades gremiales y penitenciales. Se vive cada día modelando nuestra arcilla en relación con Dios y con el prójimo.

La tercera es el deseo de ser *paladín de la justicia y de causas nobles*. Esto lo ha recogido muy bien Cervantes en su inmortal *Don Quijote de la Mancha*. Hay una filosofía y teología popular en esta obra³⁵, donde se entremezclan las ideas nobles con la cruda realidad, lo humano con lo divino. Hay ansias de "desfacer entuertos", de justicia y de paz, incluso de felicidad, que no encontraremos sino en Dios, como dijo San Agustín³⁶. El concepto cristiano del ser humano en la baja edad media está unido a las ideas de caballería y caballería con fidelidad a la Iglesia. El cristiano era por el bautismo hijo de Dios y de la Iglesia, algo que la Reina Isabel vivió cada instante y cada momento como perteneciente a la Iglesia, que luego le otorgará el título de "Católica".

Baltasar Castiglione, que llegó a ser nuncio en España, la consideró superior en todo a los reyes y príncipes de su época y se formula esta pregunta: "*¿Qué rey o qué príncipe hemos visto en nuestros días o hemos oído decir que haya sido muchos años atrás en la Cristiandad, que merezca ser comparado con la reina D^a Isabel de España?... No ha habido en nuestros tiempos [siglos XV-XVI] en el mundo más glorioso ejemplo de verdadera honradez, de grandeza de ánimo, de prudencia, de temor de Dios, de honestidad, de cortesía, de liberalidad y de toda virtud, en fin, que esta gloriosa Reina*"³⁷. El mismo B. Castiglione, recoge una serie de coloquios sobre el ideal renacentista del Caballero y la Dama, donde expone lo que se venía diciendo por los que trataron a Isabel la Católica: "*Además de esto, afirman todos los que la conocieron haberse hallado en ella una manera divina de gobernar, que casi parecía que solamente su voluntad bastaba por mandamiento, porque cada uno hacía lo que debía sin ningún ruido, y apenas osaba nadie en su propia posada y secretamente hacer cosa de que a ella le pudiera pesar. Y desto nació tenele los pueblos un extremo acatamiento mezclado con amor y con miedo, el cual está todavía en los corazones de todos tan arraigado, que casi muestran creer que ella desde el cielo los mira, y desde allá los alaba o los reprende de sus buenas*

35. RUBIO CALZADA, David, *La filosofía del Quijote*, 3 edic., Valladolid 1951, pp. 154-193.

36. AGUSTÍN, San, *Confesiones*, lib. 1, cap. 1, n. 1, traducción y edición crítica por Ángel C. Vega, Madrid 1946, p. 25 Cf. MALÓN DE CHAIDE, Pedro, *Libro de la conversión de la Magdalena*, prólogo de 1588, Barcelona 1881, pp. 18-19, donde pone de relieve las características del caballero cristiano y los libros de caballerías.

37. CASTIGLIONE [CASTELLÓN] Baldassare [Baltasar], *El Cortesano*, trad. por Juan Boscán, Barcelona 1534 edic. de Mario Pozzi, lib. III, n. 35, Madrid 1994, p. 388. B. Castiglione (1478-1529) fue nuncio en España desde 1524 hasta su muerte en 1529.

o malas obras, y así con sólo su nombre y con las leyes establecidas por ella, se gobiernan aún aquellos reinos de tal manera, que aunque su vida haya fallecido, su autoridad siempre vive, como rueda movida con gran espíritu largo rato, después ella misma se vuelve como de suyo por buen espacio, aunque nadie la vuelva más"³⁸. Esto le lleva a afirmar a Julián Marías de acuerdo con Castiglione, que "Isabel la Católica tenía un evidente derecho a gobernar. No ya por sus títulos dinásticos sino por la ejemplaridad de su ejercicio. Por eso su muerte, la terminación de su poder, de su capacidad de acción, de imperio, no afecta a su vigencia. Sigue ejerciendo esa potestad que le fue conferida por su conducta. Sigue teniendo un influjo que va más allá de los posibles medios de coacción. Nadie se atreve a discrepar de las normas de quien ya no puede imponerlas. Ese poder irreal al que se refiere Castiglione es una admirable descripción de la autoridad"³⁹.

Entre las obras, que tenía Isabel la Católica se encontraban la *Ciudad de Dios, De civitate Dei* de san Agustín y el tratado del *Regimiento de los príncipes* en latín, *De regimine principum* de Egidio Romano, el representante más conspicuo de la Escuela Agustiniana, junto con otros 252 libros, en su mayoría religiosos, históricos y políticos, que resaltaban los valores del caballero cristiano, como *El Cartuxano*, el *Martirologio*, *La Leyenda aurea*, *De imitatione Christi*, que ella leía en latín, en cuyo idioma rezaba las horas menores del *Oficio divino*, y no pocas veces las *Horas de Nuestra Señora* u oficio parvo, etc. Siempre tuvo mucha devoción a la Santísima Virgen, bajo distintas advocaciones, cuyas fiestas celebraba como las de Jesucristo, los apóstoles y los santos según se lo recomendó Martín de Córdoba⁴⁰.

c) Legitimidad de Isabel al trono de Castilla y León según la Cristiandad medieval

Se margina aquí lo referente al pacto de los Toros de Guisando el 18 de septiembre de 1468, con la postura de la nobleza castellana, su matrimonio con Fernando de Aragón en 1469, las legaciones de D. Antonio J. de Veneris o Veniero (1467-1468) y del cardenal Rodrigo de Borja (1472-1473) y la pro-

38. *Ibíd.*, p. 389.

39. MARIAS, Julián, "Una divina manera de gobernar", en ABC del 1 de marzo de 2001 y en *Isabel*, n. 25, septiembre/octubre del 2001, pp. 11-13.

40. SILIO CORTÉS, César, *Isabel la Católica fundadora de España. Su vida, su tiempo, su reinado (1451-1504)*, Valladolid 1939, pp. 526-543. En su biblioteca estuvo el *Jardín de Nobles Doncellas*, manuscrito y en la edición hecha en Valladolid en 1500. Se terminó de imprimir el 11 de noviembre de ese año.

clamación de Isabel como reina de de Castilla y de León en 1474, porque está ampliamente tratado y bien documentado. Sólo incidentalmente se hará referencia a su proclamación como reina de Castilla⁴¹. Se intenta resaltar algo que no es bien conocido, como la intervención de Martín de Córdoba. Este religioso agustino era buen conocedor de la potestad de los papas y de los reyes y fue uno de los que más influyó en la princesa Isabel, a la que siguió aconsejando como reina hasta 1476. Siendo princesa la consideró legítima heredera al trono de Castilla, como se ha observado anteriormente. Conviene resaltar que Martín de Córdoba, según testimonio del P. Jerónimo Román "era perseguidor acérrimo de los judíos en España y defensor de la fe contra ellos"⁴².

El libro *Jardín de Nobles Doncellas* está dividido en tres partes: en la 1ª se expone la formación de la primera mujer y su generación posterior dentro del plan divino. En la 2ª se trata de las condiciones favorables de la mujer y de las cualidades que deben tener las doncellas nobles, especialmente las reinas para regir los destinos de los pueblos. En la 3ª parte se comienza haciendo una recapitulación de lo dicho en las dos primeras partes, resaltando las mujeres que sobresalieron por sus virtudes y le pueden servir de modelo para llegar a ser la mujer *fuerte*, casta, honesta y sabia de la que se habla en los *Proverbios*⁴³ y en los dichos de los doctores y santos padres. Concluye poniendo el ejemplo de algunos vírgenes y mártires, incluso mujeres nobles paganas, resaltando como modelo ideal a la Santísima Virgen y a Jesús crucificado, en cuyo espejo se han de mirar las doncellas, a las que les dará singular corona. Llega a considerarla futura reina y el capítulo sexto de la parte segunda se titula: "*que deben honrar y amar a Dios sobre todas las cosas, y más las reinas que todas las otras mujeres*"⁴⁴. Martín de Córdoba buen conocedor de lo que pasaba en la corte de Enrique IV, defendió el derecho de la princesa Isabel al trono de Castilla y la consideró, como predestinada por Dios para reina de España: "*Pues, Dios, que en el vientre de la madre dio y predestinó a ésta para reina de tan noble reino como España, más obligada es a lo amar que otra ninguna*"⁴⁵.

41. VAL, Isabel del, *Isabel la Católica princesa (1468-1474)*, pp. 61-199 y 292-351.

42. ROMÁN, Román, *Crónica de la Orden de los ermitaños del glorioso Padre Sancto Agustín, diuidida en doze Centurias compuesta por*, etc. Centuria 11, 4, Salamanca 1568, f. 94v; lib. 4 en la edición de Madrid 1865, p. 8 Cf. GARCÍA, Félix, "Prólogo" *Jardín de Nobles dDoncellas*, p. 8.

43. *Proverbios*, 31, 10.

44. CÓRDOBA, Martín de, *Jardín de Nobles Doncellas*, parte 2, cap. 6, ed. de Félix García, p. 181.

45. *Ibid.*, pp. 185-186. Vuelve a considerarla otra vez reina de España en la p. 186.

Isabel llegó a gobernar no sólo por derecho, con legítimo título dinástico, sino también por voluntad popular que la admiraba y quería por su belleza espiritual y física, sirviendo de modelo de Dama, mujer perfecta en su vida privada y pública. Tuvo buenos consejeros y se atuvo a las disposiciones de la Iglesia, a la hora de tomar decisiones importantes, como fue la de su matrimonio con Fernando. Así, a primeros de enero de 1469 consulta al colector pontificio o legado y luego nuncio Veneris o de Veniero la solución canónica de su matrimonio obteniendo en secreto la dispensa pertinente, dando "testimonio contundente de fe, fortaleza de espíritu, prudencia y paciencia superior a cuanto de semejante haya podido conocerse en la historia de los príncipes"⁴⁶.

El 13 de diciembre de 1474, después de ser proclamada reina de Castilla y de León en Segovia, como observa D. Vicente Rodríguez Valencia, conviene resaltar de entre todas las ceremonias de su toma de posesión, su entrada en la iglesia de San Miguel, donde después de hacer oración, tomó en sus manos el pendón real y "*ofreció el dicho su pendón a Dios en las manos de un preste que en el dicho altar estaba puesto para recibir esta ofrenda*"⁴⁷. Se proponía servir a Dios y la Iglesia, que se aferraba en el siglo XV al ideal medieval de la política eclesial de la Cristiandad con la doctrina de la potestad indirecta sobre lo temporal.

3. Su actuación como fiel hija de la Iglesia y sus relaciones con la Santa Sede

Su actuación como fiel hija de la Iglesia se constata por las consultas que hacía a su confesor fray Hernando de Talavera y a otras personas entendidas, como fray Martín de Córdoba, el cardenal D. Pedro González de Mendoza, cuando era arzobispo de Sevilla, y miembros del Consejo Real. En su horario semanal, fijado por su confesor, estaba el de oír los lunes al prior del monasterio de Prado, que era Hernando de Talavera, los martes oír las consultas del Consejo, etc.⁴⁸

a) Por qué estableció la Inquisición en Castilla y expulsó a los judíos

La actuación de Isabel como fiel hija de la Iglesia consta por sus relaciones con la Santa Sede a través de los legados pontificios y del nuncio perma-

46. RODRÍGUEZ VALENCIA, Vicente, *Artículos del postulador sobre la fama de santidad*, etc., Valladolid 1972, art. 15, p. 13.

47. *Ibíd.*, art. 16, p. 14, donde se menciona la D [Documentación] V [volumen], documento 332, p. 264.

48. *Ibíd.*, art. 21, p. 17.

nente, que se estableció en su reinado, siendo el primero D. Francisco de Prat (1492-1503). Anteriormente eran legados y colectores, que intervenían también en la solución de conflictos. Aunque Fernando e Isabel, como reyes legítimos, tuvieron conciencia de su naciente soberanía mayor en España que en el resto de Europa, deseaban garantizar el bien de la Iglesia católica y prestarle su apoyo con el brazo secular. Se hizo esto con el establecimiento de la Inquisición en Castilla para desenmascarar a los judaizantes que presentaban serios problemas políticos y religiosos con el delito de apostasía, de herejía, proselitismo, subversión y otros.

Funcionaba la Inquisición en 1231 con el papa Gregorio IX y san Raimundo de Peñafort, como un tribunal eclesiástico. Se reorganizó con Clemente V al establecer el proceso inquisitivo en 1306, con su decretal *Saepe contingit*⁴⁹, que ha servido de base para lo que se llama *proceso sumario*. Funcionaba la Inquisición en los Estados pontificios y en varias naciones europeas como Francia, incluso de un modo incipiente en Aragón, con tribunales pontificios a cargo de los dominicos. Se quería establecer la Inquisición en Castilla con una organización centralizada y seria. Les fue concedido este privilegio por Sixto IV el 1 de noviembre de 1478. Se autorizaba a Isabel y Fernando el privilegio de nombrar dos o tres inquisidores, obispos u otros eclesiásticos competentes, de 40 años, maestros o bacalaureados en Teología o Doctores o licenciados en Derecho canónico, con buena conducta. Debían de actuar según el Derecho, uso y costumbre de los jueces eclesiásticos⁵⁰.

La reina Isabel no quiso hacer uso inmediato de la autorización, sino que esperó el resultado de las ordenanzas dadas contra los apóstatas. El 17 de septiembre de 1480 estableció el Santo Oficio con una real cédula nombrando inquisidores para el reino de Castilla a los dominicos fray Miguel Morillo, que era provincial, y fray Juan de San Martín, prior del convento de Sevilla. El papa Sixto IV aprobó esta elección y amplió la facultad a siete jueces con estrecha dependencia de los Reyes y del inquisidor general Tomás de Torquemada. El 2 de enero de 1481 se publicó un edicto en el que se invita-

49. CLEMENTE V, "*Saepe contingit quod causas committimus*, etc., del 19 de noviembre de 1306. *Clementinas*, 5, 11, 2, FRIEDBERG, Aemilius, *Corpus Iuris Canonici*, II, col. 1100. La Inquisición y el proceso sumario se remontan a los siglos XII y XIII con orígenes romanos y se institucionalizan formalmente con Clemente V, el XIII de las calendas de diciembre, 11 de su pontificado. Cf. LEFEVRE, Charles, "Les origines romaines de la Procedure Sommaire aus XII et XIII"..., *Ephemerides Iuris Canonici*, 12 (1956) 149-197. Los Reyes Católicos siguieron las directrices de la Iglesia Católica, como hijos de ella.

50. *Bulario Pontificio de la Inquisición Española en su período constitucional (1478-1525)*, ed. por Bernardino Llorca, Roma 1949, 3, p. 53. Luego se amplió la jurisdicción siendo gran inquisidor Tomás de Torquemada en 1483.

ba a los apóstatas a que se reconciliaran con la Iglesia y volviesen a sus domicilios. A los judíos se les ofrecía tolerancia si se abstendían de profanar los misterios cristianos. Bastantes judaizantes se reconciliaron, algunos falsamente, mientras que otros siguieron cometiendo atropellos, profanaciones y crímenes como el Niño de La Guardia (1489) en Toledo, etc.⁵¹. Este caso y otros, como el de la Sagrada Hostia, que se conserva incorrupta según fue consagrada en 1489 en el Monasterio de Santo Tomás de Ávila, fueron motivos serios para la expulsión de los judíos. Se trataba del ser o no ser de la España católica y de su unidad. La Inquisición dependía estrechamente de Isabel y Fernando que decidieron la expulsión de los judíos por pragmática del 31 de marzo de 1492. Esto se hizo de acuerdo con las ideas de la Cristiandad y beneplácito de Sixto IV. Según consta en la *Positio*: "La medida estaba imperada por exigencias del Estado, con mayores razones que las que hoy existen en los delitos contra la seguridad del Estado y que se substancian en los gobiernos modernos"⁵². Se hizo de acuerdo con la doctrina y praxis de la Iglesia.

Conviene observar que hay que ver la expulsión de los judíos y la actuación de la Inquisición en su época. Sólo los que desconocen la verdadera historia o no tiene buena intención, pueden hablar mal de ella. Tenemos el caso de san Pedro de Arbués, buen inquisidor, asesinado por los judíos el 14 de septiembre de 1485 en la catedral de Zaragoza⁵³. Consta en su proceso de canonización, según el historiador del Derecho, Juan Beneito, que san Pedro de Arbués se le apareció nimbado de gloria poco después de su muerte a Mosén Blasco Gálvez, con el encargo de que Fernando e Isabel continuasen la conquista de Granada y que mantuviesen el Santo Oficio, pues estas dos empresas les darían la vida eterna⁵⁴.

51. MINGUIJÓN, Salvador, *Historia del Derecho Español*, 2 edic. Barcelona 1933, pp. 386-391. Sobre el Santo Niño de La Guardia hay mucha bibliografía. Cf. CANTERA BURGOS, Francisco, "El Santo Niño de La Guardia", *Año Cristiano*, III, Madrid 1965, pp. 735-741; BELMONTE DÍAZ, José, *Judíos e Inquisición en Ávila*, Ávila 2003, 203 pp.

52. *Positio super scriptis*, etc. Roma 1973, pp. 4-5 y 7, donde se menciona la *Relación*, p. 23. El ejemplar que se usa está fotocopiado del que perteneció a D. Vicente Rodríguez Valencia con fecha 16 de julio de 1973. La parte histórica ha sido aprobada en 1991.

53. LLORCA, Bernardino, *La Inquisición en España*, Barcelona 1936, pp. 124-149. Cf. PINTA LLORENTE, Miguel de la, *La Inquisición Española y los problemas de la cultura y la intolerancia*, Madrid 1958.

54. BENEYTO, Juan, "San Juan de Arbués", *Año Cristiano*, 2ª ed. por Lamberto de Echeverría y Bernardino Llorca, III, Madrid 1965, p. 672.

b) Su fidelidad a la Iglesia en el Pacto concordatario de 1482 y el Derecho de Patronato

La fidelidad de Isabel de Castilla con la Iglesia, especialmente con la Santa Sede, se constata a través de las actuaciones de los legados pontificios. Desde el siglo XIII existían en España los llamados colectores, que estaban encargados de cobrar las sumas debidas por distintos conceptos a la Cámara Apostólica. A mediados del siglo XV había un colector en Aragón y dos en Castilla dada su extensión. Algunos colectores tenían otros encargos especiales por ser legados pontificios y nuncios. Su misión principal era la recaudadora.

Durante la Legación pontificia de D. Nicolás Franco, obispo de Treviso y colector general de Castilla y León (1475-1478) se presentaron problemas y tensiones sobre bienes consistoriales y el nombramiento de obispos. En Castilla existía la costumbre de que el cabildo catedralicio informase al rey de la muerte del obispo para ver cuáles eran sus deseos, porque el obispo electo tenía que solicitar de él las temporalidades. De hecho, en España, desde el cisma de Occidente, se nombraba los obispos según las *Decretales* y las *Partidas* de Alfonso el Sabio, por el cabildo catedral, con cierta intervención del rey. Juan II de Castilla obtuvo en 1421 de Martín V, después del Concordato de Constanza del 13 de mayo de 1418, el derecho a intervenir como patrono de las iglesias catedrales fundadas durante la Reconquista por sus antecesores y Enrique IV en 1456 y 1459 obtuvo garantías de Calixto II y Pío II que tendrían en cuenta los candidatos propuestos por los reyes y sus deseos en las provisiones episcopales. Hubo tensiones en el nombramiento del obispo de Zaragoza (1475-1478), Tarazona (1478-1482) y Cuenca (1478-1482), el más conflictivo al morir en Roma el cardenal Antonio de Veniero (Veneris) obispo de Cuenca el día 3 de agosto de 1479. "El mismo que, durante su legación, presidiera la concordia de Guisando, según afirma Luis Suárez: "El papa usando del criterio de cubrir en Curia los cargos vacantes en Curia, nombró obispo de Cuenca el día 13, a su sobrino el cardenal Rafael Riario, aunque era casi un muchacho. La decisión había sido tan rápida que a un mismo tiempo se supo la vacante y el nombramiento. Los reyes se negaron a aceptarlo. El 30 de septiembre Isabel ordenaba al sobrino del difunto, Gabriel Condulmer, que continuara desempeñando como hasta entonces la administración"⁵⁵. El problema se complicó más después del Concilio nacional de

55. SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, *Política internacional de Isabel la Católica*, Valladolid 1965, pp. 247-248. Estaba preso en Roma el agente de los reyes, Francisco de Santillana, por orden del papa Sixto IV.

Sevilla (1478) en el que se trató también del derecho de súplica en la presentación de obispos, al ordenar Fernando, el 6 de noviembre de 1479, que todos cuantos fuesen portadores de bulas concediendo beneficios a extranjeros, sin su beneplácito, fuesen llevados presos a la Corte, dándose también un caso indirecto de retención de bulas. Esta política no era de Isabel sino de Fernando, que luego, el 12 de junio de 1482, nueve días después de firmar el acuerdo del que vamos a tratar, prohibió a sus súbditos de la Corona de Aragón solicitar u obtener cargos eclesiásticos sin su autorización⁵⁶.

Se daban casos de cierta autonomía del papa y del rey en la provisión de beneficios eclesiásticos, como sucedió con el establecimiento de la abadía y colegiata en la iglesia parroquial de San Antolín en Medina del Campo, por bula del 20 [11] de junio de 1480, con cierto derecho de patronato. El abad tenía insignias y jurisdicción cuasi-episcopal. Se nombraba el abad entre los capitulares del cabildo. De ahí viene el mote del escudo de Medina del Campo: "*ni el rey oficio, ni el papa beneficio*". Intervino D. Juan Ruiz de Medina, que fue segundo abad y se encontraba en Roma ese año, con el Conde de Tendilla, para solucionar los problemas que había entre Inocencio VIII y Fernando, que era rey de Nápoles. El abad de Medina fue el destinatario de la *Bula Inter caetera*⁵⁷.

Siendo aún colector Doménico Centurione [Centurión] y a punto de establecerse la primera nunciatura permanente, se hace una concordia, primero entre el deán y cabildo de Cuenca con los reyes, y luego entre el papa Sixto IV e Isabel de Castilla y Fernando de Aragón con el privilegio de provisión de sedes episcopales con motivo del conflicto surgido acerca de la diócesis de Cuenca y otras vacantes. Se encauzó la solución a este problema, sirviendo de antecedente jurídico-canónico para otros casos, por lo que se puede considerar como un concordato. Aparecen incluso las palabras "*Pacta composita et Concordata*" del 3 de junio de 1482, por lo que fue considerado por Laureano Pérez Mier, como un concordato precedente inmediato del francés del 18 de agosto de 1516 entre Francisco I y León X. Ha sido negado su carácter concordatario por Clemens Bauer y otros, como Tarsicio de Azcona⁵⁸. Luis

56. *Archivo General de Simancas*, Registro del Sello, 1479,-XI- f. 12. Cf. SUÁREZ, Luis, *Política internacional de Isabel la Católica*, p. 248 y 258.

57. METZLER, Josef, *America pontificia primi saeculi evangelizationis, 1493-1592*, Vaticano 1991, pp. 72-83; RODRÍGUEZ Y FERNÁNDEZ, Ildelfonso, *Historia de la muy noble, muy leal y coronada villa de Medina del Campo*, Madrid 1903-1904, pp. 98, 104-107 y 520-521.

58. PÉREZ MIER, Laureano, *Iglesia y Estado nuevo*, Madrid 1940, p. 290; BAUERS, Clemens, "Studiens zur spanischen Konkordatgeschichte des späten Mittelalters. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens", *Spanische Forschungen der Görres Gessellschaft*, 11 (1955)

Suárez lo considera como un concordato, en el que Fernando e Isabel se sentían satisfechos "porque en ningún momento habían mostrado al papa falta de respeto o amago de violencia, el concordato daba a entender que existía un derecho de presentación por parte de los reyes y que, en adelante, ningún obispo sería nombrado sin que ellos interviniesen"⁵⁹. En ese año de 1482 se intensifican las relaciones de Fernando e Isabel con la Santa Sede y se establecen los primeros embajadores permanentes ante Sixto IV⁶⁰.

La solución al problema de los beneficios consistoriales y la elección de obispos con el derecho de presentación se va a solucionar con la bula *Orthodoxie fidei* dada por Inocencio VIII, el 13 diciembre de 1486, concediendo el Derecho de Patronato⁶¹, ampliado en la bula *Inter coetera* del 3 de mayo de 1493 y ratificado por Julio II en la bula *Universalis Ecclesiae* del 28 de julio de 1508 publicada por Pedro de Leturia, según el cual, el Patronato fue beneficioso para España y para la Iglesia, especialmente en tiempo de los Reyes Católicos⁶². Esto ha sido ampliamente expuesto por Antonio María Rouco Varela, que ha emitido un juicio muy favorable sobre la actuación de Isabel, reconociendo que hubo tensiones, porque la Iglesia quería salvaguardar su autonomía y libertad para el nombramiento de obispos⁶³.

El Patronato dio origen a lo que Alonso de Veracruz denominó Vicariato Regio, porque contiene una delegación pontificia, de la que hizo buen uso Isabel la Católica para la Indias. Hicieron uso de él sus sucesores, especialmente Felipe II⁶⁴.

c) Isabel manifiesta su amor reverencial al papa Alejandro VI con una corrección filial

Isabel no vio bien el nombramiento de Rodrigo de Borja primero para arzobispo de Sevilla y luego para papa. Ella estaba agradecida por la colabo-

43-93; AZCONA, Tarsicio, *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid 1960, pp. 117-119.

59. SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, *Política internacional de Isabel la Católica*, p. 258. Fue nombrado obispo de Cuenca fray Alonso de Burgos.

60. POU Y MARTÍ, J. M., "Los archivos de la Embajada de España cerca de la Santa Sede", *Studi e Testis*, 165 (1952) 297-298.

61. GUTIÉRREZ, Constantino, "La Política Religiosa de los Reyes católicos en España hasta la Conquista de Granada", *Miscelanea Comillas*, 18 (1952) 64-267.

62. LETURIA, Pedro de, "La Bula del Patronato de las Indias Españolas, que falta en el Archivo Vaticano. Un intento de reproducción", *Analecta Gregoriana*, 101 (1959) 233-256.

63. ROUCO VARELA, Antonio María, *Estado e Iglesia*, pp. 233-238 y 329.

64. CAMPO DEL POZO, Fernando, "Patronato y Vicariato Regio en Alonso de Veracruz y Gaspar de Villarreal", *Anuario Jurídico Escorialense*, 25 (Homenaje a Fr. José López Ortiz), El Escorial I (1970) 485-512.

ración, que había prestado siendo cardenal y Vice-Canciller, obispo de Valencia y con residencia en Roma. Actuó como colector y legado en 1472-1473, con amplios poderes para distintos asuntos que le comisionó Sixto IV. Entre las cinco legaciones que le confiaba el papa como legado en Aragón y Castilla una de ellas era la pacificación y el derecho de Isabel al trono de Castilla y de León, junto con las cuestiones del cobro de la décima de la Cruzada. Los distintos asuntos están especificados en los documentos existentes en el Archivo Vaticano⁶⁵.

Le agradecía también sus actuaciones ante Inocencio VIII; pero protestó ante el mismo papa cuando le nombró arzobispo de Sevilla, haciendo revocar el nombramiento, porque dependía de ella. Como buena hija de la Iglesia aceptó el nombramiento hecho por el papa y se calló. No pudo hacerlo cuando oyó lo que se decía sobre la fastuosa boda de Lucrecia en Roma. Se sintió obligada, como hija y miembro de Iglesia, a manifestar al papa su corrección con amor y respeto a través del nuncio D. Francisco de Prats. Se trata de un hecho incidental; pero que aclara mucho cómo actuaba Isabel sintiéndose hija de la Iglesia, siendo reina, por lo que conviene incluirlo como un *excursus* sobre un *Informe reservado* escrito en valenciano⁶⁶.

Esto es algo interesante e íntimo, que sucedió en Medina del Campo, donde se encontraba la Corte en 1493 y también el nuncio. Lo ha dado a conocer Vicente Rodríguez traduciendo parte del valenciano al castellano. La reina despidió de su estancia a los ayudantes y secretarios, quedándose a solas con el nuncio, algo que no solía hacer. Atrancó la puerta por dentro para que no fuesen interrumpidos y le dijo al nuncio: "*que hacía días que quería hablarle y que lo había diferido; porque pensaba enviar una embajada especial a Su Santidad para darle las gracias por todos los asuntos que le había suplicado. Pero que esta embajada [a través de Diego López de Haro a Alejandro VI] se difería y había pensado hablarle para que transmitiera a Su Santidad sus palabras. [Así quedaba entre los tres]. Que tenía mucha voluntad y amor a vuestra Beatitud...y que se veía constreñida a hablar y tratar algunas cosas que de vuestra Beatitud oía, de las cuales, porque quiere bien a vuestra Santidad, recibía enojo y displicencia, mayormente porque eran tales que engendraban escándalo y podrían traer consigo algún inconveniente; concretamente, las fiestas de doña Lucrecia, y la intervención de los cardenales, es decir, del cardenal de Valencia [hijo de Rodrigo de Borja, el papa] y del cardenal Farnesio y del cardenal de Luna; y que yo, de parte de su Majestad, escribiese a vuestra*

65. FERNÁNDEZ ALONSO, Justo, *Legaciones y Nunciaturas en España*, I, doc. 58-82, pp. 84-118.

66. *Archivo Secreto Vaticano*, Archivum Arcis, arm. I-XVIII, vol. 52023, ff. 61v-64.

Beatitud, quisiera mirar mejor estas cosas, etc.". El nuncio le observó a Isabel "que no tenía razón para estar tan enojada de las cosas de vuestra Santidad, y que bien se veía que su Majestad, no había querido comprender ¿comparar? la vida de los otros Pontífices predecesores a vuestra Beatitud. Que él había corregido algunas cosas de los papas predecesores Sixto IV e Inocencio VIII". El mismo Alejandro VI aceptó bien la amable corrección, porque la admiraba, conocía su buena voluntad y la quería, lo mismo que a su pariente y "compadre", Fernando, que quedó al margen de la conversación y del informe. En ese mismo año de 1493 les concede nuevas facultades, y el 19 de diciembre de 1496 les otorga el título de "*Reyes Católicos*"⁶⁷.

Alejandro VI, siendo cardenal y colector había defendido los intereses de España ante Inocencio VIII y lo siguió haciendo siendo papa. Le había apoyado Fernando de Aragón decididamente para conseguir la tiara. Como papa colaboró para la reforma de la Iglesia en España, especialmente de las Órdenes religiosas con sus bulas desde 1490 hasta 1500. La reina Isabel influyó decididamente en la empresa reformadora, donde se constata su religiosidad y "sus esfuerzos espirituales y eclesiales"⁶⁸. Con el descubrimiento de América en 1492 y las bulas *Inter caetera*, dadas por Alejandro VI en 1493, va a surgir además del Patronato y el Vicariato Regio, lo que se llama *Hispanidad*, como algo perenne, y realidad en la que influyó decididamente Isabel la Católica.

4. El ideario indigenista de Isabel, como hija de la Iglesia, dio origen a la Hispanidad

La palabra *Hispanidad* fue acuñada o animada por Mons. Zacarías de Vizcarra y Arana (1880-1963), que distinguió entre *hispanidad* con minúscula e *Hispanidad* con mayúscula, como un conjunto de cualidades y valores, que distinguen a los pueblos de estirpe y cultura hispánica del resto de naciones del mundo. Mons. Vizcarra llegó a ser Consiliario Nacional de la Acción Católica y fue consagrado obispo titular de Eressus el 22 de junio de 1947. El concepto y contenido de la *Hispanidad* ha sido expuesto magistralmente por

67. RODRÍGUEZ VALENCIA, Vicente, *Perfil moral de Isabel la Católica*, Valladolid 1974, pp. 224-227. Esto aparece en la *Documentación*, XV, documento 1809, pp. 45-48.

68. *Ibíd.*, pp. 203-204 y 227. Cf. GARCÍA ORO, José, *La reforma de los religiosos en tiempo de los Reyes Católicos*, Valladolid 1969, Introducción, pp. 133-134, donde se resalta el papel de Isabel. Se recoge en la *Documentación*, X, reconociendo también la colaboración de Alejandro VI, del cardenal Cisneros, etc.

Ramiro de Maeztu (1871-1936). Ambos nacieron en Vitoria. Maeztu es uno de los representantes más conspicuos de la llamada generación del 98. Fue colaborador de la Acción Católica, especialmente a partir de 1928, y en 1934 publicó su *Defensa de la Hispanidad*, que fue uno de los motivos de su fusilamiento en Madrid a comienzos de la guerra civil en 1936. Era Académico de la Lengua desde 1934. En *Defensa de la Hispanidad*, menciona seis veces a Isabel citando y recordando su *Testamento*, donde se afirma que "*el fin principal e intención suya y la del Rey su marido, de pacificar y poblar las indias, fue convertir a la Santa Fe Católica a los naturales*", algo que encargaba a sus príncipes herederos y que se les diera el mejor trato⁶⁹. Se debía de cumplir el encargo de evangelizar a los aborígenes del Nuevo Mundo, que les había confiado la Iglesia, de la que se consideraban fieles hijos. Esto lo ha expuesto bastante bien D. Gregorio Marañón Moya, haciendo ver que para el iusfilósofo D. José Cortés Grau, la Hispanidad y el "*ideal hispano es materia de presente; pero que pertenece al pasado y al presente, y ha de ser ante todo futuro*"⁷⁰.

a) Indigenismo de Isabel la Católica con un Estado moderno y un Mundo Nuevo

Isabel la Católica, como fiel hija de la Iglesia y de acuerdo con la misión encomendada, defendió los derechos de los aborígenes del Nuevo Mundo, como seres libres desde 1493 y los siguió defendiendo hasta su muerte, exigiendo la abolición del comercio de esclavos y la *devolución* al lugar de origen. Fue consecuente con la doctrina canónica y teológica que le había enseñado fray Martín de Córdoba, sacando conclusiones, para que luego Francisco de Vitoria y otros juristas hispanos desarrollasen el *derecho de Gentes*⁷¹.

La colonización española es la más humanitaria, porque se justificó de acuerdo con las ideas de la Cristiandad medieval y según la doctrina del *Evangelio*. Se procuró evangelizar a los aborígenes de América, y que se les instruyese como a los nacidos en España. Esto aparece en una ordenanza dada en Zaragoza el 29 de marzo del 1503 al comendador Nicolás de Ovando:

69. MAEZTU, Ramiro de, *Defensa de la Hispanidad*, pp. 46 y 117.

70. MARAÑÓN MOYA, Gregorio, "Hispanidad" en *Diccionario GER, Gran Enciclopedia Rialp, XI*, Madrid 1972, pp. 842-844. Dio una conferencia sobre la **Hispanidad** en Maracaibo el año de 1957.

71. RODRÍGUEZ VALENCIA, Vicente, *Artículos del Postulador*, pp. 47-49, donde se mencionan los documentos correspondientes.

"En las dichas poblaciones e junto a las iglesias, faga hacer una casa, en que todos los niños... se junten cada día dos veces, para que allí el dicho capellán los maestre a leer e a escribir"⁷². Órdenes semejantes siguen repitiéndose en 1509, 1511 y después. Se despachaban para todo el Nuevo Mundo, que empieza a ser evangelizado o misionado. "Esto que hoy nos parece una disposición sin novedad –como afirmó el P. Pedro Barnola S. J. en 1962–, era un gesto adelantadísimo entonces"⁷³.

Ya en real cédula de 20 de junio de 1500 se había lamentado la Reina de los abusos que se estaban cometiendo en la Española, ordenando en las instrucciones dadas al gobernador Ovando de 16 de septiembre de 1501, que pusiera en libertad a los indios repartidos y de acuerdo con los caciques, señalase el tributo que aquellos, como *vasallos libres*, debían satisfacer, debiendo "*compelerlos... a trabajar en las cosas de nuestros servicios, pagando a cada uno el salario que justamente vos parecieres e devieren de aver, según la calidad de la tierra*"⁷⁴.

Al concepto de *Cristiandad*, con un Estado al servicio de la Iglesia, se une un nuevo concepto de Estado moderno, que expuso Maquiavelo, considerando a Fernando el Católico como modelo y uno de sus promotores. Se dan exigencias del Estado a la Iglesia, como ha observado Antonio M^a Rouco Varela: "*Se inició un completo proceso de cambio en la disposición del poder del Estado, que a lo largo del siglo se madurará en un verdadero aparato estatal, que sin duda estaba en la línea del moderno estado administrativo. El rey, en torno al cual se llevó a cabo la vuelta en sí del Estado moderno, la conciencia de su soberanía, fue el punto clave de esta evolución. Alrededor de él, que unía en sí, como fundamento del Estado, la legislación suprema y el poder judicial y administrativo, se erigió un edificio compacto de autoridades reales centrales y provinciales*"⁷⁵. Se va a aplicar un Derecho Medieval a un Mundo Nuevo con el derecho de Patronato y un elemento estatal, moderno y regalista. Esto

72. AGI, Indiferente General, 418, lib. 1, f. 904rv. Cf. ROMEU DE ARMAS, Antonio, *La política indigenista de Isabel la Católica*, Valladolid 1969, pp. 390-395.

73. CAMPO DEL POZO, Fernando, "Aportes agustinianos a la cultura de América y Venezuela", *Pensamiento Agustiniano XIII. Jornadas Internacionales de Agustinología*, Universidad Católica Andrés de Bello, Caracas 1998, pp. 134-135, donde se cita a Pedro Barnola y se hace ver que había en España 34 universidades y unas 4.000 escuelas de gramática con un sistema educativo que se trasplantó a las Indias Occidentales y Orientales en el siglo XVI.

74. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, Madrid 1864-1884, tomo VI, p. 177.

75. ROUCO VARELA, Antonio María, *Estado e Iglesia en la España del siglo XVI*, pp. 117-118. Trata del Patronato real en las pp. 233-290. Omite lo referente al Vicariato Regio desarrollado por fray Alonso de Veracruz. Cf. CAMPO DEL POZO, Fernando, "Patronato y vicariato regio en Alonso de Veracruz y Gaspar de Villarroel", pp. 485-512.

hay que tenerlo en cuenta para comprender la *Hispanidad*, de la que fue vertebradora Isabel la Católica con su *Testamento* y *Codicilo*, donde aparece también su indigenismo con algunos aspectos valiosos, debidos a su esposo D. Fernando, promotor del Estado moderno.

b) El Testamento y Codicilo de Isabel con su profesión de fe como fiel cristiana

Como era costumbre, comienza su *Testamento* invocando a la Santísima Trinidad, a la Santísima Virgen, arcángeles y santos de su devoción. Expone la causa o motivo, que es su enfermedad y hace la profesión de fe como fiel hija de la Iglesia. Tanto el *Testamento* como el *Codicilo* y su muerte, cuentan con muy buenos estudios; pero no se comprenden bien si no se tienen en cuenta las ideas vertebradoras de la Cristiandad medieval en la que se formó Isabel, que consideró a sus súbditos de África y de las Indias con los mismos derechos que los de Castilla. El 12 de octubre de 1504, duodécimo aniversario del descubrimiento de América, hizo su *Testamento* con pleno conocimiento y demostración de gran talento. Lo otorgó ante el notario y escribano de la corte D. Gaspar de Gricio, y en presencia de los testigos, D. Juan Rodríguez de Fonseca, obispo de Córdoba; D. Fadrique de Toledo, obispo de Calahorra; D. Valeriano Ordóñez y Villaquirán, obispo de Ciudad Rodrigo, etc.⁷⁶ El *Codicilo*⁷⁷, que completa el *Testamento* fue otorgado el 23 de noviembre, tres días antes de morir, dando la impresión de que se encontraba bien, aunque ella preveía un final cercano, mientras seguía preocupándose de sus reinos, de sus vasallos y de su familia. Al enterarse de que se estaban haciendo rogativas y procesiones pidiendo su salud, dijo a los que la acompañaban que "*no rogasen por su vida sino por la salvación de su alma*"⁷⁸.

Encargó que se le hiciesen exequias modestas, deseando que se invirtiese en limosnas a los pobres y en cera para el Santísimo lo que se iba a gastar

76. **Testamento de Isabel la católica.** El texto original que se encuentra en *Archivo de Simancas, Patronato Real*, 30-2. Hay varias ediciones, como la hecha por D. Tomás Romojarro Sánchez, Valladolid 1944 y la de la Dirección General de Archivos y Bibliotecas, *Testamento y Codicilo de la Reina Isabel la Católica*, Madrid 1969, pp. 25-37. Hay una edición facsímil del Testamento y Codicilo, hecha en Madrid 2001, con un estudio de Vidal González Sánchez, con la colaboración del Instituto de Historia "Isabel la Católica" y el arzobispado de Valladolid.

77. *Ibid.*, ed. por Gonzálezpp. 41-44 y 47-52, donde aparece el *Codicilo*. El original se encuentra en la *Biblioteca Nacional de Madrid*, Ms. Vit. 6-6, (Signatura antigua, tomo 301 del que procede) ff. 195-198, que tenía antes de ser separado en 1881. Posteriormente fue foliado del 1 al 4.

78. SILIO CORTÉS, César, *Isabel la Católica*, p. 492.

en funerales suntuosos. Manifestó su deseo de ser enterrada en el monasterio de San Francisco, que estaba en el Alhambra de la ciudad de Granada, donde esperaba le hiciese compañía su esposo con esta observación: "*pero quiero e mando que si el Rey, mi Señor, eligiere sepultura en otra cualquier iglesia o monasterio de cualquier otra parte o lugar de estos reynos que mi cuerpo sea allí trasladado e sepultado junto con el cuerpo de Su Señoría, porque el ayuntamiento que tuvimos viviendo e que nuestras ánimas, espero en la misericordia de Dios, ternan [tengan] en el cielo, lo que tengan o representen nuestros cuerpos en el suelo*"⁷⁹. Tuvo también para su esposo frases muy cordiales, como la siguiente: "*Suplico al rey mi Señor que se quiera servir de todas las joyas e cosas, o de las que Su Señoría más agraden; porque viéndolas pueda haber más continua memoria del singular amor que a Su Señoría siempre tuve; e aún porque siempre se acuerde de que ha de morir; e que le espero en el otro siglo; e con esta memoria pueda más santa e justamente vivir*"⁸⁰.

c) Recomendó a su esposo y a los príncipes que prosiguiesen la evangelización

Se preocupó de la sucesión en el trono, rogando a su esposo que aceptase la regencia, respetando los derechos de la Corona de Castilla a la que pertenecían las Islas Canarias y tierras de América: "*Otrosí, por quanto las Yslas y Tierra Firme del mar Océano e yslas de Canaria, fueron descubiertas y conquistadas a costa de estos reynos míos e con naturales de ellos, e por eso es razón que el trato y provecho de ellas se haya e trate e negocie de estos mis reynos de Castilla e de León e en ellos venga todo lo que de allá se taxiere; por ende, ordeno e mando, que así se cumpla, así en las que hasta aquí son descubiertas como las que se descubrieren de aquí adelante, e no en otra parte alguna*"⁸¹. Justificó la pertenencia "*del reino de Granada, Canarias, demás Islas y Tierra Firme descubiertas y por descubrir a Castilla y León, según que en la bula apostólica a nos sobre ellos concedida se tiene*"⁸². Se refiere a la bula *Inter coetera* de Alejandro VI, que estaba apoyada por la doctrina de la Cristiandad medieval con la llamada potestad indirecta. El papa podía intervenir por razón de lo espiritual para evangelizar. D. Fernando debía de actuar como gobernador en defecto de D^a Juana, si ella no estuviese en estos reinos o estuviese impedida, como ella dice "*hasta en tanto que el infante D. Carlos, mi*

79. *Testamento*, edic. por la Dirección General de Archivos en 1969, p. 26 [f. 1v].

80. *Ibíd.*, p. 36 [f. 8r].

81. *Ibíd.*, p. 31 [f. 5r].

82. *Ibíd.*, p. 33 [f. 6v].

nieto, hijo primogénito heredero de los dichos Príncipe e Princesa sea de edad legítima, a lo menos de veinte años cumplidos, etc."⁸³.

Les recomienda a su hija D^a Juana y a su yerno Felipe el Hermoso que sean fieles a la Iglesia y prosigan la conquista y evangelización de África con estas palabras: "*Ruego e mando a la dicha Princesa mi hija, e al dicho Príncipe, su marido, que como Cathólicos Príncipes, tengan mucho cuidado de las cosas de la honra de Dios e su sancta fe, celando e procurando la guarda e defensión e ensalzamiento della, pues por ella somos obligados a poner las personas e vidas, e lo que tuviéramos, cada que fuere menester, e que sean obedientes a los mandamientos de la Sancta Madre Iglesia e protectores e defensores della, como son obligados, e que no cesen de la conquista de África e de pugnar por la fe contra los infieles*"⁸⁴. Hace recomendaciones a los príncipes y al rey para que vivan en concordia y administren rectamente los reinos, respetando las libertades, fueros y buenos usos y costumbres, que tenían las ciudades, villas y lugares de sus antepasados. Establece recompensas para los servidores reales, orden de sucesión en el reino y legados de joyas y reliquias, nombramiento de testamentarios, etc. Luego añade: "*Cumplido este mi testamento e cosas en él contenidas, mando que todos los otros mis bienes muebles que quedaren, se den a las iglesias e monasterios para las cosas necesarias, al culto de Santo Sacramento e las cosas que a mis testamentarios pareciere. E así mismo se den a hospitales y pobres de mis Reynos, e a criados míos, si algunos hubiese pobres, como a mis testamentarios pareciere*"⁸⁵.

Aunque este *Testamento* se redactó y firmó el 12 de octubre de 1504, no cabe duda de que había sido meditado y preparado de antemano, al menos en parte. Luego siguió reflexionando sobre el cumplimiento de sus obligaciones para ver si se había olvidado de algunos deberes atando bien los cabos de sus cláusulas. Por eso, el 23 de noviembre, próxima ya su agonía, tres días antes de morir, estableció en un *Codicilo* adicional que aún le quedaban algunas dudas sobre la legalidad del impuesto de alcabala, por lo que manda a sus herederos averigüen bien su origen y legalidad, y "*si necesario fuere hagan luego jurar Cortes, e den en ellas orden qué tributos se deban justamente imponer en estos mis Reynos, para sustentación del dicho Estado Real dellos, con beneplácito de los dichos mis Reynos, para que los Reyes que después de mis días en ellos reinasen, lo puedan llevar justamente*"⁸⁶. No se podía olvidar de sus vasallos queridos, los indios del Nuevo Mundo, por lo que encargó y orde-

83. *Ibid.*, p. 32 [f. 5v].

84. *Ibid.*, p. 32 [f. 6r].

85. *Ibid.*, p. 36 [hoja 8r].

86. *Ibid.*, p. 43 [f. 2v]

nó al Rey y Príncipes, sus sucesores que pusiesen toda diligencia para no permitir que los naturales y moradores de las Indias y Tierra Firme, ganadas y por ganar, recibiesen agravio alguno en personas y bienes, sino que fuesen bien y justamente tratados, y si algún agravio hubiesen recibido, que lo remediasen y proveyeren: " *Item, por quanto al tiempo que nos fueron concedidas por la sancta Sede Apostólica las Yslas e Tierra Firme del Mar Océano, descubiertas e por descubrir, nuestra principal intención fue, al tiempo que lo suplicamos al papa Alejandro sexto, de buena memoria, que nos hizo la dicha concesión, introducir e traer los pueblos dellas e les convertir a nuestra sancta fe cathólica, e enviar a las dichas Yslas e Tierra Firme preladados e religiosos e clérigos e otras personas doctas e temerosas de Dios para instruir los vecinos y moradores dellas en la fe cathólica, e les enseñar y doctrinar buenas costumbres, e poner en ellos la diligencia debida, según más largamente en las letras de la dicha concesión se contiene, por ende suplico al rey mi señor muy afectuosamente, e encargo e mando a la dicha princesa, mi hija, e al dicho príncipe, su marido que así lo hagan e cumplan, etc.*"⁸⁷.

5. Muerte de Isabel, como hija de la Iglesia, y cómo fue llevado su cadáver a Granada

La Reina, según la *Crónica de Pulgar*, " *estuvo por espacio de cien días continuos de enfermedad fatigada*"⁸⁸. La atendió en los últimos días como confesor, fray Pedro de Béjar, monje jerónimo, prior del monasterio de La Mejorada. Mientras el Dr. Pedro de Oropesa daba forma jurídica al *Testamento*, fue llamado a palacio fray Pedro de Béjar, que se quedaba muchos días en una residencia que se le habilitó en Medina del Campo, para estar cerca del *Palacio Testamentario*, según consta en el *Libro Becerro de La Mejorada*, donde se afirma lo siguiente: " *Con esto se pasó hasta últimos de noviembre [en] que murió la Reyna, aviéndola asistido fray Pedro, hasta que espiró y la dio la Unción... De allí a los pocos días, le postularon para Prior de la casa de Yuste y se fue*"⁸⁹.

87. *Ibíd.*, p. 42 [f. 2r]. Cf. ROMEU ARMAS, Antonio, *La política indigenista de Isabel la Católica*, Valladolid 1969, pp. 401-402.

88. SILIO CORTÉS, César, *Isabel la Católica*, p. 491.

89 *Biblioteca del colegio de Santa Cruz, Valladolid*, "Libro Becerro de la Mejorada", sig. 258. Se agradece a D. Vidal González Sánchez la facilitación de este dato y otros sobre el Proceso de Canonización. El acompañó a D. Vicente Rodríguez Valencia como secretario en el Proceso y en los trabajos de la Comisión.

a) Recepción de la extremaunción y última estancia de Isabel en Medina del Campo

Se le administró la *Unción* o *Extremaunción*, según la costumbre y el *Ritual* o *Sacramentario* de la época, con asistencia de los fieles, que pedían por su salud, y de los cortesanos, entre los que estaba su esposo, el rey D. Fernando, con las candelas encendidas en las manos. Se hacían las unciones en los sentidos: vista, oído, gusto, olfato, etc. Se le ungieron las manos ciertamente y los pies; pero pidió no se la hiciese la unción que a los hombres se les hacía en los lomos y a las mujeres en el ombligo. Como afirma Vidal González Sánchez, carece de fundamento la afirmación de que se negó a que le ungiesen los pies. El reparo que formuló como un ruego, nunca con negativa oposición, fue debido a la enfermedad que padecía y a la presencia de tantos asistentes, que ofrecía dificultades por lo que llegó a ser omitida esta unción⁹⁰.

Uno de los que asistieron y presenciaron los últimos momentos y la muerte de Isabel la Católica no fue el P. Agustín Faccioni de Interamna o de Terni, Vicario General de la Orden Agustiniiana, como afirma el P. Zacarías Martínez; debió de ser el P. Juan Bautista de Nápoles, que era Vicario y Visitador General. Estaba promoviendo la reforma de los conventos de la Corona de Aragón y también la observancia en el de Valladolid. Acompañaba a los Reyes Católicos en Medina del Campo⁹¹. Si Martín de Córdoba orientó a Isabel en los momentos decisivos de su vida como legítima heredera al trono de Castilla y de León, otro agustino, junto con algunos religiosos, obispos y sacerdotes, la acompañó y orientó en los momentos finales de su vida. Conocía las virtudes de la reina Isabel la Católica, que había pasado exactamente 811 días en Medina del Campo. La última estancia en Medina fue de 331 días desde el 1 de enero hasta el 26 de noviembre de 1504. Murió Isabel la

90. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Vidal, *Isabel la Católica y su fama de santidad*, p. 127; *Medina del Campo en la vida y muerte de Isabel la Católica*. Conferencia en el 490 aniversario de su muerte, Medina del Campo, 26 de noviembre de 1994, ff. 23-25, donde se menciona al *Sacramentario* de D. Pedro de Toledo, que era usado en aquella época. Se considera como causa de la muerte la del **cáncer de útero**, *verecundus ulcus* del que habla Marineo. Se trataba de una llaga o úlcera púdica (maligna). Los informes de los médicos doctores, Soto y Julián, que atendían a la Reina eran alarmantes ya en 20 de junio de 1503. Cf. BLANCO SÁNCHEZ, Antonio, *Sobre Medina del Campo y la Reina agraviada*, Medina del Campo 1994, pp. 82-83. Mandaban quemar su carta, que se conservó.

91. MARTÍNEZ, Zacarías, *Oración fúnebre*, p. 12, nota 1; ARAMBURU, Ignacio, "El Capítulo toledano de 1504 fin de la Clastra en la Provincia de España", *Archivo Agustiniiano*, 57 (1963) 70-71 y 83-90; GARCÍA ORO, José, *La reforma de los religiosos*, p. 116. GUTIÉRREZ, David, *Historia de la Orden de San Agustín. Los Agustinos en la edad media 1357-1517*, 1/2, Roma 1977, p. 36. Había muerto el P. General Graciano Ventura.

Católica como fiel hija de la Iglesia al filo del mediodía⁹². Se conserva todavía una parte valiosa del llamado Palacio Testamentario, con un patio interno, donde se inauguró el 26 de noviembre de 2003 un Centro de Interpretación de la Reina, que consta de tres salas: una dedicada a su vida y dos al Testamento y muerte con el cuadro de Luis Rosales. Se sabe que murió en una habitación del cuarto patio, hacia la huerta del poniente, donde se hicieron excavaciones a finales del siglo XX y comienzos del XXI. Se podía precisar el lugar de las dos cocinas, de la panadería y de otras piezas nobles como la capilla real, el comedor y la sala grande del trono que tuvo artesonado mudéjar⁹³.

b) Anuncio oficial de la muerte santa de Isabel la Católica y sufragios por su alma

El rey D. Fernando alzó los pendones en la plaza de Medina del Campo, como Gobernador por su hija D^a Juana, Reina de Castilla y León, el mismo día 26 de noviembre de 1504 por la tarde. Luego a la luz de las velas comunicaba sus sentimientos a Gaspar de Gricio para que diese la noticia oficial de la muerte de su esposa con estas palabras: "*aunque su muerte es, para mí, el mayor trabajo que en esta vida me pudiera venir, y por una parte el dolor de ella y por lo que en perderla perdí yo y perdieron todos estos reinos, me atraviesa las entrañas, pero por otra, viendo que ella murió tan santa y católica como vivió, es de esperar que Nuestro Señor la tiene en la gloria, que es para ella mejor y más perpetuo reino que los que acá tenía*". Mandó luego la noticia de la muerte santa de la Reina por correo a uña de caballo a las distintas ciudades y villas, como a Valladolid, a donde llegó el mismo día 26 por la noche y se conoció a primeras horas de la mañana el 27⁹⁴.

92. Dr. TOLEDO, "Diario del", en *Cronicón de Valladolid*, p. 219. Cf. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Vidal. *Isabel la Católica y su fama de santidad*, p. 178, donde se cita la documentación existente en el Archivo de Simancas. Si se agrupan todas las estancias de Isabel la Católica en Medina del Campo forman 27 meses, es decir, cerca de novecientos días en su querido hogar, el llamado Palacio Testamentario, incluyendo las breves estancias que hizo en las habitaciones del Castillo de la Mota, al que visitó el 1 de enero, cuando volvía muy enferma de Segovia, para convencer a su hija Juana que se fuese a Flandes. A los 811 días hay que sumar los días que cruzó y deambuló por Medina del Campo con motivo de sus desplazamientos por lugares cercanos como La Mejorada, El Abrojo, Madrigal, Arévalo, etc.

93. AGS, Corona y Sello Real, leg. 5, pieza 5, Leg. 46, pliego, 2, Leg. 4, etc. En lo poco que queda del Palacio Testamentario hay una exposición en el V Centenario de la muerte de Isabel la Católica.

94. *Archivo de la Real Chancillería, Valladolid*, Libro de Acuerdos, I, ff. 14-18 y 59, donde se deja constancia de que "**a boca de noche vino la nueva cómo la Ylustrísima Señora Reyna Do-**

Entre los 41 monasterios a los que se enviaron limosnas de 5.000 maravedíes para que se tuviesen sufragios por su alma estaba el de San Agustín de Burgos al que fue enviado un capellán para que llevase el donativo al Santo Cristo, del que ella quiso quedarse con un clavo⁹⁵.

Según el P. Enrique Flórez en su tumba deberían escribirse estas palabras, que el autor de los *Proverbios* dirige a la mujer que teme al Señor: *ipsa laudabitur*, que quiere decir: *por sí misma será alabada*⁹⁶. Se la rindieron los honores fúnebres en Medina del Campo por orden de su esposo. D. Juan de Medina, obispo de Segovia, abad de la colegiata y presidente de la Real Chancillería reunió en la mañana del 27 a todos los oidores, alcaldes, regidores, nobles y plebeyos para acordar el modo de hacer los funerales el día 29. A mediodía del 26 de noviembre, cuando murió la Reyna a la edad de 53 años, siete meses y tres días, se encargó de acondicionar el ataúd un carpintero llamado Jerónimo de Palacios, experto en labores mudéjares, moro converso y muy fiel a los Reyes Católicos. Se dan detalles de que el ataúd estaba "enferrado de cuero encerado". Se hizo además "una cama alta para sentar las andas, que costó todo novecientas e setenta maravedíes"⁹⁷.

Como si estuviese presente en aquel luctuoso momento, el P. Zacarías Martínez, con motivo del IV Centenario de su muerte, dio testimonio de sus virtudes en su *Oración fúnebre*, el 26 de noviembre de 1504, afirmando lo siguiente: "¡Españoles que me escucháis: hijos de Medina del Campo, que conserváis los recuerdos más gratos de aquella excelsa Reina, porque aquí dio principio a la carrera de sus glorias inauditas y aquí las coronó con el triunfo más grande que puede tener un alma cristiana: con la gracia de la perseverancia final en su santa muerte"⁹⁸. El P. Zacarías Martínez afirma también que después de redactar su incomparable *Testamento* con su *Codicilo* y de recibir "los auxilios de la Iglesia, pan de los fuertes que van camino de la eternidad,...

ña Ysabel de gloriosa memoria, hera falleçida en Medina del Campo dycho día a medio dya, la qual murýo de hedad de çinquenta e tres años e syete meses e tres días.." Vidal González considera "a boca de la noche" como amanecer del 27, día en que se levantó el acta. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Vidal, *Medina del Campo en la vida y muerte de Isabel la Católica*, f. 27. El mismo autor hizo su tesis doctoral sobre *Documentos de la época de los Reyes Católicos en el Archivo Catedral de Málaga o la constatación de una política integradora, intramuros de la ciudad de Málaga (1487-1516)*. Ha publicado la obra *Málaga. Perfiles de su historia en documentos del archivo catedral (1487-1516)*, Málaga 1995. Se le agradece la facilitación de esta obra.

95. AGS, Casas y Sitios Reales, leg. 45, f. 77. FLÓREZ, Enrique, *España Sagrada*, 27, Madrid 1772, p. 497.

96. *Proverbios*, 31, 30 sobre la "perfecta ama de casa". FLÓREZ, Enrique, *Memorias de las Reinas Cathólicas*, II, Madrid 1790, p. 844.

97. AGS, Casa y Sitios Reales, leg. 5, pieza 5, f. 369. No llegó a 29 reales de los de entonces.

98. MARTÍNEZ NÚÑEZ, Zacarías, *Oración fúnebre*, pp. 11-12.

inclina la cabeza, aquella cabeza que sostenía la corona más hermosa del mundo y entrega su espíritu en manos de Aquel por quien vivió, luchó y venció".

"Murió, Señores, exclama el P. Zacarías Martínez, en Medina del Campo; se apagó la estrella de Castilla, tendió sus alas el ángel para volar a los cielos; España perdió su gran felicidad y la Religión a la gran amadora de la virtud"⁹⁹. Añade testimonios como el de Pedro Mártir de Anglería, que la consideró "modelo de toda virtud" y de los que presenciaron su muerte o la trataron para concluir con estas palabras: "Yo hablé de ella como pude hablar de una santa". Acata el juicio de la Iglesia y añade: "tengo la convicción de que tu sierva Isabel goza ya de las venturas celestiales, que tienes preparadas, desde el principio del mundo para las almas justas"¹⁰⁰.

En Madrigal afirmé al recordar el 405 aniversario de la muerte de fray Luis de León, que "era un genial poeta con dotes de gobernante". Y que allí, en Madrigal, había nacido "una Reina digna de los altares"¹⁰¹. Aunque en el testamento afirma que quiere "que sin detrimento alguno, fuere llevado mi cuerpo entero como estuviere a la cibdad de Granada",¹⁰² no siempre se cumplía ese deseo. Era una *praxis* normal en aquella época cuando se hacía traslado de cadáveres, como sucedió con fray Luis de León. Es posible que en Medina del Campo quedase el corazón de la Reina, que tanto había amado, junto con otras partes internas de su cuerpo. Se solían enterrar en la huerta o jardín.

c) Cómo fue llevado su cadáver a Granada con cierta veneración de los fieles

Cumplíendose con su deseo testamentario de ser enterrada en Granada, Fernando el Católico o de Trastámara, como lo era también Isabel, se tuvieron preces y llantos, como los ha habido pocas veces en Castilla, especialmente en Medina del Campo, donde se tuvo una primera misa de *corpore insepulto* en el oratorio de la casa-palacio. Se dispone de la nómina de los que intervinieron en el traslado del cadáver desde Medina del Campo hasta Granada¹⁰³ con el sueldo que cobraron los 177 acompañantes de la comitiva,

99. *Ibid.*, pp. 55-56.

100. *Ibid.*, pp. 56 y 65.

101. CAMPO DEL POZO, Fernando, "Adaptación del Derecho y la poesía a un mundo moderno por fray Luis de León en el siglo XVI", *Revista Agustiniana*, 39 (1997-1998) 83.

102. TORRE Y DEL CERRO, Antonio de la, *Testamentaria de Isabel la Católica*, Valladolid 1968, p. 449.

103. SILIO CORTÉS, César, *Isabel la Católica*, pp. 491-492.

entre miembros de Capilla, cantores, capellanes, mozos de la misma, reposteros, etc. Lo que se gastó a la vuelta con todos los oficiales fue un coste total de 380.000 mrs.¹⁰⁴. Se conocen las peripecias del camino, donde se puso de manifiesto el amor que tenían a la Reina por sus grandes virtudes y fama de santidad. Había sido fiel hija de la Iglesia¹⁰⁵.

Aunque se hicieron los preparativos el mismo día 26, no salieron ese día, sino día 27 por la mañana, mientras D. Juan de Medina acordaba hacer solemnes funerales. Estaban los restos mortales de la Reina Católica revestidos de austero hábito franciscano, en el ataúd "enferrado de cuero encerado", como se ha observado anteriormente. Lo había confeccionado Jerónimo de Palacios¹⁰⁶, junto con las andas para ser transportado por sus fieles criados y camareros. Iban con otros fieles servidores de la corte bajo las órdenes de Pedro Patino. Sufriendo las inclemencias del tiempo y las tormentas, llegaron el primer día a Arévalo, donde había pasado su infancia y tenía muchos admiradores. Pasó la noche en el cenobio franciscano, con acompañamiento de rezos y sollozos. Se celebraron varias misas al amanecer y después de la misa mayor y un responso siguieron el camino, no sin antes preparar dos collarines de terciopelo para las acémilas que portaban las andas. Llevaban un paño rico de brocado con el que se cubría el féretro en los lugares de posa, donde se rezaba un responso.

Siguieron por el Bohondón y Gotarrendura hasta Cardeñosa, donde había muerto el príncipe Alfonso, su querido hermano. Siguieron hasta Ávila y luego a Cebreros, donde se hizo posa de noche y treinta braceros tuvieron que ayudar a vadear el río Alberche que había crecido. Recibía honores especiales al llegar a las ciudades, como sucedió en Toledo, donde caballeros y regidores tomaron a hombros el ataúd frente a la Puerta del Cambrón para rezar un responso y llevar el ataúd hasta San Juan de los Reyes. Siguieron a Manzanares, Torre del Campo, Jaén, Viso del Marqués y Menjíbar, donde utilizaron una barca para pasar el Guadalquivir. Después de veintitrés días llegaron los restos de la fundadora y fundidora de España y madre de América a Granada, donde fueron recibidos por el Arzobispo Talavera y el Capitán General y Conde de la Tendilla. Se hicieron solemnes funerales desde el 18 de diciembre hasta el 23, depositándola en la iglesia de San Francisco o Santa Isabel como un *tesoro*¹⁰⁷. En su primera sepultura llana aparecía *D^a Isabel I*,

104. A.G.S., *Casa Real de Castilla* (O y B) leg. 4, f. 8, y leg. 10 f. 18.

105. A.G.S., *Obras y Bosques*, Leg. 8, ff. 437-438. Cf. TORRE Y DEL CERRO, Antonio de la, *Testamentaria de Isabel la Católica*, Valladolid 1968, pp. 438-431; GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Vidal, *Isabel la Católica y su fama de santidad*, pp. 185-191.

106. A.G.S., *Casa y Sitios reales*, leg., 5, pieza 5, f. 369.

107. A.H.N., leg. 3.406, f. 101.

la Católica, muerta en 1504, y en la de su esposo, *Fernando de Aragón*, en 1516, hasta que fueron puestos en sendos monumentos sepulcrales en la Capilla Real de la catedral de Granada. El túmulo del sepulcro real fue labrado por Domenico Fancalli, que falleció en 1519. Aunque la orden de traslado fue dada por el Emperador Carlos V en 1520, se realizó en 1521 desde la humilde sepultura de San Francisco hasta la Capilla Real de Granada¹⁰⁸.

El 9 de junio de 1972 se hizo el reconocimiento del sarcófago de la Reina, sin abrirlo, porque no era preceptivo en el Proceso Ordinario, "con arto sentimiento", ya que se había hecho con motivo del V Centenario del nacimiento de Isabel la Católica en 1951¹⁰⁹.

6) Estado del proceso de canonización y el cuadro de Ntra. Sra. de la O de Otengá

Aunque historiadores de su época y quienes trataron a la Reina Isabel resaltan sus virtudes, como lo constatan Jerónimo de Zurita y el P. Juan de Mariana, fue en el siglo XVIII, cuando se dio un toque de alerta por D. Santiago Riol, archivero del reino en tiempos de Felipe V, al sorprenderse por qué no estaba canonizada. Sus investigaciones fueron continuadas por el P. Enrique Flórez, Diego de Clemencín y Modesto Lafuente que, siendo liberal, no comprendía cómo no estaba esta Reina en la nómina de los elegidos o de los santos.

El P. Zacarías Martínez se alegró cuando entre los años 1924 y 1929, el arzobispo de Granada, cardenal Casanova, hizo una consulta a la Corte y a la Santa Sede para la introducción de la causa. Ésta se encomendó al arzobispo de Valladolid, R. Gandásegui que, en 1929, intentó dar los primeros pasos para introducir la causa a petición del Congreso Mariano Iberoamericano celebrado en Sevilla¹¹⁰. Se intentaron dar algunos pasos incluso durante la Segunda República Española, pero de hecho no se inició hasta el 23 de abril de 1958, siendo arzobispo Mons. José Goldáraz.

108. GALLEGO Y BURÍN, Antonio, *La Capilla Real de Granada*, Granada 1931, p. 197; GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Vidal, *El Testamento de Isabel la Católica*, pp. 229-232.

109. *Reina Católica, Boletín de la Causa de Beatificación de la Reina Isabel I de Castilla*, Valladolid, n. 13, enero de 1973, p. 32.

110. *El Debate*, 14 de junio de 1929, p. 1, donde aparece una editorial de Ángel Herrera Oria, luego obispo de Málaga y cardenal, que está en proceso de canonización. Herrera Oria consideró a la Reina Isabel, "como la patrona de la raza... para todos los católicos de España y

a) **Cómo se inició el proceso de canonización de Isabel la Católica**

Ya en 1957 se había hecho una consulta previa al cardenal Cicognani, prefecto de la Sagrada Congregación de Ritos y luego nuncio en España. Se habían recibido muchas peticiones de España, Hispanoamérica, Filipinas y Norteamérica. Se promovieron estudios críticos y serios por el Pbro. Dr. Vicente Rodríguez Valencia, canónigo-archivista, al que se nombró postulador de la causa y fue el "*alma de esta empresa*", como se afirma en la "*Positio*" sobre los escritos, donde se deja constancia de que el 3 de mayo se nombró una comisión histórica con tres especialistas de historia medieval. Se añaden nuevos miembros: el 23 de septiembre se nombra al Dr. Luis Suárez Fernández; al Dr. Mons. Demetrio Mansilla, obispo de Ciudad Rodrigo, el 30 de junio de 1970; y al P. Quintín Aldea, S.J., el 21 de mayo de 1970. Seleccionaron 2.864 documentos en 26 tomos y dieron su primer informe el 20 de junio de 1970 en 14 páginas donde afirman lo siguiente: "*Es difícil encontrar, al menos en la Edad moderna, un personaje, Real o particular, que haya dado tanta gloria a Dios y a la Iglesia como esta Sierva de Dios*"¹¹¹.

Con el *motu proprio Sanctitas clarior* de Pablo VI, del 19 de marzo de 1969, se da una nueva ordenación de los procesos de beatificación, que se sigue para llevar la causa adelante. *El Proceso ordinario diocesano* se inició el 3 de julio de 1970 con la ayuda de D. Pablo Díez, español-leonés residente en Méjico. Se constituyó el tribunal el 26 de noviembre de 1971, siendo arzobispo Mons. Félix Romero Menjíbar, que nombró a Mons. José García Galdáraz, arzobispo dimisionario, juez delegado para llevar adelante **el proceso con tres partes**: 1ª de diligencias, 2ª sobre no culto y 3ª la información sobre fama de santidad. Se clausuró el proceso el 15 de noviembre de 1972. Se llenaron 28 volúmenes. El Postulador revisó la *Documentación* con la Comisión Histórica desde diciembre de 1971 hasta febrero de 1972 para elaborar los *Artículos*, que llevan su firma de 7 de octubre de 1972¹¹².

Vino luego el **Proceso en Roma**, donde fue nombrado postulador de la Causa el P. Anastasio Gutiérrez, eminente canonista que había llevado el proceso de canonización de San Antonio María Claret. Se presentó la documentación el 18 de noviembre de 1972 a la Sagrada Congregación "*pro causis sanctorum*" y se dio comienzo al **Proceso** el 20 de noviembre de 1972. Un teólogo censor da su opinión el 13 de enero de 1973 con algunas dificulta-

111. *Positio super scriptis*, Roma 1973, pp. 9 y 18-19. La *Relación*, que se presentó al Tribunal Diocesano el 21 de enero de 1972 tiene 252 pp. La historia de la causa aparece en la *Positio*, pp. 18-19, en *Reina Católica* y la *Revista Isabel*.

112. RODRÍGUEZ VALENCIA, Vicente, *Artículos*, pp. 3-4.

des¹¹³ y otro el 22 de abril de 1973, donde concluye con un elogio y símil con santa Teresa, que había hecho Palafox: "*Hice concepto que eran tan parecidos estos naturales y espíritus..., que si la Santa hubiera sido Reina, fuera otra Católica Doña Isabel; y si esta esclarecida princesa hubiera sido religiosa –que bien lo fue en virtudes–, fuera otra Santa Teresa*"¹¹⁴.

En los *Artículos del Postulador* va apareciendo la vida de Isabel la Católica, desde su nacimiento en Madrigal de las Altas Torres el 22 de abril de 1451, pasando por su infancia en Arévalo, su formación, vida de oración, Pacto de Guisando del 18 de septiembre de 1468; capitulaciones matrimoniales con Fernando de Aragón, 7 de enero de 1469; proclamación de Reina de Castilla y León en Segovia, el 13 de diciembre de 1474, plan de vida, virtudes en grado heroico de fe, fortaleza, prudencia, paciencia, templanza, humildad, caridad, justicia, castidad, etc., hasta su muerte en Medina del Campo el 26 de noviembre de 1504, cuando tenía "*cincuenta y tres años de edad*"¹¹⁵. En los artículos del Proceso aparece la mejor vida de Isabel la Católica con sus luces y sombras que le dan colorido y belleza, como una buena cristiana, cumplidora de sus obligaciones y fiel hija de la Iglesia.

b) Testimonios sobre la vida y virtudes de Isabel la Católica

Hay muchos testimonios de testigos oculares y de historiadores, que constituyen la mejor biografía y perfil de Isabel la Católica. A los *Artículos de la fama de santidad, vida y virtudes de la sierva de Dios Isabel I, Reina de Castilla, que propone el postulador de la causa*, Dr. D. Vicente Rodríguez Valencia en Valladolid, el 21 enero de 1972¹¹⁶, siguen *otros sobre "no culto" a la sierva de Dios*, que se concluyen el 25 de febrero de 1972¹¹⁷. Se juntaron 28 tomos a los que se añadieron 14 más hasta completar el número de 42. El 13 de junio de 1973 se concluye el proceso histórico, es decir, *super scriptis*. El material recogido por D. Vicente Rodríguez Valencia, que murió el 8 de mayo de 1982, sirvió para la *Positio* redactada por el P. Anastasio Gutiérrez (claretiano) y D. Justo Fernández, rector de la iglesia española de Montserrat, en

113. *Positio*, pp. 46-48, donde aparece la palabra "venganza" en la toma de Barcelona el 3 de noviembre de 1472; sobre el párrafo 12 del *Testamento*, donde trata de la reducción de los oficiales que habían sido aumentados en su reinado "**de lo cual ha redundado y redundado daño**" y el párrafo 13, donde se hace "anulación de mercedes, no voluntariamente concedidas y que se relacionaban con una carta ajena al *testamento*".

114. *Ibid.*, pp. 17 y 60.

115. *Ibid.*, pp. 7-51.

116. *Ibid.*, p. 66.

117. *Ibid.*, p. 77.

Roma. Colaboró el P. José María Gil, también cleretano, como vicepostulador.

El 12 de mayo de 1983 fue aprobado el proceso histórico, "super scriptis". Después de un compás de espera de siete años, en 1990, el arzobispo de Valladolid, Mons. José Delicado Baeza, ante el V Centenario del descubrimiento y evangelización de América, consultó a la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española el 5 de julio, sobre "*la oportunidad de tomar alguna iniciativa a favor de esta Causa*". El 6 de noviembre de 1990, la Congregación de las Causas de los Santos aprueba el proceso histórico y el 6 de diciembre se aprueba el proceso diocesano de Valladolid.

Mons. José Delicado Baeza, el 4 de abril de 1991, envió una carta a todos los obispos españoles pidiéndoles su adhesión con unas notas biográficas preparadas por D. Luis Suárez Fernández. En nombre de la Conferencia Episcopal Española, dio su apoyo el cardenal Ángel Suquía Goicoechea con una carta dirigida al Papa el 3 de febrero de 1993. En 1994 dieron su apoyo el arzobispo de Santo Domingo y el Presidente de CELAM, a petición del arzobispo de Valladolid, que volvió a insistir ante el papa el 22 de mayo de 1997¹¹⁸.

La *Positio* estaba concluida para 1991 y se pensaba obtener la aprobación de las virtudes y la declaración de "venerable", como paso previo a la beatificación para el año de 1992. Se había obtenido la aprobación histórica por la Comisión Histórica en reunión del 6 de noviembre de 1990, como se ha observado anteriormente, y se pasó a la Comisión Teológica. Se tiene noticia de que sus miembros ya han emitido su parecer. Si su juicio resulta favorable y se rumorea que sí lo es, se pasará a la Congregación de prelados y cardenales, la cual dará su parecer al papa, a quien está reservada la decisión sobre la heroicidad de las virtudes y la declaración oficial como "venerable". No conviene que el proceso se pare o detenga, aunque puede haber motivos para un compás de espera¹¹⁹.

D. Vicente Rodríguez Valencia había escrito una biografía o semblanza en 1961 y luego recogió, como preparación de la *Positio*, la opinión de los españoles y extranjeros sobre Isabel la Católica y su caridad con los pobres, llegán-

118. COMISIÓN "ISABEL LA CATÓLICA", *Causa de canonización de Isabel la Católica*, Arzobispado de Valladolid 2001, sin paginar. Corresponde a las pp. 4-5.

119. La nueva *Positio* se concluyó e imprimió en Valladolid el 22 de abril de 1991. El Pbro. José Flaviano Ramírez, que fue canciller y secretario de la curia diocesana ha informado sobre el iter de la causa en los años 1980-1992. Ha quedado paralizada o con un compás de espera hasta el 2002. Colaboró mucho el P. José M^a. Gil, autor de una buena biografía titulada *Misterio de Isabel la Católica*, Madrid 1992, 408 pp. con valiosos cuadros e imágenes de los Reyes Católicos en los billetes del Banco de España de 1.000 pts.

dose a tener noticia de 140 intervenciones caritativas de esta samaritana. Uno de sus Consejeros de Estado vio que "*daba limosnas con largueza a todas las Ordenes mendicantes, a los pobres de Cristo, a todos los necesitados*"¹²⁰.

c) Artículos de la *Positio* sobre no culto y los cuadros de la Virgen con su rostro

Interesan algunos Artículos, "*sobre no culto*" porque, en los arts. 15-20, se trata de retratos y cuadros de la Sierva de Dios en pinturas de la Santísima Virgen dedicados al culto público. Se observa que "*contemporáneamente fue del gusto de pintores poner las facciones de la Reina en pinturas de la Virgen destinadas al culto. Ejemplo destacado de ello es el retablo del oratorio de la Reina, que ella encargó a Juan de Flandes: la tabla que representa a la Virgen María con los doce apóstoles en la venida del Espíritu Santo, tiene las facciones de la reina, con gesto de doloroso recogimiento, como respondía a los últimos años de la vida de la Reina. Todos estos pintores trabajaron en la Casa Real en los últimos años del siglo XV; Juan de Flandes, hasta la muerte de la Reina*".

"*Ahora bien –concluye D. Vicente Rodríguez Valencia–, ninguna de estas representaciones tiene signos, ni atribuciones, ni finalidad de culto*" a la Reina¹²¹.

Se mencionan los cuadros existentes en la ciudad de Quito, Ecuador, como el de la Colección Lasso de la Vega, el de la Colección del Excmo. Sr. D. Carlos Manuel Larrea y el del Museo Jijón-Caamaño, donde aparece Isabel la Católica con nimbo y rayos en la cabeza. Hay otro en la Colección Gangotena Mancheno de Quito, con representación de la Virgen del Carmen a cuerpo entero, con corona y aureola. Se trata de un cuadro grande de Isabel la Católica, que probablemente fue "*repintado por las monjas [del convento de la Concepción] para darle una representación mariana*". Añade que "*un ejemplar de este núcleo, o familia, de efigies con nimbo, de Quito, se encuentra en el Museo de la Fundación Lázaro Galdiano de Madrid, adquirida por este gran coleccionista español y depositada en su Museo*"¹²². Se trata de una tabla con la coronación de la Virgen, pintada al óleo, temple, estilo gótico de 107,9 x 101,1 cms., con la cara de Isabel la Católica. Es de finales del siglo XV, atri-

120. RODRÍGUEZ VALENCIA, Vicente, *Isabel la Católica en opinión de españoles y extranjeros*. I, Valladolid 1970, p. 241. Esta obra está compuesta de 3 vols. Anteriormente había escrito *Semblanza textual de Isabel la Católica*, Valladolid 1961.

121. *Ibid.*, pp. 73-74.

122. *Ibid.*, p. 79.

buida al Maestro de Teruel, escuela aragonesa/española, sin estudio especial¹²³.

De este cuadro afirma la escritora Dulce María Loynaz que "*una tabla del siglo XV nos la muestra nimbada la cabeza por un alo de llamas semejante al que circunda el disco del sol, el astro-dios en los antiguos templos incaicos*". "*Algo de sol vio también el artista en ella, que le corona de fuego los cabellos*"¹²⁴. Hay otros cuadros de la Santísima Virgen en España con la cara de Isabel la Católica a la que se reconoce como venerable, como el lienzo de 100 x 90 cms., que se encuentra en la iglesia parroquial de Prádena (Segovia), de mediados del siglo XVI, con cortinaje y circundado de rosas, de autor anónimo¹²⁵. Hay una efigie de Isabel la Católica con el rosario entre Santa Catalina y Santa Engracia en la fachada de la parroquia de Santa Engracia (Zaragoza), de Gil Morlanes entre 1507 y 1515.

Un cuadro muy semejante al existente en el Museo Lázaro Galdiano se encuentra en la iglesia de *Otengá* (Cundinamarca, Colombia). Tuve la oportunidad de verlo en 1992. Se trata de una pintura de Nuestra Señora de la O (Dolorosa) y Esperanza, con la cara de Isabel la Católica. Está pintada sobre tabla de 33 x 23 cms. Es ciertamente anterior a 1630 y pertenecía a D^a Juana Dávalos Marín, que la llevó de España hacia 1615 y se la entregó al P. Pedro de Fuentes con una capilla y hacienda, donde se construyó un convento, bajo la advocación de Ntra. Sra. de Otengá, nombre del pueblo o vereda, como se dice en Colombia. Se nombró prior en 1630 al P. Lorenzo de Torres, como narra el benemérito historiador, P. José Pérez Gómez, según el cual, entre los santuarios marianos de Colombia, "*ocupa un lugar distinguido el de Nuestra Señora de los Dolores de Otengá, llamado de la O, por la forma ovalada del cuadro en que se representa a la Virgen. Es una pintura de mérito, particularmente el rostro*", etc.¹²⁶.

123. *Inventario* del Museo Lázaro Galdiano, Madrid, Sala de peines 1, peine 006. Se agradece a D^a Carmen Espinosa, conservadora del Museo, la facilitación de estos datos.

124. LOYNAZ, Dulce María, "El último rosario de la Reina", *ABC*, del 6 de noviembre de 1992, p. 1.

125. Se agradece a D. José Martín Sanz, que es de Prádena, el envío de una foto, cuyo pie de imprenta dice así: "Cuadro de la venerable Isabel la Católica que se encuentra en la Iglesia Parroquial de Prádena (Segovia). S. XVI. Anónimo"

126. PÉREZ GÓMEZ, José, "Apuntes para la Historia de la Provincia Agustiniiana de Nuestra Señora de Gracia en Colombia", *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*, 23 (1925) 52-63; Cf. D. MUCIENTES DEL CAMPO, *Centurias colombo-agustinianas*, Bogotá 1969, p. 59. Según fray E. Báez, O.P. la llevó D^a Susana (Juana) Dávalos Marín que fue de España hacia 1615 y fue nombrada encomendera de Otengá en 1620 por D. Juan de Borja, Justicia mayor o Presidente de la real Audiencia de Santafé de Bogotá, "Noticia histórica de Nuestra Señora de la O de Otengá", en *Novena a Nuestra Señora de la "O" de Otengá*, Sogamoso 1936 y 1950, p. 3.

No sé si el P. José Pérez Gómez, que revisó la documentación del *Archivo de la Provincia de Nuestra Señora de Gracia en Colombia* y habla de la forma ovalada del cuadro, llegó a verle; porque aparece claramente la *cara ovalada de Isabel la Católica*, sin hacer referencia a ella. Se prescinde aquí de la leyenda y tradición sobre cómo fue llevado este cuadro y cómo se tenía en gran estima y veneración, porque hacía muchos milagros en su capilla y los siguió haciendo luego en la iglesia del convento de los agustinos, centro polarizador de la religiosidad de aquella región, donde se han hecho más copias, como la que se venera en Morcá y difiere sólo por la corona, el velo, los pliegues del manto y el broche¹²⁷.

Otro gran historiador, el P. Andrés de Mesanza, dominico, después de un breve relato de *Nuestra Señora de Otengá o de la O en Beteitivá* (Municipio y parroquia de Beteitivá, Departamento de Boyacá) tiene la siguiente adición: "*¿María o Isabel? De María Santísima a Isabel 1ª de Castilla hay distancia casi infinita; pero todos, buenos y malos, creemos que la mujer del rey Fernando V está en el cielo y en el corazón español y americano. Dice la tradición que una y otra imagen de Otengá y de Morcá son sacadas de un retrato de Isabel la Católica. No vemos ningún pecado en venerar a la Madre de Dios en un retrato de una Reina piadosa y buena, como el pan de trigo, máxime en este Nuevo Mundo, hijo en mucho de su inmenso corazón de madre*"¹²⁸.

De lo que sí puedo dar testimonio es que algunos del pueblo de Otengá saben que Ntra. Sra. de la O tiene el rostro de Isabel la Católica, algo que les agrada y les parece bien, porque esa Reina les quería mucho, se acordó de ellos antes de morir y les gustaría verla en los altares. Al estar la pintura sobre tela y madera, incrustada o pegada a una piedra hendida que le sirve de marco a la vez, con triple cristal y fuerte protección con maderos bien clavados, resultó difícil hacerle una buena foto en 1992 y luego en el año 2000.

Un pintor agustino, P. Nicéforo Rojo, al que le encargó hacer una copia un sacerdote salesiano de Otengá, en 1986, ha dado diversos testimonios, informando que el original no tiene rayos sino la corona adosada. Tenía una corona de oro según el inventario de 1740 y desapareció en el siglo XIX. Luego se puso una corona de hojalata con rayos dorados. El pueblo de Otengá no permite que se saque fuera. La copia hecha por el P. Nicéforo no

127. CAMPO DEL POZO, Fernando, "Santuarios marianos en el Nuevo Reino de Granada", *Provincia agustiniana de Nuestra Señora de Gracia en Colombia*, II, Bogotá 1993, p. 571; y en *Iconografía Agustiniiana* I, Roma 2001, pp. 610-612, donde se observa que tiene afinidad con ciertos iconos de la Virgen existentes en el antiguo Reino de Valencia; pero difiere de ellos en cuanto a la cara e indumentaria.

128. MESANZA, Andrés de, *Célebres Imágenes y Santuarios de Nuestra Señora en Colombia*, Chiquinquirá 1950, pp. 419-421, donde recoge el testimonio del Pbro. Joaquín R. Medina.

tiene los rayos, porque tampoco los tiene el original. Una copia se encuentra en el *Museo del Convento San Agustín de Bogotá*¹²⁹. En presencia de aquella imagen se siente la impresión de que la Reina Isabel ya está en los altares, aunque no se le venere aún, porque se espera el fallo definitivo de la Iglesia.

7. Conclusión

Isabel la Católica fue fiel hija de la Iglesia. Cumplió lo que le aconsejaron sus directores y formadores, como Martín de Córdoba, que la consideró en 1468 legítima heredera al trono de Castilla y de León, y futura reina de España. Le puso como modelo a la Santísima Virgen, a la que deben tener devoción "*todos los fieles... en especial la señora Princesa, porque es de linaje real, como la Virgen que fue hija de reyes; y porque es doncella, como era la Virgen, cuando concibió al Hijo de Dios; y porque espera ser reina, como la Virgen que es Reina de los cielos, señora de los ángeles, madre de los pecadores y manto de todos los fieles*"¹³⁰.

Fue tan fiel hija de la Iglesia y de la Santísima Virgen que bien se merece ser tomada como modelo en sus pinturas, donde aparece su cara ovalada y con la expresión de una santa. No se comprende bien su actuación sin tener en cuenta las ideas de la Cristiandad medieval y su época con sus categorías canónico-jurídicas, además de filosófico-teológicas. Fue fiel hija de la Iglesia con especial acatamiento al Romano Pontífice. Promovió la reforma de la Iglesia en sus reinos, usando de la dispensa, de leyes especiales y de los privilegios pontificios para evangelizar, siendo ella modelo de la mujer cristiana y una reina santa con una intensa vida espiritual y "una constante aspiración a la perfección cristiana"¹³¹.

Después de haber visto la vida y proceso de Isabel la Católica, que fue fiel hija Iglesia y una reina digna de los altares, puede formularse una pregunta final: ¿Cómo está el proceso? La respuesta es que está terminado y aprobado en su parte histórica. Se le pueden hacer añadiduras y observaciones complementarias incluso para explicar su demora. Todo estaba listo para el año 1992. La presión de los judíos hizo que se diese un compás de espera,

129. VALLÍN MAGAÑA, Rodolfo, *Arte y fe. Colección artística agustiniana*. Colombia, Santafé de Bogotá 1995, p. 59, n. 104. Se la denomina también Virgen de la Esperanza. Óleo sobre tela (40 x 30 cm.)

130. CÓRDOBA, Martín de, *Jardín de Nobles Doncellas*, parte 1ª, cap. 3, pp. 99-100. Se ha utilizado la edición hecha por el P. Félix García en Madrid 1956.

131. ROUCO VARELA, Antonio Mª., "Reformadora de la Iglesia", p. 13.

como sucedió con Edith Stein, que ya ha sido canonizada. Se esperaba para el año 2004.

Como se ha observado anteriormente, la Conferencia Episcopal Española, a petición del arzobispo de Valladolid actualmente emérito, Mons. José Delicado Baeza, acordó "*insistir respetuosamente*" ante el Papa para reanudar lo que se estancó en 1991 por razones de índole diversa, como sucede en esta clase de procesos. El problema de la expulsión de los judíos está ya superado, aunque haya opiniones discordes. Las posibles dificultades se estaban superando por el que era postulador P. Rafael M^a. Serra y actualmente por el P. Fernando Rojo, agustino, experto en la materia. La mayoría de los obispos de Hispanoamérica y de todos los católicos, incluso cristianos no católicos, están a favor de su posible canonización¹³².

A primeros de noviembre de 2002, D. Vicente Vara Sanz, Vicario General de la diócesis de Valladolid, el R. P. Rafael M^a. Serra Bover, postulador de la causa, y D. Vidal González Sánchez visitaron en Roma al Cardenal Saravia Martins, Prefecto de la Congregación para las Causas de los Santos, que repitió varias veces la frase: La Causa de la reina *non è fermata, cammina*". La causa no está parada, sino que camina¹³³. Con el nuevo postulador, P. Fernando Rojo, ya se cuenta con un milagro y se aprobarán pronto sus virtudes. En la documentación aportada para el proceso de canonización aparece claramente que estuvo siempre al servicio de Dios y de la Iglesia Católica de Roma a la amó como fiel hija de la misma, según consta en su *Testamento, Codicilo* y otros escritos suyos¹³⁴.

El lugar, donde nació, está custodiado por las Madres Agustinas, que lo enseñan a los visitantes, resaltando sus virtudes. El Palacio Testamentario, donde murió, se ha declarado "Bien de Interés Cultural" como "Sitio Histórico" por la Junta de Castilla y León el 15 de mayo de 2003. Se cumplió en parte una vieja aspiración formulada por los Caballeros de la Hispanidad y los de Isabel la Católica, que han visto con alegría cómo, el 26 de noviembre de 2003 se inauguraba el Centro de Interpretación de la Reina Católica en el Palacio Testamentario, con una Exposición bien dirigida y organizada. Se

132. CAMPO DEL POZO, Fernando, "Se reanuda el proceso de canonización de Isabel la Católica" en *La Voz de Medina del Campo*, Sábado, 16 de marzo de 2002, p. 18. El 31 de diciembre de 2003 fue nombrado postulador el P. Fernando Rojo por el arzobispo de Valladolid. Se aprobó el nombramiento por la Congregación de los Santos el 23 de enero de 2004. El día 30 de enero de 2004 ya tuvo una reunión en Valladolid.

133. *Suplemento*, n. 8 del BOA, diciembre de 2002, portada, sin paginar. *V Centenario. Reina Isabel Católica*.

134. *Positio super scriptis*, pp. 31-33. Así como se han aprobado sus escritos, se espera sean aprobadas también sus virtudes.

exponen, entre otros valiosos objetos de aquella época, las planchas que contienen los nombres de los 700 medinenses que participaron en la colonización de América, con una réplica del dormitorio, donde testó y murió Isabel la Católica¹³⁵.

Se ha reparado y restaurado el Castillo de la Mota, lo mismo que la Colegiata de San Antolín y el *Palacio Testamentario* para un *Espacio Museográfico* de la Reina Isabel y su relación con Medina. Tuvo gran resonancia la exposición *Esplendor de un reinado*, que se inauguró en la primavera del 2004 en Medina del Campo, con sede también en Valladolid y en Madrigal de las Altas Torres según declaración de la ministra de Educación y Ciencia, D^a Pilar del Castillo, después de haber presidido el día 16 de octubre de 2003 una reunión de la Comisión Estatal para el V Centenario de la muerte de Isabel la Católica¹³⁶. Las comisiones locales, regionales y nacionales en torno al V Centenario de su muerte se están moviendo para conmemorar digna y solemnemente esta fiesta. Los Caballeros de Isabel la Católica y la Academia de la Hispanidad podemos hacer también un buen aporte para dar realce al V Centenario de su muerte, colaborando para que la veamos en los altares. Personalmente, como el P. Zacarías Martínez, casi todos los medinenses y vallisoletanos, incluso la mayoría de españoles e hispanoamericanos, tenemos la íntima convicción de que la sierva Isabel goza ya de la bienaventuranza eterna. Conviene movernos y orar con mucha devoción y fe para conseguir que su proceso de canonización siga adelante. Hay estudios serios realizados en estos últimos años¹³⁷ y peticiones de Hispanoamérica en favor de su canonización, como lo resaltó el arzobispo de Valladolid, Mons. Braulio Rodríguez en una conferencia dada en Roma, recordando la evangelización de América¹³⁸. Conviene tener en cuenta que Isabel la Católica en su vida y en su muerte demostró ser fiel hija de la Iglesia Católica.

135. FUERTES, Francis, "Juan Vicente Herrera inauguró el Centro de Interpretación de la Reina Católica", *La Voz de Medina y Comarca*, 29 de noviembre de 2003, p. 5. Es director D. Óscar S. Pastor Pérez.

136. MARTÍNEZ NOVILLO, Álvaro, "Los actos del Centenario de Isabel la Católica arrancarán en Medina del Campo", ABC, n. 32.096, del 17 de octubre de 2003, p. 59. D. Álvaro Martínez Novillo es el director del Instituto del Patrimonio Histórico. La exposición *Isabel la Católica, la magnificencia de un reinado* se inauguró en la iglesia del monasterio de Prado de Valladolid el 26 de febrero de 2004 con mucho éxito.

137. VALDEÓN BARUQUE, Julio, (ed.) *Isabel, la Católica y la política*. Ponencias presentadas al I Simposio, celebrado en Valladolid y México, en el 2000, Universidad de Valladolid 2001; *Sociedad y economía en tiempos de Isabel la Católica*, Simposio II, Valladolid 2002 y *Arte y Cultura en la época de Isabel la Católica*, Simposio III, Valladolid 2003. Hay otras publicaciones muy valiosas.

138. RODRÍGUEZ, Braulio, "Isabel la Católica y la evangelización de América", *Ecos monásticos contemplativos*, 52 (2003) 11-34.

Al celebrarse el V Centenario de su muerte hay que recordar que Isabel estableció una piedra miliaria en Madrigal, con su nacimiento el 22 de abril de 1451, y un hito orientador con su ocaso el 26 de noviembre de 1504, en Medina del Campo. Esto tiene gran repercusión en España e Hispanoamérica. A la hora de su muerte se acordó de los derechos de sus vasallos, incluso los lejanos de las Indias (América). Había cumplido con su deber, como fiel cristiana e hija de la Iglesia, según se lo había expuesto uno de sus principales formadores, fray Martín de Córdoba, que la consideró no sólo *legítima heredera de los reinos de Castilla y León* sino también la que Dios "*predestinó para reina de tan noble reino como España*"¹³⁹. Su unidad en la fe cristiana, exigía la expulsión de los judíos según el mismo Martín de Córdoba, que la preparó para ser "*resplandor de castidad y limpieza en todo este reino*"¹⁴⁰. No se puede considerar, "desgraciada decisión" a la expulsión de los judíos en aquella época como lo afirma István Szaszdi León-Borja¹⁴¹. Estuvo justificada y fue tan exitosa como su apoyo al proyecto de Cristóbal Colón. Isabel hizo uso del Patronato con participación en la potestad eclesiástica, algo que sería ampliado en tiempos de su nieto Carlos V y su bisnieto Felipe II con el "Vicariato Regio" defendido por fray Alonso de Veracruz. Esto no es bien visto actualmente a la luz de la libertad religiosa, clarificada en el Concilio Vaticano II¹⁴². Hay que ver los acontecimientos y hechos históricos en su lugar y tiempo.

Se trata de una reina digna de los altares. En algunos lugares se la considera venerable y se le ha dado un culto incipiente y solapado, por no decir superpuesto con la Santísima Virgen, en Otengá (Colombia) y en otros lugares de América, de España, de Filipinas, etc. Ella vertebró a España en su época, con su esposo Fernando, y dio origen a lo que luego se ha llamado "Hispanidad". El proceso de canonización sigue adelante. Hubiese ayudado a resaltar el V Centenario de su muerte la deseada canonización, pero hay que esperar y respetar el fallo de la Iglesia, de la que ella se consideró y fue una buena hija, esposa fiel y madre de familia numerosa, como se lo enseñó fray Martín de Córdoba.

Fernando CAMPO DEL POZO
Medina del Campo
Valladolid

139. CÓRDOBA, Martín de, *Jardín de Nobles Doncellas*, p. 186.

140. *Ibíd.*, p. 70.

141. LEÓN-BORJA, I. S., "Prólogo" a *Isabel la Católica*, por Luis Suárez, p. 9.

142. *Declaración sobre la dignidad de la persona humana*, 7 de diciembre de 1965, nn. 2-11.

LIBROS

Sagrada Escritura

BEN-TOR, Amnon (ed.), *La Arqueología del Antiguo Israel*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 23 x 15, 687 pp.

El grueso volumen es el desarrollo de un manual para un curso de introducción a la Arqueología de Israel en el período bíblico. El curso se daba en la Universidad a Distancia de Israel. Ya se adivina que el libro ofrece una síntesis de la arqueología en los años 80. Hay que notar que el original, escrito en hebreo, fue publicado en el año 1992. El libro abarca la Arqueología desde el período Neolítico hasta el final del período del Hierro, es decir, hasta el final de la monarquía de Judá. La Arqueología de Israel es un campo muy amplio, por lo que el editor ha recurrido a la colaboración de varios especialistas. Así el editor ha escrito el prefacio, la introducción y el capítulo sobre el *Bronce Antiguo*. O. Ben-Josef presenta el *período Neolítico*. R. Gonen, el *período Calcolítico* y el *Bronce Reciente*. R. Gophna, el *Bronce Intermedio*. A. Kempinski, el *Bronce Medio*. A. Mazar, el *período del Hierro I* y finalmente G. Barkay, el *Hierro II y III*. Todo los autores son arqueólogos israelitas. A los biblistas les interesará, sobre todo, la edad de Hierro, período "israelita" si así se le puede llamar. Sobre el asentamiento de los israelitas y los restos arqueológicos primeros atribuibles a los israelitas, A. Mazar está al tanto de las discusiones últimas; cita como es natural a Finkelstein, pero como este autor ha cambiado de parecer, en el libro no están expuestas sus últimas opiniones más escépticas sobre el carácter israelita de los asentamientos en la Palestina central del período del Hierro I. Carolina Aznar ha traducido el libro y ha añadido un vocabulario inglés-español de términos usados en Arqueología, para los que no hay todavía en nuestra lengua términos consagrados. Es una propuesta que es de agradecer. La traducción está bien hecha; hay algunos errores tipográficos sin importancia. No obstante, como el libro está dirigido no sólo a especialistas, sería bueno que se explicaran en un glosario algunos términos como *kurkar*, *dunam*, *pithos*, *pithoi*, *bullae*, *bamah*, etc. Se aclaran la primera vez que ocurren, pero no nos parece suficiente. Esto apenas tiene importancia, si se tiene en cuenta el esfuerzo hecho por la traductora para encontrar equivalencias castellanas a los distintos términos usados, por ejemplo, para designar los diferentes objetos de cerámica. De esta manera Ediciones Cristiandad que hace un par de años publicó la *Arqueología bíblica* de G. Ernest Wright enriquece su catálogo con esta obra más actualizada. – C. MIELGO.

WITTE, Marcus- ALKIER, Stefan (Hrs.), *Die Griechen und der Vordere Orient. Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Ch.* Universitätsverlag- Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 2003, 24 x 16, X+135 pp.

El libro contiene las ponencias presentadas en un simposio celebrado en Frankfurt en 2002 con el tema que refleja el título del libro: Los contactos culturales y religiosos en el primer milenio a. C. entre Grecia y el Oriente Próximo. La primera ponencia es de Peter

Högemann que estudia la cultura jónica de las colonias griegas de Asia Menor. Estas colonias son las que crearon lo que nosotros entendemos por cultura griega clásica, no Atenas que únicamente detentó el poder. Es interesante la opinión, pero no se ve su relación con el objetivo del simposio. Algo más interesante es la ponencia de Veit Rosenberger, sobre los oráculos en Grecia y el Medio Oriente. A través de ellos hubo un intercambio de cultura de larga tradición en el oriente. Tanja Scheer parte de la acusación lanzada por Pausanias contra Jerjes de haber robado la estatua de Artemisa de Brauron y el Apolo de Dídimo. Esta acusación es injustificada, pero a la autora sirve para exponer la política religiosa de los Persas en relación con los griegos. Para los que se dedican al estudio de la Biblia el más interesante es el artículo de O. Kaiser que trata de los contactos culturales y religiosos entre el judaísmo tardío y el helenismo. Históricamente hasta el asedio de Tiro en el 332 no hubo encuentro entre el helenismo y el judaísmo. Desde entonces Palestina políticamente se vio envuelta en los avatares del próximo oriente. El autor analiza las huellas del helenismo especialmente en tres libros del A. T.: Qohelet, Sirácida y Sabiduría. El libro contiene 4 ilustraciones en color de ánforas griegas. Las ponencias conservan un tono muy genérico. El libro no ofrece lo que prometen el título y el subtítulo.– C. MIELGO.

HAGEDORN, Anselm C., *Between Moses and Plato. Individual and Society in Deuteronomy and Ancient Greek Law* (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 204). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, 24 x 16, 351 pp.

El autor compara los textos legales del Deuteronomio con las leyes antiguas griegas en lo referente al individuo y a la sociedad. El trabajo no es de lingüística ni de crítica literaria, sino de antropología social y cultural. Los dos sistemas legales están en la misma área geográfica; ello permite la comparación. Primeramente el autor en la introducción presenta el estado actual de los estudios sobre el Deuteronomio y hace el balance de lo que se ha opinado hasta ahora sobre las relaciones entre Grecia y el A. T. En el cap. 1 expone el método antropológico de comparación a pequeña escala, que permite comparar los valores sociales y culturales de dos áreas geográficas contiguas sin necesidad de establecer contactos o influencias literarias. La contigüidad y la cercanía física y ambiental facilitan la asunción de valores semejantes. Los sistemas legales de Grecia y Palestina son independientes, aunque procedentes de la misma área geográfica. Otro punto a tener en cuenta es la identidad social de la persona. El individuo antiguo y el grupo eran como una sola entidad. La mentalidad corporativa y colectiva lo envolvía todo. Con estas premisas comienza en el cap. 2 la comparación. Primeramente estudia en detalle Deut 16,18-18,22, es decir, las leyes sobre los cargos públicos para averiguar cómo los individuos organizan la autoridad judicial y política. El Deut determina que la asamblea (a la que pertenecen los adultos varones) son responsables de la elección de los jueces y lo mismo sucede con el rey. Parece una democracia. Un grupo comisiona a individuos para gobernar y juzgar conforme a la ley. También el rey está sometido a la ley. Esto es extraño, pero no desconocido. En Grecia tampoco el rey detentaba el poder militar. El cap. 3 examina Deut 20, 1-20, donde se habla de la guerra, cuyas leyes tratan de asegurar la defensa de la sociedad e impedir que disminuyan los pequeños propietarios, porque estos son los responsables del mantenimiento de la misma. Tampoco en Grecia había una autoridad central, sino una asamblea de varones. El siguiente capítulo trata de la familia y de la herencia, o mejor, del conflicto de generaciones. Los textos son Deut 21,15-17 y 21,18-21. En este tema no hay inmediatos paralelos sobre la poligamia y la herencia, porque los griegos no practicaban la poliginia ni la primo-

genitura; pero se detectan los mismos problemas que preocupan al Deut. Tener más de una mujer tiene problemas en ambos lugares. A continuación en el cap. siguiente habla de las desviaciones sexuales reguladas en el Deut 22, 13-21. 22-29; y las compara con el sistema legal griego. ¿Cuáles son las conclusiones? Varias e interesantes. Desde luego no se advierte influencia directa, pero sí semejanzas culturales que no deben extrañar. Por ejemplo, las leyes se escriben tanto en Grecia como en Israel, por lo que la ley escrita es el árbitro supremo. En ambas culturas se advierte la presencia de una especie de asamblea formada por varones propietarios y ciudadanos libres que eligen a los oficiales responsables del bien de la comunidad, en concreto, de la administración de la justicia y de la defensa de la nación. De este mismo grupo de la asamblea debe salir el profeta y el rey, quien no tiene poderes militares. Es normal, por ello, que vean con suspicacia cualquier práctica de adivinación que puede poner en peligro sus privilegios. Las medidas contra los conflictos familiares y desviaciones sexuales tratan de salvaguardar la integridad, la armonía del grupo y la respetabilidad de todos los miembros. La democracia, pues, se limitaba a este grupo de miembros relativamente pequeño de la sociedad. Otra conclusión digna de notarse es que la acusación de utopía tantas veces lanzada contra el Deuteronomio, debe ser matizada en vista de la legislación griega. Tal estado y organización de la sociedad, que el Deut predica, era posible. Notemos en fin que el autor añade no sólo una amplia bibliografía sino también el gran Códice de Gortyn en griego y en inglés.— C. MIELGO.

RÖMER, Thomas- MACCHI, J.-Daniel- NIHAN, Christophe, *Introduction à l'Ancien Testament* (= Le Monde de la Bible, 49). Labor et Fides, Genève 2004, 23 x 15, 716 pp.

No hace mucho un grupo de profesores de universidades francesas y suizas de lengua francófona publicaron la introducción al N.T. De este mismo ambiente procede esta voluminosa introducción al A.T. En total son 19 los colaboradores, pertenecientes a diversas confesiones cristianas. La estructura es la que se podía esperar. De cada libro se expone su coherencia interna, historia de la composición y contexto histórico en que surgió. Concretamente los temas tratados en cada libro son las siguientes: contenido, plan y estructura; autores y redactores del mismo; circunstancias históricas de su origen; materiales utilizados, destinatarios y qué pretende decir. Otra cualidad habitual en esta clase de obras es reflejar el estado actual de las discusiones. Evidentemente cada autor se inclina por una opción, pero después de exponer el panorama de las opiniones existentes. El estado actual de los estudios del A. T. impide que un autor pueda escribir el libro entero. Nadie puede dominar las discusiones sobre todos y cada uno de los libros. Buena prueba de ello es el Pentateuco. Al tema de su composición se dedican dos capítulos, más tres al Génesis y uno por cada libro restante. Algo parecido sucede con la historia deuteronomista. Un capítulo se dedica a la exposición de esta hipótesis. Igualmente sucede con los profetas. Un primer capítulo trata sobre los géneros literarios de la literatura profética y otro sobre la composición y redacción de los diferentes libros. Como es una introducción interconfesional, se han incluido en la parte final los libros deuterocanónicos. La bibliografía, bien cuidada, se divide en tres partes: comentarios; algunos estudios que presentan el estado actual de la investigación y finalmente los principales estudios sobre cada libro. Sin duda es la mejor introducción actualmente en el mercado. Solamente la dirigida por E. Zenger en alemán se le aproxima. Sería deseable que alguna editorial española se atreviera a traducirla, pues es imprescindible para quien estudie el A. T. y quiera saber qué se escribe sobre esta parte de la Biblia que está pasando actualmente por un estado de inusitada renovación.— C. MIELGO.

MILLER, Patrick D., *The Way of the Lord. Essays in Old Testament Theology* (= Forschungen zum Alten Testament, 39). Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, 24 x 16, X+341 pp.

Se trata de una colección de ensayos sobre temas de teología del Antiguo Testamento. La mayor parte de ellos ya habían sido publicados anteriormente. El autor los distribuye en tres apartados. Nueve ensayos tratan diversos aspectos del decálogo. Los temas examinados son exclusivamente de carácter doctrinal y teológico. El autor no echa mano de la crítica literaria o histórica. De esta manera los temas tienen que ver con el carácter fundamental de los diez mandamientos, su suficiencia o no como resumen de toda la ética, su influencia en el resto del A.T., particularmente del primer mandamiento en la literatura deuteronomista, qué tipo de comunidad pretenden crear estos mandatos, etc. Los siete siguientes artículos tratan del libro de los salmos. Decimos “libro de los salmos” porque este es el título de uno de los ensayos. El autor considera que el salterio puede y debe leerse como un libro unitario que contiene una teología. Particularmente los temas más estudiados son la noción de Dios y la antropología presente en el salterio. Finalmente los cinco ensayos restantes tratan de diversos temas siempre de carácter doctrinal, como el Dios de los Profetas, el objetivo del Deut, la enseñanza de la Escritura, etc. Todos los artículos son fáciles de leer, porque la exposición es metódica y ordenada.– C. MIELGO.

CORDES, Ariane, *Die Asafpsalmen in der Septuaginta. Der griechische Psalter als Übersetzung und theologische Zeugnis* (= Herders Biblische Studien, 41). Herder, Freiburg, etc, 24 x 16, 261 pp.

Se llaman “de Asaf” los salmos 50, 73-83, porque llevan esta inscripción. El libro que presentamos estudia la versión de los LXX de estos salmos como traducción y como testimonio de la teología y doctrina de los traductores y del ambiente en que fue hecha. El trabajo no es fácil. Esta doctrina propia de los traductores hay que extraerla de aquellos textos donde el traductor se distancie del texto hebreo, pero con algunas salvedades. Puede ser que se distancie del texto, porque no lo ha comprendido o lo ha leído mal o el texto hebreo que manejaba no era el mismo que hoy tenemos. Estos problemas son los que la autora trata en la introducción, así como las razones que la han movido a fijarse en estos salmos, que ciertamente forman un grupo bastante homogéneo; su tema es entender la catástrofe de la destrucción de Jerusalén y del templo. La traducción se hace en un momento en que tanto la ciudad de Jerusalén como el templo habían sido reconstruidos; la pregunta que se presenta es cómo los traductores se apropian estos salmos en la nueva situación. El libro analiza cada salmo por separado estudiando el texto y su interpretación verso por verso. Luego se compara con el texto hebreo y se señalan las diferencias lingüísticas y semánticas y a qué se deben. En un capítulo final la autora expone sus conclusiones. Cuantitativamente la traducción es bastante buena y fiel. Cualitativamente, en la elección de palabras y de los tiempos verbales, en la más o menos equivalencia de los campos semánticos, el traductor toma sus libertades. Algunas son explicables por razones filológicas. Otras son conscientes y aquí es donde se advierte la doctrina propia de la traducción: evitar llamar a Dios con el nombre de un elemento de la naturaleza, como piedra, sol, etc., entusiasmo por Sión y el templo, importancia de la ley, insistencia en el monoteísmo, actitud esperanzada hacia el futuro. En cuanto el estilo, la autora afirma que es menos torpe de lo que comúnmente se afirma.– C. MIELGO.

LANG, Martin, *Gott und Gewalt in der Amosschrift* (= Forschung zur Bibel, 102). Echter Verlag, Würzburg 2004, 23 x 15, 299 pp.

Definiría a este libro como un comentario sincrónico del libro de Amós. El autor considera que debe hacerse una lectura continua, tal como está, como un escrito parcial del libro de los doce profetas menores. El título se debe a que el autor considera que el tema de la violencia de Dios es central. La obra se articula en cuatro partes, metodológicamente muy semejantes. Se ofrece una traducción, en parte propia, con gran atención a la filología, incluso recurriendo a paralelos extrabíblicos. A parte de este mérito, se estudia detenidamente la estructura y la construcción de la perícopa. Y finalmente se expone el contenido doctrinal, resaltando especialmente el tema de la violencia divina. En la primera parte se analizan los cap. 1 y 2, que anticipan prácticamente el contenido del resto de los capítulos. La culpa es excesiva y la intervención de Dios va a ser violenta no sólo contra los pueblos vecinos, sino también contra Israel. En la segunda se examinan los cap. 3-6, donde el futuro se ve negro; la violencia practicada con los pobres, y la farsa del culto no permiten otra salida que el castigo por parte de Dios creador: el terrible día de Yahvé es lo que el pueblo puede esperar. No obstante, se mantiene la invitación a buscar a Dios. La tercera parte se ocupa de los cap. 7-9. Las visiones están ordenadas hacia un clímax que culmina en la visión quinta con la destrucción del templo y del altar. El autor señala los paralelismos con el Éxodo (concretamente con las plagas). Parece que se asiste a un “anti-éxodo”. Finalmente en la segunda parte del cap. 9 habla Amós de la posibilidad de un nuevo comienzo, gracias al poder creador de Dios. La violencia del hombre es la que provoca la violencia de Dios, pero ésta conoce un final: la voluntad de salvar al pueblo. El autor, pues, presenta al profeta como un predicador de penitencia que hace consciente al pueblo de la situación lamentable en la que está, de los castigos que recibe por parte de Dios y trata de evitar que a los israelitas les ocurra algo peor. Pero el futuro está lleno de esperanza y la restauración se da por descontada. El abandono prácticamente total del método diacrónico y sobre todo, des-pacharlo como carente de utilidad, resulta llamativo, sobre todo en un libro tan inmerso en el entramado social y político como el del profeta Amós.— C. MIELGO.

NEUMANN-GORSOLKE, Ute, *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten* (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 101). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2004, 23 x 15, XI + 405 pp.

Se ha acusado al judeo-cristianismo de ser en parte responsable del deterioro del medio ambiente, porque ha presentado al hombre como dueño de la naturaleza, de haber promovido una concepción antropocéntrica del mundo, de haber en fin desdivinizado a la naturaleza y por ello de la falta de respeto hacia ella. Los textos bíblicos incriminados son naturalmente el Sal 8, y Gen 1 y otros textos menores. Ha habido escrituristas que han respondido a estas acusaciones, afirmando que los verbos hebreos usados para expresar el dominio del hombre sobre la naturaleza, no significan exactamente dominar en sentido fuerte, sino proteger o conducir. El libro que presentamos es una tesis voluminosa dedicada al examen de los textos “culpables”. La parte principal tiene tres apartados: los dos primeros analizan primero el Sal 8, luego Gen 1. El tercer apartado es una especie de resumen aportando también el punto de vista de otros textos similares del A. T. El método seguido en los dos apartados es el mismo: presentación del texto en hebreo y su traducción alemana, crítica textual, estudio de la estructura, composición y género literario, análisis del con-

texto y finalmente la exégesis de los textos. Esta parte es detallada; cada término o giro lingüístico es analizado extensamente, citando los textos del resto del A. T. en que ocurren las palabras con el fin de fijar con precisión el significado de cada una. Hay que alabar la delicadeza de la autora, que al final de cada análisis a veces prolijo de los textos fija en pocas frases el resultado de la búsqueda. La conclusión del Sal 8 es la siguiente. El texto no es primeramente antropológico, sino un himno al Creador y Rey. Sólo en dependencia de Dios puede entenderse el papel del hombre que es parte de la creación. Lo propio del salmo es señalar que el hombre tiene un lugar especial en el mundo creado, pero su poder está limitado por el poder de Dios. Éste rodea a Dios de gloria y esplendor, atributos propios del rey quien participa de la soberanía divina sobre la naturaleza. Ahora bien la proclamación del poder atribuido al rey abraza la práctica de la justicia y la defensa de los pobres y débiles. Al extender al hombre los atributos del rey el dominio no es arbitrario ni despótico. Parece acertado colocar el salmo como reacción a la postración del exilio. El segundo apartado está dedicado al estudio de Gen 1, sobre todo a los dos conceptos más importantes: El hombre como imagen de Dios y a los verbos empleados para exponer el papel del hombre respecto de los animales: *kbsh=someter* y *rdh=dominar*. La exposición es amplia con discusiones detalladas sobre los opiniones de otros autores. Piensa que afirmar que el hombre es imagen de Dios no significa que tenga una cualidad por la cual es imagen, sino que es expresión de una tarea, precisamente dominar sobre ellos. Los verbos en imperativo son explicativos. Ambos hablan de una relación jerárquica, pero no indican violencia, sino dominar en general. Tampoco Gen 1 es un texto directamente antropológico. Yahvé es el protagonista. El hombre comparte con los animales el alimento. Está integrado en la naturaleza. Pero tiene un puesto especial. Al hacer al hombre imagen de Dios le confiere un carácter regio. Y como la tarea del rey es crear la paz, lo mismo cabe esperar del hombre respecto de la naturaleza. Bibliografía e índices cierran el volumen escrito con competencia y mucha dedicación.– C. MIELGO.

HERRMANN, Wolfram, *Theologie des Alten Testaments. Geschichte und Bedeutung des israelitisch-jüdischen Glaubens*. W. Kohlhammer, Stuttgart 2004, 24 x 16, 384 pp.

Como es habitual en todas las Teologías del A. T., la introducción contiene amplias reflexiones sobre este género literario, sus diferentes orientaciones y enfoques, todo ello acompañado de amplia bibliografía. Una vez que la teología del A.T. se liberó de ser considerada pura historia de la religión de Israel, varias opiniones surgieron sobre su ámbito, posibilidad de escribirla, relación con el N. Testamento, etc. A continuación el autor expone los dos métodos principales empleados. Señala que a veces se ha optado por hacer una presentación sistemática de los contenidos. En este caso las discusiones continúan sobre el centro del A.T., tema arduo, sobre el que nunca habrá consenso. No obstante, las exposiciones por muy diferentes que sean, aportan algo positivo. El otro enfoque es el genético-histórico, que es el seguido por el autor. La teología, piensa el autor, debe recoger no sólo palabras sobre Dios, sino toda la fe de un pueblo, que está condicionada históricamente y su formulación varía. Por ello la teología del A. T. no debe renunciar a incorporar la historia de la religión y la antropología, sin olvidar que la fe de ellos es también nuestra fe. A continuación sigue la exposición dividida en cuatro partes. En la primera presenta el subtrato cananeo de la religión de Israel y la aparición de Yahvé. En esta parte son visibles las nuevas orientaciones más escépticas sobre la historia de Israel. En la segunda parte el autor expone el enfrentamiento de Israel con las grandes potencias en cuyo momento el campo de la fe y la personalidad de Yahvé se desarrollan enormemente merced al profetismo. En

la tercera parte presenta el autor las nuevas formulaciones de la fe provocada por la pérdida de la independencia nacional: cambia el profetismo e Israel escribe la propia historia pasada. Finalmente en la cuarta parte el tema es la orientación de la fe hacia el futuro. La exposición parece equilibrada; quizá con poca atención a la sabiduría, lo que es normal en este tipo de teologías de Israel.– C. MIELGO.

KREUZER, Siegfried- LESCH, Jürgen Peter (Hrsg), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bibel. Bd.2* (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 161). W. Kohlhammer, Stuttgart 2004, 24 x 15, 287 pp.

Es una colección de artículos sobre la versión de los LXX con motivo de la empresa puesta en marcha para traducir esta versión al alemán. El proyecto lleva consigo diversas preguntas sobre las técnicas textuales filológicas e históricas de la traducción. Este segundo volumen, como ya el primero, recoge los trabajos presentados en las jornadas dedicadas a esta empresa tan meritoria. Cuatro son los campos tratados en este volumen. En primer lugar cuatro se dedican a las relaciones históricas, culturales y religiosas entre el helenismo y judaísmo en Egipto. En el segundo grupo se estudian las propiedades de la traducción de los LXX, su lenguaje, lexicografía y técnicas de traducción. El tercer grupo se dedica a las investigaciones españolas sobre el texto antioqueno. El proyecto español consiste en editar el texto griego de la recensión de Luciano, que estuvo en boga en Antioquía en el s. IV, texto publicado en la políglota de Alcalá. Son dos artículos debidos a N. Fernández Marcos, conocido especialista de los LXX. El cuarto grupo toca aspectos concretos de la traducción griega de algunos libros en particular.– C. MIELGO.

PETERSON, Erik, *Johannesevangelium und Kanonstudien. Aus dem Nachlass herausgegeben von Barbara Nichtweiß unter Mitarbeit von Kurt Anglet und Klaus Scholtissek* (Ausgewählte Schriften 3), Echter Verlag, Würzburg 2003, 355 pp.

Esta edición póstuma de las clases de E. Peterson sobre Jn es un comentario fragmentario del cuarto evangelio: Jn 1,1-7,30 (excepto 4,46-54). Su autor no lo concibió para ser publicado, sino como apuntes para sus estudiantes de Bonn (1927/29). Apuntes que tienen vigencia y contribuyen al enriquecimiento de la exégesis bíblica. En una amplísima introducción trata los temas clásicos: género literario (aretología), autoría, lugar y tiempo de composición, relación de Jn con los sinópticos, la cuestión de las fuentes... Los editores nos indican la literatura secundaria usada por Peterson. La parte final del libro contiene unos estudios sobre el canon bíblico procedentes de su época como profesor en Roma (1941/42), en los que resalta la importancia del judaísmo para la comprensión de algunos fenómenos concretos de la iglesia primitiva. El primer texto, los 12 apóstoles como tradentes de la tradición, pensado para un amplio público, está dedicado a los grandes Padres, desde los apologistas hasta Tertuliano. El 2º texto trata sobre Papías, quien transmite un cuadro muy distinto de la relación entre la tradición oral y escrita dentro de la iglesia primitiva. Otro capítulo expone un artículo sobre Cayo de Roma y los alogos. Concluye con una pequeña miscelánea sobre el tema "espíritu y logos en los Padres de la Iglesia". Según nuestro autor, Jn fue aceptado en el canon no por causa de la tradición, sino por la recepción. Ya que una recepción intraeclesial presupone una decisión libre, entonces Jn debía ser

reconocido tanto inspirado como escrito por una persona de los tiempos apostólicos, y piensa en el hijo del Zebedeo. Peterson rechaza los influjos mandeos en Jn y considera que la aparición de Jn y su aceptación en un canon con 4 evangelios, se debió a una creación antignóstica de la iglesia.

E. Peterson es un pensador e investigador cuya obra ha sido redescubierta en los últimos años. Tanto la exégesis (Jn 1-7) como su amplia introducción muestran a Peterson como un teólogo independiente y preciso, a la vez que original y en ocasiones en contra del consenso. El autor redescubre el valor histórico del evangelio de Jn. Es conocedor de la literatura neotestamentaria, apócrifa y patrística. La interpretación de Jn realizada por Peterson permanece enriquecedora, especialmente sus reflexiones teológicas sobre el canon, las consideraciones hermenéuticas e implicaciones de su interpretación de la escritura, el uso y conocimiento de los testimonios de la iglesia primitiva, su interpretación escatológica de impronta personal de la teología joánica. La edición está bien presentada, aunque existe algún error tipográfico menor (pág LII, Anm. 77: Hans-Joachim Klauck).— D. A. CINEIRA.

KLAUCK, Hans-Josef, *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 152), Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 23,5 x 15,5, 459 pp.

El libro es una recopilación de 16 artículos escritos por el Prof. Klauck durante el período en que fue profesor ordinario de exégesis de NT en las universidades de Würzburg y Munich. En la actualidad es Prof. en Chicago. Algunos artículos no habían sido publicados hasta la actualidad y otros eran difíciles de acceder a ellos, por lo que han sido puestos a disposición del gran público después de haber sido sometidos a una revisión exhaustiva y, en ocasiones, su autor ha modificado la perspectiva u objetivo original. El primer trabajo ha sido compuesto *ad hoc* para este libro a modo de introducción y quiere ser el horizonte general para entender el resto de los artículos. Se centra en las nuevas discusiones sobre el panteísmo, el monoteísmo y el politeísmo, una reflexión sobre la teología greco-romana y bíblica. Todos los artículos tienen como característica común el uso de la metodología: el ámbito de la historia de la religión desde una perspectiva histórico-social.

Los artículos están organizados en los siguientes epígrafes: La primera sección contiene dos artículos, “El pecado y el perdón de los pecados: inscripciones de confesiones de Asia Menor y el NT” o “El pecado y su perdón en el NT”. El segundo epígrafe gira en torno a los discursos extáticos, donde se analiza el fenómeno de la glosolalia en el mundo circundante del NT, así como el carisma de los discursos inteligibles de 1 Cor 14. 3º: Los cultos místicos y la cena del Señor, donde compara los cultos místicos y el cristianismo primitivo, mientras que otro artículo analiza la cena del Señor según la tradición paulina (1Cor 10-12). 4º: Pueblo de Dios y comunidad: los temerosos de Dios en el Magnificat, “Comunidad y sociedad en el cristianismo primitivo: ¿un modelo para el futuro?”. El quinto grupo de artículos está dedicado a la crítica bíblica sobre el culto a los señores y al emperador. Es un tema que el autor ya ha profundizado en otros libros, así como en sus clases. Este apartado consta de 3 artículos: “La crítica a los potentados en Hech 12,20-23”, el tema de “Nerón *redivivus* y el Ap” y “Diversas representaciones del niño dios”. Un sexto apartado estudia la recopilación de cartas en la correspondencia de Cicerón. El último grupo de artículos, con el título de “exégesis e iglesia”, muestra que la exégesis realizada con pretensiones científicas y en el contexto académico, no excluye de ningún modo la responsabilidad teológica y eclesial, sino que por el contrario puede servir como acompañamiento

crítico. En esta sección nos encontramos con un artículo, “Debate sobre la justificación: Pablo, Santiago y Martín Lutero” que se publicó en primer lugar en castellano en la revista *Carthaginensia*, por lo que sería el primer artículo completo de este autor alemán en castellano. Otro artículo está dedicado a presentar la exégesis de NT en ámbito católico desde el Vaticano I al Vaticano II. El libro concluye con un comentario, que en su día tuvo amplia difusión en ámbito alemán, sobre el documento de la pontificia comisión bíblica y la interpretación de la Biblia de 1993.

Como es normal en este tipo de libros, recopilación de artículos concebidos para ser publicados independientemente, no se ve el hilo de unión entre ellos, a pesar de su agrupación en diversos epígrafes. No obstante, estos artículos se caracterizan por su profundidad, seriedad, científicidad y sus sopesadas conclusiones, como toda la obra de este profesor. El autor es gran conocedor del mundo y de las fuentes greco-romanas, las cuales pueden iluminar a entender algunos textos del NT dentro de su ambiente helenista. Este infatigable autor y profesor, sin lugar a dudas uno de los más reconocidos exégetas católicos de NT de ámbito alemán, permanece siendo un desconocido para los lectores de lengua castellana. Esperemos que pronto podamos ver alguno de sus libros traducidos al castellano.—
D. A. CINEIRA.

TREBILCO, Paul, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (WUNT, 166), Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 23 x 16, 826 pp.

La importancia de Asia Menor en la vida de la iglesia de los primeros siglos es incuestionable y la vida de los primeros cristianos en Éfeso aportará una buena visión sobre el cristianismo antiguo en general. El contexto para esta investigación es la historia y el significado de Éfeso y de su vida religiosa, incluyendo su comunidad judía en el siglo I desde las fuentes arqueológicas y literarias (cap. 1). Atención especial dedicará a los documentos relacionados con los cristianos de Éfeso y si su información es fiable. Así la carta a los efesios no es una fuente fiable, porque el epígrafe “a los efesios” no formaba parte del texto original. El objetivo del libro es doble: a) una tarea descriptiva: delinear o esbozar lo que las fuentes dicen a cerca de la actividad y vida de los primeros cristianos en Éfeso por lo que se analizará la presencia y misión de Pablo según es presentada en las cartas y en Hechos. En la segunda parte discutirá las cartas pastorales, las cartas joánicas y Ap. Relaciona estos documentos con Éfeso y los data, con el objetivo de constatar el desarrollo o los cambios producidos dentro de la comunidad en diversas épocas. El segundo objetivo es demostrar que exceptuando en un primer momento, en la ciudad siempre existieron diversos grupos, de los que se describen algunas facetas. Para ello considera que las cartas pastorales y las cartas joánicas no están dirigidas al mismo grupo de cristianos, sino a diferentes lectores. Trebilco ha intentado delimitar la naturaleza de los diversos grupos. Analiza algunos aspectos claves de la vida de la comunidad a la que el Pastor se dirige y a la que escribió 1-3 Jn respecto a sus actitudes frente al mundo externo, los bienes materiales, el uso que hacen de ellos, la estructura de liderazgo, la concepción de la autoridad, la posición de la mujer y los términos usados como etiquetas para autodenominarse. La descripción de las actitudes evidencian una diversidad dentro del cristianismo primitivo en Éfeso. Estas cuestiones vienen estudiadas en la 3 parte. Estos temas ofrecen la posibilidad a nuestro autor para describir la vida de dichas comunidades.

Al final de la misión paulina, la comunidad paulina estaba bien establecida y existía diversidad de tendencias dentro de la comunidad. En el 55 la mayor parte de los cristianos en Éfeso eran paulinos, aunque no todos debían su lealtad a Pablo. La 2ª y 3ª parte estu-

dian la evolución de la comunidad entre los años 80 y 100. Existían diferentes grupos que se consideraban ellos mismos cristianos: el grupo paulino (pastorales), el grupo joánico (a los que se dirigían 1-3 Jn), los adversarios del Pastor (1 y 2 Tim), que formaban probablemente un grupo separado, los secesionistas que abandonaron la comunidad mencionados en 1 Jn, y los Nicolaítas de Ap 2. Los destinatarios de las cartas pastorales y de las epístolas joánicas no eran antagonistas, sino que se consideraban parte de un amplio movimiento, aunque querían mantener y conservar la integridad de sus grupos separados. La 4ª parte esta dedicada a la época posterior: Juan, el visionario en el Ap e Ignacio se dirigen a todos los cristianos de la ciudad por lo que no existía en Éfeso una comunidad de Jn del Ap. Ignacio intentará unificar las distintas facciones cristianas de la ciudad. En esa época existía un grupo cristiano de docetistas, surgido del desarrollo de los secesionistas joánicos de 1-2 Jn, aunque Ignacio no se dirige a ellos en sus cartas.

El libro muestra la diversidad de grupos cristianos de la primitiva comunidad de Éfeso con sus características determinadas. Expone cómo desde la época de las pastorales algunos cristianos propusieron líneas divisorias para excluir a otros que se consideraban a sí mismos cristianos. Esta es la tendencia que se constata en las pastorales, en las cartas joánicas, en el Ap y en Ignacio. Así la vida de la comunidad se caracterizó por los conflictos internos y la presencia de diferentes tendencias de la fe cristiana. Pero no todo era división y conflicto. Aunque no existía unidad, habría un sentido de corporativismo, en el sentido de querer preservar su propia identidad distinta, pero deseosos de conocer la pretensión de validez de otros grupos que componían el cristianismo. Sin lugar a dudas, este estudio profundiza y arroja luz sobre las primitivas comunidades cristianas. Está muy bien documentado y ha empleado gran cantidad de bibliografía, documentos, fuentes.— D. A. CINEIRA.

DURRWELL, Francois-Xavier, *Cristo nuestra Pascua*, Ciudad Nueva, Madrid 2003, 22 x 14,5, 181 pp.

Este gran autor ha subrayado en diversos escritos la importancia de la resurrección de Jesucristo y del Espíritu Santo dentro de la teología cristiana. El libro intenta ser una memoria de su pensamiento. Frente a una teología que incidió excesivamente en la muerte de Jesús entendida ésta de forma expiatoria, nuestro autor subraya repetidamente que la muerte redentora forma parte de la predicación primitiva. Capital es, sí, su papel; pero aislada o sin relación con la resurrección. Por tanto, se debe ver la resurrección como punto central del evento salvífico. Jesús resucitado es el fundamento de toda existencia cristiana y de la Iglesia. Interpreta el significado de la muerte de Jesús dentro del plan salvífico de Dios. La muerte de Jesús es filial, pascual, un paso desde el mundo al Padre. Y es muerte salvífica ante todo por el Padre, quien a través de la vida y la muerte engendra a Jesús, dándole un obedecer, un asentir a su beneplácito y un morir hacia el Padre. La muerte adquiere sentido por la acción glorificadora. Ésta es la acción primordial. Para la teología, ella debe ser el punto de partida de su reflexión. De esta forma se superará el carácter jurídicista de tantas teologías en boga durante tanto tiempo para pasar a una de carácter personalista. Para las denominadas teologías jurídicistas, el pecado a reparar constituye el punto de partida, mientras que en esta visión personalista el verdadero punto de partida es el misterio propio de la resurrección. Todo el libro pretende matizar y confirmar dichas ideas. Me parece acertada la insistencia del autor en vincular la muerte a la resurrección de las que forman un único misterio, pero a veces exagera aspectos de la interpretación jurídicista que hicieron algunas teologías de la muerte expiatoria de Jesús. - D. A. CINEIRA.

WEIHS, Alexander, *Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen*, (FzB 99), Echter Verlag, Würzburg 2003, 23 x 15, 668 pp.

El libro es una tesis doctoral presentada en la universidad de Bochum. El punto de partida del estudio lo constituye el análisis exegetico de los 3 anuncios de Mc sobre el sufrimiento (Mc 8,27-33; 9,30-32 y 10,32-34), su motivación teológica y su significado específico para todo el evangelio. Así se obtiene una visión general de la comprensión marquiana del sufrimiento y de la muerte de Jesús. El autor divide su trabajo en los siguientes apartados: A) preparación teológica general para la temática exegetica, donde presenta una reflexión de los problemas de teología fundamental basándose en los testimonios más importantes de la teología actual. B) La parte central del libro está dedicada al examen exegetico de los textos, situados éstos en el horizonte del conjunto del evangelio. Desarrolla un análisis sincrónico de la temática de la muerte en Mc. Presenta una visión de la investigación actual sobre el significado de la muerte en Mc en general, y el significado de la teología de la pasión en particular. En la parte 3ª expone el análisis detallado de los anuncios de la pasión y resurrección, así como su significado. Otra sección está dedicada a evaluar los resultados del análisis exegetico dentro del conjunto de la teología de la pasión de Mc: la posición, el perfil y las posibles interpretaciones teológicas de la necesidad divina de la muerte de Jesús, de la autoentrega de Jesús, de los profetas perseguidos, motivos todos ellos que Mc integra en su visión de la muerte de Jesús.

Finalmente, la conclusión retoma el tema teológico de la muerte de Jesús y evalúa sus implicaciones a la luz de la comprensión marquiana del sufrimiento y muerte de Jesús. La entrega, la pasión y la cruz muestran no sólo el amor del Padre hacia el Hijo y del Hijo hacia el Padre, sino que pone el énfasis en la comunión de amor hacia los hombres. No sólo la muerte de Jesús, sino su envío y toda su actuación terrena tienen para Mc una cualidad salvífica. La muerte representativa de Jesús constituye para Mc en este contexto el punto central de la misión de Jesús para la llegada del Reino de Dios y para la salvación del hombre. El autor propone en este libro una exégesis integradora, sobre cuya base se ilumina no sólo la especial posibilidad de expresión de la teología de la expiación y de la teología de la sustitución como rasgos destacados de la soteriología de Mc sino que se hace visible en su fructífera interacción con otras interpretaciones teológicas de la pasión.– D.A. CINEIRA.

MEIßNER, Joachim, *Das Kommen der Herrlichkeit. Eine Neuinterpretation von Röm 8,14-30* (Forschung zur Bibel, Band 100), Echter Verlag, Würzburg 2003, 23 x 15, 422 pp.

Tesis presentada en Escuela Superior de Teología de los Jesuitas de Sankt Georgen en Francfort. Su título anuncia una nueva interpretación de Rom 8,14-30. Hasta ahora los estudios dedicados a este texto estaban orientados a la historia de la tradición o eran de orientación teológica, o analizaban algún aspecto específico del texto (la eclesiología o la filiación). Los comentarios se caracterizan por diferir entre ellos, no sólo en detalles sino fundamentalmente en la intención. Interpretando el término *απεκδέχεσθαι* del v. 23 como “esperar”, se ha presentado siempre una interpretación escatológico-futura de la filiación, de la liberación del cuerpo y de la gloria. Pero habría que preguntarse si para Pablo se ha iniciado o irrumpido ya un nuevo eón, aunque no en su plenitud.

Como premisa para su exégesis, Meißner cree que *απεκδέχεσθαι* es preferible traducirlo con la acepción de “aceptar, recibir”, por lo que la interpretación del texto cambia totalmente, pues en este caso, la creación recibe la revelación y los creyentes la liberación

del cuerpo. A ello está dedicado el primer capítulo. Por tanto se indica que se ha concedido a los creyentes la gloria (v. 30) y la filiación (v.15). La liberación del cuerpo sería un acontecimiento presente y la gloria una magnitud actual. La dimensión presente de la gloria se apoya en 2 Cor 3,18. A su vez, Pablo habla de la transformación del cuerpo en Rom 8,11; 1 Cor 15,35-53; 2 Cor 5,1-10; Fil 3,21. Dado que algunos autores (Baumert y Schneider) ya han interpretado 2 Cor 5,1-9 y 1 Cor 15,35-53 en este sentido, nuestro autor se centra en el resto de los pasajes. Especial atención dedica a Rom 8,11 dentro del contexto argumentativo de la carta. Dada la importancia de la estructura de la carta para entender el proceso argumentativo paulino, dedicará el 2º capítulo a esta cuestión. El capítulo 3º está centrado en el estudio de Rom 8,10-13. Puestos estos preámbulos, inicia el estudio exegético desde esta nueva perspectiva. Esto permite una interpretación más sencilla y muestra de forma iluminadora el razonamiento y estructura de Rom. El autor postula un método no centrado tanto en la descripción e interpretación del texto, lo cual ya se puede obtener en otros comentarios, sino se trata de una nueva comprensión fundamental, es decir, la búsqueda del sentido literal bajo unos nuevos presupuestos metódicos. Son importantes las consideraciones semánticas que hace. La tesis con su nueva interpretación del texto muestra la argumentación lógica del pensamiento paulino: los creyentes son hijos de Dios. En Cristo son los creyentes herederos. El presupuesto para ser hijos y herederos es el co-sufrimiento, camino éste para la gloria.– D. A. CINEIRA.

RADL, Walter, *Das Evangelium nach Lukas. Kommentar. Erster Teil: 1,1-9,50*, Herder, Freiburg i. B. 2003, 24 x 17, 656 pp.

La editorial Herder presenta un gran comentario sobre el Ev. de Lucas, el cual quiere seguir los pasos y mejorar el realizado por H. Schürmann. Walter Radl, profesor de NT en la universidad de Augsburg, ya está familiarizado con el estudio del Ev. de Lucas. En 1996 publicó en la misma editorial un comentario a los dos primeros capítulos de Lc (Der Ursprung Jesu), libro que en su día ya fue comentado en esta revista. Ahora sale a la luz el primer volumen de esta magnífica obra, Lc 1,1-9,50.

En una breve introducción analiza los temas clásicos: el texto, la lengua y estilo, el autor o compositor, las circunstancias de composición, las fuentes, la redacción, el género literario, la intención teológica del evangelio y la estructura. Prosigue el comentario propiamente dicho. Éste está estructurado de la siguiente forma: Dentro de cada perícopa o pasaje comienza con una traducción del texto. Continúa con un apartado dedicado a informar del estilo, estructura del texto, construcción, género literario y especial atención dedica a la procedencia del material y de los términos o conceptos característicos del texto, comparándolos con los paralelos o influencias posibles del AT, del NT o de escritos greco-romanos. Otro apartado está centrado en el análisis exegético versículo por versículo con el objetivo de aclarar el texto. Las notas a pie de página ofrecen una amplia información procedente de la literatura judía o de la literatura clásica para esclarecer la interpretación. La tercera parte del comentario está dedicado a considerar el pasaje en cuestión dentro de la macroestructura del evangelio y relaciona la perícopa con el resto del evangelio, también a nivel teológico. Finaliza con la aportación de literatura secundaria más específica para profundizar en la perícopa. El libro contiene además dos apéndices dedicados: a) el amor a los enemigos en el mundo circundante del NT y b) la renuncia a la sublevación, a la revancha y al derecho en el entorno del NT. El comentario constituye una valiosa ayuda para la comprensión del Ev. de Lucas y destaca por sus nuevas perspectivas de comprensión del texto así como por la claridad de su presentación. Esperemos que el autor nos presen-

te pronto el segundo volumen y que el lector español pueda tener acceso a él.- D. A. CINEIRA.

FERRARIS, Maurizio, *La Hermenéutica*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 17,5 x 10,5, 182 pp.

La hermenéutica es una ciencia siempre antigua y siempre nueva. Tradicionalmente se circunscribía a los estudios bíblicos y filosóficos, pero en el siglo XX ha ampliado su visión a todos los ámbitos: teoría de la literatura... El autor presenta una visión y descripción reducida de la historia de la hermenéutica. Las diversas corrientes hermenéuticas han fallado frecuentemente en un marcado juicio de futuro; son esbozos inacabados que solo a la luz de una trayectoria pueden encontrar su verdadero sentido. Por eso discute algunos aspectos como el de la universalidad, la relación praxis e interpretación natural, las codificaciones hermenéuticas especiales. La interpretación se considera de muchos modos. Para la hermenéutica, el problema no es tanto ver lo que hay sino más bien señalar que, detrás de lo que parece evidente, hay algo oscuro o, al menos, oculto. El objetivo de la hermenéutica sería la comprensión, la creación de visiones del mundo. El libro propone al final una serie de lecturas de autores importantes dentro de los estudios hermenéuticos con el objetivo de profundizar. Tal vez por la pretendida brevedad de la obra, algunos epígrafes parecen estar desconectados con los anteriores; faltaría una línea expositiva más clara para las personas que no tengan conocimientos previos de la materia. -D. A. CINEIRA.

PUIGVERT, Pedro (ed.), *¿Cómo llegó la Biblia hasta nosotros?* (=Hermenéutica y Exégesis 1). Editorial Clie - Unión Bíblica, Terrassa 1999, 23 x 14, 268 p.

El libro es fruto de una serie de conferencias organizadas por la Unión Bíblica de Cataluña en diversas iglesias de Barcelona. El objetivo de las ponencias era divulgar entre las personas de todas las edades aspectos esenciales y fundamentales de la composición de la Biblia. Por tanto trata temas estudiados normalmente en Introducción a la Sagrada Escritura: la formación de canon, la documentación, versiones, textos, la inspiración... En concreto, David Estrada presenta la transmisión de los documentos del AT y del NT. David Burt responde a la cuestión de si nos podemos fiar del NT. José Grau analiza la cuestión fundamental de la relación de Revelación, la inspiración y el Canon de la Escrituras. Otros dos ponencias se centran sobre las traducciones de la Biblia realizadas por Pedro Puigvert y Pablo E. Le More. También se incluye una presentación de los descubrimientos de Qumran realizada por José O'Callaghan, centrándose en su teoría de la relación del fragmento 7Q5 con el evangelio de Mc 6,52.53. La mayor parte de los conferenciantes son protestantes por lo que no es de extrañar que la exposición del tema de la Tradición y Escritura no coincida totalmente con las teorías propuestas por los católicos. Esta obra divulgativa está dirigida a la formación bíblica de los lectores y puede ser una herramienta de trabajo para acercarnos a las fuentes de nuestra fe y comprender mejor la dimensión humana y teológica de la Biblia.- D. A. CINEIRA.

Teología

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Dios* (=Verdad e Imagen 165), Sígueme, Salamanca 2004, 21 x 13,5, 350 pp.

Hay palabras que se imponen al paso del tiempo. Una de ellas es “Dios”. A pesar de los vaticinios (incluso teológicos) de que con la modernidad este término desaparecería como un vestigio de las sociedades premodernas, contra todo pronóstico esta palabra sigue existiendo. Porque la realidad que encierra forma parte de la condición humana. Temía Rahner que el día en que esta palabra dejara de ser significativa, el hombre dejaría de ser hombre para convertirse tan sólo en un “animal ingenioso”. Pero parece que podemos desterrar definitivamente tan malos presagios.

Es la palabra más vilipendiada, sí; pero también la más necesaria, la más “santa”. El autor la repropone “con temor y temblor” para dar título a esta publicación que intenta quitarle el polvo, o mejor, como quería M. Buber, “levantarla del polvo”. En ella quiere expresar, ante todo, el asombro del creyente y del teólogo ante Dios porque “a Dios hay que invocarle antes de pensar sobre él, hablarle a él antes de hablar acerca de él”. Aunque Dios nunca ha sido una pura evidencia (desde la experiencia humana hay tan buenas razones para no creer como para hacerlo), la situación en que se pronuncia el discurso sobre Dios ha cambiado radicalmente a partir de la modernidad. En la antigüedad la vida en su conjunto era vivida bajo el dominio de lo sagrado, algo equivalente a la noción de “ser” para el pensamiento occidental. La realidad de Dios era incuestionable. Hoy a comienzos del s. XXI el contexto es otro.

Dios, ¿es una pregunta o es una respuesta? Si es una pregunta, ¿quién la hace: Dios al hombre o el hombre a Dios? Y si es una respuesta, ¿a qué pregunta responde? Dice el autor que la historia de la cultura de Occidente es la suma de las preguntas humanas a Dios (filosofía) y de las preguntas divinas al hombre (Biblia). Según él, lo importante no es si nosotros preguntamos a Dios; lo decisivo es si Dios nos pregunta a nosotros. “Sobre lo que no podemos hablar, debemos callar” pero entre el hablar y el callar está el escuchar. La afirmación bíblica clave es que Dios nos precede siempre en la palabra y en la pregunta. La Biblia no es el libro del deseo humano de Dios, sino del deseo divino del hombre. El libro que relata la historia de un Dios que sale al encuentro de un hombre que no le buscaba, de un Dios que respondía cuando no preguntaban por él (cf. Is 65,1-2; Rm 10,20-21). Cristo es el lugar personal donde Dios nos busca y nos encuentra. Por eso es al mismo tiempo el lugar supremo donde podemos encontrar a Dios. Porque de Dios sólo habla bien Dios (B. Pascal). S. Agustín sabía que sólo si Dios nos busca lo encontraremos y sólo si se revela lo reconoceremos, si queremos. Porque sólo hay Dios para quien quiere que haya Dios y le quiere. La obra comienza y termina con las citas de dos oraciones agustinianas (*Conf* 1,1,1; *De Trin* 15,28). Es un recorrido lleno de erudición, pero que quiere ser antes que nada un testimonio agradecido ante Dios. Por eso el título del cap. 1 (“Dios mío”) recuerda que la actitud primordial ante Dios está hecha de invocación y adoración. El discurso teológico, la palabra sobre Dios, es siempre palabra “segunda” respecto al discurso doxológico. El cap. 2 (“Dios divino”) analiza las posibilidades del pensamiento y del lenguaje sobre Dios a lo largo del siglo pasado y en los albores del presente. Dios está ahí antes y después del hombre. No es una invención humana, una mera proyección de sus aspiraciones o el remedio frente a la muerte. Dios humanado y el hombre divinizado, unidos “sin confusión, ni mezcla; sin separación, ni división”. En el cap. 3 (“Dios real”) se plantea el problema teológico del hombre. Antes de pasar a ser objeto de conocimiento, la realidad de Dios se propone

como la cuestión del hombre. Sólo después la persona se posiciona ante “la ultimidad de lo real” (X. Zubiri) desde la fe, la duda o la increencia. Tanto la posición teísta como la atea sólo son posibles inscritas dentro de esa dimensión teológica. Por último, a partir de la afirmación creyente, en un tercer momento, surge la pregunta teológica: el problema de determinar en qué Dios se afirma creer. El último capítulo (“Dios histórico”) presenta la respuesta del cristianismo más allá de la metafísica y de la naturaleza. Se trata del Dios de los patriarcas, del Dios de la promesa y de la alianza, el Dios de Jesucristo, un Dios de vivos, con tiempo y historia para los hombres. En un esfuerzo por recapitular lo expuesto, la “Reflexión final” del autor sintetiza los presupuestos del pensar a Dios, el alcance de la palabra humana sobre Dios y la situación del hombre preguntado por Dios.

Es un libro concebido con gran honestidad intelectual. Por un lado, no deja lugar a dudas de la incapacidad del ser humano por conocer a un Dios que simultáneamente se nos escapa y nos pertenece, que es Absoluto y es persona, trascendente e histórico, que se revela ocultándose, que es omnipotente y no evita el mal. Por otro, está escrito desde la condición creyente de quien no ve el cristianismo como una doctrina, sino como una existencia, radicalmente real y concreta, más allá de toda reflexión filosófica o teológica.— R. SALA.

MURA, Gaspare (Ed.), *Il fondamentalismo religioso. Contributi per il discernimento* (= Euntes Docete. Nova Series LVI), UUP, Roma 2003, 24 x 17, 268 pp.

La revista de la Pontificia Universidad Urbaniana aborda en este número monográfico el tema del fundamentalismo religioso. Si bien los expertos examinan la cuestión desde diversas perspectivas (filosóficas, teológicas e históricas), todas ellas se integran y completan para presentar una visión de conjunto. No en vano comparten un mismo objetivo: todos los estudios tratan de profundizar en las características emergentes de este fenómeno y de mostrar sus implicaciones para la Iglesia y para la evangelización en el contexto actual. Por eso el planteamiento de fondo del volumen es intencionadamente teológico.

A menudo se suele asociar el “fundamentalismo religioso” a la idea de intolerancia e incluso de violencia política. Así se ha ido abriendo paso una mentalidad común que pone bajo sospecha cualquier realidad religiosa como potencialmente “fundamentalista”. Se trata de un extendido prejuicio que los trabajos de este volumen tratan de corregir y aclarar.

Desde el punto de vista histórico, el término “fundamentalismo” nace a lo largo del s. XIX en ambientes protestantes americanos, en concreto en el seno de las iglesias pentecostales y bautistas del sur de EE.UU. Inicialmente surge como un movimiento de reacción contra la exégesis de la teología liberal en nombre de una interpretación literal de la Escritura, y frente a su tendencia a entrar en diálogo con la ciencia y la cultura modernas. En el ámbito de la Iglesia católica se pueden rastrear huellas de fundamentalismo tanto en el período de la crisis modernista como en el inmediato postconcilio. Sin embargo, hoy esta noción se ha alargado poderosamente para abrazar comportamientos e ideologías varias, muy cercanas al integrismo. En un tiempo como el presente caracterizado por grandes cambios acelerados, la necesidad de seguridad se hace sentir todavía con mayor intensidad. La mentalidad fundamentalista representa la respuesta aberrante a esa legítima exigencia y se reconoce fácilmente por su propensión a poner en el mismo plano lo principal y lo secundario, dando un valor desproporcionado a elementos marginales. En este contexto se sitúa, por ejemplo, el fundamentalismo islámico actual. Los artículos están agrupados en tres secciones. En la primera se sientan algunas premisas para enfocar adecuadamente el tema. La sección más amplia contiene el análisis histórico de los fundamentalismos presentes en cada

tradición religiosa (cristiana, judía, musulmana, hinduista). En la última sección se presentan algunas contribuciones útiles para discernir el fenómeno (subtítulo) y se ofrecen pautas concretas de acción.– R. SALA.

NITSCHÉ, Bernhard, *Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne* (= Religion in der Moderne, Bd. 8), Echter, Würzburg 2003, 23 x 15, 455 pp.

¿Hay todavía espacio para una teología trascendental en el contexto de la modernidad tardía? ¿En qué condiciones o bajo qué presupuestos? Son las cuestiones a las que trata de dar respuesta la tesis de este libro. B. Nitsche es un aventajado estudioso de formación rahneriana y profesor asistente de Teología Dogmática e Historia de los Dogmas en la Universidad de Tubinga. La obra está estructurada en dos partes. La primera (“Religion in transzendentalen Perspektiven”) contiene un amplio estudio de filosofía de la religión. Para situar la materia el autor entra en diálogo con los representantes más destacados de las diversas corrientes del pensamiento moderno y postmoderno. La introducción pasa revista a la incidencia actual del fenómeno religioso. Se constata como en los procesos de secularización y de renacimiento de la religiosidad se asiste a la conversión de la religión en tema sociológico y, por otra parte, al redescubrimiento de la religión como tema de la reflexión filosófica. Dos influyentes escuelas contemporáneas centran la atención de los caps. 2 y 3: la de Frankfurt (T. W. Adorno) y el estructuralismo (M. Foucault). Los siguientes capítulos recorren, respectivamente, los temas propios del llamado “pensamiento débil” (fin de los meta-relatos, la estética como “primera filosofía”, etc.) en algunos de los precursores del fin de la modernidad (J.F. Lyotard, L. Ferry, J. Derrida) y las modernas teorías de la comunicación (K.O. Apel, W. Kulhmann, J. Habermas). Ya desde el punto de vista de la teología fundamental, completan el panorama las reflexiones sobre “la cuestión de Dios en el contexto de la libertad trascendental” (H. Krings y H.M. Baumgartner) y sobre “la rehabilitación de la interpretación especulativa de la vida consciente” (D. Henrich). El cap. 8, finalmente, hace un balance sistemático de los resultados del análisis precedente para sentar las bases metodológicas y de los contenidos de una teología trascendental de la libertad válida en la actualidad.

Los dos primeros capítulos de la segunda parte del libro (“Bausteine und Positionsbestimmungen”) discuten sucesivamente la metafísica del conocimiento y la posibilidad de postular racionalmente la noción de Dios en las concepciones de J. Maréchal y K. Rahner (cap. 9), y la problemática de una teología de la libertad a la luz de la crítica de R. Schaefflers al planteamiento trascendental de Rahner (cap. 10). Por último, el capítulo conclusivo enuncia en tres tesis las claves de una doctrina trascendental de la libertad repasando los principales tratados teológicos (Creación, Gracia, Cristología y Trinidad). Desde esta perspectiva se perfila una nueva articulación de los binomios creación-redención, naturaleza-gracia, logos-espíritu y finitud-libertad en el actual discurso teológico. Se ofrece un cuadro con el esquema conclusivo y una amplia bibliografía.– R. SALA.

OGLIARI, Donato, *Gratia et certamen. The relationship between grace and free will in the discussion of Augustine with the so-called semipelagians*. University Press, Leuven 2003, 24 x 16, 468 pp.

Un tema mayor de la antropología teológica del obispo de san Agustín es el de la gracia y de modo especial, el de su relación con el libre albedrío y la libertad del hombre. Y hay que añadir que es igualmente tema mayor de la investigación actual sobre el santo, como lo muestran los abundantes y extensos estudios han aparecido en los últimos tiempos. Baste citar a autores como Greshake, Grossi, Flash, Marafiotti, Drecoll, Lösl, Lettieri, Hombert, Taranto, etc.

La presente obra estudia el tema, bien especificado en el título, dentro de unos límites precisos de tiempo y lugar: la controversia sostenida por los monjes de Adrumeto y Marsella contra la doctrina agustiniana de las relaciones entre la gracia y la libertad humana, mientras Agustín estuvo en vida. A la segunda etapa, desde el año 430 hasta el concilio de Orange (529), sólo le dedica un breve apéndice como conclusión de la obra. Interés primario del autor es ofrecer el *Sitz im Leben* histórico y teológico en que se desarrolló el debate, de significativa aportación a la teología y cultura occidental, para lo que se sirve de una metodología genética.

El estudio consta de cuatro capítulos, más la conclusión. El primero presenta en su marco histórico y teológico la resistencia de los monjes de Adrumeto a las tesis agustinianas con un análisis detallado del dossier de los textos de la controversia. El segundo hace lo mismo con referencia al "marsellanismo" en Galia, incluyendo la historia de los orígenes del movimiento monástico allí. El tercero, titulado "Gracia, libre albedrío y el esfuerzo por la perfección", estudia el tema de la libertad frente al determinismo y fatalismo el mundo pagano antiguo, el concepto de gracia en la sagrada Escritura, la interacción entre gracia y libre albedrío en la teología preagustiniana tanto oriental como occidental, el pelagianismo frente al agustinismo, los elementos constantes y los factores de desarrollo en el concepto agustiniano de gracia y libre albedrío, y, por último, el esfuerzo por la perfección: la teología "humanista" de Casiano frente a la teología de la gracia de Agustín. El capítulo cuarto está todo él dedicado a la *vexata quaestio* de la predestinación.

Tesis del autor es que, respecto al problema de las relaciones entre la gracia y el libre albedrío, san Agustín, debido a los radicales cambios de perspectiva que introdujo, fue un innovador, pues rompió con la tradición teológica de la Iglesia tanto de oriente, como de occidente anterior a él. Una y otra tradición aceptaban un sinergismo, asignando un papel a la libre voluntad humana en el *initium fidei*. Los monjes opositores a las tesis de Agustín defendían idéntico planteamiento, con el toque de humanismo propio de la teología monástica del desierto, caracterizada por una visión optimista de las posibilidades humanas de alcanzar a Dios y adherirse a él libremente, basada en el *naturae bonum*, que pervive, a pesar de la caída de Adán. Se constituyeron en sus defensores porque representaba la tradición de la Iglesia y, también, porque juzgaban que la posición agustiniana dejaba sin sentido su opción de vida como esfuerzo constante por alcanzar la perfección cristiana. El autor reconoce que Casiano, aunque quiso equilibrar la acción de la gracia y la acción humana, dejó incertidumbres en el desarrollo teórico de su propuesta. Él y los marselleses buscaban mantener el diálogo abierto entre Pelagio y Agustín intentando salvaguardar la capacidades libre albedrío en el *initium fidei*.

En efecto, la controversia antipelagiana había radicalizado y llevado a una formulación definitiva la doctrina agustiniana de la soberanía absoluta de la gracia, en íntima relación con el pecado original. Agustín se separaba así del modelo cosmológico de salvación en el que el hombre era un elemento constitutivo del proceso salvífico mismo. Juzgaba que los dos Adanes no hay que verlos como dos etapas de un mismo proceso cósmico de salvación, sino como dos realidades contrapuestas. Igualmente dejó de ver la gracia dentro de un proceso cósmico de salvación y en un marco paidéutico, y puso su lugar en el conocimiento y voluntad humanos, esto es, en la subjetividad humana. El resultado, una radicali-

zación de su pensamiento sobre la gracia soberana, que desemboca en su concepto de predestinación, elaborado desde *Ad Simplicianum* para iluminar la diferente actitud de Dios ante Jacob y ante Esaú (cf. Rom 9,10-29), antes explicada por la simple presciencia divina. Para Agustín la predestinación no es el resultado de una presciencia de elecciones futuras, sino el preconocimiento y preparación, por decreto divino, de los actos benéficos de Dios por los que los predestinados a ser salvados se salvarán: doctrina innovadora a nivel terminológico y doctrinal. Aunque Agustín afirme que su visión coincide con la de otros comentaristas bíblicos, no es el caso. Para estos se trataba de presciencia de méritos y deméritos del hombre; para Agustín de actos gratuitos de Dios. Dios es el único y absoluto sujeto de la predestinación, ante *praevisa merita*.

El autor insiste en que la exégesis agustiniana estaba influenciada por sus premisas teológicas sobre la supremacía de la gracia preveniente y, sin pretenderlo, lee a san Pablo con las lentes de su idea de la gracia absoluta, teniendo en la verdad sobre la humanidad caída una especie de leitmotiv, causa de una antropología sombría. Y en conexión con la doctrina misma de la predestinación, no puede evitar el sentimiento de incomodidad acerca del modo como Agustín elabora el concepto de *certus numerus electorum*, que parece un dualismo, un planteamiento fatalista que divide la humanidad en dos campos. Señala asimismo la tensión insoluble que Agustín introdujo entre el concepto de predestinación eterna y el lugar y rol de la mediación de Cristo y de la Iglesia, compartiendo la idea de Harnack de que tal concepto de predestinación destruye la noción de la Iglesia como institución de salvación y la hace inútil. Expone las sucesivas exégesis agustinianas de 1 Tim 2,4, sosteniendo que el santo sacrificó la exégesis más tradicional del texto y lo interpretó flexiblemente para acomodarlo a su visión de una dispensación restringida de la gracia, preocupado por salvaguardar la omnipotencia de Dios en el marco de la gracia y predestinación absolutas. En cuanto a la acusación vertida sobre Agustín de defender una doble predestinación, el autor reconoce que nunca habla de ella, pero su doctrina de la predestinación contiene de facto y sin quererlo una indicación de ella. En su opinión, presentada la predestinación como la más obvia consecuencia de la doctrina de la gracia soberana y gratuita, Agustín no pudo librarse ya de la trampa de un determinismo asimétrico. El que se plantee la cuestión es prueba del callejón sin salida en que introdujo al santo su teoría de la predestinación e indicador de su incapacidad para dar una explicación válida. Respecto al reproche de fatalismo maniqueo, juzga que el modo determinístico de pintar la elección y reprobación de Dios permite afirmar que la predestinación es, de hecho, el concepto que él usó en lugar del concepto astronómico pagano del *fatum*; con todo, no se le podría llamar fatalista al modo estoico, por ejemplo. Juzga igualmente que no se puede considerar la predestinación agustiniana como fruto de la enseñanza maniquea, porque la secta no participaba de ninguna visión predestinacionista. Ahora bien, si Agustín no puede ser considerado un cripto maniqueo, en más de un aspecto de su teología de la gracia él parece haber permanecido un maniqueo por implicación.

En la conclusión, el autor recuerda que la doctrina de la predestinación de Agustín suscita más cuestiones que resuelve, cuestiones que en última instancia afectan al verdadero significado de la vida. Pero reconoce que tampoco las respuestas de los marseleses, dirigidas a salvar algo de los derechos del hombre, son plenamente satisfactorias. Con todo, confiesa sentir una simpatía intuitiva hacia las propuestas de los monjes africanos y marseleses. Señala también cómo las diferencias de contexto jugaron un rol importante en la formación de las ideas de Agustín y de los monjes sobre la intervención de la gracia.

El autor ha ofrecido su interpretación de los textos agustinianos. Otros hacen otra, como lo muestra la obra que presentamos a continuación de la presente. Antes de acabar, dos observaciones: no es cierto que L. Verheijen defienda (cf. p. 54) el 391 como año de

composición del *praeceptum*; según la edición crítica de Goldbacher, san Agustín no designa a Valentín como Abad (cf. p. 55). La obra concluye con varios índices: de textos bíblicos, de autores antiguos, de autores modernos, y de nombres, lugares y temas.– P. DE LUIS.

TARANTO, Salvatore, *Agostino e la filosofia del amore*. Morcelliana, Brescia 2003, 22,5 x 15,5, 338 pp.

He aquí una obra más sobre la doctrina agustiniana de la gracia en su relación con la libertad humana, pero diferente en su planteamiento a lo que suele ser habitual. Su tono es apológico: librar al santo de la acusación de haber sostenido la predestinación absoluta: ni negativa, a la condenación, ni positiva, a la gloria. En efecto, como conclusión, le parece poder afirmar que no es posible advertir en Agustín un asertor de la predestinación absoluta porque en él la predestinación tiene su fundamento en el respeto de la libertad. La lógica que encuentra en el santo no es la de un burdo predestinacionismo, sino la del amor que se dona a quien desea querer amarlo. En efecto, la preocupación fundamental del santo permanece constantemente la afirmación del amor misericordioso de Dios, sosteniendo, por otra parte, que no hay redención sin voluntad.

En la primera parte, el autor examina los temas fundamentales a la luz de las fuentes utilizadas por el santo, Plotino y, significativamente, dos autores orientales. Primero, señala cómo el concepto de predestinación a la condena se opone a la concepción agustiniana del mal; sostenerla supondría que el santo contradecía su convicción de siempre de que Dios no puede tener nada que ver con el mal y que admitía una cierta relación entre Dios ser-bien y el mal-no ser/corrupción. Pero Dios no puede tener ninguna relación con el mal ni lo puede causar ni directa ni indirectamente; su origen está en la voluntad. Ahora bien, mal-no ser es tanto el pecado como la pena del pecado. Se trata de una herencia plotiniana: el ser debe coincidir necesariamente con el bien, por lo que el no-ser debe determinarse como mal. Luego hace ver cómo la libertad de determinación del hombre no la puede limitar ni la presciencia divina ni otros factores externos a la libertad misma. El autor considera infundado atribuirle la intención de limitarla de algún modo, sin negar con ello el primado de la gracia en la obra de la salvación. Admitir la presciencia divina de los acontecimientos futuros en ningún modo implica negar la libre capacidad de determinación de la criatura humana, porque su conocimiento es noético, no causativo. Al entrar la voluntad del hombre en el orden de la causalidad, es también voluntad de Dios y no atenta contra su omnipotencia. Aquí la reflexión agustiniana parece estructurarse sobre las huellas del pensamiento origeniano. Por último, la realidad de la imagen divina presente en el hombre y nunca perdida es el signo más claro de su libertad de autodeterminación. Por otra parte, el primado de la gracia sobre la libertad humana no quita nada a la libertad del hombre, ni la libertad desvirtúa el rol básico de la gracia. La teología de la imagen no puede no someter la libertad a la gracia, a la vez que permite concebir la posibilidad de una auténtica libertad de autodeterminación. De aquí el optimismo agustiniano. La gracia libera la libertad, no la mata. No cabe que un amor indefectible como el de Dios –eso es la gracia– tenga un límite en sí mismo y no únicamente en la voluntad de la criatura. Dios no rehúsa a nadie su gracia; todo hombre, si quiere, puede hallarse en las condiciones de acoger la salvación. El autor muestra cómo este planteamiento está ya en san Gregorio Niseno, probable inspirador aquí del obispo de Hipona.

No cabe, pues, predestinación absoluta, ni a la condenación ni a la gloria. El misterio de la redención radica en el hombre; en la voluntad de Dios sólo como condición de posibilidad. Aunque san Agustín sostiene que el hombre no perdió por el pecado original la

imagen de Dios ni, por tanto, el libre albedrío, admite que se vio afectado negativamente. El resultado fue que podía elegir el mal que le lleva a la condenación, pero también desear querer el bien, aunque ese deseo resulte ineficaz. En este contexto integran tres tipos de gracia: la original o preveniente, la coadyuvante y la santificante. La primera la posee todo hombre, pues está vinculada a la imagen, que posibilita el desear querer el bien; la segunda, fecunda la naturaleza expresada en el deseo ineficaz del bien, pero al que se concede siempre la gracia, y la hace eficazmente capaz de salvación. La gracia es auxilio para el libre albedrío. La tercera, de carácter irresistible, otorga la certeza de la salvación. El hombre solo no puede realizar acciones dignas sin la ayuda de la gracia; tras el pecado original tiene la capacidad de desear realizar el bien pero no de realizarlo eficazmente. Pero la caída de Adán no puede ser de por sí razón de condena; sino la muerte de Cristo habrá sido en vano. El mérito nace siempre de las disposiciones actuales. El juicio de Dios se ejerce siempre, y con absoluta equidad, sobre algún pecado. La predestinación no es sino la presciencia que Dios posee del desarrollo en el tiempo de la historia humana, en ningún modo determinado por la voluntad de Dios; no es una decisión de Dios, tomada desde la eternidad, de condenar a algunos hombres, sino la concretización de aquel querer eficaz que Dios ha querido fundar sobre la libertad de la criatura. Tiene, pues, una causa en la criatura y en su obrar. Por otra parte, un amor que no desease la salvación universal no sería amor, pero tampoco lo sería un amor que no consintiese a la criatura autodeterminarse libremente, pues anularía su dignidad de ser. La gracia, pues, no elimina el libre albedrío sino que, más bien, lo libera haciéndolo capaz de una libertad auténtica, la que une al hombre a la ley eterna. La gracia no puede suprimir la libertad porque esta se constituye precisamente como su objeto.

Agustín, pues, admite dos voluntades: el deseo de la voluntad (fruto de la imagen) y la voluntad eficaz (obra de la gracia coadyuvante). El que el santo se detenga más en la segunda lo atribuye al autor a una motivación más pastoral que teológica: evitar en los fieles el orgullo, causa del primer pecado. A su vez, el deseo de la voluntad ineficaz parece constituirse en criterio del justo juicio. El criterio de la acogida y de la donación de la gracia parece ser la actitud de humildad, por la que el hombre pone todo su mérito en Dios y se despoja de toda soberbia. Pero esto ya es admitir algún mérito de parte del hombre. Por eso, después de haber expuesto la íntima coherencia del sistema agustiniano, tratando de comprender sus razones sin sobreponerse a su pensamiento, el autor considera algunas incongruencias de fondo que emergen de su edificio epistemológico. Es el caso del bautismo de los niños para el que el santo confiesa no tener respuesta plausible y se ampara en lo inescrutable de los juicios divinos, y la distinción, aunque sin estas palabras, entre mérito ineficaz y mérito eficaz, escapatoria poco sólida. El autor muestra la contradicción que ello implica, y cómo acaba anteponiendo la coherencia de su visión teológico-racional a la misma Escritura, al buscar un por qué para la concesión de la gracia. Una incongruencia que a su juicio redimensiona la distancia "teórica" que separa a Agustín de Pelagio. La gracia agustiniana no parece ser gracia en sentido absoluto; él permanece ambiguo sobre su absoluta gratuidad.

En un último capítulo el autor muestra cómo la filosofía del amor que sostiene este edificio está ya presente en las *Confesiones* en cierto modo en *De doctrina cristiana*. La obra está llena de referencias críticas a la obra de G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metaformosi del De doctrina christiana*. Morcelliana, Brescia 2001, mostrándose más en sintonía con la interpretación que de la teología de la gracia y su relación con la libertad ofreció en su día A. Trapè. El autor presenta su estudio con modestia, afirmando que no pretende ofrecer la interpretación auténtica de Agustín, sino, más simplemente, cuanto el santo sugiere a su sensibilidad, dispuesto a escuchar lo

que el santo quiere decir y no a hacerle decir lo que él quiere. Ofrece una propuesta interpretativa sin pretender que sea la única posible. El autor ha ofrecido su interpretación de los textos agustinianos. Otros han hecho otra, como lo muestra la obra que presentamos previa a la presente. La obra se complementa con los índices de nombres y cosas notables, y con el de los autores modernos.– P. DE LUIS.

SUTTNER, Ernst Christoph, *Kirche in einer zueinander rückenden Welt. Neure Aufsätze zu Theologie, Geschichte und Spiritualität des christlichen Ostens*. Mir einem Geleitwort von Franz Cardinal König. Herausgegeben von Wolfgang Nikolaus Rappert (=Das östliche Christentum. Neue Folge, Band 53), Augustinus-Verlag, Würzburg 2003, 16 x 22, 870 pp.

Las más de 800 páginas de la presente obra recogen 46 artículos escritos en los últimos 14 años –de 1990 a 2003– por el sacerdote católico de rito bizantino, eminente conocedor de la historia y doctrina del oriente cristiano y destacado impulsor de la unidad de las Iglesias, E. C. Suttner. A excepción de tres de ellos, todos han aparecido ya en otras publicaciones, mayormente en las revistas *Ostkirchliche Studien* y *Die christliche Osten*. Sus temas son variados, abarcando tanto la teología, como la historia y la espiritualidad. Los artículos están distribuidos en cuatro secciones con una básica unidad temática: la unidad en la pluralidad vivida por la Iglesia ya desde sus comienzos (12 artículos); testimonios a favor de la unidad de las Iglesias: doctrina sacramental, hechos históricos o personajes significativos (13 artículos); mirando a los signos de los tiempos, percibidos en distintas Iglesias: Rusia, Rumania, Yugoslavia; en las relaciones con Europa, con Roma; el problema de las Iglesias nacionales, etc. (10 artículos) y la diversidad en la vida espiritual de las Iglesias con temas como la evangelización, la inculturación, temas sacramentales, culto, iconos, etc. (11 artículos). El texto de los artículos va precedido de una visión panorámica de sus distintos capítulos.

En el prólogo el Cardenal emérito de Viena F. König pone de relieve el significado de estos estudios para la reconciliación de las Iglesias, pues hacer visible la unidad querida por Cristo para ellas urge hoy más que nunca a la Iglesia que se encuentra ante el mundo «dándose mutuamente la espalda», como reza el título de la obra. La obra concluye con un índice de personas.– P. DE LUIS.

BOSS, M., LAX, D., RICHARD, J. (éd.) *Mutations religieuses de la modernité tardive: Actes du XVI. Colloque International Paul Tillich, Marseille 2001* (= Tillich-Studien, Band 7), LIT Verlag, Münster-Hamburg-London 2002, 23,5 x 16, xxxvii + 293 pp.

El pensamiento de Paul Tillich (1886-1965) sigue despertando interés por doquier: tesis doctorales, escritos varios, seminarios, congresos, etc.. El presente volumen es prueba de lo dicho. Recoge las actas del XIV Coloquio Internacional organizado por la Asociación P. Tillich de lengua francesa. Tuvo lugar en Marsella, del 17 al 20 de mayo del 2001. La finalidad de la convocatoria no era otra más que analizar, a partir de los escritos y del pensamiento tillichiano, los cambios religiosos que condicionan nuestra modernidad tardía. Las ponencias aquí reunidas afrontan cuestiones tan diversas como Ética, Filosofía de la Historia, Historia del Arte, Filosofía Política, Sociología de las religiones... Toda esta problemática solamente puede considerarse “religiosa” en el sentido específico que el mismo Tillich da al término “religión” desde la famosa fórmula enunciada por él en una de sus pri-

meras conferencias en Berlín 1919, “*la cultura es la forma de la religión, y la religión es la sustancia de la cultura*”.

El Congreso tuvo dos ejes temáticos perfectamente diferenciados. El primer eje abarca la *Teología de la cultura*: modernidad frágil (pp. 3-166), analizando la crisis o el fin de la modernidad bajo diversos matices como “desplazamientos posmodernos de las Éticas de las religiones; el *Kairos*: crítica y reconstrucción de la idea moderna del progreso; primera guerra mundial y aporías de la modernidad; la cuasi-religión del mercado como exacerbación de la modernidad; posibilidad de expresión de lo “sagrado” en la postmodernidad, etc..”. El ensayo de Ch. Boureaux, Religioso dominico y profesor de Teología Fundamental en el Instituto Católico de Lille, sobre el *mercado como cuasi-religión* tiene marcadas resonancias tillichianas. Propone entender el mercado y la actual sociedad de consumo que él genera como la “religión dominante de la modernidad tardía”. Usando los esquemas tillichianos de la “Teología de la Cultura”, trata de denominar la actual situación del “dios-mercado” como “irracional” o “demoníaca”. Irracional, en cuanto que uno de los sectores de la realidad –en este caso el mercado– tiende a afirmarse como la vía única de la comprensión del conjunto de lo real; es decir cuando “el mercado” se presenta como el todo de la realidad, como la mediación única capaz de coordinar las diversas facetas de la existencia humana (pp. 95-96). Tillich ya hablaba en su tiempo de las “cuasi-religiones”, cuando analizaba el Nacional-socialismo de su tierra, el liberalismo capitalista de los países ricos de occidente y el dogmatismo del comunismo de los Estados del Éste de Europa. Por desgracia, la situación es más lamentable en nuestros días: ya que “el mercado ha suplantado la cultura”, la ha reducido a mero objeto de consumo, es decir “un objeto a elegir entre otros objetos”, y de ese modo participa de la “exasperación de la modernidad”, dando lugar a una sociedad cada día más individualista, más racionalista, más diferenciada y más narcisista. No obstante, los autores nos invitan, no sin cautela, a no desesperar.

El segundo eje temático se centra en la temática concerniente a la *Teología de las religiones-Pluralismo religioso* (pp. 169-279) inherente a las sociedades multiculturales actuales: Jalones para una teología de las religiones; posibilidad de un diálogo interreligioso según Tillich y S. Weill; discurso plural de la teología de las religiones según Knitter y Tillich. Llama especialmente la atención el trabajo de Robinson B. James, profesor emérito de la Universidad de Richmond (Virginia) acerca del “encuentro interreligioso” según Tillich y el esfuerzo por una nueva descripción de las posturas típicas de exclusivismo, inclusivismo y pluralismo religioso, tan de actualidad a partir de los años ochenta en la literatura británica y norteamericana en torno al “diálogo interreligioso” (pp. 205-231). Según la interpretación del ya veterano profesor, es posible que a partir de la teoría del conocimiento de Tillich se pueda llevar a cabo una revisión sustancial de la reciente tipología tripartita. Todos apelan y recurren a Tillich. Para Knitter, Tillich es un “exclusivista” cerrado; para Alan Race, Tillich aparece como un “pluralista”, mientras que Gavin D’Costa clasifica a Tillich como “inclusivista”. James hace un esfuerzo laudable analizando una publicación de Tillich del año 1955: *Participation and Knowledge: Problems of an Ontology of Cognition*, y echando mano, como es natural de su *Christianity and the Encounter of the World Religions* (Conferencias en la Columbia University en 1961, aparecido después en folleto aparte en 1963), donde se expone de manera convincente que nuestro conocimiento de las cosas, nuestra relación cognitiva con la realidad, se lleva a cabo en diferentes niveles o en diferentes grados de profundización. Conjugando estos textos reducidos de Tillich con sus grandes obras, James llega a la conclusión que se puede superar la tipología tripartita moderna y ofrecer una visión de la problemática actual con nuevos horizontes. Y es que parece poco científico, y hasta poco elegante, querer meter a la vez a un gran pensador como Tillich en tres toriles diferentes. James concluye diciendo que Tillich es capaz de

hacer justicia tanto a la absolutez de la propia fe, como a la relatividad de las diferentes “fes” religiosas; Tillich piensa que las personas religiosas no solamente pueden afirmar la absolutez de su fe (y deben hacerlo), pero deben también estar abiertas a la “verdad” de las otras religiones y a sus poderes salvíficos.

Termina el volumen con una breves páginas de Théo Junker con el título de *Lectura tillichiana del Islam religioso y político*. La trascripción de las ponencias está precedida de una Introducción (III-XXXVII) en francés, inglés y alemán, debida a la pluma de Marc Boss, del Instituto Protestante de Teología de Montpellier. Las citas y los textos tanto de Tillich como de otros autores han sido copiados en su mayor de las traducciones francesas, cuando existen; en el caso de Tillich, pocas veces echan mano de las *Gesammelte Werke*, la edición crítica alemana. Se gana en facilidad, pero quizás se pierda en precisión. De todos modos, el volumen es rico de contenido y abre horizontes dentro de esta amplia temática en que nos encontramos.– A. GARRIDO.

KLAIBER,W.–THÖNISSEN,W. (Hg.), *Rectfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*. Bonifatius Verlag Paderborn/Anker Christliches Verlaghaus, Stuttgart 2003, 19 x 12, 219 pp.

Con la aceptación de ambas partes, teólogos católicos y teólogos de las llamadas “Iglesias libres”, se ha llevado a cabo, por vez primera en la historia del Ecumenismo multilateral en Alemania, un Diálogo ecuménico de este tipo. Fue en febrero del 2001. Las “Iglesias libres”, que han alcanzado cierto relieve en Alemania en estos últimos 25 años, no han sido excesivamente bien consideradas por las grandes Confesiones cristianas tradicionales en este territorio: Luteranos y católicos. De ahí la novedad de este encuentro ecuménico. Entre los participantes figuran teólogos Baptistas, teólogos de la “Federación de Comunidades Evangélicas Libres”, un miembro de la dirección de “Herrnhuter Brüdergemeine” y tres teólogos Metodistas. Por parte católica y bajo la dirección del Prof. Dr Wolfgang Thönnissen, asistieron ocho teólogos del Instituto Johann-Adam-Möhler para el Ecumenismo (Paderborn), institución católica que promovió este encuentro mediante una fraterna invitación a los miembros de las otras confesiones. Juntos dialogaron, cantaron, rezaron y fraguaron amistad. A juicio de los presentes, el resultado fue calificado como “fructífero”, ya que los asistentes manifestaron una voluntad clara de continuar con encuentros similares en el futuro, estudiando conjuntamente otras problemáticas de mutuo interés. El tema escogido era el fundamental objeto de discusión histórica entre católicos y Protestantes: la justificación. ¿Por qué esta reunión de alto nivel? Según el Pastor metodista K. Heinz Voigt, la respuesta es fácil. Se constata cada día más que Alemania es “tierra de misión” y se necesita un esfuerzo común para llevar de nuevo a los hombres a Cristo, mostrarles el camino de cómo ser y permanecer cristianos en esta situación; y esta tarea no puede realizarse si las confesiones cristianas muestran desconfianzas o prejuicios unas contra otras. Se exige, pues, encontrar un camino de renovación común. Estas indicaciones son las mismas que católicos y luteranos se dijeron en mutuamente en la famosa reunión de Augsburg en 1999. El volumen que presentamos recoge catorce ponencias que afrontan el problema desde diversos matices, según la confesión cristiana de cada autor. A la vez se nos ofrece una exposición de las “Iglesias libres” en Alemania y de la “Confederación de Iglesias libres evangélicas”. El libro resulta atractivo para aquellos que estén interesados en la problemática ecuménica europea.– A. GARRIDO.

LÓPEZ-TELLO GARCÍA, Eduardo, *Simbología y lógica de la Redención: Ireneo de Lyon, Hans Küng y Hans Urs von Balthasar leídos con la ayuda de Paul Ricoeur* (= Tesi Gregoriana. Serie Teología, 102), EPUg, Roma 2003, 24 x 17, 389 pp.

Bajo la dirección del profesor E. Salmann, este estudio fue presentado como disertación para el doctorado en Teología en la Universidad Gregoriana. El autor es un benedictino español que reside en la abadía de Santa Otilia (Baviera), donde desarrolla actualmente su labor docente. Se trata de un trabajo de alta especulación teológica sobre el misterio de la redención a la luz de la filosofía del lenguaje. En concreto su fuente de inspiración son los trabajos de P. Ricoeur (cf. P. Ricoeur-E. Jünger, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974).

La obra plantea un doble problema. En primer lugar la posibilidad de pensar la redención. Es decir, se trata de buscar una lógica subyacente que permita descubrir el entramado reflexivo que la redención supone y ello en un contexto que admita pensar dentro de ese mismo esquema las diversas perspectivas teológicas. Para ello el autor traza un “círculo hermenéutico” capaz de contener simultáneamente sistemas de pensamiento tan divergentes entre sí como las soteriologías de Ireneo, Küng y Balthasar. Pero no basta con pensar la redención. La segunda cuestión que se plantea es si la redención puede ser vivida. El soporte lógico que explique la redención no puede estar separado del mundo de la existencia, sin que pierda sentido todo el proceso de salvación. De ahí la necesidad de entrar en un auténtico “proceso metafórico” que se despliegue “delante del texto” y delinee las características esenciales que ha de tener esa explicación lógica para que sea posible encontrar vida en ella.

Después de mostrar la imposibilidad de explicar la redención en el marco de la descripción y la narración y la insuficiencia de una aproximación semántica y pragmática, la tesis descubre en los teólogos analizados tres claves hermenéuticas que permiten construir una lógica de la redención: el símbolo como proceso metafórico (Ireneo), el sujeto como paso de la teleología a la escatología (Küng) y el sí mismo como alteridad (Balthasar). A partir de ahí el autor concluye con la propuesta de una hermenéutica teológica posible de la redención, basada en las categorías de “sustitución” e “ipseidad como atestación”.

El lector interesado en la materia podrá comprobar que es un serio trabajo de investigación filosófico-teológica que afronta con competencia una temática compleja. Como es habitual en esta colección se ofrece la bibliografía completa, el índice general y un índice de autores. R.– SALA.

NIGGLI, Ursula (Hg.), *Peter Abaelard. Leben – Werk – Wirkung* (= FEG 4), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2003, 23,5 x 15,5, 420 pp.

El libro aparece dentro de esta serie de biografías que brinda la editorial Herder en un esfuerzo por recopilar estudios de investigación sobre las figuras más influyentes de la historia espiritual europea. En este caso se trata del fruto del trabajo colectivo de cinco reconocidos medievalistas coordinados por la profesora Niggli (Zürich). Abelardo (1079-1142) nació en Le Pallet, localidad cercana a Nantes, en el seno de una noble familia bretona. Considerado uno de los padres de la escuela teológica de París, fue discípulo de Roscelino de Compiègne. En 1102 inicia su labor docente en Melun y tras pasar después por Corbeil y por Santa Genoveva de París, se convierte en director de la prestigiosa Escuela de Notre Dame en 1113. El maestro Abelardo fue ante todo un infatigable controversista. De la primera etapa de su vida merecen ser recordadas sus dos intensas polémicas.

micas con Guillermo de Champeaux (1100 y 1105). Tras una atormentada relación sentimental, fruto de la cual tuvo un hijo, abandona París. Entra como monje en la abadía de San Dionisio, donde permanece recluido por un tiempo. Cuando reemprende la docencia, refuta las doctrinas trinitarias de su antiguo maestro. A partir de entonces S. Bernardo de Claraval se convertirá en su gran antagonista: primero atacando sus posiciones en aquella materia bajo sospecha de sabelianismo y posteriormente señalando sus errores en cuestiones de moral. La doctrina abelardiana recibió la condena de los sínodos de Soissons (1121) y de Sens (1140). Camino de Roma para apelar al Papa Inocencio II, fue acogido en Cluny por Pedro el Venerable que logró su reconciliación con la Iglesia. Murió en el priorato de S. Marcel cerca de Chalon.

El volumen está organizado en diez capítulos. En el primero, de carácter introductorio, U. Niggli hace el retrato bio-bibliográfico del autor iniciado la exposición con una tabla cronológica y un mapa geográfico. A continuación se presenta su drama humano y familiar en dos capítulos, en los que se destaca la relación con su mujer Eloísa a través de su correspondencia epistolar. Los siguientes capítulos analizan los aspectos principales de la obra abelardiana: su soteriología (cap. 4), la ética (cap.5), el diálogo interreligioso (cap. 6), su método escolástico y su contribución a la “*theologia*” (caps. 7 y 8). El cap. 9 repasa sus influencias y su herencia. Corresponden de nuevo a la editora de la publicación las palabras conclusivas (cap.10). La magnífica presentación del libro, en pastas duras, incluye ilustraciones, fotografías y reproducciones de manuscritos en blanco y negro, varios cuadros de contenido, una exhaustiva bibliografía sistemática (hasta 1988), así como unos ricos índices de autores, materias y obras citadas.– R. SALA.

CLAPSIS, Emmanuel, ed., *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, WCC Publications – Holy Cross Orthodox Press, Geneva – Brookline MA 2004, 21,5 x 13,5, 224 pp.

Recoge las actas de un Congreso Internacional sobre pluralismo y globalización celebrado en la Escuela Greco-Ortodoxa de Teología de Brookline en Octubre de 2002. El evento de carácter ecuménico, patrocinado por el Consejo Mundial de las Iglesias junto con *Boston Theological Institute* y *Harvard Divinity School*, acogió las ponencias de numerosos especialistas en la ortodoxia griega. El volumen está presentado por el Arzobispo Demetrios, primado de la Iglesia Greco-Ortodoxa de Norteamérica.

Las conferencias están agrupadas en torno a seis bloques temáticos. El primero se dedica al pluralismo en sus diversos ámbitos: mundial, religioso y cristiano. Los bloques segundo y tercero tratan respectivamente del fenómeno de la globalización y de la salvaguarda de los derechos humanos. El cuarto analiza los temas de la violencia, el perdón y la reconciliación. El quinto bloque, sobre etnias y nacionalismos, es el que reúne más trabajos. El último desarrolla los retos de la misión cristiana y ortodoxa en un mundo pluralista.

A mi juicio merece una mención especial la rica exposición de C. Yannaras que vaticina un nuevo paradigma cultural para la protección efectiva de los derechos humanos (pp. 83-89). En cambio, por otra parte, hay que lamentar la ausencia de la ortodoxia rusa en el foro. En cualquier caso, las distintas presentaciones representan una valiosa contribución de la tradición ortodoxa al diálogo ecuménico y al encuentro del cristianismo occidental con los grandes desafíos del nuevo milenio.– R. SALA.

PIEPER, Josef, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea* (=Biblioteca del Cincuentenario). Rialp, Madrid 2000, 20 x 13, 281 pp.

Estamos ante un escrito de particular vigencia en nuestros días. En efecto, la fe necesita confrontarse sin miedos con la cultura actual y enfrentar los nuevos retos que le presenta el futuro. El autor, uno de los más destacados filósofos europeos del siglo XX, nos ofrece aquí algunos ejemplos de cuestiones que es necesario volver a pensar como pueden ser la sacralidad y la desacralización, la palabra y la realidad, el sacerdote y el laico, la Iglesia y su experiencia vital concreta, la actualidad y posibilidad del lenguaje sobre Dios, la contemplación terrenal, uno de los ensayos más bonitos y profundos junto al del sacramento del pan, el futuro y la esperanza, el arte de no desesperar y el problema del fin de la historia, el héroe y lo cotidiano, el arte de decidir correctamente, el abuso del poder y el abuso del lenguaje, el problemático oficio del intelectual en relación con la Iglesia, creación y naturaleza: una polémica con Sartre, el posible futuro de la filosofía, y cómo se llama uno realmente. Estamos ante una obra que vale la pena releer en la casi totalidad de sus mensajes y que ayudará al creyente a meditar, una y otra vez, con sosiego de su fe.– D. NATAL.

BOSCH, Vicente, *El concepto cristiano de simplicitas en el pensamiento agustiniano*. Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma 2001, 24 x 17, 284 pp.

El presente estudio es una tesis doctoral. En un principio el autor tenía en mente estudiar el concepto “sinceridad”, muy presente en las enseñanzas de S. Josemaría Escrivá, pero, al constatar su limitada presencia en los manuales y diccionarios de espiritualidad, optó por el concepto de “simplicidad” que se puede considerar perteneciente al mismo ámbito semántico.

La obra consta de dos partes. La primera estudia, en sendos capítulos, el mencionado concepto en la Sagrada Escritura y en la tradición patristica; la segunda está dedicada enteramente a san Agustín. Para el examen de la voluminosa obra de san Agustín, establece cuatro períodos: el anterior al presbiterado, el del presbiterado, la primera etapa episcopal (es decir, hasta los inicios de la polémica pelagiana: 396-412), y la segunda etapa episcopal (desde la polémica pelagiana hasta la muerte: 412-430). En cada período constata las presencias del término *simplicitas* (y *simplex*) –incluyendo estadísticas– y examina qué significado tiene en cada una de ellas: si bíblico, filosófico o vulgar (incluida su valoración negativa). El resultado de la investigación muestra un neto y progresivo predominio del valor bíblico del concepto –más de la mitad– que coincide con un mayor conocimiento, estudio y explicación de Escritura. Hay que decir, sin embargo, que las conclusiones derivadas de los datos estadísticos pierden buena parte de su valor por estar elaborados sobre una cronología de las obras agustinianas, por un lado, anticuada y, por otro, mal aplicada. Dos ejemplos: En los *Tractatus in Io. ev.* constata 29 empleos, presentes, sobre todo, en los tratados 5 y 6. Desconociendo los estudios de La Bonnardière y Berrouard y aceptando que los tratados vieron la luz entre el 414 y el 416 (cronología hoy rechazada) incluye todas esos empleos del concepto en la cuarta etapa ante indicada, cuando la mayor parte de ellos deberían incluirse en la tercera, dado que aparecen en los tratados 5 y 6, predicados en el año 407. Otro ejemplo: los 30 empleos del término en *De Trinitate* los contabiliza dentro del tercer período, cuando al ser una obra compuesta a lo largo de muchos años, determinados textos tenía que haberlos contabilizado en la tercera etapa y otros (por ejemplo, los presentes en el libro XV) en la cuarta. Los ejemplos se podrían multiplicar. Al menos en el texto en nuestra manos faltan las páginas 136-137.– P. DE LUIS.

CLÉMENT, Olivier., *Roma, de otra manera. Un ortodoxo opina sobre el papado*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 17'5 x 10, 148 pp.

O. Clément es, hoy día, uno de los teólogos ortodoxos de mayor renombre; la cuestión del papado sigue siendo una de las principales, sino la principal, piedras de tropiezo en el camino de las Iglesias cristianas hacia la unidad querida por Cristo; el libro es de reducido formato y de pocas páginas: tres razones que invitan a su lectura.

Como indica el título, el autor presenta otra manera de ver a "Roma", es decir, de concebir el primado, aceptable para la Iglesia ortodoxa. Y lo hace en trece breves capítulos, guiado por el deseo de servir al ecumenismo. Primero estudia brevemente los textos del Nuevo Testamento referidos a san Pedro y san Pablo. Luego se ocupa de la historia de la Iglesia, examinando la función otorgada a la sede romana por las Iglesias de oriente y occidente, mostrando, a la vez, cómo llegó a formarse el hecho del primado de la concepción católica. Obviamente, interpreta los hechos desde una perspectiva ortodoxa, pero sin coincidir siempre con las presentaciones tradicionales dentro de la misma Ortodoxia (p. ejemplo, cuando considera que los nacionalismos, en el marco de la autocefalia, fijó una relación entre el centro y la periferia que en general no difiere tanto de la práctica romana). En cuanto a la visión católica, una veces la interpreta en clave de complementariedad respecto de la ortodoxa; otras veces como fruto de contaminaciones no evangélicas; otras como novedad inaudita (por ej. que las posesiones bizantinas pasasen a ser los Estados de la Iglesia). El resultado fue que, por caminos inesperados, pero comprensibles, "La Ortodoxa... se fue deslizado desde la negación del «papismo»... hasta una casi negación de este (el primado) como «presencia» de Pedro en la Iglesia. Por usar una imagen simplista, Pedro se quedó sin sus hermanos los apóstoles, y estos se quedaron sin Pedro". En un tercer momento, el autor muestra los caminos abiertos a la esperanza de que cuando sea restablecida la unidad de fe, el primado permanecerá inseparablemente fundado en la persona y fe de Pedro, en un ministerio cetrino equilibrado por el de Pablo, y el de Juan, el visionario". Esa esperanza la alimentan los múltiples hechos y gestos que se han dado tanto por parte de Roma, sobre todo a partir del Vaticano II y el actual papado ("en estos últimos años, Juan pablo II parece abrirse cada vez más a la Ortodoxia"), como de parte de la Ortodoxia, aún con puntuales marchas atrás. El libro concluía con una referencia al atentado sufrido por el Papa en la Plaza de san Pedro en 1981, "el precio de la visita a Constantinopla, el sacrificio que confirió a esa visita un carácter místico cuya importancia se revelará poco a poco. Porque indudablemente, la sangre convirtió al *Pontifex Maximus* en *Servus servorum Dei*". Esta edición española añade como posdata un nuevo capítulo con el título: "Por un futuro común", en que señala cuál podría ser el programa ante el mundo de una Iglesia unificada bajo el primado de Pedro.- P. DE LUIS.

ILLANES, José Luis, *Existencia Cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei*. Eunsa, Pamplona 2003, 24x16, 334 pp.

Elevar el mundo hacia Dios y trasformarlo desde dentro es el ideal de la espiritualidad de Josemaría Escrivá de Balaguer. Este ideal se fue fraguando a lo largo de los años de su vida y se ha ido dando a conocer a través del proceso de Beatificación y Canonización, del fundador del Opus Dei, por el que la Iglesia lo propone a sus más inmediatos seguidores y a toda la cristiandad como modelo a imitar. El profesor Illanes, teólogo bien conocido entre nosotros, nos ofrece aquí algunos de temas decisivos en esta espiritualidad como pueden ser: el valor y el sentido de la existencia en el mundo, el trabajo como reali-

dad humana y cristiana, la responsabilidad social del cristiano como justicia y caridad, y, finalmente, la radicación en Cristo como ideal definitivo de todo cristiano en cuanto *alter Christus* o *ipse Christus* según toda la tradición cristiana ya desde los santos Padres como puede verse en san Agustín. Todos los que quieran conocer y vivir esta nueva espiritualidad, que significó también una bocanada de aire fresco en el cristianismo español de posguerra, tienen aquí un lugar preferente de referencia fundamental para su meditación.— D. NATAL.

NEUSCH, Marcel, *Les traces de Dieu. Éléments de théologie fondamentale*. Cerf, Paris 2004, 14,5 x 23,5, 250 pp.

Parece ser que el hombre de nuestro tiempo cada vez va encontrando mayores dificultades para poder encontrar huellas de Dios en el mundo y en su historia personal y colectiva. El autor afronta una vez más esta temática filosófico-teológica, encaminando su reflexión en un análisis pormenorizado de esas huellas de Dios en la historia, precisamente allí donde el mismo Dios ha hecho su acto de presencia, como es a partir de la misma creación y en los diversos acontecimientos de la historia de la salvación, que culmina en Cristo como el universal concreto desde el cual puede descifrarse de forma definitiva la realidad de Dios en su acontecer histórico. Desde esta perspectiva de identidad cristiana el autor va desarrollando diversos aspectos que configuran la temática de la teología fundamental, a partir de la pretensión de la misma de dar razón de la fe y la esperanza que habita en el creyente. De esta manera va tratando los temas de la revelación, de la fe y de la presencia del acontecimiento revelador y salvador en la vida de la comunidad cristiana, referida continuamente a los testimonios permanentes de dicho acontecimiento. Se insiste en la persistencia de la pretensión de San Pablo en Romanos sobre el valor revelador de la creación, frente al desencantamiento de la misma por los profetas de los secularismos actuales y el significado de Cristo como centro significativo, dándole consistencia y abriendo caminos de encuentro con Dios, no solo en lo que aconteció, sino en lo que sigue aconteciendo en la historia actual y futura, como apertura escatológica del Reino que se va haciendo presente en los avatares de la evolución del hombre y del mundo desde la perspectiva de Dios. Estudios de este calibre y en clave hermenéutica, muy a la altura del mensaje cristiano y de las lecturas del mismo para nuestra época, servirán, sin duda, para seguir ayudando a los creyentes a dar razón de la esperanza que anida en sus corazones y a testimoniar en su vida y lenguaje el significado de la presencia de Dios en nuestro mundo, a pesar de las oscuridades por las que parece pasar. Bienvenidas obras de esta categoría que pueden servir tanto a profesores de teología, como al público cristiano en general, a tomar conciencia de la misión profética a la que han sido enviados.— C. MORÁN.

TONIOLO, Andrea, *Cristianesimo e Verità. Corso di teologia fondamentale*. Edizioni Messaggero, Padova 2003, 20,5 x 14, 416 pp

El autor de este curso de Teología Fundamental parte de la constatación de que “el cristianismo no es en primer lugar una doctrina, sino una experiencia salvífica que ha sido expresada y transmitida en un contexto histórico concreto, sometida al riesgo de la libertad, a la forma de la cultura y por tanto sujeta a las múltiples posibilidades de la interpretación”. Todos los temas tratados en el presente trabajo, que son los propios de un curso de Teología Fundamental, como son el concepto de revelación, de fe y su transmisión, son tra-

tados bajo este prisma de la historia y de los condicionamientos de la misma, como se expresa a través de la cultura ambiente y por tanto la correlación que se da entre el proceso de la presencia de la verdad que manifiesta en la historia del cristianismo y la verdad que se va haciendo presente desde el logos humano en su acontecer humano y mundano. En el centro de todo este proceso encontramos la verdad revelada en el acontecimiento Cristo, como forma histórica significativa y punto de referencia obligado de cualquier expresión religiosa y cultural. En torno a estos principios desarrolla el autor las nociones de cristianismo en sus diversas acepciones, en el gran campo de las religiones mundiales y su significado en el diálogo interreligioso; la comprensión de la revelación judeo-cristiana y sus mediaciones culturales, llegando en Cristo a su expresión más plena y la presencia del acontecimiento revelador y salvador en la experiencia y vivencia de la fe y en los testimonios cualificados de la misma y la credibilidad de una y otra en los distintos contextos en los que tanto la revelación como la fe se van a ir haciendo presentes en la Iglesia, como lugar efectivo y testimonial de dicha experiencia y credibilidad de la misma Iglesia en su misión de testigo de la revelación y de la fe. Agradecemos al autor por ofrecernos este curso nuevo de Teología Fundamental en el que, fiel a los lenguajes más auténticos de la tradición cristiana, asume con valentía y audacia el hacer una hermenéutica de estos lugares teológicos en una línea de fidelidad también a las exigencias culturales del momento presente, aportando a la reflexión teológica la novedad que el Espíritu va haciendo surgir en la historia.– C. MORÁN.

BATLOGG, A., DELGADO, M., SIEBENROCK, R.(Hg.). *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi*. Festschrift für Karl H. Neufeld S.J. Herder, Freiburg.Basel.Wien 2004, 22 x 15,3, 571 pp.

La vitalidad de la fe cristiana en el seguimiento de Cristo centraría la temática plural de los colaboradores en la obra que hoy presentamos y que los editores del presente trabajo ofrecen en homenaje al Dr. Neufeld en su 65 aniversario. La distribución de los temas corresponde un poco a la trayectoria vital del profesor de Teología Fundamental en Innsbruck, como continuador del prestigioso teólogo fundamentalista Walter Kern, según nos narra Bernd Groth en la semblanza biográfica que nos ofrece al final de la obra. Los artículos en torno a la obra teológica de Karl Rahner corresponden con la relación que tuvo Neufeld como asistente del mismo en Münster. Su relación con algunos teólogos franceses como Henri de Lubac, Brouillard, Congar etc corresponden los temas tratados en la segunda parte de la obra. En la tercera se recogen artículos sobre la comprensión actual de la teología Fundamental en algunos puntos más sobresalientes y que hay que tener en consideración en la reflexión teológica para nuestro tiempo. Todo ellos centrado en el seguimiento de Cristo como centro de la historia salvífica, según queda reflejado en las aportaciones de la cuarta parte. Concluyendo las colaboraciones con uno de los temas de nuestro tiempo en la reflexión de la Teología Fundamental actual, como es el diálogo de las religiones. Se cierra la obra con el epílogo biográfico y bibliográfico de la personalidad y obra del autor. La variedad de autores y tendencias que se hacen presentes en dicha obra, unido a la calidad teológica de las diversas aportaciones, ofrecen a la obra en colaboración la riqueza científico-teológica sin la cual difícilmente se podrá presentar una teología fundamental, que responda a las exigencias del creyente y del no creyente de nuestro tiempo. Bienvenidas sean obras de este calibre al acervo teológico del siglo XXI.– C. MORÁN.

LADRIÈRE Jean., *Sens et vérité en théologie. L'articulation du sens III*. Cerf, Paris 2004, 21,5 x 13,5, 315 pp.

Se recogen en este trabajo estudios realizados por el autor Ladrière, publicados durante los años 1985-1999, constituyendo el tercer volumen de la obra *L'articulation du sens*. Se trata de analizar las implicaciones de lo que se ha llamado el "giro lingüístico" en la comprensión de la epistemología teológica para la actualidad. El estudio del lenguaje de la fe como portador de sentido y significación, llamando continuamente a renovar la comprensión del acto de fe, de su relación a la palabra reveladora, a la tradición y a la existencia cristiana está en la base del presente trabajo. Pero no se puede separar el sentido, de la cuestión de la verdad. ¿Qué es lo que tiene de específico el lenguaje de la fe, comparándolo con otras formas de lenguaje-especialmente los lenguajes usados en las ciencias y en la filosofía- donde también la articulación del sentido y de la verdad juegan un papel sumamente importante?. Conduce todo esto a la problemática del estudio del lenguaje de la fe, que nos lleva hasta los acontecimientos que dan origen al mismo y el resurgir del pensamiento especulativo en su relación con el discurso teológico. Se trata en última instancia de comprender cómo el discurso teológico puede ser portador de la experiencia de la fe, asumiendo lo que lleva consigo la posibilidad de ser conceptualizado. Reflexiones que ayudarán a una mejor elaboración de una hermenéutica teológica, que se debe preocupar de ser fiel a la realidad revelada y a la posibilidad de poder ser dicha en los diversos momentos y contextos culturales en los cuales va a ser vivida y actualizada en la praxis creyente. Agradecemos al profesor Ladrière sus aportaciones al saber filosófico-teológico y creemos que el presente trabajo colaborará a perfeccionar el discurso teológico y una mejor comprensión del mismo.- C. MORÁN.

LADRIÈRE, Jean, *La Foi chrétienne et le Destin de la raison*. Cerf, Paris 2004, 21,5 x 13,5, 367 pp.

Las relaciones entre la fe, la ciencia y la filosofía es sin duda uno de los temas de nuestro tiempo de diálogo integrador de las diferencias y a ello es a lo que quiere responder la reflexión realizada por el Prof. Jean Ladrière en la obra que hoy presentamos. La fe cristiana interpreta la existencia humana desde la perspectiva de una realidad que le trasciende y le da sentido en su quehacer en perspectiva escatológica, realidad que se hace presente en la historia a través del reino de Dios y sus mediaciones. A su vez la razón también tiene pretensiones de escatología en cuanto abre el pensamiento a realidades que le trascienden en la aplicación al ámbito de la ciencia y de la filosofía. El autor se hace la pregunta sobre la posibilidad de reconciliar ambas pretensiones entre la perspectiva de la fe y la perspectiva de la razón, dado que la fe en el desarrollo de sus potencialidades, llegará un momento en el cual integrará también las posibilidades de la razón, abocando de esta manera a su integración. En última instancia se trata de ver cómo una filosofía de la ciencia, una filosofía de la religión y la reflexión teológica no deben estar tan distanciadas, sino que es posible un diálogo capaz de justificar la fe a los ojos de creyentes e increyentes, sin renunciar a las pretensiones propias de cada disciplina. Reflexiones oportunas en la elaboración de la justificación del carácter científico de la teología y posibilidad de introducirla en el ámbito de lo humano, como apertura de sentido y significado trascendente. Agradecemos a la editorial Cerf por ofrecernos estudios de esta categoría, que tanto están colaborando en la elaboración de una teología que sepa dar razón de la fe cristiana en diálogo con la cultura de nuestro tiempo.- C. MORÁN.

RATZINGER, Joseph, *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid 2004, 20,5 x 13, 390 pp.

Con ocasión de los aniversarios redondos que a todos acechan, el “círculo de discípulos” del profesor Ratzinger ha empezado a promover una serie de escritos en torno a su figura. El primero, con ocasión de su 60 cumpleaños, fue un libro de homenaje en dos volúmenes en el que participaron gran variedad de autores. Al contar 70 años, publicaron una selección de escritos de Ratzinger conformando un todo unitario que acercaba a su teología. Y ahora, cumplidos hace poco los 75, nos presentan este libro, que recoge básicamente las últimas intervenciones del cardenal. Desde su responsabilidad como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, la más poderosa de la curia romana, pendiente de la ortodoxia doctrinal en todos los rincones y esquinas de la Iglesia, es obvio que no tiene tiempo para la investigación teológica -lo que a veces insinúa añorar-, que no puede continuar la labor del brillante teólogo, consejero conciliar y catedrático que fue. Los trabajos aportados en este libro son alocuciones de doctorados *honoris causa*, ponencias en congresos eucarísticos, presentación de documentos curiales como *Dominus Iesus*, sobre la salvación y las religiones, o *Memoria y reconciliación*, sobre las culpas de la Iglesia, y correspondencias con un obispo luterano y otro ortodoxo; pero también algunos de los últimos artículos suyos aparecidos en revistas teológicas o libros de colaboración. Entre éstos son destacables los temas de la *koinonía*, centro de los últimos debates eclesiológicos, el ecumenismo, en el que reconoce que nos hemos quedado lejos de las expectativas, y el ministerio sacerdotal, el aliento imprescindible de la vitalidad eclesial. El libro termina con la bibliografía completa del cardenal Ratzinger hasta 2002, fecha de su cumpleaños. Buen homenaje, pues, a quien ha gastado sus fuerzas en servicio de la Iglesia.- T. MARCOS.

BOSS, Marc – GILLES, Emery – GISSSEL, Pierre (éd.), *Postlibéralisme? La théologie de George Lindbeck et sa réception*, Labor et Fides, Ginebra 2004, 22,5 x 15, 216 pp.

En 1984 apareció en Estados Unidos una de esas obras que marcan, en el campo de una ciencia, un antes y un después: *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, de George Lindbeck. En seguida se convirtió en uno de los teólogos más citados en Norteamérica, centro de todas las discusiones teológicas. Sorprendentemente, hasta diez años después no fue traducido al alemán, despertando entonces por allí un interés semejante. Y siguiendo la sorpresa, acaba de aparecer ahora la edición en francés, lo que ha motivado el libro que aquí presentamos, que considera el significado e influencia de la teología de Lindbeck. Así que en España suponemos que será traducido en el 2014. (Un pionero doméstico es F. Joven, *La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas*: EstAg 32, 1997, 431-498.). Luterano, profesor de la universidad de Yale, observador invitado en el Vaticano II, comisionado en grupos de diálogo luterano-católicos, su vida y obra están marcadas por dos ejes: el ecumenismo y la inserción de la fe en una cultura secular. Precisamente, su famoso libro propone una superación de la religión dogmática tradicional (revelación como verdad) y la religión liberal decimonónica (revelación como experiencia interna), para acceder a una religiosidad “posliberal” o posmoderna, que entiende la religión como marco de fe y sentido de vida comunitarios. Lutero y Tomás de Aquino son sus autores favoritos, Wittgenstein se adivina en el trasfondo. Tanto entre protestantes como católicos, los conservadores le tachan de relativista y los progresistas de reaccionario, lo que bien puede significar que ha encontrado una salida. Este libro fomenta el debate tras la publicación francesa de *The Nature of Doctrine*, recogiendo las ponencias de varios profe-

sores católicos y protestantes de tres universidades francófonas (Lausana, Friburgo y Montpellier) sobre su teología, además de contar con una contribución del propio Lindbeck, que revisa 20 años después un capítulo de su libro. Lo que nadie niega es que ha cogido el toro por los cuernos: en un mundo descristianizado ¿cómo convencer de la validez del cristianismo?, pues creemos que sigue valiendo. Piensa que la Iglesia minoritaria del futuro (que ya ven hasta los que no quieren ver) puede ser una suerte: despojada de aditamentos de poder (dogmático o económico) estará volviendo a los orígenes, y por tanto renaciendo.— T. MARCOS.

RODRÍGUEZ, Pedro – OCÁRIZ, Fernando – ILLANES, José Luis, *El Opus Dei en la Iglesia. Introducción eclesiológica a la vida y el apostolado del Opus Dei*. Prólogo de Mons. Álvaro del Portillo, Rialp, Madrid 2001, 23,5 x 16, 346 pp.

Desmintiendo la imagen de oscurantismo que siempre acompaña al Opus, tres profesores universitarios, dos de Pamplona y uno de Roma, todos ellos pertenecientes a él, se proponen analizar el papel que corresponde a su joven institución en la Iglesia. Conmemorando el décimo aniversario de la erección papal del *Opus* como Prelatura personal, el año 1982 con la constitución apostólica *Ut sit*, dichos profesores idearon abordar dicho trabajo desde sus especialidades académicas. Nadie mejor que ellos para hacerlo. Ofrecen un punto de vista teológico y teórico desde su trabajo, a la par que experiencial dada su condición. Aparte de estructurar de común acuerdo los capítulos del libro, cada cual ha pasado a los otros su propio trabajo, de modo que sugerencias e intercambios contribuyeran al carácter unitario del resultado final. Sus fuentes inciden especialmente en los escritos del fundador y en los Estatutos de la prelatura, así que se trata de una inmejorable oportunidad de acercarse al conocimiento de una institución tan significativa en la vida eclesial en general y española en particular. Siguiendo el orden de los autores del libro, cada uno encargado de un capítulo, el primero trata de la estructura interna del Opus y su inserción en la vida eclesial. El segundo aborda la peculiaridad religiosa de la *Obra*, es decir, lo que solemos llamar el carisma, el atractivo vocacional que ofrece. Y el tercero, se detiene en la *secularidad* del Instituto, no olvidemos que el *Opus* nació como Instituto Secular, que quiere diferenciarse de los carismas *religiosos*. La primera edición fue del año 1992 y este libro que comentamos es la quinta reimpresión.— T. MARCOS.

CISLAGHI, Gabriele, *Per una ecclesiologia pneumatologica. Il concilio Vaticano II e una proposta sistematica*, Edizioni Glossa, Milano 2004, 16 x 23,5, 508 pp.

Tesis doctoral por la universidad Gregoriana de Roma de un ahora joven profesor de teología dogmática en la facultad de teología de Italia septentrional con sede en Milán. El tema elegido es el del Espíritu Santo como clave interpretativa de la naturaleza y misión de la Iglesia. Y el método, el análisis de la historia interna del Vaticano II y los textos centrales aprobados por él, que señalan la realidad de una eclesiología pneumatológica. Aunque el Vaticano II acumula sobre sí multitud de estudios, siempre son posibles nuevas angulaciones que sirvan para captar sus posibilidades de mejor comprensión y revitalización eclesiales. El Espíritu, por su parte, sigue siendo el desconocido de la teología y pastoral cristianas, no sólo en sí (cosa eterna e inevitable), sino también en el interés subjetivo de los creyentes (algo más lamentable). De esto ha surgido una voluminosa tesis de apretadas páginas, perfectamente cuidada en la edición, en la corrección metodológica de las abun-

dantes citas, y en la estructura clarificadora de sus capítulos y secciones. El trabajo se divide en dos partes generales. La primera está dedicada al hecho y los textos conciliares, cómo ambos muestran la acción del Espíritu, en sucesos inesperados que impulsaron a la esperanza y en discusiones teológicas que conciliaban a la Iglesia con su época y a la Iglesia consigo misma. Se percibe también en las imágenes más utilizadas para describir el ser eclesial: misterio, sacramento, pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, templo del Espíritu. La segunda parte conforma la propuesta sistemática. Una eclesiología pneumatológica pondrá al Espíritu como *nexus mysteriorum* de su esencia y tarea, que reconcilie la visión mística de la Iglesia, que incide en la presencia de Dios en ella, con la samaritana, volcada en la acción humana de servicio al mundo. Para ello tiene que basarse en una cristología pneumatológica, modelo y gracia de lo que la Iglesia quiere y debe ser. Como toda tesis digna, muestra al final la abundante bibliografía consultada: más de treinta páginas de los libros que le han servido de referencia.– T. MARCOS.

BEVANS, Stephen, *Modelos de teología contextual*. Edición revisada y aumentada, Verbo Divino, Quito 2004, 17 x 24, 248 pp.

Libro sencillo, ameno e ilustrativo sobre la imposibilidad de una *theologia perennis*, abstracta y universal, y sobre la necesidad de acomodación de la teología a cada cultura y experiencia individual, de modo que llegue a ser una auténtica “inteligencia de la fe” en todo tiempo y lugar. Profesor de teología en Chicago, habiendo sido estudiante en Roma y misionero en Filipinas, el libro ha sido la conclusión de su experiencia pastoral. El autor lo introduce graciosamente con la anécdota de su primeras liturgias de adviento en las que utilizaba la imagen de Cristo como sol fuerte que trae luz a nuestra oscuridad y derrota con su calor el frío del mundo. Le pareció una buena metáfora del significado de Cristo. Pero un hombre del trópico le dijo en un aparte que para ellos el sol es un enemigo, trae un calor insoportable del que hay que huir, provoca sed y agotamiento. Una fe anunciada fuera del contexto en que se habla deviene incomprensible, es preciso una teología contextual. El autor presenta así 6 modelos teológicos de nuestra época, más o menos conocidos aunque él les da su propia terminología. Habla así de los modelos de traducción (inculturación), antropológico, praxis (liberación), sintético (que reúne los anteriores), trascendental y contracultural. De cada uno expone sus ventajas y carencias y los ejemplifica con apartados dedicados a autores que personifican dicho modelo. Concluye que todos son válidos, cada cual el mejor en su contexto, pudiendo aprender unos de otros e intercambiarse la preeminencia según circunstancias.– T. MARCOS.

TORNOS, Andrés, *El más allá. Mitos y creencias* (= Cruce 11), PPC, Madrid 2002, 22,5 x 11, 118 pp.

Es un libro de lectura fácil y amena que sirve muy bien como introducción a los temas propios de la escatología cristiana. Dado el carácter de la publicación, el autor ha reducido el aparato crítico a la mínima expresión en unas breves notas a cada capítulo al final del libro. Sólo como curiosidad nos gustaría saber por qué en las listas de los títulos de la colección aparece con otros subtítulos. Seguramente lo más sobresaliente del libro es la acertada perspectiva cristocéntrica que sirve de hilo conductor a todas las cuestiones tratadas. El “más allá” de los cristianos tiene esta impronta personal más allá de lugares, tiempos o estados últimos. Se comienza tratando el trasfondo cultural del tema en los mitos, creencias e

ideas de los pueblos (caps.1-2), para repasar en los demás capítulos las claves para entender hoy el reino de Dios, el juicio final, el infierno, la muerte y la resurrección de los muertos.– R. SALA.

DAWSON, Christopher, *El espíritu del Movimiento de Oxford*. Edit. Rialp, Madrid, 20 x 13,5, 158 pp.

El autor (1889-1970), educado en el anglicanismo, se hizo católico a los veinticinco años. Apreciado historiador e investigador, fue profesor de la Universidad de Harvard en los últimos años de su vida. Educado en la tradición religiosa derivada del famoso Movimiento de Oxford (1833-1845), que ansiaba una renovación del anglicanismo clásico, Dawson quiso rendir un pequeño homenaje a sus fundadores con ocasión del primer centenario de dicho evento en 1933, publicando este “lúcido ensayo”. Y lo hace acudiendo a las fuentes, los *Tracts*, y a la correspondencia de los principales actores: Keble, Froude, Pousey y J. Henry Newman, el gran líder del Movimiento. Los llamados “tractarianos” poseían un cuerpo de principios intelectuales y espirituales que contribuyeron a mejorar la situación religiosa del cristianismo en Inglaterra, evitando que cayera en manos del un protestantismo liberal semi-naturalista. Es de justicia sentirse agradecidos a la editorial Rialp, y especialmente a J. Morales por su traducción y por las páginas introductorias que ayudan a la comprensión del contenido del presente ensayo.– A. GARRIDO.

Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho

DE LA TORRE, Francisco Javier, *Ética mundial y diálogo interreligioso*. Universidad de Comillas, Cátedra de Bioética, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 21 x 15, 475 pp.

Este escrito pretende invitarnos al diálogo para llegar a una ética mundial en la que todos podamos coincidir y con la que todos podamos protegernos. En el capítulo primero se trata el tema del diálogo en la ciudad secular, y para ello se presenta la teoría del diálogo en la Filosofía desde la época de Platón y de san Agustín hasta los pensadores dialógicos actuales como Martín Buber y otros. También se estudia el sentido del diálogo en la psicología contemporánea, La pedagogía, la lingüística, la antropología cultural y la sociología. El capítulo segundo, nos habla del diálogo en la ciudad de Dios. Se estudia la idea del diálogo en el Antiguo y el Nuevo Testamento, en los Padres de la Iglesia y en el catolicismo actual, con una atención especial a los Sínodos sobre Asia y África. Luego se pasa a estudiar el diálogo interreligioso, como paso previo al planteamiento de una ética mundial tanto en las diversas religiones como en el catolicismo. En el capítulo tercero se describen las aportaciones de H. Küng al diálogo interreligioso y a la ética mundial. De modo parecido se estudian las aportaciones del pluralismo liberal de J. Hick, la soteriología moderna de P. Knitter, el diálogo interreligioso y el desarme cultural de R. Panikkar, el modelo integrador de praxis liberadora y diálogo interreligioso de A. Pieris, el modelo comunitario y liberador del diálogo interreligioso según M. Amaladoss, y la mística ecológica de Leonardo Boff. El capítulo final es como un balance sobre la fuerza y la debilidad de una convergencia ética en el diálogo interreligioso con sus resultados y frutos, el diálogo interreligioso como factor esencial en la convergencia ética mundial actual, la ética civil y la ética

mundial religiosa, el diálogo interreligioso y la ética mundial en la crisis de la modernidad, la necesaria conexión entre los mínimos y los máximos de una ética mundial, y la figura de Jesús de Nazaret como portador de un diálogo que rompe barreras y fronteras. Estamos ante una propuesta importante para pacificar la tierra en estos tiempos tan difíciles de crisis de civilizaciones.– D. NATAL.

BENASSAR, Bartomeu, *El futur de la teologia moral. Per una ètica actual, creient i creïble*, Edit. Publicacions de l'Abadia de Monserrat, Barcelona 2003, 19 x 13, 330 pp.

El autor, profesor y párroco, es de sobra conocido en los ambientes cristianos de cultura catalana. Con una pluma fácil, con un decir –a veces hasta literario- y con una experiencia pastoral de largos años, reflexiona sobre la situación actual de la Teología Moral. Su trabajo viene dividido en tres grandes apartados: *¿De dónde venimos?* La teología moral desde el 1960 hasta el 2000 (pp. 9-111); *¿Hacia dónde vamos?* Retos actuales de la ética cristiana (pp.113-257 y *¿Dónde estamos y qué hacer?* Iglesia y moral (pp. 259-327). Conoce lo que trae entre manos, está documentado, es vitalista en la exposición y se siente “libre” dentro de la familia cristiana a la que quiere de verdad y a la que sirve de corazón. Podrá parecer un tanto “pesimista y resignado” comentando lo que E. Biser califica de “herejía emocional” y que el autor conoce y sigue en algunas ocasiones. La causa última de esta situación la ve en el olvido, abandono y falta de aplicación del concilio Vaticano II. Se siente deudor de los “maestros” como Haering, Hortelano, M. Vidal, López Azpitarte, K. Demmer, J. R. Flecha,.. y le duele el enorme cúmulo de preguntas que acampan dentro del área de la teología moral: el problema demográfico y la regulación de la natalidad, explosión de la violencia y migraciones, procreación asistida y clonación, pastoral de divorciados cristianos, disciplina penitencial, pena de muerte, hambre y justicia, sacerdocio femenino, etc.. En la primera parte analiza la teología moral conciliar, la temática que encierra la encíclica papal *Veritatis Splendor* (1993) y la moral en el *Catecismo de la Iglesia católica*. Es bastante crítico con la metodología de la encíclica de Juan Pablo II, dirigida especialmente a los todos los obispos de la iglesia católica, para “reconducir a la verdad moral ideas y opiniones nacidas a raíz del concilio Vaticano II”. Bennassar piensa que tal encíclica “no es luminosa” y que tal vez adormezca más que ilumine. Le hubiera gustado una iglesia no solo “madre y maestra” sino también iglesia hija, hermana y débil, iglesia en camino siempre hacia Emaús. Las relaciones entre libertad y ley, conciencia y verdad, opción fundamental y comportamientos concretos podían haberse expuesto en un clima mucho más rico, sin haberse inventado enemigos o posturas taxativas. En medio del esquema formalmente válido de: verdad, ley natural, revelación, iglesia y magisterio, el ser humano navega en las más variopintas situaciones, en las que habrá que tener presente esas otras fuentes como “los fines, las intenciones, las consecuencias, las situaciones...”. Ningún moralista defiende radical y exclusivamente el subjetivismo, proporcionalismo o consecuencialismo. Encuentra algunos fallos: el modo de citar la Sagrada Escritura, el olvido del espíritu –y hasta la letra- del Vaticano II, una presentación reductora de las opiniones de los otros y una excesiva desconfianza respecto a la razón de la persona (que también es creación divina). El autor afronta algunos retos actuales que se presentan a la ética cristiana, como es el mundo de la política, de los Derechos Humanos, la problemática de la deuda internacional que le fuerza a emitir consideraciones realistas y duras acerca de la situación de los países más empobrecidos. Aprovecha la ocasión para lanzar al mercado de las ideas y de las exigencias el retomar en serio los viejos problemas del “comercio justo y equilibrado”, de una “economía compartida”, de “nuevas relaciones políticas, posibles intervenciones políticas y mili-

tares para salvar a millones de seres (Ingeniería humanitaria) y la ambigüedad de las llamadas “guerras preventivas”. Tampoco deja en el tintero el enorme mundo de la Bioética: clonación, terapia genética, eutanasia, etc.. La última parte es una apelación a las mejores actitudes evangélicas, hacia unos ministerios eclesiales moralizadores, hacia una iglesia más espiritual y más en relación con los problemas de los hombres, ya que solamente si nos preocupa el reino de Dios y el mundo nos preocupará realmente la iglesia.– A. GARRIDO.

VIDAL, Marciano, *El matrimonio. Entre el ideal cristiano y la fragilidad humana. Teología, moral y pastoral*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003, 23,5 x 15,5, 354 pp.

El profesor Marciano Vidal es ya un autor clásico, no sólo de la teología española, sino también internacional. Así que es simplemente una suerte que haya abordado la cuestión del matrimonio en sus distintas vertientes para escribir este libro, llamado a ser un manual de referencia en los estudios teológicos. El matrimonio no sólo es un sacramento especial en la Iglesia, que al contrario de los otros seis, de exclusiva estructura eclesial, debe compartir su sacramentalidad con la institucionalidad humana. El matrimonio es -como dijera Schillebeeckx y a lo que alude el subtítulo de este libro- “realidad humana y misterio de salvación”. Ha de repartir el estudio de su esencia y estructura entre lo religioso y lo profano, entre el amor humano y las consecuencias que lo trascienden. Es la base que conforma el entero discurso de esta obra. La novedad es que integra los aspectos humano-teológicos, propios de la dogmática, con los morales, en los que es especialista, y pastorales, dados los grandes cambios habidos que tocan la institución y a los que urge dar respuesta.

El libro se estructura en tres partes. La primera parte funciona como un manual de dogmática, con sus tres secciones ya clásicas: la visión bíblica del matrimonio, del Génesis a Pablo; el desarrollo sacramental logrado con la tradición cristiana; y la reflexión sistemática actual, teniendo en cuenta las aportaciones novedosas del Vaticano II. La segunda parte se adentra en la esencia del matrimonio, el amor conyugal, justamente lo que le suele faltar a los manuales sobre el tema. Esto es, el análisis del amor humano, tan viejo como Adán y tan poco considerado en teología, en sus matices culturales, personales, sexuales, acudiendo a estudios de antropología social, ética, política y psicología. Incluye una apéndice relajante sobre poesía amorosa en castellano. Y la tercera parte aborda cuestiones morales, de una actualidad que más rabiosa es imposible: uniones de hecho, matrimonio civil entre católicos, y católicos divorciados reesposados. Las soluciones que aporta son eclesiales y razonables, justamente lo que debe ser la teología, si bien en estos casos no es nada fácil y puede sobrevenir algún espadazo. Critica la unión de hecho porque pretende ignorar la trascendencia supraindividual de un compromiso entre dos, contradiciéndose a sí misma; defiende el valor en sí del matrimonio civil, por tanto también para católicos; e intenta entreabrir la disciplina canónica ante los divorciados, manteniendo el principio general de la indisolubilidad pero atendiendo los casos concretos de sufrimiento. Como *peccata minuta*, tal vez inevitable, aparecen algunas repeticiones temáticas. Partes y capítulos están abundantemente acompañados de referencias bibliográficas de actualidad.– T. MARCOS.

KHOULAP, Vladimir, *Coniugalia Festa. Eine Untersuchung zu Liturgie und Theologie der christlichen Eheschliessungsfeier in der römisch-katolischen und byzantinisch-orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der byzantinischen Euchologien*. (Das

östliche Christentum, Neue Folge, Band 52) Augustinus Verlag, Würzburg 2003, 22'5 x 15'5, 300 pp.

El presente libro tiene su origen en la percepción de una urgencia pastoral: la que presenta el número creciente de matrimonios mixtos entre católicos y ortodoxos en la República Federal Alemana. Su objetivo es abrir caminos a un ritual único, elaborado por ambas confesiones cristianas, para la celebración de tales matrimonios.

Aunque no aparezca así en su estructura formal, cabe distinguir en dos partes los siete capítulos que componen la obra: la primera mira al pasado, la segunda al presente. En efecto, los cinco primeros presentan la concepción del matrimonio cristiano propio de la Iglesia católica y de la Iglesia ortodoxa en su devenir histórico que, teniendo raíces comunes, cristalizó en ritos litúrgicos diferentes, expresión de otras divergencias teológicas y canónicas. Ambas Iglesias son herederas de la tradición judía y de la tradición greco-romana. Con sus diferencias, ambas tradiciones contemplaban dos momentos: los esponsales (*Verlobung*) y el matrimonio propiamente (*Trauung*); ambas unían la dimensión religiosa a la social, obvia y bien visible en su celebración, nunca de carácter estrictamente privado; en ambas tenía un rol significativo, de signo religioso, el padre de los contrayentes, y ninguna de ellas conoció una manifestación explícita del consenso entre ellos. Estos elementos básicos continuaron en la Iglesia primitiva. El autor lo muestra con textos de san Ignacio de Antioquía (oriente), Tertuliano (occidente), las Actas de Tomás, sin que obstene a las conclusiones otros textos (p. ej., *Diogneto*, 5). Pero la nueva fe tenía que dejar huellas en los ritos de celebración: concebida la Iglesia como una sociedad patriarcal (el autor habla de una *oikos*-eclesiología), el rol del padre lo desempeña ahora el obispo; se vincula la celebración a la Eucaristía, etc. Cambiada la situación con la llegada de la paz con Constantino, la Iglesia no sintió necesidad de crear formas radicalmente nuevas de celebración del matrimonio, pero tuvo que cristianizar las existentes, eliminando aspectos paganos e introduciendo o reafirmando otros cristianos (vinculación con la Eucaristía, presencia del ministro de la Iglesia, sin que fuera imprescindible, etc). La caída del imperio romano de occidente y el florecer del Imperio Bizantino, hizo que oriente y occidente tomaran vías diferentes en sus ritos, consecuencia en parte del distinto orden político. La tradición romana hizo del elemento jurídico romano de la manifestación del consenso lo constitutivo del matrimonio, dejando en segundo lugar el expresar la naturaleza específicamente cristiana del sacramento, mientras para la oriental lo constitutivo pasó a ser la "coronación" con las respectivas oraciones, haciendo imprescindible la presencia del ministro de la Iglesia. Mientras la tradición romana se mantuvo más uniforme, la oriental adquirió formas diversas, como manifiesta detenidamente el autor a través del estudio de los diversos eucologos bizantinos, de los cuales el Barb. 336 presenta la estructura básica permanente.

La segunda parte mira al presente, decíamos. El capítulo sexto establece una comparación entre la actual liturgia de la celebración del matrimonio de la Iglesia católica y la de la Iglesia ortodoxa. Al estudiar la primera contempla, obviamente, el *Ordo celebrandi matrimonium* (de 1969 y 1990), ritual para la Iglesia universal, pero presta particular atención al ritual, específico para ella, elaborado por la Iglesia católica alemana: *Die Feier der Trauung* (de 1975 y 1992). El hecho de que el rito litúrgico católico haya sido renovado por mandato del Vaticano II (*SC 77*), permite al autor examinar los aspectos novedosos, de cualquier signo, introducidos en él, que pueden favorecer la meta deseada de una celebración común para los fieles de las dos Iglesias. Novedad significativa considera el haber ubicado el rito del matrimonio entre la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística, igual que en otros sacramentos. El autor aprecia el que el ritual general no haya propuesto un esquema fijo sino que admita eventuales acomodaciones locales, lo que abre posibilidades para

ese deseado rito común. Varios otros datos, referidos a cada uno de los momentos del rito sea del ritual universal, sea del alemán, van en la misma dirección; por ejemplo, el hecho de que la declaración del consenso haya sufrido un corrimiento al ámbito eclesiológico, su integración orgánica en el conjunto de la ceremonia, la eliminación de la fórmula *ego vos coniungo*, el dejar de lado las diferencias en la concepción del rol del sacerdote, el momento de la declaración del consenso, el poner la oración inmediatamente tras la declaración del consenso, la bendición a los dos contrayentes, aunque uno sea de otra confesión, la concepción del matrimonio eclesiástico como un *rito de pasaje* unido al bautismo y orden, etc. Al análisis sigue la reflexión teológica sobre una divergencia fundamental que subsiste, el del rol del sacerdote, ofreciendo un intento de solución. Por último, en el capítulo séptimo, el autor examina desde la misma perspectiva logros concretos, es decir, rituales ya existentes para celebración del matrimonio acordado entre las Iglesias evangélica y católica en Alemania (1971 y 1995) y en Suiza (1973 y 1993), y las Iglesias evangélica y ortodoxa de Suiza (1996). A partir de ellas presenta un esquema general para la elaboración de una celebración católica-ortodoxa del matrimonio, siguiendo una a una las partes del rito. Excluyendo dos celebraciones paralelas según el rito de cada Iglesia, o sólo uno de los dos ritos, el católico o el ortodoxo, propone, según el modelo suizo últimamente indicado, una celebración común con la participación de los sacerdotes de una y otra confesión que incorpore los elementos que son esenciales para una y otra Iglesia. Una aportación sin duda válida a un problema real.— P. DE LUIS.

FOLGADO, Avelino, *El pensamiento de san Agustín en torno a la propiedad privada*. Ediciones Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial 2003, 24 x 17, 468 pp.

Numerosos son los autores que han escrito sobre la propiedad privada en el pensamiento de san Agustín, pero en el marco de otros estudios. A. Folgado ofrece una monografía al respecto, recogiendo la amplia documentación que suministra el santo sea al exponer los preceptos del Señor, sea al rebatir a los disidentes de cualquier signo. El autor organiza su estudio, hecho en perspectiva jurídica, en dos partes. La primera, dedicada a los supuestos fundamentales, comprende tres capítulos que versan sobre el dominio de Dios (cap. 1º), sobre el dominio del hombre (cap. 2º), y sobre la Ley y el Derecho (cap. 3º); los siete capítulos restantes, que constituyen la segunda parte, tratan los siguientes temas: la terminología (cap. 4º), la licitud de la propiedad privada (cap. 5º), las riquezas y la salvación (cap. 6º), la naturaleza jurídica del derecho de propiedad privada (cap. 7º), los sujetos del derecho de propiedad privada (cap. 8º), el objeto del derecho de la propiedad privada (cap. 9º) y los títulos justificativos de la propiedad privada (cap. 10º).

La tesis sostenida por el autor es que por derecho divino –natural– (“todo el derecho divino es natural y sólo el derecho natural es divino”) no hay propiedad privada, pues Dios es el único propietario y, de otra parte, al ser todos los hombres iguales, la tierra es patrimonio de todos. El que alguien pueda llamar suyo a algo tiene su origen en el derecho positivo humano. La conclusión la extrae en primer lugar de los dos textos agustinianos objeto de discusión: la *ep.* 93,12,50 y *Tract. in Io. ev.* 6,25-26, situados ambos en su propio contexto. El mayor énfasis lo pone en el último citado cuyas proposiciones examina detenidamente, después de haber presentado las tres interpretaciones (mayoritarias, restrictivas y patriarcales) que ha recibido a lo largo de la historia, representadas en el texto, en conjunto, por una treintena de autores que van desde el s. XI hasta los últimos tiempos y de haberlas sometido a crítica. A la misma conclusión llega tras el examen de los argumentos de quienes sostienen la posición contraria, juzgando algunos de ellos como “un atentado a la

lógica”. Admite que la conclusión a que él ha llegado no es, quizás, la más agradable a las tesis neoescolásticas del s. XIX y de otros autores posteriores, y se muestra severo con algunas críticas vertidas contra el santo: “Esta crítica acerba a sus palabras es una forma de asumir que el santo está diciendo sobre la propiedad privada lo que sus autores hubieran deseado que no hubiera dicho” (p. 348).

Como es lógico, el autor ha tenido en cuenta los puntos de vista que sobre el tema defendieron los autores cercanos a san Agustín, tanto paganos (Cicerón, Séneca), como cristianos (Ambrosio, Hilario de Poitiers y Lactancio), así como el derecho romano modelador de la sociedad. Respecto de este último, el santo sabe mantenerse libre y suplir sus lagunas, tomando en consideración, por ejemplo, no sólo la legitimidad de origen, sino también la de uso de la propiedad. En este marco, el estudio presta especial atención al pasaje de Prov. 17,6 (LXX) citado por Agustín en el contexto de la propiedad privada (cf. particularmente *ep.* 153) y que A. F. interpreta en clave clásica: el justo equivaldría al sabio de Cicerón y Séneca, en el marco de la distinción entre *possidere animo* y *possidere iure*. A partir de aquí critica también a quienes, al no haber percibido esta distinción, afirman que san Agustín negase la propiedad privada a los incrementos o que sostuviese un comunismo teocrático para los creyentes. Tomar en serio ciertos argumentos, dice, es ofender el buen sentido de Agustín. Oportunas y esclarecedoras nos parecen también las consideraciones sobre las relaciones entre esclavos y amos. Volviendo al tema del uso que se da a la propiedad privada, respecto de al cual san Agustín se mostraba pesimista, al no ver solución posible en este mundo, digamos que la obra concluye manifestando el giro actual en muchas legislaciones actuales que van en la línea deseada por san Agustín. Con estas palabras le pone término: “hay un encuentro, lo limitado que se quiera, entre el pensamiento moderno y el pensamiento de Agustín”.

El estudio es pródigo en textos del santo, y más bien escaso en referencias a autores modernos, salvo en el caso anteriormente anotado. El autor desarrolla los temas normalmente al hilo de los textos del santo. Ellos suelen abrir la exposición, no cerrarla como para confirmar lo dicho. La exposición en sí es siempre clara; a esa claridad sirve el recurso en repetidas ocasiones al silogismo escolástico como método argumentativo. Ahora algunas observaciones: aunque es un problema fijar la fecha de los textos de predicación de san Agustín, no hubiera estado de más prestar atención a la cronología de los aducidos como respuesta al *De divitiis* del pelagiano Agrícola. El autor conoce las dos fechas asignadas por los estudiosos a los *Tractatus in Ioannis evangelium*, pero opta por la antigua y tardía, difícilmente sostenible. A pesar de tener fácil acceso a la edición crítica de la *Regula ad servos Dei* de L. Verheijen sigue citando por Migne en un texto donde hay variantes. Lamentablemente ignora por completo las cartas del santo descubiertas y editadas por J. Divjak, que sin duda habrían enriquecido la información. Las referencias bibliográficas a diccionarios y revistas están a menudo incompletas al faltar la indicación de las páginas. El tipo de letra hace cómoda la lectura de la obra, pero no resulta fácil el manejo interno de la misma al buscar las citas de otros capítulos a que de vez en cuando remite, por faltar tanto la paginación en el índice general como el número o título del capítulo en el encabezamiento de las páginas. Se echa menos un índice de materias y, en concreto, de términos jurídicos. Son *peccata minora* que no quitan en absoluto valor a la obra.– P. DE LUIS.

SALACHAS, Dimitrios – SABBARESE, Luigi, *Chierici e ministero sacro nel Codice latino e orientale. Prospettive interecclesiali*, Urbaniana University Press, Roma 2004, 21 x 15, 392 pp.

Siguiendo las necesidades actualizadoras promocionadas por el Vaticano II, ya hace veinte años de la publicación del nuevo *Código de Derecho Canónico* (1984). Pero el concilio patrocinó también la autonomía jurídica de las Iglesias católicas orientales, costumbre que remonta a los inicios de la Iglesia y que no se opone en absoluto a la unidad de la Iglesia. “Las Iglesias de oriente y occidente tienen el derecho y el deber de regirse según sus propias disciplinas particulares” (OE 5). De este modo se promulgó el *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (1991), de lo que resultan dos códigos, latino y oriental, en una única Iglesia. Pero la movilidad actual, sobre todo de los católicos de Oriente medio y de Europa oriental hacia occidente, lleva a problemas prácticos derivados de legítimas diferencias en ritos y costumbres religiosos. Dos juristas y profesores de la Urbaniana, uno consultor en la curia romana, ponen manos a la obra en este libro para clarificar las interacciones entre ambos códigos. El tema se refiere al ministerio del Orden, pero en cuanto entendidos desde sus diferencias con el sacerdocio común y en su calidad de administradores de los sacramentos, prácticamente queda tocada toda la vida práctica de la Iglesia. Si en una primera parte se centran en la legislación general del CIC y del CCEO, en la segunda pasan a la comparación entre ambos y posibilidades de integración. Incardinación, parroquia, cambio de rito, colaboración jerárquica estarán entre los aspectos básicos analizados.– T. MARCOS.

CORBON, Jean, *Liturgia y oración* (= Colección Teología Sistemática). Edic. Cristiandad, Madrid 2004, 18 x 10,5, 246 pp.

La obra principal del P. Jean Corbon *Liturgia Fundamental. Misterio-celebración-vida* ya fue presentada en esta Revista (EstAg 37 / fasc.1, 2002). De origen francés, Corbon marcha al Líbano en 1956 para seguir su trabajo de ecumenista y atraído por el cristianismo oriental. Perteneció de hecho a la Iglesia greco-católica de Beirut. Colaboró en las tareas del Vaticano II, siendo posteriormente consultor del Secretariado para la Unidad; durante seis años perteneció a la comisión *Faith and Order* del Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI); de 1991 a 1998 fue miembro del Grupo Mixto de Trabajo (Grupo de Diálogo entre el CEI y Roma). Asimismo fue profesor de la Universidad de Beirut y uno de los principales redactores de la cuarta parte del Catecismo de la Iglesia Católica (*La Oración cristiana*). Personalidad interesante, aparece cargada de carisma y de experiencia profunda del misterio cristiano. El libro que se nos ofrece ahora es una recopilación de diversos artículos publicados ya en revistas especializadas, más una Presentación de F. Arocena (pp. 11-37) y un Epílogo del actual arzobispo de Viena, cardenal Schönborn (pp. 227-242). Conforme al título, el libro se divide en dos partes claramente definidas: 1ª: Naturaleza de la liturgia (Año litúrgico bizantino, Oficio divino en la liturgia bizantina y Santa Marfa, Madre de Dios en la economía sacramental) y 2ª: Liturgia como oración de los cristianos en Cristo movidos por el Espíritu Santo (La oración cristiana, Orar en la Trinidad Santa y Oración cristiana en el Catecismo de la Iglesia Católica). Los textos aquí recogidos no son exclusivamente una colección de conocimientos teóricos que el autor posee, son ante todo una manifestación de profunda espiritualidad litúrgica, vivida en la mejor tradición oriental. Más que teólogo, Corbon es un “maestro espiritual” que deja huella y sigue orientando con fidelidad y alegría a quienes quieren escuchar el aliento de su vida.– A. GARRIDO.

GROCHOLEWSKI, Zenon, *La Filosofia del Diritto di Giovanni Paolo II*, Edit. Falma Edium, Roma, 21 x 13, 64 pp.

GROCHOLEWSKI, Zenon, *La Filosofia del Derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*, Edit. Temis, Bogotá, 20 x 13,5, XXXVI + 73 pp.

El autor de estos textos que presentamos es el actual Cardenal Prefecto de la Congregación para la Educación Católica, reconocido especialista en el campo del Derecho Eclesiástico ya que ha trabajado durante 27 años en el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica del Vaticano, llegando a ser Prefecto en 1998. Durante ese tiempo colaboró en la reforma del Código de Derecho Canónico, en la Reforma de la Curia Romana y en la preparación de la Ley Fundamental del Estado de la ciudad del Vaticano, a la vez que ejercía la docencia en las universidades Gregoriana y Lateranense de Roma. Los textos transcritos, tanto en la edición italiana como en la castellana, son fruto de sus intervenciones en un Coloquio Internacional organizado por el “Instituto Europeo de Relaciones Iglesia-Estado” sobre el tema *Juan Pablo II y la sociedad política*, tenido en París en 1990. Para una mejor comprensión del texto, el mismo Cardenal indica que le ha parecido oportuno recoger en la primera parte de su trabajo los elementos pertinentes a la Filosofía del Derecho, expuestos en las obras filosóficas de Karol Wojtyła, y examinar en la segunda parte de su ensayo cómo esos mismos elementos siguen apareciendo en la enseñanza papal de Juan Pablo II. Esta enseñanza, como Papa que es, aparece siempre articulada por una íntima relación entre razón y fe. Ha sido el mismo Papa el que ha dado la clave para la comprensión de su pensamiento: “tratan de comprenderme desde fuera. Pero sólo –así lo expresó a Weigel- se me puede entender desde el interior”. La edición italiana viene precedida de una extensa “prefazione e sintesi” (pp.9-18) a cargo de Luigi Cirillo, que ilumina el contexto. La edición castellana añade otras aportaciones sobre Juan Pablo II, legislador; así como una detallada reflexión acerca de *Los elementos específicos de la administración de la justicia en la Iglesia*, puestos al servicio de la salvación. La exposición es clara, accesible a una cultura media, y ofrece luces interesantes sobre una temática de máxima actualidad en nuestras sociedades modernas del llamado “primer mundo”. – A. GARRIDO.

CICCONI, Lino, *Bioética. Storia, principi, questioni* (= Manuali 10). Deis. Ares, Milano 2003, 17 x 24, 404 p.

Esta obra sobre *Bioética* –el «estudio sistemático de la conducta humana en el campo de las ciencias de la vida y de la salud, examinada a la luz de los valores y principios morales» (21)– está dividida en 2 partes. La 1ª se dedica a los *aspectos generales y fundamentales*: nace como ciencia en torno al 1969-70 –aunque ya se pueden encontrar precedentes en la obra de Giuseppe Antonelli (1891), en la *ética médica* tratada en la *Teología Moral* y en el magisterio pontificio de Pío XII–, para responder a la amenaza que suponen algunos avances tecnológicos para la supervivencia humana y el equilibrio ecológico; sus planteamientos son interdisciplinarios (científico-médicos, sociológico-culturales, históricos, éticos...) y según una pluralidad de modelos (contractualista o procedimental, clínico, utilitarista y personalista, este último etiquetado como “moral católica” en contraposición a la “ética laica”). Son ya clásicos los principios bioéticos de autonomía, no maleficencia-beneficencia y justicia, pero cuya interpretación y aplicación encuentran dificultades al carecer de perspectiva ontológica y antropológica, debiendo ser completados con los principios personalistas de inviolabilidad de la vida física, dignidad de la persona, libertad-responsabilidad y totalidad; estos principios son enriquecidos por el magisterio católico con una fun-

damentación específicamente cristiana y explicitados en el respeto a la vida desde su concepción hasta su muerte natural, en una visión de la persona como “totalidad unificada” de espíritu y cuerpo, y «por eso en el cuerpo y a través del cuerpo se alcanza a la persona misma en su realidad concreta» (*Donum Vitae*, Introducción 3), en una antropología del matrimonio y del acto conyugal como el único lugar digno de una procreación verdaderamente humana y responsable (*Donum vitae*, II, A,1, B,5), y en una exigencia de que la ciencia siempre esté al servicio del bien integral y de los derechos de inalienables de la persona (*Donum Vitae*, Introducción 2).

Toda esa fundamentación se aplica a las *cuestiones particulares* en la extensa 2ª parte, exponiendo los datos científicos para una correcta comprensión de cada problema en cuestión, su desarrollo histórico y su situación actual; se aportan los aspectos jurídicos cuando los hay y el juicio ético desde la ética laica, la personalista y el magisterio eclesial (discursos de los Papas, sobre todo Pío XII y Juan Pablo II, *Donum vitae* y *Evangelium vitae*, el Pontificio Consejo de la Familia...); también están presentes otras grandes religiones, Iglesias Cristianas incluidas, aunque no suele haber muchos posicionamientos y menos como doctrina profesada. Comienza con el *embrión*, considerado como persona ontológica, ética y jurídicamente desde la concepción; datos científicos y afirmaciones filosóficas sirven de base para llegar a esa verdad moral, indicativa e imperativa a la vez. Las *técnicas de reproducción asistida* –inseminación artificial, fecundación in vitro con transferencia de embriones y transferencia intrafalopiana de gametos– intentan solucionar problemas de esterilidad pero acaban por ser utilizadas para reivindicar el “derecho al hijo” incluso en parejas homosexuales o personas solteras; la única permitida moralmente sería la inseminación artificial intraconyugal y siempre que sea una ayuda al acto conyugal, no su sustitución; el resto plantea la intromisión de terceros en la vida conyugal con los subsiguientes problemas de identidad psicológica paterna, materna y filial, la falta de respeto al hijo engendrado técnicamente, y un sinnúmero de cuestiones relacionadas con la reducción del embrión a material biológico con el que experimentar en las 2 primeras semanas, amén del alto porcentaje de fracasos y del excesivo coste económico. Todo lo dicho hasta aquí vale *a fortiori* para la *clonación*, donde ya no hay ni paternidad ni maternidad ni sexualidad ni respeto a la identidad individual, con unas relaciones fundamentales de la persona pervertidas por la ruptura de todo vínculo de filiación, consanguinidad y parentesco, además de la sospecha de comercialización; su uso terapéutico todavía es hipótesis de laboratorio, ofreciendo menos problemas éticos y clínicos las células estaminales no embrionarias. El *diagnóstico prenatal* desvela el abismo entre las grandes posibilidades diagnósticas y las mínimas realidades terapéuticas cuando se confirma alguna malformación; la “calidad de vida” es una ideología cuyo imperativo categórico del “hijo sano” hace insostenible la perspectiva de un hijo con minusvalías, llegando a un 95% en que se “soluciona” con eutanasia neonatal o selección fetal. La *experimentación con embriones humanos* debe clarificar sus objetivos, siendo admisible sólo la terapéutica, útil directamente para el niño y no realizable de otra forma. Tampoco se cuestiona la *ingeniería genética* animal y vegetal si es verdaderamente útil al hombre y no daña el equilibrio ecológico; dígame lo mismo de la humana cuando no pretende modificar la dotación genética del individuo. Para que la *experimentación clínica* con personas sea positiva ha de tratarse de un auténtico valor científico en función de la persona y la sociedad, haber respetado los principios bioéticos y experimentado primero con animales (una vez adoptados todos los medios para eliminar o suavizar su sufrimiento y usando el número de animales estrictamente necesario), que su objetivo sea la salud humana o animal y no haya otras vías alternativas para conseguirlo. La *donación de órganos*, altruista y sin comercialización, es una auténtica expresión del dar la vida por otro, siendo clave para la extracción el determinar el concepto de muerte. El discernimiento

entre moralidad objetiva y responsabilidad subjetiva viene aplicado a la droga, el alcoholismo y el tabaquismo, algunas de las *quimiodependencias* (término más preciso que tóxico-dependencias) provocadoras de efectos dañinos tanto en el individuo como en el mundo de relaciones (psicológicas, familiares, sociales, sanitarias, económicas...); de ahí la importancia de la prevención y rehabilitación. Por último, ante la pandemia del SIDA insiste en que no es suficiente la información para evitar las vías de contagio cuando falla el compromiso decididamente educativo en los valores auténticos de la sexualidad y en la vivencia del amor como don y recepción recíprocos.

La exposición es clara y la argumentación contundente y bien fundamentada, aunque creo que algunas cuestiones no están cerradas del todo. En concreto, la cuestión básica del *estatuto antropológico* del embrión antes de la anidación cada vez está más cuestionada: el patrimonio genético, aunque no la agote, es la base de la identidad individual, siendo un dato consolidado que *cambia* en las primeras semanas (cf. 55-58, 145, 150-151); el alto porcentaje de fracaso en las técnicas de reproducción asistida es semejante al de los embarazos naturales (y no dice nada sobre ello), con lo cual la naturaleza –obra del Creador– sería igual de “abortiva”; ¿no es extrapolación querer reforzar teológicamente el carácter científico con citas bíblicas sobre la vida o vocación “desde el seno materno”? (74-75); con ese método, ¿tendríamos que aceptar científicamente que Leví ya estaba en las entrañas de Abraham (Hb 7,9-10)? También es muy interesante y completa la exposición de la moral *personalista*, pero se trata de un personalismo *sui generis* que admite tranquilamente el dualismo creacionista del alma (75) y que no supera una moral *de actos* tanto en la inseminación artificial como en la fecundación in vitro *intramatrimoniales* (u *homólogas*) (cap. II); de hecho, lo determinante es la fisiología, biología o naturaleza material del acto, incapaz de integrar la paternidad responsable; y así, la obtención del semen se considera sin más un acto de masturbación, el hijo no es engendrado por amor sino mero objeto o producto de laboratorio, los técnicos no son vistos como colaboradores de un amor conyugal procreador que necesita ayuda sino como unos terceros que vienen a romper la unidad matrimonial. Finalmente, en cuanto a la vida conyugal de los seropositivos (382-386), es valiente en condenar unas relaciones que equivaldrían a condenar a muerte al cónyuge sano, excepto cuando este asume el riesgo de ser infectado por amor al cónyuge que necesita apoyo para enderezar su vida; pero aquí no veo por qué prohíbe el uso del preservativo cuando se le concede un 50% de efectividad (380-381). En el resto, estoy totalmente de acuerdo, agradeciéndole al Prof. Lino Ciccone su clarividencia y su toma de postura ante un ética laica que unas veces es coherente con el proceso racional y otras se deja llevar por el relativismo, subjetivismo, pragmatismo y materialismo.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

Filosofía

ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, *El epicureísmo en el cristianismo primitivo*, Universidad de Valladolid, Valladolid 2003, 24 x 17, 328 pp.

El presente libro es una adaptación de la tesis doctoral en filosofía presentada por este Profesor, Religioso Agustino, en la Universidad de Valladolid en año el 2000. En ella pretende rehabilitar al epicureísmo de la aureola tradicional negativa que ha encubierto este grupo filosófico. El presente estudio parte de la intuición de que la vida comunitaria, la amistad y la organización de las comunidades epicúreas eran muy semejantes a las que

encontramos en las primitivas comunidades cristianas. Además encuentra otras afinidades: el alejamiento de la vida política, la veneración de los fundadores y la aceptación de los esclavos y mujeres. Por tanto, se centrará en la comparación del cristianismo primitivo helenístico con el epicureísmo en general.

El autor estructura su investigación en cuatro grandes apartados. 1) El epicureísmo: donde estudia la escuela y el mensaje de Epicuro, así como el cuidado del alma en la tradición epicúrea; 2) el pensamiento político epicúreo: analiza la concepción sobre la sociedad y el Estado, el alejamiento de la vida política, la amistad y la justicia. La filosofía de Epicuro está orientada hacia la felicidad, la cual se identifica con el placer que se traduce en no sentir dolor en el cuerpo ni el espíritu. Por tanto, busca el placer superior, caracterizado por la ausencia de dolor. Con el objeto de encontrar la felicidad, Epicuro funda su escuela (el Jardín) donde cultivaba la convivencia apacible basada en la amistad, el rechazo de las riquezas y poderes, la renuncia a la vida política... Su análisis se basa en el uso directo de las fuentes que nos han llegado y donde transmiten información al respecto. Además, hace gran acopio de literatura secundaria para interpretar y esclarecer los textos.

El tercer apartado está dedicado a la presentación del cristianismo primitivo, especialmente el helenístico y centrado fundamentalmente en las comunidades paulinas: su situación social y organización, las relaciones humanas dentro de estos grupos, el comportamiento sociopolítico de S. Pablo y su posición frente a la esclavitud. Para ello se basa en los nuevos resultados postulados por los estudios desde la sociología del cristianismo.

La cuarta parte sería la esencia de la tesis. Presentados o descritos ambos movimientos, es hora de plasmar divergencias y convergencias. Dejando a un lado aspectos de la doctrina epicúrea rechazados por los cristianos, existen paralelismos entre ambos grupos. En líneas generales serán más los elementos del epicureísmo rechazados que los aceptados por el cristianismo. Para sus conclusiones recurre fundamentalmente a los Padres, pues las referencias al epicureísmo son más claras.

Hay puntos que los primitivos cristianos no podían aceptar de los epicúreos: la negación de la divina providencia, la concepción fisicista o materialista de la naturaleza, así como las divergencias éticas (la escuela epicúrea como academia de vicios, depravaciones y perversiones relativas a la satisfacción carnal). El epicureísmo fue considerado como posible fuente de doctrinas heréticas.

Constata la existencia de múltiples semejanzas entre las que cabría reseñar: las celebraciones conmemorativas en honor del fundador, las comidas en común, la comunicación por carta, el constituir un único cuerpo, la presentación del cristianismo como una nueva filosofía, una nueva *paideia*. Epicúreos y cristianos coinciden en la oposición a las supersticiones y oráculos de las religiones paganas. Ambos presentan ofertas de salvación. El cristianismo corrige el componente individualista-egoísta y propone el amor universal e incondicional; es decir, crea lazos entre los hombres independientemente de la amistad. Semejantes son también los grados de adhesión a la escuela o al grupo: el estilo de vida de un grupo reducido (estilo de vida monástica) al remanso de la vida política (p. 310) y otro grupo más numeroso inmerso en la sociedad. Nuestro autor cree que la escuela filosófica misionera epicúrea preparó el terreno o se anticipó al cristianismo como religión misionera. Así mismo existe similitud entre las comunidades paulinas y los epicúreos en lo relacionado a la participación mutua de los miembros, en la exhortación, edificación y corrección fraterna. "La práctica social de la edificación y exhortación, al igual que la corrección mutua presentes en cristianos y epicúreos, presentan unos paralelismos no constatables en otros grupos de la Antigüedad". Frente a esta afirmación tal vez habría que recordar que tales rasgos ya existían a su vez en Qumran.

Las semejanzas entre ambos grupos fue la causa de que en el siglo II ateos, epicúreos y cristianos fueron colocados al mismo nivel. La gente extraña a estos grupos los asociaba porque en el ámbito sociológico presentaban muchas semejanzas: vida en común, prácticas psicológicas, aceptación de personas de todas las condiciones sociales... Por dicha asociación es posible que los Padres apologistas reaccionaran en contra de los epicúreos para diferenciarse y distanciarse de ellos, en un intento por crear una identidad propia y que disimulase lo más posible cualquier afinidad con los epicúreos, y nada mejor para ello que utilizar la filosofía estoica o neoplatónica.

El autor ha realizado un gran trabajo de recopilación de datos, uso de fuentes y los ha puesto a disposición del lector. Es meritoria la labor de presentar el cristianismo helenista dentro de un contexto filosófico greco-romano más amplio y en especial comparándolo con un grupo filosófico de la época. Esto nos ayuda a entender que el cristianismo no fue una invención de la nada sino que se sirvió de rasgos presentes en la sociedad por la que se expandió.

Existen algunas afirmaciones generalizadas que habría que matizar. Habría que comenzar con el título del libro y cambiarlo a “epicureísmo y cristianismo primitivo”, pues al final parece que no se encuentra tanto epicureísmo en el cristianismo, sino solamente semejanzas o coincidencias, como también se encuentran con otros movimientos de la época (véase religiones místicas...). En ocasiones utiliza los términos “influencias o afinidades” como si fueran sinónimos o intercambiables, especialmente al inicio de la comparación de los dos grupos. Hablando de la iconografía usada para representar a Jesús con barba, afirma “los cristianos hicieron representaciones de Jesús siguiendo el modelo de Epicuro” (p. 253), no será más bien que los cristianos hicieron representaciones de Jesús siguiendo el modelo ideal de hombre de la época. Un lapsus se ve en la afirmación “los saduceos se niegan a ocupar un puesto público” (p. 255). Por lo demás; nuestra felicitación cordial al compañero y amigo, que sabe conjugar esta alta investigación con su tarea misional en el África tanzano.– D. A. CINEIRA.

GARCÍA-BARÓ, Miguel, *De Homero a Sócrates. Invitación a la Filosofía* (=Hermeneia 60), Sígueme, Salamanca 2004, 21 x 13,5, 206 pp.

Este ensayo esta concebido como el primero de una serie de siete volúmenes que abarcan la historia de la filosofía. El autor esta convencido, que el simple acto de pensar al alcance de todo hombre, produce un profundo placer, por eso dirige este libro a todos los públicos, para que sea leído por todos los amigos de la filosofía. García-Baró se confiesa alumno de Sócrates y cree firmemente que si la filosofía fuera practicada en el mundo, aportaría un cambio beneficioso a la existencia colectiva, porque no ha habido nunca una humanidad extensa y profundamente impregnada de los ideales de la vida filosófica.

Hacer filosofía es poner en máxima tensión la inteligencia y aun la existencia toda, para tratar de entrar en contacto con la realidad sin velos ni distancias. La verdad, el amor y la responsabilidad son los ingredientes esenciales de la filosofía: sus temas a la vez que su vida peculiar. La filosofía se define como teoría de la verdad y el autor en el libro analiza las sucesivas navegaciones, basándose en el *Fedón*, o los diversos conceptos de filosofía que han aparecido en esta búsqueda de la verdad. Si la primera navegación de la filosofía presocrática explica lo sensible a través de lo sensible, la segunda navegación, que surge tras el fracaso del primer intento, abrirá una nueva ruta que conduce al descubrimiento de lo suprasensible, esto es, lo inteligible, para conocer la realidad hay que usar el razonamiento.

El libro está dividido en tres partes. La primera comienza con la escuela de Mileto, analizando extensamente el primer texto filosófico que conservamos de Anaximandro. A continuación estudia a Anaxímenes, Heráclito de Éfeso y Parménides de Elea. La segunda parte corresponde a los sistemas pluralistas: Empédocles, Anaxágoras, los atomistas y la sofística. La tercera parte la dedica a Sócrates quien centra sus reflexiones en la plenitud de la existencia, es decir, en la virtud y la felicidad. Sócrates da una importancia fundamental al cuidado del alma, su misma persona, al conocimiento personal. Sócrates dedica su existencia como filósofo a examinarse a sí mismo y a examinar a sus conciudadanos. Lo que Sócrates intenta afirmar con su vida entera es que no se debe cometer injusticia. No hay que hacer el mal, se sufra por ello lo que se sufra, incluso la muerte. En fin, el libro es una invitación a pensar en compañía de aquellos que lo hicieron en los albores de la filosofía griega. Deseamos que el libro ayude a los lectores actuales a seguir pensando y a des-
pertar el sentido crítico por la realidad.– J. ANTOLÍN.

ALESANCO, Tirso, *Filosofía de san Agustín. Síntesis de su pensamiento*. Augustinus, Madrid 2004, 21 x 13, 512 pp.

Con estas palabras presenta el autor su obra: «Este manual desearía reconstruir ese esquema de ideas básicas, que proporcionarían la clave sencilla para adentrarse en el estudio del gran pensador africano. Por eso adrede se prescinde de las discusiones de los especialistas, de las citas eruditas y, en general, del aparato crítico. La única documentación la forman las obras del santo, cuyos textos van a pie de página, en general, para no entorpecer la lectura ni distraer la atención. En realidad, este manual no es sino un entramado de textos urdidos con el hilo de un comentario que, según creemos, se acomoda al orden interno del pensamiento filosófico agustiniano. Para facilitar la labor del estudioso, junto a los textos acotados, se citan otros lugares paralelos de las diversas obras agustinianas». En la introducción nos presenta, además, una breve reseña de las fuentes en las que bebió Agustín y el orden lógico seguido en el libro, el de sus preocupaciones íntimas: el conocimiento del alma y el de Dios (cf. *Sol* 2,1,1). En cuanto a las fuentes nos sorprende la afirmación de que Agustín había leído libros de Simpliciano. De acuerdo con el orden lógico indicado, el libro está estructurado en tres partes. La primera versa sobre el hombre y consta de cinco capítulos (Existencia del alma y sus relaciones con el cuerpo, Vida y actividad propias del alma, Naturaleza del alma humana, Origen del alma humana y Destino del alma); la segunda, sobre Dios, consta de otros cinco capítulos (Existencia de Dios, Naturaleza de Dios, Dios creador, Dios en el mundo creado, Estructura ontológica de la criatura y orden del universo), y la tercera, sobre el hombre y Dios, de sólo tres capítulos (Alienación-interiorización-trascendencia, Principios capitales de la ética agustiniana, Política y sociología).

Dentro de los límites que el autor se impuso, ofrece un manual que puede considerarse completo. Tiene la gran ventaja de una exposición clara, de fácil intelección aun para quien no está avezado a los temas y lenguaje filosóficos. Muchos, estudiantes o simples aficionados a san Agustín, se lo agradecerán. Pero tiene también el inconveniente de simplificar demasiado las cosas. Quien no posea más información puede creer que el pensamiento del santo fluye con la misma claridad, que no se dan problemas de interpretación. De hecho, sólo a propósito de la doctrina de la iluminación tiene constancia neta el lector de la diversidad de puntos de vista. Y es obvio que no es el único campo de su pensamiento que plantea problemas y donde, en consecuencia, surge la discrepancia. El autor no hace uso ni de las cartas ni de los sermones últimamente descubiertos por J. Divjak y F. Dolbeau

respectivamente. Otros descuidos son más puntuales. Por ejemplo, atribuir a los maniqueos algo que ellos criticaban en los católicos: «Las fábulas maniqueas no llegaron a satisfacer el ánimo del joven estudiante: “Me parecía una cosa muy grosera creer que tú tenías figura de carne humana...”» (p. 217). De igual manera, se atribuye a los maniqueos haber infundido en la mente de Agustín el panteísmo grosero, de origen estoico, que consiste en pensar a la naturaleza divina como una sustancia sutil que se extiende por todas las partes y llena todos los espacios, que pudo superar con la lectura de los libros neoplatónicos (p. 328). Al presentar fuera de su contexto algunos pasajes del santo, el lector puede interpretarlos de forma no correcta. Es el caso, nos parece, del célebre «Ama y haz lo que quieras» (*In ep. Ioan 8,7*, p. 427).— P. DE LUIS.

ZUCAL, Silvano, *Lineamenti di pensiero dialogico*. Morcelliana, Brescia 2004, 21 x 15, 218 pp.

El pensamiento dialógico ha tenido un amplio recorrido en nuestro mundo y una influencia mucho mayor de la que con frecuencia se le reconoce. En efecto, resume toda una gran tradición del pensamiento judío y de la experiencia cristiana con pensadores como M. Buber, F. Ebner, F. Rosenzweig, M. Mounier, G. Marcel, R. Guardini, H. Urs von Balthasar, E. Levinas, entre otros. En España, María Zambrano y A. López Quintás han sido jalones importantes de este precioso proceso en el que el diálogo y la persona cobran una importancia decisiva. A partir de este desarrollo nuestro autor analiza el problema del diálogo y el nihilismo lingüístico, el desafío del solipsismo, el nombre, la palabra y la persona, Cristo modelo de vida en diálogo, teología y dialógica, asombro y epifanía. Estamos ante una obra que nos ofrece todas las potencialidades de la filosofía dialógica y nos muestra de forma concreta el sentido dialogal de la vida cristiana. Así nos hace ver por qué Pablo VI, un pensador y un Papa personalista y dialógico, dejó dicho que el diálogo es el nombre moderno de la caridad.— D. NATAL.

MEIXNER, Uwe, *Einführung in die Ontologie*. Wissenschaftliche Buch Gesellschaft, Darmstadt 2004, 24 x 17, 220 pp.

En medio de la investigación científica actual y repensando la obra secular de muchos autores, este escrito nos ofrece una introducción compacta a la Ontología con un tratamiento adecuado de todos sus problemas, como pueden ser entre otros: las categorías ontológicas, el problema de los universales, el sentido de la esencia y la existencia, la metafísica de la modalidades y la relación entre el ser y el pensamiento, el problema de los trascendentales, la realidad y los hechos, y otras muchas cuestiones que nos obligan a pensar la difícil situación que a veces se nos presenta e incluso lo poco real que es la realidad. El autor entra directamente en los problemas y nos ofrece materiales y bibliografía actualizada para analizar cada uno de los asuntos, nos presenta también un resumen de las cuestiones más decisivas y nos ayuda a pensar cada tema con la mayor profundidad posible. Una obra que ayudará a los profesores y a los estudiantes en este siempre difícil problema de la Metafísica, porque se trata también de una cuestión ineludible y decisiva pues, por mucho que se olvide, como se ha dicho muy bien: un pueblo es su Metafísica.— D. NATAL.

CORAZÓN GONZÁLEZ, Rafael, *Kant y la Ilustración*. Rialp, Madrid 2004, 20x13, 285 pp.

Abundar en las raíces culturales de la Europa actual nos debe ayudar a despertar nuevas y esperanzadas inquietudes con respecto al futuro de Occidente y de toda la civilización humana. En esta grandiosa tarea, la filosofía de Kant ha sido siempre un punto de referencia inevitable, pues ella nos ayuda a liberarnos del viejo realismo crudo y a alejarnos de un subjetivismo demasiado infantil que nos lleva a olvidar la realidad, creyendo que la inventamos, de modo que el siglo de las luces termina por despertar a un alba de viles asesinatos. Así, una Ilustración que no haga justicia a la realidad se convierte en una sofística que la pulveriza y mata a los seres humanos. El autor de esta obra, a partir del estudio de Kant, nos ofrece una respuesta tranquila al malestar que flota en el ambiente con respecto a la verdad de las cosas y al problema de la vida que hoy a todos nos concierne. De este modo, lleva al lector poco a poco, a través de una lectura reposada de las tres Críticas de Kant hacia una idea adecuada y realista del mundo que nos rodea, nos asombra y con frecuencia, también, nos agobia y sobrecoge. El lector tiene aquí una guía muy apropiada no solamente de la filosofía de Kant sino también de nuestro tiempo y nuestra vida.– D. NATAL.

VATTIMO, Gianni, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Paidós, Barcelona 2003, 21 x 14, 172 pp.

El autor de este escrito, especialista en Heidegger y Nietzsche, es uno de los que más ha desarrollado la cuestión aún hoy candente de la pos-modernidad como pensamiento débil. Aquí trata de sugerir unas líneas nuevas de diálogo en relación con la religión en un mundo posmoderno. En este sentido la muerte de Dios y la secularización, han abierto, según nuestro autor, y paradójicamente, un nuevo espacio feliz para la religión. Un espacio que ha sido invadido inmediatamente por los neo-fundamentalismos y por los misticismos nebulosos que ofrecen más de lo mismo y vuelven compulsivamente a la religión de la violencia. Pero hoy estamos también ante la posibilidad de un cristianismo renovado y liberado, por fin, de unas hipotecas metafísicas y fundamentalistas tomadas de un mundo ajeno llámese clásico o medieval pero, en todo caso, ferozmente fisicista. La superación de la rigidez doctrinal, la recuperación humana del pensamiento paulino del hombre fuerte en sus momentos más débiles, la aceptación de la temporalidad escatológica como posibilidad de futuro, son algunos de los pasos que nos guían y conducen al tema de la caridad y de la atención al otro como claves del nuevo cristianismo actual que es también, necesariamente, la fe cristiana de siempre. De este modo, las estructuras se hacen menos rígidas, las comunidades naturales menos agobiantes, el poder se profundiza en formas democráticas más cercanas a las personas y menos creídas en sí mismas, y el sujeto individual se hace mucho menos dogmático y menos fundamentalista (p. 115). Las consecuencias de este talante no se hacen esperar en temas de sexualidad, política, renuncia a la violencia metafísica y religiosa, y en la orientación servicial de la autoridad. Para los cristianos, el problema se reduce a si somos capaces aún de entender hoy el significado eterno y siempre presente de la encarnación de Dios y de la *kénosis* de Jesús. Es lo que Vattimo ha llamado reiteradamente la metafísica de la caducidad, del cristianismo, frente a la *hybris* prepotente y cruel del mundo clásico. Pues, en definitiva, es por los pobres, los débiles, por los vencidos y desesperanzados, por los que Dios ha venido al mundo con una predilección especial. Estamos ante un escrito que no dice ya todo sobre el cristianismo del futuro pero que nos debe hacer

pensar muy en serio hoy en día a todos aquellos que nos decimos y creemos creyentes pero que luego actuamos con criterios de paganos.– D. NATAL.

FORNET-BETANCOURT, Raúl (Hrsg.), *Interculturalidad, Género y Educación. Interculturality, Gender and Education*. (= Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Band 19). Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Iko- Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main-London 2004, 21 x 15, 340 pp.

Esta obra recoge las conferencias del V. Congreso Internacional para una reconstrucción de las tradiciones filosóficas y educativas de nuestro mundo desde una perspectiva intercultural y de respeto a la diversidad de género de los seres humanos. Después de unas palabras de bienvenida de Josef Estermann, Raúl Fonet-Betancour presenta los objetivos fundamentales del Congreso. La conferencia inaugural corre a cargo de Raimon Panikkar que durante años ha desarrollado su vida y su pensamiento en la línea intercultural, que ahora se presenta como más necesaria que nunca ante la crisis actual. Luego se ofrecen dos conferencias acerca de la enseñanza de la filosofía en África para contribuir al diálogo intercultural, de Albert Kasanda Lumembu, y otra sobre la filosofía africana y el problema del género de Albertine Tshibilondi Ngoyi. Lo mismo se hace para el caso de Asia con dos conferencias del mismo tema, una de Mathew Chandrankunnel y de Choe Hyondok que se centra más en Corea. Ricardo Salas Astrain y Dina Piccotti desarrollan esos mismos temas desde América Latina. Finalmente, Diana de Vallescar Palanca presenta el tema de la filosofía en Europa y la cuestión del género. Se recogen también otras aportaciones de grupos de trabajo en Asia sobre el diálogo intercultural y la filosofía del género. Juan José Tamayo nos ofrece un lúcido ensayo para un nuevo paradigma intercultural e interreligioso. María José Fariñas Dulce presenta la tensión del “pluralismo”, y Juan Antonio Senent de Frutos hace una reflexión tremendamente actual sobre el arte de la guerra y la crisis de las relaciones sociales. Finalmente, Gerd-Rüdiger Hoffmann ofrece una reflexión última sobre Filosofía e realidad intercultural en África. Se trata de un Congreso que ha vivido con enorme intensidad el palpitar del mundo actual y el dolor de los que sufren, en sus propias carnes, la crueldad de la guerra y la violencia.– D. NATAL.

JING LEE-Jong, *Transzendenz-bewusstsein und praktische Vernunft. Richard Schaefflers Hermeneutik der religiösen Erfahrung*. (= Müncher philosophische Studien). Kohlhammer, Stuttgart 2004, 24 x 16, 241 pp.

El tema de la experiencia se ha convertido en una cuestión fundamental en la vida religiosa actual. Ahora bien, ¿cómo es posible interpretar esta experiencia más allá del subjetivismo al que es tan dada la experiencia religiosa actual?. El autor de este escrito ha tomado la teoría de Richard Schaeffler como punto de partida para una fenomenología de la religión que nos lleve, realmente, a una verdadera trascendencia, al encuentro de lo santo y a entrar en diálogo con la realidad suprema. Y la teoría de Schaeffler se demuestra que es suficientemente válida y se confronta dignamente con otras semejantes y que no solamente es aplicable al judaísmo o al cristianismo sino también a la experiencia budista.– D. NATAL.

SPAEMANN, Robert, *Ensayos filosóficos* (= Biblioteca Filosófica "El carro alado), Cristiandad, Madrid 2004, 20 x 13, 278 pp.

Los trabajos recogidos en esta obra son una buena muestra de las inquietudes intelectuales de su autor. Dos son los temas que resumen el conjunto de estos escritos: la idea de la naturaleza y la comprensión de la modernidad. Así, comienza por analizar el problema de la naturaleza y su sentido controvertido en la filosofía, la idea de una posible teleología natural y de la acción así como la actualidad que pueda tener la antigua teoría del derecho natural. También se discute sobre el problema del progreso y su diversa vigencia. Igualmente se plantea el espinoso tema de la moral de la violencia. El sentido actual de la problemática y vigente teoría de la evolución, así como el posible y problemático futuro de una cimentación funcionalista de la religión. Finalmente, se aborda el importante problema del fin de la modernidad con las diversas discusiones que en relación a esta cuestión se han ido sucediendo en los últimos tiempos. Una obra que nos pone a reflexionar profundamente sobre nuestro ser más profundo y nuestra situación más actual.– D. NATAL.

NICHOLI, Armand M., *La cuestión de Dios. C. S. Lewis vs. S. Freud. Dios. El Amor. El sexo. El sentido de la vida.* Rialp, Madrid 2004, 20 x 13, 380 pp.

Estamos ante un escrito que es a la vez muy profundo y fascinante. A partir de la cuestión de Dios, el autor ha investigado durante más de veinte años la distinta visión que tenían de la vida y de las cosas S. Freud y C. S. Lewis. Y en este libro nos la ha acercado a todos. De este modo se plantean los problemas de la religión, de la conciencia moral, del sentido de la vida y de la realidad, de lo que significa y encierra la felicidad, de la sexualidad y la búsqueda del placer, del amor y de la vida, del dolor y de la muerte. A. M. Nicholi recoge honestamente lo que uno y otro autor pensaban de cada uno de los temas. Muchas son las anécdotas curiosas que nos hacen pensar y que nuestro autor nos recoge de la vida de Freud y de la de C. S. Lewis. Anotamos, simplemente, una de Lewis. Cuando se supo que el famoso escritor tenía los días contados, una gran admiradora le envió una misiva diciendo que eso era injusto y que no podía ser así. Pero Lewis le contestó con su buen humor de creyente: señora, morir no es nada deshonesto, de hecho conocemos muchas personas honestas que así lo han hecho. Estamos ante un escrito intenso, asequible y hondo, que da muchas luces y ofrece claras respuestas para las grandes preguntas de la vida y de la muerte. Quien hoy se plantea el sentido de su vida con seriedad tiene aquí un apoyo importante y seguro.– D. NATAL.

Historia

LAUBE, Stefan – FIX, Karl-Heinz (Hrsg), *Lutherinszenierung und Reformationserinnerung* (= Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, Bd. 2). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2002, 23 x 17, 473 pp.

El presente volumen recoge las Actas del Congreso celebrado en los primeros días del mes de octubre de 2001 en la ciudad de Wittemberg, bajo el amparo de la Fundación *Luthergedenkstätten*, responsable de los cuatro museos históricos de la Reforma (Casas de Lutero y Melancthon en Wittemberg, y casas del nacimiento y muerte de Lutero en

Eisleben). Ninguna otra personalidad alemana ha alcanzado tanta importancia como la de Martín Lutero; importancia que la historia ha ido matizando en multitud de recuerdos: pinturas, grabados, objetos de recuerdo, museos erigidos, estatuas, archivos, jubileos conmemorativos, etc.. La presencia y el recuerdo del Reformador alemán ha estado presente a través de la historia política de los territorios germanos, así como en los tiempos del Reich, del Nacionalsocialismo y de la República Democrática Alemana (Antigua Alemania del Este). Y este Congreso fue prueba manifiesta de lo anterior: historiadores, teólogos, museólogos y estudiosos del arte se dieron cita para analizar y exponer la iconografía luterana en sus diversas facetas. Ya en el año 1655 aparece la expresión *Museum Lutheri* y en 1693 –a iniciativa de los ciudadanos– se comienza el primer Museo Histórico de Wittemberg. En 1883 junto al Seminario de Predicadores Evangélicos de Wittemberg aparece el Museo Histórico de la Reforma. Centro del análisis y de las diversas ponencias es la ciudad de Wittemberg, donde el Reformador vivió de manera oficial desde 1508 hasta su muerte en 1546. La ciudad pronto comenzó a girar en torno al gran personaje: universidad, iglesia del castillo, la StadtKirche donde se escuchaban sus sermones, el convento de agustinos y posterior casa-vivienda del monje Reformador. Mención especial es el estudio de la escena de la Dieta de Worms (abril 1521) mediante los grabados, pinturas, imágenes y textos de la escena, elaborados en el s. XIX, y proponiendo a Lutero como el símbolo del héroe alemán con un sentido marcadamente nacionalista. Se estudia también la biografía de Catalina Bora y la recepción de la figura de Lutero y la Reforma en la extinguida Alemania del Este (DDR). Concluye el volumen con la narración de la celebración de los 450 años de nacimiento de Lutero en Eisleben (19-27 agosto, 1933), con el triste espectáculo de la presencia de fotografías y aclamaciones hitlerianas. Unos índices, perfectamente elaborados, sobre lugares, personas, pinturas y grabados, cierran este interesante libro de carácter eminentemente histórico.– A. GARRIDO.

WARTENBERG, Günther, *Wittemberger Reformation und territoriale Politik. Ausgewählte Aufsätze* (= Arbeitern zur Kirchen und Theologiegeschichte, Band 11), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2003, 24 x 18, 332 pp.

La Reforma luterana, nacida en Wittemberg, no fue exclusivamente un proceso reformador religioso, sino que aportó también innovaciones políticas, sociales y culturales a los territorios en donde adquirió fuerza. El presente volumen recoge algunos trabajos que ilustran lo dicho. El autor es profesor de Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología de la Universidad de Leipzig; y cumplía sesenta años en el pasado 2003. Sus compañeros han querido tributarle este homenaje recogiendo en un volumen primorosamente editado algunas de las investigaciones y ensayos llevados a cabo a lo largo de su trayectoria académica. El volumen consta de dos partes, perfectamente definidas: 1ª: Política religiosa territorial del tiempo de la Reforma y 2ª: investigaciones sobre algunos detalles históricos de la Universidad de Leipzig. Al primer bloque corresponden estudios acerca de la relación de Lutero con los Príncipes sajones, especialmente con la Princesa Moritz en su política contra Francia (1548); la actuación de Melanchthon en la Política albertina; las repercusiones de la “guerra de los campesinos” en las política sajona de 1547 a 1551; informaciones sobre el Pietismo en Sajonia; análisis de las diversas biografías sobre Melanchthon desde el s. xvi al s. xx; y la “actividad misionera” en el tiempo de la Reforma. El enfoque de los diversos ensayos es una especie de “teología histórica”, ya que aúna las fuentes de la tradición cristiana con el pensamiento teológico de la época, haciendo ver que sin “historia” la teología es difícilmente analizable. El segundo bloque resulta más interesante y curioso para nues-

tra mentalidad, ya que junto al análisis de la universidad de Leipzig en los finales del medioevo, estudia con detalle diversas facetas de la Facultad de Teología de dicho centro: la importancia de la reforma humanista llevada a cabo por Melanchthon en dicha Universidad; desarrollo de la teología luterana en Leipzig hasta los tiempos de Bach; los intentos fallidos de llevar a Leipzig a R. Bultmann; y por fin los avatares de una Facultad teológica bajo la sombra de Karl Marx (mayo 1953 a febrero 1991), es decir la complicada situación de los centros universitarios de ciencias religiosas en los tiempos duros de la dictadura comunista en la República Democrática alemana (DDR). La vida entera del autor está íntimamente ligada a dicho centro de estudios y sufrió en sus carnes los altibajos y las contradicciones del sistema marxista. El volumen concluye con una completa bibliografía de Günther Wartenberg desde 1969 a 2002, con 136 títulos entre libros, artículos y conferencias, así como un completo índice de nombres, tal como nos tiene acostumbrada esta ya famosa colección de la Evangelische Verlagsanstalt. Responsables de la edición son Jonas Flöter y Markus Hein.– A. GARRIDO.

JUNG, Martin H., *Nachfolger, Visionärinnen, Kirchenkritiker. Theologie und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zum Pietismus*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2003, 21,5 x 14,5, 266 pp.

Desde hace ya más de quince años, desde su primer puesto de trabajo como Asistente universitario en Tübingen (abril 1987), Martín H. Jung ha publicado varios libros y muchos artículos sobre el Pietismo. El presente volumen contiene una selección de trabajos teológicos e históricos que tienen por finalidad exponer la grandeza y amplitud de ese movimiento renovador de la vida y de las comunidades cristianas evangélicas, a la vez que pone de manifiesto su carácter modernizador en algunos aspectos de su reflexión. El seguimiento íntimo de Jesu-Cristo, la renovación eclesial y la intuición de futuro han significado siempre las exigencias del más importante movimiento renovador luterano. Aparecen aquí hombres y mujeres, posiblemente desconocidos pero muy dignos de tener en cuenta, que en su vida interior y en seno de sus comunidades renovadoras llegan a afrontar problemas como los siguientes: relación con el judaísmo, emancipación de la mujer, teología de la religión, ofertas ecuménicas y esperanzas escatológicas. Junto a los famosos nombre del conde Zinzendorf y de Johanna Eleonora Petersen (teóloga laica del Pietismo radical), nos encontramos con figuras marginales como el médico Johann Kayser, el piadoso peregrino Magnus F. Roos, con pensadores originales como la comerciante Suiza Anna Schlatter o los predicadores y párrocos Christian Adan Dann y Albert Knapp (iniciadores del cuidado y protección de los animales). Especial mención requiere el artículo dedicado a Johann Albrecht Bengel como teólogo del Pietismo en la región de Württemberg (pp. 75-91). Para aquel que esté interesado en el desarrollo de las comunidades evangélicas luteranas, este librito es una delicia, ya que anima a revalorizar la vivencia cristiana en el mundo de la Reforma.– A. GARRIDO.

Quellen zu Thomas Müntzer (= Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe, Band 3). Bearbeitet von W. Held (+) und S. Hoyer. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2004, 24 x 17, 294 pp.

Müntzer (1489-1525) es una figura muy especial del movimiento religioso-político-social que significó en Alemania la llegada de la Edad Moderna y la Reforma. Atraído por

la predicación de Lutero, se unió a la reforma en 1519. Pronto se separa de la ortodoxia luterana e inicia su propia cruzada reformadora, unida a un mensaje revolucionario y teocrático, tratando de instaurar “ya” el Reino de Dios en la tierra. Tuvo que enfrentarse tanto a católicos como a luteranos, creando una comunidad ajustada a sus ideales (1523). Sin apoyo político ni económico alguno, se ve obligado a luchar contra las tiranías de turno. Sus predicaciones revolucionarias contribuyeron a desencadenar una de las más famosas “guerra de campesinos”, que extendió por las regiones de Turingia y Sajonia. Instalado en Mühlhausen, se subleva contra eclesiásticos y señores feudales, hasta que una coalición de Príncipes alemanes –apoyada desgraciadamente por el mismo Lutero– derrotó a su ejército de campesinos en Frankenhausen. Müntzer fue apresado, torturado y ejecutado. El pensador marxista Ernst Bloch escribía en 1921 un denso ensayo *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, aunque la edición definitiva aparecería cuarenta años después, en 1960 con un prólogo acerca de las fuentes documentales y las biografías de reformador. Y aunque en nuestra área cultural este personaje no haya sido objeto de reflexión y estudio, en el mundo alemán ha generado abundante bibliografía, con no muy buena suerte, por lo general. El libro que presentamos ocupa el tercer volumen de una edición especial cuyos dos primeros volúmenes llevan por título: Escritos y Fragmentos, y Cartas. Este tercer volumen analiza de manera técnica y sistemática las “fuentes” originales escritas de y sobre Müntzer, intentando ofrecer a los historiadores del futuro un marco científico definitivo acerca de la vida y escritos del personaje. Por otra parte, la finalidad de los modernos comentaristas del reformador revolucionario es olvidar de una vez por todas la escenificaciones negativas que sobre él se han dado en la historia, desde la calamitosa biografía atribuida a Melancton en 1525 (juzgada hoy día como apócrifa). Se enumeran 176 documentos originales de Müntzer o sobre Müntzer tanto en su redacción original manuscrita, como en los libros editados, cuando existen. Los archivos de la universidad de Leipzig, así como los *Landeshauptarchiv* de diferentes ciudades han sido analíticamente estudiados. Cuando los documentos están en latín se expone la redacción original, con traducción en la página opuesta. Los originales en alemán mantienen las grafías originales, haciéndose difícil en ocasiones la lectura y la comprensión. Por lo demás: una obra “maestra” que la historia exige.– A. GARRIDO.

WITTSTADT, Klaus, *Aus der Dynamik des Geistes. Aspekte der Kirchen- und Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts*, Echter Verlag, Würzburg 2004, 23,5, x 14, 386 pp.

Libro de homenaje al profesor universitario de Münster y Würzburg Klaus Wittstadt, catedrático en la última de historia de la Iglesia, al poco de su muerte. El libro reúne diversos artículos del autor diseminados en revistas, obras de colaboración y *Festschriften*. Dada su especialidad en historia de la Iglesia contemporánea, los artículos elegidos componen una visión del arco iris que ha supuesto el siglo XX, del negro al blanco, luces y sombras, en lo eclesial y social, conformando una panoplia significativa. El centro de los temas descansa en el Vaticano II, como no podía ser menos, cúspide de toda una evolución eclesial y que él pudo experimentar de cerca estando en Roma como estudiante en una de sus fases. Como laico y casado que fue, se echa de menos su visión de los cambios que en este sentido le afectaron. Pero él era sobre todo historiador. La mayor parte de sus artículos se refieren a las personalidades que hicieron el concilio y sostuvieron su discurrir posterior: los cardenales Döpfner y Suenens, los papas Juan XXIII y Pablo VI. Otra serie se ocupa de la recepción conciliar de las Conferencias episcopales nacionales y regionales del ámbito germanohablante. Hay también unos breves pero enjundiosos artículos teológicos sobre la renovación eclesial del concilio, el lado positivo del luteranismo, o las relaciones entre cató-

licos y judíos tras la catástrofe del nazismo. Completan el libro una pequeña biografía y la bibliografía del autor.– T. MARCOS.

LÉMANN, Augustin y Joseph, *La asamblea que condenó a Jesucristo*. Trad. C. López-Arias, Rialp, Madrid 2004, 19 x 12, 131 pp.

Con el título "Valor de la asamblea que pronunció la pena de muerte contra Jesús" esta obra fue publicada originalmente en francés en 1881 con el *nihil obstat* del Papa Pío IX (pp. 7-8). Se trata de un estudio sobre la composición y actividad del Sanedrín realizado por los hermanos Lémann, sacerdotes y judíos conversos, en el marco de la apologética de la época.

El libro valora la responsabilidad del Sanedrín en la muerte de Jesús tratando dos cuestiones que corresponden a sus dos partes. En un análisis inédito, según los autores, la primera estudia el valor personal, competencias y moralidad de los miembros de este alto tribunal judío. La segunda hace una revisión del valor de sus pronunciamientos de acuerdo con la legislación judía, identificando hasta veintisiete irregularidades en el proceso contra Jesús. Se puede imaginar fácilmente la conclusión: eran unos canallas y sus decisiones una farsa.– R. SALA.

CERVELLERA, Bernardo, *Missione Cina. Viaggio nell'Impero tra mercato e repressione*. Ancora Editrice, Milano 2003, 21 x 14,5, 188 pp.

Para comprender el libro es importante también conocer algunos datos de su autor. Bernardo Cervellera es un misionero del PIME (Pontificio Instituto de Misiones Extranjeras) y, al mismo tiempo, es periodista. En la actualidad dirige la agencia de noticias "Asia News". Como misionero mira al inmenso país de la China, desde una perspectiva religiosa y cristiana; como periodista, tiene la sensibilidad de contactar con la realidad presente y expresar la problemática en un lenguaje ágil y comprensible.

El autor –que ha vivido y enseñado durante años en China–, ofrece una "fotografía desde dentro" del Imperio Celeste, y deja entrever los posibles escenarios del desarrollo. La obra engancha desde el primer momento y se lee con la pasión de una novela. Capítulo tras capítulo se analizan algunos de los problemas de la China actual: el paso del estalinismo al capitalismo salvaje; las plagas y el retraso de la gran masa de agricultores en contraste con el mundo urbano; el problema de la inestabilidad y las revueltas sociales; la corrupción y las reformas políticas; el resurgir de la espiritualidad y la "vuelta de Dios". Una atención especial merece el análisis de las etapas de la evangelización en China, la persecución de la iglesia y las difíciles relaciones entre China y el Vaticano. Mirando hacia el futuro, en medio de tantos interrogantes, se reflexiona sobre la situación de la juventud, que vive entre esperanza y revolución, entre idealismo y consumismo.

En palabras de su autor la obra es "un pequeño intento de mostrar algunos rasgos de este inmenso país, un viaje por China, entre sus grandezas y sus miserias, entre las contradicciones y desafíos del presente y del futuro". Se recomienda su lectura, en especial a todos aquellos interesados y relacionados de una u otra forma con el gran país de China.– B. SIERRA DE LA CALLE.

BLET, Pierre, *Pío XII y la Segunda Guerra Mundial*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004, 12,5 x 20,5, 424 pp.

Desde hace algunos años asistimos a una campaña orientada a difamar a Pío XII, al que se acusa una y otra vez de haber sido complaciente con el nazismo y de no haber alzado la voz para impedir el Holocausto. De poco ha servido para frenarla la publicación a partir de 1965, por orden de Pablo VI, de los doce volúmenes de *Actas y Documentos de la Santa Sede relativos a la Segunda Guerra Mundial*, posiblemente porque aunque supone poner al alcance de los historiadores una riquísima fuente, su mismo carácter hace que sea inaccesible para un público que en cambio puede leer los libros de Cornwell, plagados de difamaciones carentes de fundamento. Si a esto añadimos el gusto por lo escandaloso propio de los tiempos que vivimos debemos admitir que limpiar el nombre de un Papa calumniado es una tarea extremadamente ardua. A ella se entrega con rigor Pierre Blet –uno de los padres jesuitas encargados de la edición de las Actas– en este libro, en que recoge, organizado por temas, todo lo que puede decirse sobre el comportamiento de Pío XII a lo largo de la guerra a la luz de la documentación conservada en los archivos del Vaticano. Queda constancia así de la firme e inequívoca actitud del Papa frente a los totalitarismos nazi y comunista, de sus esfuerzos por evitar la guerra, de su oposición a las leyes racistas y, en fin, de su constante labor en favor de las víctimas. Todo ello en un contexto extremadamente duro en que cualquier palabra de la Iglesia inevitablemente sería aprovechada con fines propagandísticos y en que toda intervención fácilmente podría desembocar en resultados opuestos a los deseados. Deberían, con todo, bastar los elogios de Roosvelt, De Gaulle o Golda Meir para disipar cualquier duda sobre el comportamiento de Pío XII. Si algo cabe concluir es que la actitud del Papa fue imparcial ante los bandos en conflicto. Una imparcialidad que dimana no de la equidistancia, sino del compromiso con todos los seres humanos, independientemente de su nacionalidad y, como entonces se decía, de su raza; en definitiva, de la toma de partido por las víctimas. Sólo queda decir que la paz, cuando finalmente se produjo, no llegó en el modo querido por el Papa, ya que dejó toda la Europa Oriental y gran parte de la Central sometidas a un totalitarismo no menos enemigo de la dignidad y de la libertad humanas que el nazismo derrotado.– F. J. BERNAD MORALES.

NICOLAU POUS, Francesc, *Iglesia y Ciencia a lo largo de la historia*. Ediciones SCIRE, Barcelona 2003, 13 x 20, 277 pp.

Entre los muchos lugares comunes que integran el bagaje intelectual de lo que pudiéramos llamar lectores semicultos –aquéllos que incluso en caso de que posean un título universitario jamás se han planteado la más ligera duda sobre la validez del pensamiento único progresista– ocupa un lugar destacado la convicción de que la Iglesia Católica ha sido a lo largo de la historia enemiga declarada de la ciencia y, por ende, del progreso. Se trata de una noción que hunde sus raíces en el enciclopedismo y en el positivismo –recordemos las tres etapas comtianas del desarrollo del conocimiento– y que, pese a carecer del más leve apoyo empírico, con una insistencia digna de Goebbels, se ha repetido hasta la saciedad, de tal modo que, como enseñó el gran propagandista nazi, para muchos ha terminado por ser verdadera. A desmentirla viene el libro de Francesc Nicolau Pous. Repasa para ello este sacerdote una larga, aunque no exhaustiva, nómina de eclesiásticos que en todas las épocas han ocupado un lugar destacado en las más variadas ciencias, con particular, y para los tiempos más modernos casi exclusiva, atención a las naturales. El volumen se completa con una reflexión en torno al lugar respectivo de la ciencia y de la fe, que el autor considera

como nunca opuestas, toda vez que la primera conduce al conocimiento de la Creación. Otra cuestión es la aplicación de los descubrimientos científicos que, como tarea práctica, precisa de una guía ética a fin de evitar aberraciones incompatibles con la dignidad humana. Nos encontramos, por otra parte, ante un libro de agradable lectura, en el que el rigor en la aportación de datos corre parejo con la claridad de la exposición.— F. J. BERNAD MORALES.

NAVARRO-VALLS, Rafael y PALOMINO, Rafael, *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*,. Ariel, Barcelona 2003, 12,5 x 20,8, 475 pp.

Recoge este libro una amplia serie de textos sobre las complejas relaciones entre el Estado y la Religión en Occidente. Desde precedentes tan lejanos como el código de Hammurabi hasta la conferencia “Europa, Política y Religión”, pronunciada en el año 2000 por el cardenal Ratzinger, o unas reflexiones de Rafael Navarro-Valls sobre la Constitución europea, cuando ésta aún era un proyecto, se ponen así al alcance del lector, ordenados cronológicamente, documentos clave en la historia de nuestra civilización. Como el propio título indica, se trata de facilitar los elementos que permiten una reflexión crítica sobre un asunto que hoy día adquiere una enorme relevancia, toda vez que desde sectores autodenominados progresistas se promueve un cierto fundamentalismo laico que intenta deslegitimar toda intervención pública de la Iglesia y relegar así lo religioso a un ámbito estrictamente privado. Si en un determinado momento se interpretó la laicidad del Estado como neutralidad de éste ante las diferentes confesiones religiosas, hoy día el concepto se presenta —como señala Navarro-Valls en el estudio que cierra la obra— íntimamente unido al relativismo ético y en la práctica supone una actitud beligerante del poder político, que se hace portavoz y propagandista de una ideología y de unos valores morales para los que no busca otra fundamentación que el supuesto acuerdo de la mayoría. Un acuerdo, por otra parte fácilmente inducido desde la escuela y desde la influencia sobre medios de comunicación y productos culturales subvencionados.— F. J. BERNAD MORALES.

VECCE, Carlo, *Leonardo*. Edit. Acento, Madrid 2003, 15 x 22,5, 558 pp.

Ya en vida, la figura de Leonardo quedó envuelta en la leyenda dando forma a un mito que no ha cesado de agrandarse. Para cualquier persona medianamente cultivada, Leonardo representa hoy el arquetipo de un modelo humano característico del Renacimiento. Curiosidad universal, actitud abierta ante la naturaleza, valoración del hombre, conocimientos enciclopédicos, aptitudes excepcionales en los más diversos campos, son algunos de los lugares comunes que integran aún para muchos ese tipo humano del que Leonardo sería el más acabado espécimen, y que se opondría tanto al tipo medieval, marcado por una concepción teocéntrica del universo, como al contemporáneo, mutilado por la especialización. No es este el lugar para mostrar lo que de falso entraña tal simplificación, valga sólo decir que la pervivencia del mito dificulta toda aproximación a la biografía del artista. Vecce, autor de la edición crítica de los escritos de Leonardo y uno de sus mejores conocedores, lo intenta a partir de un minucioso examen de los documentos. Nos ofrece así la exposición más completa posible de una vida que podemos seguir desde el nacimiento ilegítimo, la deficiente formación humanística, el aprendizaje en el taller de Verrochio, hasta los largos años pasados en la corte de Ludovico el Moro, el retorno a Florencia o la estancia final en Francia. Se despliega ante nuestra mirada un hombre dota-

do, sin duda, de una capacidad excepcional, capaz de causar la admiración de sus contemporáneos, pero extrañamente premioso en la realización de unos trabajos que a menudo dejaba sin finalizar y aficionado a la experimentación con nuevas técnicas que en ocasiones han tenido consecuencias funestas para la conservación de su obra. En cuanto a su vida más íntima, más allá de su conocida homosexualidad y de la extraña relación con Salaí, el discípulo que durante tantos años explotó en provecho propio y de su familia, la predilección del maestro, todo se nos escapa. Los sentimientos, los deseos, las pasiones quedan ocultos, velados por el mismo misterio que en sus pinturas parece a punto de aflorar en una sonrisa, pero cuyo conocimiento nunca alcanzaremos.— F. J. BERNAD MORALES.

GONZÁLEZ CRUZ, David, *Guerra de religión entre príncipes católicos*, Ministerio de Defensa, Madrid 2002, 17 x 24, 319 pp.

Mucho, aunque a menudo poco serio, se ha escrito sobre la guerra de Sucesión española. Un conflicto que, pese a su lejanía temporal, aún es capaz de levantar la pasión patriótica de un catalanismo, que ha construido a su alrededor un mito de pérdida de la patria, en torno al cual dar rienda suelta a esa melancolía nacionalista magistralmente analizada por Jon Juaristi. González Cruz nos muestra, sin embargo, que aún quedan caminos por explorar. En su caso, con una enorme aportación de documentos, nos conduce a través de la utilización propagandística de la religión por ambos contendientes. No sin sorpresa vemos como tanto Felipe de Borbón como Carlos de Habsburgo, los dos inequívoca y fervientemente católicos, tratan de presentarse ante los españoles como únicos defensores de la ortodoxia frente a un rival enemigo de la fe. Es un enfrentamiento que se desarrolla por medio de papeles impresos, predicaciones en el púlpito, procesiones, ofrendas, tedeums, etc., en que cada uno de los pretendientes se esfuerza por mostrar la firmeza de sus convicciones religiosas y la irreligiosidad del adversario. Como siempre sucede, la verdad preocupa poco a unos propagandistas, que no vacilan en difundir la intervención milagrosa de la Virgen o de algún santo en las batallas, naturalmente a favor del propio bando, y que no retroceden ante las más viles calumnias. Es un terreno en que la victoria, al igual que en el estrictamente bélico, parece decantarse por el pretendiente borbónico, que sabe explotar en su provecho el apoyo prestado al austriaco por las heréticas Inglaterra y Holanda, en tanto que las acusaciones de regalismo lanzadas en su contra apenas hacen mella en una opinión que quizá no considerara éste como una grave falta. De todas maneras, hay que ser prudente puesto que la historia, como siempre se ha dicho, la escriben los vencedores y si la fuerza de las armas hubiera dado la victoria a Carlos, valoraríamos de otra manera su tarea propagandística, de la que incluso probablemente hubiera sobrevivido un mayor número de documentos. En cualquier caso, el trabajo de González Cruz nos muestra que el esfuerzo bélico se acompaña en todo momento de una enconada lucha por conquistar a la opinión pública y que ésta era especialmente sensible a los argumentos de fundamento religioso.— F. J. BERNAD MORALES.

ARIAS SAAVEDRA, Inmaculada / LÓPEZ-GUADALUPE, Miguel Luis, *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII* (= Biblioteca de Bolsillo Collectanea). Universidad de Granada, 19 x 12, 354 pp.

El libro tiene su origen en la tesis doctoral de M. L. López-Guadalupe *Contrarreforma y Cofradías en Granada*, realizada bajo la dirección de I. Arias. Ambos han publicado una

serie de trabajos sobre este tema, especialmente en lo referente al s. xviii. Aquí se recogen algunos, con temática parecida, como aparece en el título del libro. Superando el ámbito local granadino, los autores analizan ahora a nivel nacional este fenómeno social del cofrade, dada la relevancia que tuvo en la edad moderna española y que obligó a la intervención gubernamental, especialmente bajo la férula del Conde Aranda y de Campomanes. Teniendo en cuenta principalmente los fondos del Archivo Histórico Nacional, así como otros archivos y monografías ya publicadas, los autores nos ofrecen nueve artículos, siete de ellos dedicados exclusivamente al siglo xviii: cofradías, religiosidad popular e ilustración, cofrades y gremios en Navarra, debate político y control estatal de las cofradías, la “política ilustrada” y la religiosidad popular, actuaciones gubernamentales en contra de las cofradías, postura de las jerarquías católicas ante las manifestaciones de la religiosidad popular... El primero de los artículos está dedicado de forma genérica a la religiosidad popular andaluza en la España de la Contrarreforma, acentuando la preocupación que aparecen ya en las disposiciones sinodales del s.xvi-xvii sobre el destino de los fondos económicos de las cofradías. La metodología es la misma que se seguirá en los otros artículos: las cofradías como factores de integración social de las gentes, especialmente de la gente más sencilla, sus actividades culturales (aniversarios, sufragios, misas, rosarios, sabatinas, procesiones, semana santa, el serio problema de los “fragelantes” o “disciplinantes”, vestimenta, actos nocturnos, etc.); las tareas asistenciales, hospitalarias, atención a huérfanos, encarcelados y condenados por parte muchas de las hermandades o cofradías. El s. xviii contempló atónito el esplendor máximo de dichas agrupaciones, llegando a más de veinticinco mil en toda España. Prácticamente toda la sociedad se agrupó en torno a estas instituciones: cofradías de nobles, hermandades clérigos, pueblo sencillo y diferentes gremios, ya para defensa de sus intereses, ya como cauce de convivencia asociativa que ofrecía la oportunidad a todos de sentirse integrados en su comunidad, pudiendo ahora distinguir cofradías devocionales, penitenciales, gremiales y asistenciales, congregacionales (que dependen de Ordenes o Congregaciones religiosas, con el consabido recelo y envidia del clero secular que veía con tristeza cómo sus rentas mermaban). La “Política Ilustrada” de Carlos III, mediante el conde Aranda y los suyos, intenta primero hacer un amplio censo de cofradías, se pide la opinión a los señores obispos, se exige a los Corregidores de Aragón y a los Intendentes de Castilla que elaboren un censo completo de Hermandades e se intenta el control regalista y la reducción de las mismas, en la esperanza de superar una “concepción viciada de la religión” y con la intención de ofrecer una “religiosidad ilustrada” (con la enseñanza de la doctrina, el compromiso personal y la necesidad de la aprobación real), bajo la batuta del “absolutismo ilustrado” que exigía sin pudor alguno “un rey, una ley y una grey”. Todo esto se lleva a cabo entre los años de 1769 y 1784. Los Ilustrados pretendían en principio “sustituir la caridad de los cofrades por la beneficencia del Estado”, quedándose el Estado con algunas rentas y prebendas. Fue un palo a las hermandades, ya que vieron mermada su capacidad de acción, disminuidos sus ingresos y controladas sus actuaciones. Pero no hubo muerte completa. El pueblo vivía ajeno y lejano a la élite ilustrada, y los religiosos (más en número que los curas seculares) las mantienen y las defienden con nuevos tintes menos supersticiosos y más serios en la formación y en la acción social, en un afán de paliar las desigualdades sociales y de prestar ayuda humana y cristiana a los grupos menos favorecidos (gitanos, pobres, esclavos, ciegos, población redenta, mundo de la prostitución). Todo ello despertó la envidia maledicente de los clérigos seculares sobre los religiosos y sus obras, ya que notaban los seculares la decadencia de sus iglesias parroquiales y la disminución de oblacones, misas, etc.. Hasta aquí la historia. ¿Fue esto un aviso para las posteriores reformas de Godoy y las futuras desamortizaciones del s. xix? El libro se lee con cierta curiosidad, aunque uno tiene a veces la impresión de leer las mismas líneas y párrafos en

diversas ocasiones. Quizás no pueda evitarse ese fallo, pero los autores -que son hábiles- intentarán rehacer la metodología usada y seguir ofreciéndonos con claridad y detalle esta faceta un tanto olvidada de nuestro ayer no lejano.- A. GARRIDO.

SEDGWICK, Mark J., *Breve introducción al Sufismo*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2003, 21 x 13, 140 pp.

Las circunstancias históricas de terrorismo internacional que nos ha tocado vivir en este comienzo del milenio, han puesto al centro de la atención de los medios de comunicación, y por lo tanto de la opinión pública, una de las caras del Islam: el fundamentalismo; con su intolerancia y su violencia. Pero esa no es la única forma de vivir la fe islámica. Incluso estadísticamente han sido muchos más los musulmanes sufíes que los fundamentalistas y el sufismo es mucho más representativo de la fe islámica, que el fundamentalismo. Por eso es muy loable esta obra en la que el Dr. Mark J. Sedgwick nos ayuda a introducirnos en el mundo del sufismo, considerando que es uno de los mejores caminos para comprender lo que es en sí el Islam.

Se comienza estudiando qué es el sufismo y su procedencia, para pasar a describir el camino para hacerse sufi, "caminante que recorre el sendero hacia el hacedor". Seguidamente se estudian algunas de las grandes órdenes - la Qadiriya, la Shadhiliya, la Ahmadiya, así como la difusión actual del sufismo en Occidente. Otro de los capítulos afronta la relación del sufismo con el controvertido fenómeno de la "jihad" o guerra santa, así como su relación con el mundo del comercio y la sociabilidad. Para concluir se plantea el tema de la ortodoxia del sufismo, su impacto en la modernidad y su eclipse parcial. Muy útil para la lectura de la obra es el glosario que lleva al final, donde se explican los términos más característicos. Para quien desee profundizar en el sufismo, el autor aporta una selección bibliográfica, tanto de las obras clásicas como de las modernas. Aunque, como el mismo título indica, la obra tenga solo un carácter introductorio, se trata de una aportación importante para el conocimiento de esta faceta del Islam, tan ignorada en nuestro país.- B. SIERRA DE LA CALLE.

SERRA ESTELLÉS, Xavier, *El Archivo Histórico de Valencia. I: Inventario del fondo histórico; II: Catàleg de pergamins* (= Serie "Monumenta Archivorum Valentina", IV). Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2003, 23 x 15, 252 pp

Como bien hace notar el autor en la Introducción (pp. 8-27), la riquísima documentación histórica del Archivo Diocesano de la diócesis de Valencia (AD), iniciado ya en el s. XIII, se perdió casi por completo en la quema y devastación del Palacio arzobispal en los primeros meses de la Guerra Civil Española (1936-37). Lo que se salvó es lo que ahora constituye la *Sección I del Fondo Histórico*, recuperado de las fábricas, traperías y almacenes de viejo. Los molinos papeleros de la Zona de Levante fueron testigos de la barbarie, ya que convertían en pasta archivos enteros procedente tanto de la zona de Levante como de otras partes de la Península. La abundancia de material histórico, la riqueza del mismo y la preocupación de la Curia diocesana por mantenerlo y exponerlo al estudio de los historiadores son datos que solamente pueden deducirse de las crónicas anteriores a esos tristes años del desastre bélico. Algunos cronistas, se nos dice, "lloramos la pérdida de un tesoro monumental de Valencia que ilustraba el arte y la historia de nuestros templos del s. XIV". Se habla de la destrucción de más de 13.000 legajos vendidos para pasta de papel.

Expone el contenido básico del Fondo Histórico, en sus 32 secciones con una breve explicación de cada sección. El *Catàleg de Pergamins* (pp. 141- 243) del AD abarca un total de 181 llegados a los fondos del Archivo en estos últimos decenios, así como un grupo de 18 documentos pontificios de los s. XIX y XX, más otros fondos en deposito, llegando a sumar un total de 474 pergaminos, cuya signatura actual es "Fons Históric. Seccio III. Pergamins". El libro viene acompañado de un CD. Felicitamos al autor, así como a la diócesis de Valencia en su empeño por "publicar guías, índices, inventarios y catálogos que faciliten el acceso al estudio de los archivos eclesiásticos".- V. DEL VAL.

GARITAGOITIA, José R., *Juan Pablo II y Europa* (=Col. Libros de bolsillo, 183). Ed. Rialp, Madrid 2004, 19 x 12, 156 pp.

La tesis doctoral del autor, publicada en el 2002, lleva por título *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*. En este ensayo, de lectura fácil y asequible, se presenta un análisis de las intervenciones del actual Pontífice sobre Europa, una "Europa del espíritu, basada en los valores y símbolos que la han modelado en la tradición cristiana que une a todos los pueblos". Junto a los grandes valores, el Papa también reconoce las carencias de estas sociedades desarrolladas, en ellas hay "una ausencia deliberada de toda referencia moral trascendente". Y así, junto a los enormes logros conseguidos, aparecen los contravalores del egoísmo, racismo y materialismo práctico. La lectura se hace amena e interesante, por la actualidad de los problemas que afronta y también por la buena información concreta que el autor nos ofrece. Todo ello queda analizado en los cuatro apartados del libro: "revolución de la libertad" (revolución de 1989, los dos pulmones de Europa, volver a las raíces), "Fuentes y valores de la cultura europea", "dimensión pública del hecho religioso: herencia cristiana y laicidad en Europa", y "la herencia cristiana en la nueva constitución europea". Todo ello bajo la óptica de las múltiples intervenciones habladas y escritas de Juan Pablo II. Al conceder a Juan Pablo II el Premio Internacional Carlomagno, el Comité argumentó que el Papa era merecedor del galardón por ser "un eminente y ejemplar modelo de los valores europeos para la gente de todo el mundo..... y que como ningún otro, afirma el carácter inalienable de los derechos del hombre y de la paz".- V. DEL VAL.

MUÑOZ CLARES, Manuel (ed.), *Monasterio de Santa Ana y Magdalena de Lorca. Historia y arte* (= Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Serie Mayor-37), Edit. Espigas, Murcia 2002, 24 x 17, 454 pp.

Estamos asistiendo a un loable esfuerzo de muchos historiadores locales que bucean en los archivos de su tierra, comarca, diócesis o congregación religiosa, aferrados a fuentes de primera mano y que están cambiando la historiografía de los últimos decenios. Este es el caso que nos ocupa. Basándose en el Archivos Histórico y Municipal de Lorca, en el Archivo del monasterio de Santa Ana (Libros de Obituario, postulado, tomas de habito y profesiones, libros de cuentas, documentación varia), así como el de la Provincia Franciscana de Cartagena y el de la diócesis de Murcia, los autores nos van desgranando la realidad concreta de dicho monasterio: orígenes de los dos beaterios de S. Ana y de la Magdalena; unión de ambos y creación del convento; consolidación de la comunidad religiosa; demografía y economía conventual; reformas del s. xviii; política religiosa del liberalismo (1812-1850); secularización, congruas y pensiones; consecuencias de la desamortiza-

ción; restauración alfonsina; guerra civil; fundación de dos nuevos monasterios (Santomera y Guatemala) etc.. Sin dejar en el tintero la vida regular contemplativa de oración, liturgia y trabajo de las religiosas que allí han morado. La lectura del capítulo V “De la Ilustración a la guerra de la Independencia” resulta especialmente atractiva, ya que se describe, al menos de deja intuir, la política religiosa de los liberales en el período ilustrado de Carlos III. Diego de Rojas, obispo murciano libra su batallita “contra las heterodoxias teológicas y políticas del momento, por cuanto constituyen el origen de todos los males de los claustros femeninos” poniendo en funcionamiento un plan correctivo, en carta pastoral de finales de 1777, contra las nuevas corrientes de iluminismos místicos, jansenismo y regalismo en su doble faceta política y religiosa (p. 212). La investigación se concluye con un capítulo dedicado al arte existente en el monasterio, analizando la pintura, escultura, platería y textil, con veinticinco ilustraciones, y unos apéndices documentales con la relación de las abadesas del monasterio y de las religiosas que allí han vivido desde 1602 hasta el presente (pp. 359-384). Este modo de hacer historia, partiendo de lo local y cercano, está ayudando a corregir muchos apriorismos de algunos historiadores más generalistas.- A. GARRIDO.

GÓMEZ VILLA, Antonio, *Presencia arqueológica del cristianismo en Murcia* (= Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Serie Mayor-38), Edit. Espigas, Murcia 2002, 23 x 17, 158 pp.

Se trata de la primera síntesis gráfica de los materiales paleocristianos encontrados en la región murciana y su entorno, datados a raíz de la concesión de la paz a la iglesia y de la consiguiente posibilidad de dejar huellas de personas y comunidades cristianas: iglesias, sarcófagos, inscripciones, lucernas, objetos de vidrio o cristal, inscripciones y escritos. ¿Y de los siglos anteriores, qué sabemos? Científicamente, casi nada. Se supone la existencia de cristianos entre los soldados imperiales de la región, ya que Cartagena fue siempre un puerto con fuerte presencia de tropas. Y esta es la explicación de la aparición de algunas lucernas cristianas, ocultas en el yacimiento de la Alcudía de Ilici, cuya explicación lógica sería el temor de los propietarios a sufrir persecución por dichos signos cristianos. Lo demás son leyendas referentes a mártires de Cartagena, Caravaca, Totana y otros puntos. Las laminas que se muestran dejan ver el optimismo del nuevo tiempo de libertad concedida a la Iglesia por el emperador Constantino. Las evidencias arqueológicas del s. iv muestran con claridad la existencia de comunidades cristianas. Las investigaciones llevadas a cabo en los últimos años ofrecen un panorama cargado de esperanza para mejor conocer la existencia y el desarrollo del cristianismo en dicha región. El autor, licenciado en Historia Antigua y docente durante más de treinta años, merece una felicitación, así como una sincera invitación a seguir investigando la riqueza de restos cristianos en la región murciana.- A. GARRIDO.

VACA DE OSMA, J. A., *Carlos I y Felipe II frente a frente. Glorias, mitos y fracasos de dos grandes reinados*. Ediciones Rialp, Madrid 2004³, 17,30 25,20, 429 pp.

En realidad, no se trata de un enfrentamiento entre padre e hijo, sino de valorar críticamente ante la historia, desde la admiración y el respeto, sus aciertos y sus fracasos, y de rebatir los mitos y las leyendas que los rodean. El autor no pretende convertirse en juez de la historia sino comprender los dos grandes y controvertidos reinados. Y pide a sus lectores que adopten la misma actitud. El libro se divide en dos partes. En la primera estudia la difícil sucesión testamentaria de Isabel la Católica. Los territorios eran patrimonio de los

reyes, una de tantas reminiscencias feudales. De ahí la importancia de la dinastía. A las de Habsburgo y Borgoña les dedica un capítulo como paso previo para entender el reinado de Carlos V. Estudia la infancia de éste y su formación, así como las de Felipe II. A continuación, la España que encontró Carlos I (la reina Juana, abusos de los flamencos, rivalidad y odios con los españoles, Comunidades y Germanías), de rey de España a emperador de Europa, regencia y viajes de Felipe. La política del Emperador fue imperial y dinástica; la de Felipe II, estrictamente española. En la segunda parte, hace un retrato de los dos personajes, los colaboradores de uno y otro, las guerras en que intervinieron, la política, el Nuevo Mundo, las ciudades y los viajes reales, las mujeres, la cultura y el arte, el catolicismo, preparación para la muerte. Se trata de un ensayo histórico con motivo de los dos centenarios en 1998 y en 2000. Escrito en estilo ágil, se lee con agrado; pero hay demasiada materia para tan pocas páginas, lo que hace que desfilen nombres y fechas sin profundizar en nada. Es una buena síntesis de los dos reinados, que el autor conoce muy bien.– J. VEGA.

PONS, Guillermo, *Europa, tierra de santos. Descubrir sus raíces cristianas*. Ciudad Nueva, Madrid 2004, 20,5 x 13,5, 310 pp.

La elaboración de la nueva Constitución europea ha encontrado un punto de disensión en la referencia o no a las raíces cristianas. Por otra parte, el Papa Juan Pablo II ha invitado repetida y vibrantemente a Europa a reconocerlas y volver a ellas. El tema es, pues, de actualidad. En este contexto, G. P. pasa revista al santoral de todas y cada una de las cuarenta y una naciones que conforman a Europa, no sólo la Unión Europea, y elige uno de cada nación, presentando una breve biografía. Los santos elegidos no son siempre ni los más venerados, ni los más destacados por su saber, sino aquellos que de una forma u otra han contribuido a la construcción de la Europa cristiana.– P. DE LUIS.

DOMÍNGUEZ, Juan Francisco (Ed.), *Humanae Litterae*. Estudios de Humanismo y Tradición Clásica en Homenaje al Profesor Gaspar Morocho Gayo. Universidad de León 2004, 25 x 18, 546 pp.

La obra del profesor Gaspar Morocho ha tenido abundantes seguidores y un discípulo muy entusiasta que ha querido homenajearle rendidamente a causa de su temprano fallecimiento. Este volumen, prologado por el Dr. Jesús Paniagua Pérez recoge trabajos de diversos profesores conocidos y amigos como el de J. F. Alcina Rovira sobre la imprenta, o sobre la educación físico corporal en Huarte de san Juan y el humanismo médico español, o sobre el humanismo y la filología poligráfica de S. Álvarez Turienzo, o sobre la conciencia histórica del renacimiento de Vicente Botas, o sobre los griegos impostores y el famoso dominicano de Viterbo de Antonio Caballero, o en torno a Juvenal de J. F. Domínguez, o sobre Arias Montano de S. Fernández López, o sobre Alonso de Gudiel de E. Fernández Tejero y N. Fernández Marcos. También sobre el P. Mariana de F. J. Fuente Fernández, sobre el Brocense de J. M^a. Maestre Maestre, sobre Pedro de Valencia de J. M^a. Moreno y de J. C. Rubio, y de J. Paradinas. También sobre Flavio Josefo de J. M^a. Nieto Ibáñez y sobre Casidoro de la Reina de M. Pecellín. Sobre los manuscritos de la biblioteca de Antonio Agustín conservados en Roma de J. Salvadó, o sobre el significado de la Retórica en los tratados de 1500 a 1650 de M^a. A. Sánchez Manzano, o sobre el Pinciano y Erasmo de J. Signes Codoñer o sobre los fondo bibliográficos de san Marcos de León de M^a. I. Viforcós y M^a.

D. Campos, entre otros. Todos ellos nos transmiten el gran espíritu investigador, emprendedor y humanista que alentó en el profesor Gaspar Morocho cuya pérdida todos lamentamos. D. NATAL.

NIETO IBÁÑEZ, Jesús- M^a (Coord.), *Lógos Hellenikós*. Homenaje al Profesor Gaspar Morocho Gayo. 2 vols. Universidad de León 2003, 24 x 17, 1023 pp.

La Universidad de León ha querido rendir un gran homenaje a la memoria del profesor Gaspar Morocho como testimonio de aprecio y agradecimiento de sus compañeros profesores o alumnos. Coordinado por el profesor Jesús-M^a. Nieto Ibáñez expresan sus profundos sentimientos para con el fallecido profesor, Miguel Cordero del Campillo, Prisciliano Cordero, Félix Piñero, un discípulo de G. Morocho, M^a. Teresa García, Manuel Abilio Rabanal Alonso, Antonio Reguera Feo y M^a. A. Sánchez Manzano. D. Sarmentero Martín le recuerda también en breves pinceladas. Olegario G. de Cardedal hace un semblanza del profesor desde su pueblo a su cátedra, que es todo un tratado sobre la Iglesia y las humanidades en España. Raúl López se ocupa de la bibliografía del profesor Morocho, F. R. Pascual escribe sobre Gaspar Morocho: formas de Logos y sabiduría silenciosa. Un grupo de profesores escribe sobre literatura indoeuropea, griega y latina y otro mucho más amplio sobre literatura griega y latina con temas como Sócrates, Platón y el cuerpo, Marco Aurelio, los Sofistas, Diógenes el Cínico, Eurípides, Esopo, el eros, el matrimonio, la mujer, o la pederastia. Otros profesores e investigadores escriben sobre historia antigua y arqueología con temas como Ulises, el pueblo escita en los tratados hipocráticos, el hombre en la perspectiva mesopotámica, la verdadera filosofía o sobre un gobierno de ociosos en la *Política* de Aristóteles. El vol. II^o se ocupa de temas de religión y mitología, de Bizancio y la Grecia moderna, de la tradición clásica con estudios sobre el Hermes Trismegisto, o Medea o la retórica de Cervantes, la edad Media con aportaciones de Goya Cavero sobre la encomienda de Puente de Órbigo o de Henar Velasco sobre Santiago en Hibernia, y la edad Moderna con temas como el Renacimiento según Ortega de Isabel la Fuente. También hay un apartado para literatura española con un estudio del profesor Balcells sobre Sagrario Torres y su poema de amor al Quijote, otro sobre los plúmbeos de Granada y el Quijote, o la influencia del humanismo en la novela picaresca, de F. Garrote Pérez. Finalmente, un apartado de *Varia* que recoge algunos temas leoneses más locales y otros de temáticas especiales más difíciles de encuadrar. Muchos han sido los estudiosos, profesores e investigadores, que ha querido participar en este sentido homenaje al profesor Gaspar Morocho, el humanista entusiasta, el investigador incitante, el amigo de tantos amigos, y a fe que el resultado han sido dos tomos espléndidos llenos de temas sugerentes, a veces, curiosos, y siempre interesantes.– D. NATAL.

ORLANDIS, José, *Europa y sus raíces cristianas*. Rialp, Madrid 2004, 24 x 16, 196 pp.

Según las diferentes llamadas realizadas por el Papa Juan Pablo II, con motivo de la redacción de la Constitución europea, nuestro continente necesita repensar sus raíces cristianas para ahondar en su propia esencia y en sus más profundas y auténticas virtualidades. El autor de esta obra, conocido historiador de la Iglesia, reedita su estudio sobre la Iglesia europea de los tiempos primeros comenzando por la época romano cristiana para continuar con la conversión de los invasores bárbaros y su paso definitivo del arrianismo a la Iglesia. Se analizan también los caminos de esa conversión destacando el papel de los Papas, de los

grandes misioneros de los reyes y los príncipes y de las mujeres cristianas. Se estudia también la formación de las cristiandades celtas y anglosajonas, en las Islas y el Continente, la cristianización de la península Escandinava y de la Europa del Este, para terminar con el análisis de un milenio de historia de la Europa cristiana. Estamos ante un escrito que tiene un prestigio bien ganado y que ahora se reedita para dar lugar y ocasión a la nueva meditación de Europa que diría Ortega.– D. NATAL

Espiritualidad

MORO, Tomás, *Diálogo de la fortaleza contra la tribulación* (= Colección literaria), Ediciones Rialp, Madrid 2002³, 15 22,30, 343 pp.

Hermoso libro este de santo Tomás Moro. Mientras aguardaba su ejecución en la Torre de Londres (1534-1535), escribió varios libros en los que expresaba sus estados de ánimo y sus convicciones. El *Diálogo de la fortaleza contra la tribulación* es la obra más importante de esos días, obra maestra de la literatura renacentista. Sitúa el diálogo en 1527 ó 1528, cuando el ejército turco, el terrible Gran Turco, que tenía aterrorizados a los cristianos, estuvo a punto de invadir Hungría. Un joven, Vicente, acude a su tío Antonio, anciano, a pedirle consejo, buscando en él luz y fortaleza en medio de la tribulación angustiosa en la que están viviendo los cristianos. Detrás de cada mención del Turco está oculto Enrique VIII y la persecución desencadenada por él contra la unidad de la Iglesia en Inglaterra. Moro no sufrió el peligro del turco, pero sí la persecución de Enrique VIII contra él y muchos de sus amigos. El *Diálogo* fue escrito para fortalecer la fe de su mujer e hijos, familiares y amigos; también para fortalecer a los cristianos de entonces y de todos los tiempos, y a todos los hombres que sufren tribulación. El libro primero es una brillante defensa del dolor y la tribulación en la vida cristiana. En el libro segundo, la conversación entre tío y sobrino corre viva y animada en tono jovial, salpicada de buen humor. Cristo aparece como la verdadera fortaleza del cristiano, su roca y salvación, en el libro tercero. El anciano tío introduce a su sobrino en la conversación con Cristo. Libro lleno de sabiduría cristiana, en el que abundan las citas bíblicas (el salmo 90 estructura el libro), obra maestra de uno de los grandes humanistas cristianos. La traducción es de Álvaro de Silva, buen conocedor de Moro y de su obra. A él se debe también una acertada introducción. En la página 283, se dice dos veces "delante tuyo", un disparate gramatical.– J. VEGA.

LA VALLE, Raniero, *Prima que l'amore finisca. Testimoni per un'altra Storia possibile*. Edit. Ponte alle Grazie, Milano 2003, 20 x 14, 350 pp.

Raniero La Valle (1931 -...), periodista y director del "Avvenire d'Italia" en los años del Vaticano II, parlamentario desde 1976 a 1992 por la "Sinistra Indipendente", ferviente y militante católico, nos ofrece en este atardecer de su vida un hermoso libro con este sugestivo título. Tras una larga y nada fácil existencia, el autor sigue creyendo que merece la pena afrontar la vida con la fuerza del amor, sin necesidad de hacer en cada amanecer el ritual de genuflexión ante los siempre antiguos y siempre nuevos ídolos del poder y del tener, recreados en cada generación dentro de toda institución, bien sea política, económica, social, cultural o religiosa. La metodología usada es sencilla y altamente pedagógica. Narra

sus relaciones humanas y su amistad con 23 personajes de la historia italiana y del mundo cristiano: Lercaro, Papa Giovanni, Berlinger, Dossetti, Balducci Montini, Moro, Carreto, Manzini, Taubes, Ivan Illich,.... con la finalidad de transmitir a las nuevas generaciones la memoria elocuente del s. XX y ayudarles a comprender la herencia que deben mantener y la herencia que deben rechazar. Es la historia de cómo su propia vida “ha sido atravesada por los otros”. Los personajes –amigos y compañeros de vida y de esperanza- aparecen como un antídoto contra la cultura de la desesperanza y del nihilismo. Su profunda vivencia cristiano le condujo a aceptar responsabilidades que eran retos. Y aunque los últimos tiempos parecen cargados de situaciones y hechos apocalípticos, el autor mantiene firme la esperanza de que la “muerte” no vencerá, al menos “mientras dure el amor” y mientras alguno siga pensando y actuando para que un “otro mundo” sea posible. A través de los análisis de los personajes y de los hechos que describe, La Valle pretende hacer comprender el presente y el futuro mediante las utopías, los sueños y la acción de los mismos personajes. El autor es un hombre eminentemente culto, metido en mil faenas políticas y religiosas. Por eso nos puede narrar con detalle el significado especial de la Declaración de Nueva Dehi, firmada en 1986 por Gorbachob y Rajiv Gandhi: encuentro entre la tradición política y espiritual india y soviética, que asumían la no-violencia como proyecto político general, a la vez que ofrecían un comienzo del desarme nuclear. Por sus memoria discurren hombres de iglesia e intelectuales rebeldes para los que ser cristianos significó ante todo recordar a cada momento que el ser humano encuentra en la relación con el otro la belleza de la existencia. Se trata de un libro que sugiere mucho y que invita a recordar lo mejor de la segunda parte del siglo pasado: encuentros mundiales, civilización del amor –como decía Pablo VI-, gestación de un hombre planetario –en palabras de Balducci-, encuentros y diálogos entre culturas y religiones diferentes, relaciones ecuménicas e inter-religiosas, etc.. La Valle ha sido y sigue siendo un cristiano amante y defensor de la paz, ha elevado su voz ante lo que ha considerado erróneo como la guerra de Irak; ha criticado con dureza el famoso documento *The National Security Strategy* de los Estados Unidos, hecho público en agosto del 2002; se ha preocupado de la política ecológica, del problema del hambre en el planeta, así como de toda causa justa, humana y evangélica.– A. GARRIDO.

LOUF, André, *Mi vida en tus manos. El itinerario de la gracia* (= Colección Espiritualidad). Ed. Narcea, Madrid 2004, 21 x 13, 191 pp.

Hay libros que respiran vida y fecundan vida. Este es uno de ellos. André Louf es un monje cisterciense (1929-...) de la abadía de Monts-des-Cats, en la que ingresó a los dieciocho años y de la cual ha sido Abad durante treinta y cinco. En la actualidad vive retirado como ermitaño. Su estancia de seis meses en la Universidad de la Sorbona y de tres años en el Instituto Bíblico de Roma nos hace pensar en un espíritu cultivado, inquieto y atento a los signos de los tiempos. A través de una entrevista con S. Delberghe nos presenta “las grandes etapas por las que trascurre la vida del orante desde los primeros pasos de duda y esfuerzo hasta el gusto de la soledad, la comunión con los hermanos, la oración, la pobreza, el desierto...”. Con un realismo sencillo, mezcla de seguridad personal y de contentamiento con Dios y consigo mismo, el monje nos descubre su proceso vital: sus altibajos, “su tendencia pronunciada a la crítica”, sus dudas ante la decisión, sus enemigos imaginarios, sus tentaciones de huida y negación, la “grandeza de lo real”, el despojarse de las máscaras y de las falsas imágenes.... Todo eso significa para el monje “dejar sitio a la vida”, gratuita vida recibida del amor de Dios en Cristo. En medio de su proceso espiritual tiene que aceptar ser redactor de *Collectanea Cisterciensia*, revista de espiritualidad de la Orden, y tiene

que asumir el puesto de Abad del monasterio durante más de tres decenios, a pesar de sus renunciaciones. El repaso que va haciendo a la vida cenobítica, su traducción a nuestros días de la espiritualidad de los grandes “Maestros del Espíritu”, su humanismo certero en el enjuiciar las nuevas situaciones del mundo y de la Iglesia, su experiencia de soledad, su valoración del “acompañamiento espiritual” propuesto por él como decisivo para el futuro de la fe en el s. XXI, el enriquecimiento y la transformación que ocasiona dicho “acompañamiento”,... hacen de este hombre un ejemplo de altísima humanidad. Todo eso lo ha valorado debidamente la Universidad de la Sorbona al concederle el título de *Doctor Honoris Causa*.- A. GARRIDO.

DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, *Psicodinámica de los Ejercicios ignacianos* (= Colección Manresa, 30). Edit. Mensajero/Sal Terrae, Bilbao 2004, 22 x 15, 304 pp.

Estamos ante un libro serio, profundo, de fuerte contenido psicológico y espiritual, encuadrado dentro de la conocida “Colección MANRESA”, difusora de la espiritualidad ignaciana y afanosa de prestar ayuda a los que buscan con sinceridad “el conocimiento interno del Señor”. He leído buena parte de sus páginas y me permito ofrecer una orientación al posible lector: comenzar la lectura por el *Epílogo* (pp. 279-301). El tal epílogo es una charla con Adolfo Chércoles, compañero en la comunidad jesuítica de Granada. El autor se confiesa deudor de su hermano en la Compañía, por las múltiples conversaciones tenidas y por el “seminario” interno desarrollado en su comunidad durante años. Domínguez Morano tiene un amplio repertorio de escritos, entre los que sobresalen los que él mismo cita en “bibliografía básica” puesta al final de la obra: *Creer después de Freud* (Paulinas 1992), *Experiencia mística y psicoanálisis* (Sal Terrae 1999), *Los registros del deseo* (Desclee 2001). Según confesión del mismo autor, algunos de los trabajos ya habían sido publicados en la revista Manresa y ahora han sido reelaborados. Otros temas son totalmente nuevos, destinados a conseguir la unidad temática y ofrecer en plan conjunto “el proceso psicodinámico de los Ejercicios”. El autor es psicólogo clínico, que intenta clarificarse en los aspectos psicológicos latentes en la obra ignaciana, la cual ofrece no solamente un contenido sino ante todo un método que va marcando la “transferencia” a la relación personal con Dios. Las vivencias de esa relación (consolación, desolación, agitación...) han de ser debidamente interpretadas, de ahí la importancia del famoso “discernimiento”. Insiste en la situación actual impregnada de un excesivo psicologismo que entorpece el proceso de los Ejercicios, ya que merma la conciencia en su capacidad de decidir y entorpece el acceso a la realidad. El método ignaciano es visto a la luz y en comparación con la psicología moderna en sus aspectos de sanear el psiquismo, abrir al sujeto a su propia verdad, desenmascarar las trampas, hacer y suscitar personas, dar respuesta a la propia vida desde la soledad, etc.. En la Introducción (pp. 13-37) el autor hace una descripción de la experiencia religiosa: *bases, posibilidades y rechazos actuales*, en donde la profecía del joven Freud sobre el “casi inmediato final de la religión” aparece incumplida, ya que la razón científico-técnica no ha conseguido convertirse en el *dios-logos*. A pesar de la alergia al compromiso serio, a pesar del excesivo cultivo de la autoestima personal y del narcisismo presente, a pesar de la religiosidad *light* de nuestros días, las representaciones religiosas permanecen y permanecerán. Cuatro partes componen el grueso del trabajo. La 1ª afronta “el proceso de los Ejercicios, las ‘anotaciones’ y las ‘adiciones’ analizando las cuestiones básicas referentes al proceso dinámico, la 2ª parte la titula *Culpa y examen*: movilización de los sentimientos de culpa que expresan la conciencia de pecado, reflexionando sobre la problemática actual del sentimiento de culpa, las posibles actitudes neuróticas y obsesivas; la 3ª lleva por título *Procesos*

afectivos y elección, ordenación de la afectividad y la importancia que el mundo afectivo ha de desempeñar en el proceso; y por fin la 4ª parte *Abrazo y disposición*, contemplación e identificación con Cristo, imitación y seguimiento, barajando continuamente la necesidad de aunar contemplación y acción, mística y compromiso, mundo afectivo y mundo operativo. La lectura exige atención, pero merece la pena. Por ello felicitamos sinceramente al autor.- A. GARRIDO.

ARNÁIZ, José María, *¡Es el Señor!. Para centrar nuestra vida en Jesús*. Editorial PPC, Madrid 2003, 19 x 12, 250 p.

No es fácil hablar de las propias experiencias personales de fe y, menos aún, escribirlas exponiéndose a la admiración o a la crítica. Por eso creo que hay que felicitar al P. José María Arnáiz -religioso marianista, que actualmente es Secretario General de la Unión de Superiores Generales, con sede en Roma-, por su sinceridad y valentía al escribir esta obra. En ella nos cuenta cómo el encuentro con Jesús ha cambiado su vida. Su intención es: "presentar un camino para centrar nuestra vida en Jesús, para que cuando lo encontremos nos salga muy de dentro la exclamación "Jesús tu eres mi Señor. Mi suerte es la tuya, y mi misión una continuación de la que tu tuviste". Desde ese momento todo se hará por Cristo, con El y en El". Es una experiencia de fe en camino para conocer, amar y seguir a Jesús, que ha sido hecha por un hombre, un creyente que intenta ser justo, pero que se reconoce como pecador.

El libro cuenta la aventura cristiana de los últimos quince años de historia de su protagonista, que se sitúa como ciudadano del mundo. En ella se tocan aspectos personales y profundos, y se mezcla la espiritualidad y la teología, la oración y la historia, la Iglesia y el mundo, la humanidad y la divinidad. Pero este libro -que es para su autor una "carta de amor" dirigida a Cristo-, es mucho más que un libro, y no va a dejar indiferente a ninguno de sus lectores. Por eso estoy de acuerdo en que "leerlo bien exige entrar en un proceso, y en último término alcanzar una meta. Exige llegar a vibrar con el espíritu de verdad, libertad, justicia y paz que el Señor puso en el mundo cuando inició en él el Reino del Padre". Páginas estimulantes de principio a fin.- B. SIERRA DE LA CALLE.

OLIVER DOMINGO, Victorio, *El sacerdocio como vida*. Ediciones Obispado de Orihuela-Alicante, Alicante 2004, 24 x 16, 325 p.

La obra es un homenaje que el Vicario General, los sacerdotes y la diócesis de Orihuela-Alicante dedica a su obispo, Mons. Victorio Oliver Domingo, en la celebración del cincuenta aniversario de su ordenación sacerdotal. En estas páginas se recoge una selección de su magisterio sobre el ministerio sacerdotal, que el Señor Obispo realizó especialmente en los retiros espirituales de Adviento y Cuaresma entre 1997 y 2004. Además se ofrecen los textos de las homilias pronunciadas en la misa crismal desde 1996 hasta 2004, así como una serie de retiros, charlas y conferencias sobre el sacerdocio. En estas reflexiones sobre "el sacerdocio como vida", se resalta como el sacerdocio - que es "oficio de amor", en palabras de S. Agustín-, abarca toda la vida, e implica a toda la persona, pues afecta al ser mismo de quien recibe este don. La vida sacerdotal está centrada en el acontecimiento de la Encarnación y en la Eucaristía. En ellas se va perfilando el ser y la misión del presbítero en relación con el Dios Trinitario: como Icono del Padre, amigo y siervo de Jesucristo, ungido y sostenido por el Espíritu Santo. Aunque la mayor parte de los textos ya

habían aparecido en el Boletín Oficial del Obispado, es positivo poder leerlos en conjunto. Además, hay algunos otros que estaban inéditos hasta el momento. La recopilación -acertada y oportuna-, es una importante reflexión sobre el sacerdocio, cuya lectura puede ser ciertamente enriquecedora para una mejor comprensión de este ministerio.- B. SIERRA DE LA CALLE.

GRAMLICH, Richard, *La mística del Islam. Mil años de textos sufíes*. Sal Terrae, Santander 2004, 23,5 x 16, 407 pp.

Nos ofrece este libro una antología de textos sufíes escritos entre los siglos X y XX. Aunque no aparecen, como es obvio, todos los autores y ni siquiera todas las corrientes, se trata de una aproximación suficientemente representativa a una tradición mística vista a menudo con recelo por los guardianes de la ortodoxia. Prescinde Gramlich de estudios introductorios y de notas aclaratorias, con lo que nos pone en contacto directo con autores difícilmente accesibles en Occidente, con la intención, según aclara, de que el lector vaya penetrando por sí mismo en el sentido de ideas que en un primer momento pueden resultarle incomprensibles. Temo, sin embargo, que, cuando para la mayoría de los europeos el contacto con el sufismo se reduce a alguna foto o a algún documental sobre los derviches danzantes de Iconium, pocos legos en la materia tomarán sobre sí tan ardua tarea. En resumen, la obra es interesante, pero en tanto que el especialista le reprochará la ausencia de aparato crítico, el profano echará en falta una guía que le oriente en los a menudo intrincados caminos de la mística.- F. J. BERNAD MORALES.

GANDHI, Mahatma, *Mi vida es mi mensaje. Escritos sobre Dios, la verdad y la no violencia*, (Introducción y edición de John Dear), (= Colección "El Pozo de Siquem", 156), Sal Terrae, Santander 2003, 20 x 13,3, 231 pp.

El jesuita americano John Dear queda seducido por la obra de Mohandas Gandhi, recogida en 95 volúmenes que incluyen libros, cartas, discursos, ensayos, telegramas y artículos. Además de testimoniar con su vida el mensaje de Gandhi, nos presenta esta selección de escritos, precedida de una extensa introducción biográfica.

Mahatma, cuyo significado en sánscrito es "Alma Grande" es un término acuñado por el poeta Rabindranath Tagore para referirse a un gran hombre que no sólo dedicó su vida a un búsqueda constante de Dios y la Verdad, sino también de la justicia social y de la paz. Su trayectoria como político incluye la lucha contra el racismo en Sudáfrica y por la independencia de la India. Pero su legado es también y fundamentalmente espiritual. El sentido de la vida es la presencia continua de Dios en todos y cada uno de los hombres. La oración y el ayuno son valiosos instrumentos para el encuentro con Dios, al mismo tiempo que poderosas "armas" para el cambio social. Él es un ejemplo de oración contemplativa y grandes ayunos. Su vida es un apostolado de la no violencia activa, como ética personal y como motor de grandes transformaciones sociales. No se trata de una actitud pasiva frente a las injusticias o las agresiones, sino de una resistencia activa en la que el amor vence a la violencia, aceptando con alegría los castigos y sufrimientos que traigan como consecuencia. Gandhi es también profeta del diálogo interreligioso, para él todas las religiones son válidas y conducen a la paz, las limitaciones que puedan tener se deben sin duda a que están elaboradas por hombres. Entre sus lecturas habituales en los momentos de oración se encontraba el Sermón de la Montaña y destaca a Jesucristo como el gran precursor que tes-

timonió con su vida la no violencia. Hoy día en que la violencia está enraizada en nuestras vidas, el mensaje de Gandhi cobra plena actualidad y se nos ofrece como medio para conseguir la paz entre los hombres y entre los pueblos.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

así, EMMANUEL. *El rostro humano de Dios. La espiritualidad de Nazaret*. Narcea Ediciones. Madrid 2004, 21 x 13,5, 152 pp.

Esta reflexión, fruto de la vivencia de un sacerdote en un retiro espiritual, nos introduce en el misterio de la Encarnación, del Dios hecho hombre, que nos invita a redescubrirle en nuestras vidas y nos ofrece un modelo de espiritualidad tanto a sacerdotes como a discípulos de Jesús. A partir del análisis del contexto social de Nazaret, ciudad de la periferia, habitada por pobres y excluidos sociales y elegida por Dios para la Encarnación, nos presenta las virtudes y valores nacidos allí: la pequeñez, el ocultamiento, la necesidad de compartir, el apoyo, la solidaridad... y nos descubre una espiritualidad profunda, centrada en Dios, en la que la pobreza nos libera de las ataduras humanas y religiosas.

Las referencias continuas a la teología de Charles Foucauld, fundador de los Hermanitos de Jesús, que quiso revivir en el entorno de Jesús, en Nazaret, los episodios más significativos de los treinta años que pasó entre nosotros, son continuas. Y nos indican un camino a seguir a todos los cristianos que queramos estar impregnados del espíritu de Dios. Después de cada capítulo, se plantean unas preguntas que nos interpelan hasta lo más profundo del sentir como cristianos. No se trata de recordar lo que ocurrió hace miles de años, sino de trasladar a la actualidad, a nuestro entorno las enseñanzas y valores del evangelio. Debemos preguntarnos dónde está hoy Nazaret. Frente a la religiosidad oficial y rígida de Jerusalén, se nos ofrece la espiritualidad sencilla y humana de Nazaret, que sirve para revisar tanto la vida sacerdotal como la cristiana de cada uno de los seguidores de Jesús. El libro es un reto a nuestro compromiso como cristianos. Muy adecuado para retiros y ejercicios espirituales.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

CABRERO UGARTE, Ángel, *Vivir sin Dios* (Col. Libros de bolsillo, 175). Ed. Rialp, Madrid 2003, 19 x 12, 186 pp.

El autor, doctor en Derecho Canónico por la Universidad de Navarra, es actualmente Capellán del área de educación y profesor de Teología y Didáctica de la religión del colegio universitario Villanueva. Su experiencia académica de muchos años y las conversiones con los alumnos de variada ideología religiosa le han llevado al convencimiento de la lejanía existente en los planteamientos éticos que hace en sus clases y la situación existencial de la juventud. Por eso escribe este librito en que “pretende dar luz, desde la razón, a los problemas más acuciantes en torno a la actuación de los hombres”. A través de sus páginas intenta “mostrar el camino para encontrar una verdadera Moral, basada en el Ser supremo, y que lleve la seguridad al hombre” (p. 23), haciéndole comprensible las afirmaciones de la encíclica papal *Veritatis Splendor* y el *Catecismo de la Iglesia Católica*. Los títulos de algunos capítulos de la obra son señeros: “del fundamentalismo a la tolerancia, evasión y responsabilidad, obrar en conciencia, de la equivocación al pecado, el mandamiento del amor, etc.” Una bibliografía básica cierra el librito.– V. DEL VAL.

GÓMEZ PÉREZ, Rafael, *Elogio de la Bondad* (Col. Libros de bolsillo, 184). Ed. Rialp, Madrid 2004, 19 x 12, 149 pp.

El autor ha cultivado la antropología en algunos de sus escritos, así como la problemática moral del hombre moderno. Bajo este hermoso y llamativo título de *Elogio de la Bondad*, nos ofrece ahora un ensayo cuya finalidad es clara: reivindicar la bondad humana, la comprensión y la ternura, aún en medio de este mundo cargado de ambigüedades en su comportamiento. Un librito sin grandes pretensiones, pero transmisor de un mensaje cuyo recordatorio nos debe resultar siempre positivo. Y junto a la bondad, la gratitud. Acuse de recibo del bien que nos dan.- V. DEL VAL.

DE FIORES, Stefano, *¿Quién es María?. Las preguntas que se hace la gente*. Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2003, 13 x 20, 126 pp.

Este libro responde, a partir del camino de renovación instaurado por el Vaticano II y desde los textos bíblicos, a preguntas sobre María hechas por hombres y mujeres que viven en el mundo actual, a través de la correspondencia mantenida con el autor en la revista "Familia Cristiana". Partiendo de la experiencia cristiana, del contacto con personas que piensan de modo diferente y de la lectura meditada del evangelio, surgen interrogantes que la gente se plantea en torno a la Virgen. El autor las agrupa en tres áreas: la fe eclesial, las apariciones y el culto. Y por este orden, va ofreciendo respuestas convincentes a la luz de los más recientes estudios mariológicos. Sitúa a María como clave del misterio de la redención cristiana y como ejemplo a seguir por los creyentes para llegar a Jesucristo. Justifica los cuatro dogmas marianos y coloca en su justo lugar el significado religioso de las apariciones y lagrimaciones de la Virgen, dando sentido litúrgico al culto que recibe María por parte de los creyentes. Es un libro de lectura sencilla y agradable, que aporta luz sobre la figura de María, impulsando la espiritualidad mariana, muy apropiado para catequesis de adultos en las que se aborde el tema de la Madre del Señor.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

FORTE, Bruno, *Siguiéndote a TI, Luz de la vida* (= Colección Nueva Alianza, 192). Edit. Sígueme, Salamanca 2004, 21 x 13, 205 pp.

Se suele decir, de un modo coloquial, que hay gente para todo, por lo que es posible que haya quien se sorprenda de que el Papa haga "ejercicios espirituales", dando por sentado, quizá, que él no los necesita. Pues, sí, los hace anualmente, y este libro es una muestra de ello, pues recoge los "ejercicios espirituales" realizados por el Santo Padre, Juan Pablo II, en la cuaresma del año 2004. Los dirigió Bruno Forte, teólogo y arzobispo de Chieti-Vasto, quien ha tenido la agradable idea de ponerlos por escrito, para disfrute y alimento de quien a su vez desee fortalecer el espíritu en el camino del seguimiento de Jesucristo.

Comienza el libro con la carta de agradecimiento que el Papa tuvo la bondad de dirigir a monseñor Bruno Forte y que el mismo Juan Pablo II quiso leer al final de aquellos días, en presencia de los participantes. Sigue una introducción del autor, donde presenta el plan de los ejercicios, ese tiempo que Dios nos regala para que nosotros, por nuestra parte, se lo regalemos a él, para conocer ante él la verdad sobre nosotros mismos y conformarnos siempre más a su voluntad. El esquema y el espíritu de los ejercicios de san Ignacio se trans-

parentan en su desarrollo, y a lo largo de cinco días se plasman algunos de los temas fundamentales de la existencia cristiana: la invitación a vivir desde la libertad, opción fundamental de Jesús y de todo creyente; el camino que conduce a la cruz, donde el Jesús sufriente introduce a sus seguidores en el corazón de la Trinidad; el encuentro pascual, donde la resurrección cambia la existencia radicalmente; la formación de una comunidad concreta y universal, que se expresa en la pertenencia a la Iglesia; y la misión evangelizadora, como compromiso nacido de la Eucaristía y expresión de la belleza de la fe. Este itinerario espiritual se encuentra enriquecido con varias meditaciones que, siguiendo el esquema de la *lectio divina*, invitan a la oración contemplativa a partir de pasajes significativos de la Sagrada Escritura. Conociendo el autor la debilidad del Papa, le obsequia con preciosas meditaciones en las que María, la madre del Señor, «la más humilde y alta de las criaturas», en palabras de Dante, cobra un protagonismo ejemplar y una presencia luminosa en esas etapas imprescindibles de la experiencia de los creyentes, como Nazaret, Caná, el Calvario. Concluye el libro con una reflexión sobre el apóstol Juan, el contemplativo del amor, el destinatario del testamento del Señor, junto a su madre, a los pies de la cruz.

Libro para leer con calma, por partes, incluso con el ritmo de los días, como si de los propios ejercicios espirituales se tratase, pues de eso trata este libro: de aprender a ser discípulo del amor, y así, como el mismo Papa, cargado de años y de experiencia de fe, sepa orientar sus ojos y los ojos de los otros hacia el Cordero inmolado que está en pie, hacia el Cristo muerto y resucitado, Luz de la Vida.– J. B. BALMORI.

NGUYEN VAN THUAN, François-Xavier, *El gozo de la esperanza. Último retiro espiritual dado por el Card. van Thuan*. Ciudad Nueva, Madrid 2004, 18 x 11,5, 127 pp.

Una oportunidad excepcional para acercarse a la altura espiritual de una de las figuras más sobresalientes de nuestro tiempo, recientemente fallecida. La calidad humana y la profundidad de la vida interior del cardenal van Thuan, tras los terribles trece años de su cautiverio por el régimen comunista de Saigón, sólo se popularizaron a raíz de la invitación que le cursó Juan Pablo II para predicar los ejercicios espirituales en el Vaticano durante el Jubileo del 2000. Este libro, prologado por el card. Etchegaray, a quien sucedió van Thuan al frente del Pontificio Consejo *Iustitia et Pax*, reproduce el retiro que dirigió a un grupo de sacerdotes pocos meses antes de su muerte. Sus conmovedoras páginas contienen un testimonio de incalculable valor: la gozosa esperanza proclamada desde el sufrimiento continuo y silencioso provocado por un tumor. Meditaciones predicadas después de dormir escasamente dos horas al día. Una joya inusual que, por las razones apuntadas, invita a sumergirse en su lectura.– R. SALA.

UGARTE CORCUERA, Francisco, *Del resentimiento al perdón. Una puerta a la felicidad*, Rialp, Madrid 2004, 19 x 12, 77 pp.

Incluso quien aparentemente reúne buenas condiciones para ser feliz, puede no serlo por estar lleno de resentimientos que le amargan la vida. Los síntomas: el tono ácido y negativo en las conversaciones, enfados sin motivo, quejas constantes, victimismo, frustraciones, aislamiento... Los dos primeros capítulos de este libro de bolsillo tratan de este tema, sobre el que hay poca literatura, quizás debido a las naturales resistencias para afrontar una cuestión dolorosa para la que no tenemos respuestas a mano y que preferimos silenciar. Estudiar el resentimiento supone comprenderlo, analizar sus causas y buscar solucio-

nes concretas que ayuden a paliar sus efectos y prevenirlo en el futuro. El medio más importante para resolver este problema es el perdón. El autor dedica a esta materia los otros dos capítulos. Después de las conclusiones, se ofrece la lista de los títulos citados. R. SALA.

KAUFMANN, Cristina y MARIN, Rosario, *El amor tiene nombre*. Narcea, Madrid 2004, 21 x 13,5, 115 pp.

Sin otra pretensión que compartir la propia experiencia personal de fe, la carmelita C. Kaufmann, cuyo testimonio en aquel programa televisivo de M. Milá causó un gran impacto en los años 80, y la teresiana R. Marín, ex-directora de la revista *Vida Nueva*, proponen estas páginas “con la esperanza de traspasar las orillas de nuestros grupos de pertenencia, de nuestra Iglesia”. Se trata de sus reflexiones sobre diez puntos de meditación, que comentan con libertad y naturalidad, “sin afán de disertar”, para presentar el mensaje cristiano en el mundo de hoy como Buena Noticia. Los distintos temas del libro son comentados sucesivamente por cada una de las autoras. El resultado es un rico intercambio de textos que provocan a la oración. Unas páginas que nacen del deseo de mirar nuestro mundo como el lugar concreto donde también hoy se manifiesta la presencia del Espíritu.– R. SALA.

MORENO, Ángel, *Voy contigo. Acompañamiento*. Narcea, Madrid 2004, 21 x 13,5, 155 pp.

El acompañamiento espiritual ha sido siempre la mediación humana fundamental en el proceso de crecimiento en la vida cristiana. Cuando no hace mucho parecía que su práctica había entrado en una fase de progresivo abandono, curiosamente en los tiempos que corren, de fuerte individualismo, son muchos los que ahora vuelven a sentir la necesidad de retomar este instrumento formativo. Sin embargo, su rehabilitación no resulta sencilla. Los adultos del último tercio del siglo pasado, aunque crecieron de la mano de directores espirituales, maestros o confesores, han atravesado la edad adulta de forma autodidacta, y cuando les toca hoy ejercer este servicio se sienten retraídos ante una actividad a la que ellos mismos no han acudido. Y es verdad que el mejor acompañante es el que, a su vez, es acompañado. Por otro lado, los jóvenes de las nuevas generaciones, al haber crecido sin el acompañamiento inicial, adolecen de subjetivismo y su falta de referencias, sobre todo en cuestiones emocionales y afectivas, los conduce a procesos muy adversos y dolorosos. Consciente de que el acompañamiento es beneficioso en toda circunstancia, Ángel Moreno ha escrito estas páginas, desde su propia experiencia como acompañante, pensando especialmente en los que atraviesan situaciones negativas de desorientación y, en ocasiones, de tanta confusión que ni siquiera se atreven a expresarlo.– R. SALA.

AVENDAÑO, José María, *La hermosura de lo pequeño*. Narcea, Madrid 2004, 21 x 13,5, 125 pp.

Después de *Huellas de Dios en las afueras de la ciudad* y *Apuntes de vida y esperanza*, este sacerdote madrileño ofrece en este libro una nueva mirada contemplativa a la realidad de la vida cotidiana en unas páginas llenas de evocaciones y esperanza. Quien sabe mirar puede descubrir la cercanía de Dios en medio de las cosas de cada día (el desayuno, el periódico, la bolsa de basura, el teléfono, el metro, las alpargatas...) con la mística de la

gente sencilla “currada” por la vida (los del bar, albañiles, prostitutas, inmigrantes...). Un libro para momentos de oración “con el corazón puesto en la tierra”, que ha sido prologado por Dolores Aleixandre. R. SALA

MARTÍNEZ LOZANO, Enrique, *Donde están las raíces. Una pedagogía de la experiencia de oración*. Narcea, Madrid 2004, 21 x 13,5, 201 pp.

A muchas personas les resulta difícil entrar en contacto con su “yo interior” y a partir de ahí poder trascender a una realidad más profunda. Partiendo de la propia experiencia, el autor de este libro nos narra cómo la oración tiene que surgir desde lo más profundo de cada uno de nosotros. Basándose en la ayuda de la pedagogía, las técnicas de relajación y los maestros espirituales, se nos ofrecen unas páginas que nos pueden ayudar y acompañar en la difícil tarea de descubrirnos a nosotros mismos y al Dios-amor. Orar, dice el autor, es aprender a vivir en plenitud; por eso la experiencia de la oración se convierte en camino para vivir el encuentro profundo con nosotros mismos y con Dios.– L. FERNÁNDEZ.

PHILIPPE, Jacques, *La paz interior* (= Patmos, libros de espiritualidad, 224). Edic. Rialp, Madrid 2004, 19 x 12,5, 105 pp.

Ordenado sacerdote en 1985, el autor es miembro de la Comunidad de las Beatitudes y trabaja como responsable de los sacerdotes y seminaristas de dicha Comunidad. A través de las situaciones concretas de la vida nos invita a reaccionar según el Evangelio. De este modo, el hombre contemporáneo, que vive en un mundo frenético y desgarrado de su propia existencia, necesita hacer un alto en el camino y volver a las fuentes que le puedan dar la paz y la armonía. Por medio del evangelio y de aquellos que han profundizado en la experiencia de Dios, este breve tratado intenta dar unas pautas a quienes quieran profundizar en su vida y encontrar la paz interior.– L. FERNÁNDEZ.

RAVASI, Gianfranco, *Martini. Mis tres ciudades. Un coloquio revelador: Milán, Roma, Jerusalén*. Ciudad Nueva, Madrid 2003, 20 x 13, 125 pp.

Basado en un diálogo real, el autor nos presenta un diálogo ideal con afirmaciones que el cardenal Martini hace acerca de los retos fundamentales de la situación eclesial, social y cultural contemporánea, declaraciones tomadas de cartas pastorales del arzobispo así como de las biografías existentes sobre su persona. Descubrimos el rostro humano, espiritual y pastoral de Martini, presentado desde su emblema episcopal de las tres ciudades simbólicas: Roma, Milán y Jerusalén. Roma, ciudad de su actividad académica: Milán, ciudad de su ministerio pastoral y Jerusalén, ciudad de sus raíces y meta espiritual. Es un obispo que ha sabido conjugar el aspecto académico y pastoral. El proyecto pastoral de su episcopado ha sido educar a todo el pueblo cristiano desde la Escritura así como aprender a orar a partir de ella. El diálogo es sugestivo y atractivo.– D. A. CINEIRA.

LOZANO, José / BALLESTEROS, Maite, *Camino de Santiago. Vivencias de un peregrino*, Editorial San Pablo, Madrid 2003, 24 x 13, 207 pp.

En este año jacobeo, el Camino de Santiago ha sido galardonado con el Premio Príncipe de Asturias de la Concordia por ser lugar de peregrinación y encuentro entre personas y pueblos, y por haberse convertido en un “símbolo de fraternidad y vertebrador de una conciencia europea”. En la última década ha proliferado la bibliografía sobre el Camino. El presente libro-guía pretende ofrecer al lector y peregrino una visión práctica y compartir las vivencias y la transformación que el Camino produjo en sus autores. Esto nos lo transmiten de forma coloquial. La presentación es concreta y personal, al tiempo que incorporan datos actuales sobre los albergues y anécdotas que ayudan a que su lectura sea amena.– D. A. CINEIRA.

Colección: *15 días con....* Dir. José D. Gaitán. O.C.D., Edit. Ciudad Nueva, 19 x 11,5

ABIVEN, Jean, *15 días con Teresa de Jesús*, Madrid 2002, 126 pp

DERVILLE, Guillaume, *15 días con Josemaría Escrivá*, Madrid 2002, 124 pp.

BÉCHEAU, François, *15 días con Ignacio de Loyola*, Madrid 2003, 125 pp.

DUPUIS, Michel, *15 días con Edith Stein*, Madrid 2003, 121 pp.

PALMERO, Rafael, *15 días con El Hermano Rafael*, Madrid 2003, 126 pp.

BECKER, Marie-France, *15 días con Clara de Asís*, Madrid 2003, 124 pp.

FOLLO, Francesco, *15 días con Madre Teresa de Calcuta*, Madrid 2003, 124 pp.

PALMERO RAMOS, Rafael, *15 días con Don Manuel González*, Madrid 2003, 126 pp.

La Editorial Ciudad Nueva nos viene ofreciendo últimamente esta colección de libros “accesibles”: para un amplio público y atendiendo a lo esencial; libros “de referencia”: para momentos de retiro o descanso; y libros “prácticos”: con una breve exposición de la vida y obra, con quince temas para acercarse a su interior y con una bibliografía básica para saber más. La mayoría de ellos son traducción de originales franceses publicados años atrás en Nouvelle Cité, Montrouge. De los ocho que presentamos, dos se deben a la pluma del actual Obispo de Palencia (España), dedicados a dos personajes carismáticos: EL Hermano Rafael (1911-1938), monje trapense de San Isidro de Dueñas y beatificado ya en 1992; y el otro dedicado a Don Manuel González (1877-1940), el obispo de la Eucaristía, también beatificado en abril del 2001. Los demás pertenecen a la edición original francesa: Teresa de Jesús, Escrivá, Ignacio de Loyola, Edith Stein, Clara de Asís y Madre Teresa de Calcuta. Los autores son personas estrechamente ligadas a la espiritualidad y al carisma de cada uno de los Santos por ellos analizados. Se trata de páginas de lectura agradable y densa, que llegan dentro y son capaces de producir en el lector no solo admiración sino también una amor “resuelto” que invitan a dar gracias a Dios por estos hombres y mujeres que han vivido a fondo y han hecho realidad el proyecto evangélico del “hombre nuevo”.– V. DEL VAL.

Pedagogía

FLICK, Uwe, *Introducción a la investigación cualitativa*. Ediciones Morata, Madrid 2004, 24 x 17, 322 pp.

La investigación cualitativa tiene cada vez más arraigo en el estudio de las relaciones sociales y la psicología, y se halla en proceso de continuo avance con la aparición de nue-

vos enfoques y métodos. Este libro, escrito por Flick, profesor de psicología y actualmente catedrático de investigación en enfermería empírica, es una nueva aportación a este campo de la teoría de la ciencia. Su objetivo principal es la presentación de los pasos necesarios que han de darse en el proceso de investigación cualitativa, y para ello expone los procedimientos y técnicas más importantes de recogida de datos tanto verbales como visuales para poder valorar los resultados de las investigaciones que puedan desarrollarse, especificando cuáles son las más adecuadas y definiendo las limitaciones de cada una.

A lo largo del texto aparecen numerosos casos prácticos que ilustran y justifican todas las afirmaciones, al tiempo que facilitan la comprensión de la lectura. La edición nueva que se presenta es una revisión de las anteriores, en la que aparecen las innovaciones más recientes, haciendo una mención especial a las aportaciones que el mundo de la informática realiza a este enfoque metodológico, de modo que da a conocer distintos programas informáticos y aconseja cuales son los más idóneos según el tipo de investigación. Al final de cada capítulo aparece una bibliografía comentada sobre cada uno de los aspectos allí tratado, lo que ofrece la posibilidad al lector de profundizar en ellos. Es un libro de marcado carácter científico, muy apropiado para la elaboración de diseños de investigación en las ciencias sociales.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

DADZIE, Stella, *Herramientas contra el racismo en las aulas* (= Pedagogía. Proyectos curriculares). Ediciones Morata y Secretaría General Técnica del MECD, Madrid 2004, 29,5 x 21, 135 pp.

En nuestros centros de secundaria cada vez es más frecuente la presencia de alumnos inmigrantes y por tanto más necesario el diseño de actividades de acogida que no discriminen a los estudiantes en función de la raza u origen social. Este libro pues, se hace imprescindible en los centros educativos y más concretamente en los departamentos de orientación, de los que dependen las aulas de educación compensatoria. El texto está dividido en dos partes, una primera que recoge estrategias para evitar el racismo desde el punto de vista institucional, creando un clima que favorezca las relaciones de justicia y cooperación y una segunda que ofrece una programación de unidades didácticas para desarrollar en las aulas como fuente de aprendizaje para los estudiantes. A lo largo del libro se presentan multitud de instrumentos de evaluación para valorar el grado de consecución de los objetivos marcados tanto por la institución como por las unidades didácticas. Destaca el importante papel que da, en la lucha contra el racismo en las aulas, a la formación continua de los docentes en este campo, pues las actitudes de éstos son decisivas en la apertura a las diferencias e igualdad de oportunidades de los distintos orígenes sociales.

En la lectura se observa que las propuestas realizadas son fruto de más de veinte años de trabajo en escuelas, centros universitarios, clubes juveniles y otros ámbitos educativos. Es, por tanto, un valioso instrumento que se ofrece a los docentes, con un carácter eminentemente práctico para mejorar las relaciones. Constituye una gran ayuda a los programas de convivencia escolar como los ya iniciados en nuestro país y una gran contribución a la elaboración de *curricula* que integren áreas transversales. Al final, aparece un listado de libros y recursos relacionados con el tema, muy útiles para el desarrollo de los programas antirracistas.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

ROCHAT, Philippe, *El mundo del bebé*. Ediciones Morata. (= El desarrollo del niño), Madrid 2004, 19 x 12,5, 351 pp.

Las nuevas aportaciones a la psicología evolutiva enriquecen sin duda la profundización en el conocimiento humano. El largo abandono de la investigación del mundo de los bebés durante siglos, se ve hoy recompensada por la sucesión de estudios que tienen como finalidad la comprensión del desarrollo de la mente.

Este es un libro que revisa las principales teorías diseñadas en el siglo XX acerca de los más pequeños. A partir de un buen número de experimentos realizados a lo largo de quince años de trabajo, el autor nos presenta las tesis evolutivas de la infancia desde tres categorías: el propio yo, los objetos y las personas. Así, después de hacer un recorrido por las principales ideas sobre los primeros años de vida, dedica tres capítulos a cada una de estas tres dimensiones, abordando aspectos tales como la autoconciencia o formación del concepto de sí mismo, la exploración de los objetos que rodean el entorno del niño o la relación con los otros a través de conductas empáticas como la sonrisa. En apartado distinto expone las transiciones o hitos evolutivos clave que suponen auténticas transformaciones en la vida de la primera infancia, para terminar con la presentación de un resumen de los principales mecanismos del desarrollo infantil, en el que matiza las distintas trayectorias que tienen lugar en función de la propia individualidad. El autor, en una declaración de intenciones, afirma que no pretende dar por sentada una verdad perdurable sobre la evolución psicológica de los niños y ciertamente se constata la exposición de interpretaciones alternativas. Es un libro ameno y bien explicado que justifica y razona todas las innovaciones que introduce en este apasionante campo.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

Varios

RUBIA, Francisco J., *La conexión divina. La experiencia mística y la neurología* (= Colección Drakontos). Editorial Crítica, Madrid 2003, 23 x 16, 230 pp.

Las funciones cerebrales, el funcionamiento cerebral, el soma y la psique, la conexión divina y las endorfinas...; sensaciones, percepciones, emociones, vivencias, sentimientos y pensamientos por una parte, y por otra, lo místico, lo numinoso, la experiencia religiosa, el éxtasis, los trances, y en medio las alucinaciones, los delirios, la desorientación tempero-espacial, lo histriónico, el chantaje emocional...

Interesante y arriesgada obra de Francisco J. Rubia, subtitulada “La experiencia mística y la neurobiología”. Partiendo de una muy cuidada y documentada historia del Misticismo a través de las distintas religiones y grupos religiosos, así como de distintos gurus, repasa la evolución de las experiencias místicas desde los pueblos ágrafos hasta las autoprovocadas por drogas o fármacos en el momento actual. Interesante y extensa bibliografía, con más de 250 citas. Los títulos de los capítulos 4 y 5: La Búsqueda del éxtasis en Occidente y en Oriente, sugiere e inquieta por lo que supone de explorar, de encontrar lo que no se tiene y se necesita: “los grandes hombres que han sido filósofos, han sentido la necesidad tanto de la ciencia como del misticismo”, cita el autor a Bertrand Rousell. Tras esta descripción histórica de las experiencias místicas, analiza en el capítulo 6 las características de las mismas. Partiendo de la base “que la experiencia mística es una de las vivencias más peculiares que pueda experimentar el ser humano”, cita después a Marghanita Laski quien dice que “hay tres sensaciones similares al éxtasis: las sensaciones provocadas por la ira, las sensaciones provocadas por placeres mundanos y las sensaciones producidas, por regla general, por las relaciones sexuales”, y más adelante —modificando al psiquiatra

Pahnke, el autor elabora catorce características de la experiencia mística o del éxtasis: sensación de unidad, inefabilidad, paradojas, fuerte tono afectivo, disociación, intenso placer, pérdida del tiempo y del espacio, cambios de conducta... Y es ya en el capítulo 7, donde tras citar a Emerson: "la religión que tiene miedo de la ciencia, deshonra a Dios y comete suicidio", el autor se adentra a describir y buscar los fundamentos neurobiológicos del éxtasis, desde las fuentes actuales de la neuroanatomía, de la neurobioquímica y de la neuropsicofarmacología.. "Partiendo de la base que la mente no es otra cosa que la visión subjetiva de procesos objetivos que tienen lugar en nuestro cerebro, la afirmación de que todas nuestras experiencias y conductas, incluidas las religiosas, tienen una base orgánica cerebral resulta una obviedad", dice el autor al principio de este capítulo.

Todas las experiencias, actividades físicas, psíquicas, mentales, intelectuales, cognitivas, todas tienen su base en el cerebro, y así todos los comportamientos, normales o patológicos, ascéticos o místicos, terrenales o divinos tienen su yacimiento en el sistema nervioso, y por lo tanto son influenciados y modificables por estímulos externos, internos, por drogas o fármacos, por el fenotipo personal o social. Lo que ocurre es que esto que se llama preternatural se nos escapa como científicos, estudiosos de lo normal, de lo conocido y admitido estadísticamente como dentro de la mayoría, de la media normalidad.. Los fenómenos, las vivencias, las situaciones de éxtasis que nos han contado los místicos, los chamanes, los filósofos, los grandes creyentes de las distintas religiones no son sino fruto del desconocimiento de los límites de esta normalidad, del desconocimiento de las bases y fundamentos neurobiológicos, neuropsicológicos y neuropsiquiátricos, siendo este tratado gran ayuda para aclarar por dónde va en el momento actual la ciencia psiconeurobiológica: conocer más y mejor las causas de los signos y síntomas de las alteraciones neurobiopsicopatológicas. Es de resaltar el glosario terminológico al final de la obra, así como que se trata de una edición muy cuidada y atractiva.- J. GÓMEZ NIETO.

NOGUEIRA, V. - GORBATKINA, M. - MERCADER, C. - OGANISSIAN, M., *Ruso para hispanohablantes. Nivel 1*, Herder, Barcelona 2003, 26 x 19,5, 323 pp.

Es de agradecer que la editorial Herder promueva la difusión de los idiomas y en especial oferte al público español un manual para iniciarse en el ruso, en ocasiones no fáciles de encontrar. En una sociedad multicultural y políglota, el ruso constituye todavía una lengua importante a nivel mundial por lo que significó el país, por su número de habitantes así como por el potencial económico que ofrece este alejado país europeo para empresas. El manual, confeccionado por las profesoras del departamento de Ruso de la Escuela Oficial de Idiomas de Barcelona, está destinado a personas que aspiren a tener un primer contacto con la lengua rusa, lo que permitirá al estudiante poder desenvolverse en temas cotidianos. Didácticamente esta bien presentado, pues por medio de dibujos, diálogos y cuadros se introducen el léxico, las expresiones idiomáticas y las estructuras gramaticales. Cada tres lecciones se ofrece un pequeño examen o control con el objetivo de consolidar lo aprendido y verificar la progresión en el aprendizaje. Al final del libro aparece un glosario con los términos o palabras utilizadas en el libro así como un cuaderno de ejercicios para que el alumno se ejercite y consolide los contenidos introducidos en el manual. Ojalá este libro y otros como éste estimulen al español a aprender idiomas. - D. A. CINEIRA.

ÍNDICE GENERAL

Volumen XXXIX, 2004

ARTÍCULOS

- ÁLVAREZ CINEIRA, D., *La muerte de Pedro y Pablo en Roma*, 445
- ANTOLÍN SÁNCHEZ, J., *Nietzsche, crítico y liberador del cristianismo: entre Dionisios y el Crucificado*, 135
- BERJÓN MARTÍNEZ, M., *Identidad e iniciación cristiana (II)*, 5
- BERJÓN MARTÍNEZ, M., *Identidad e iniciación cristiana (III)*, 323
- CAMPO DEL POZO, F., *Isabel la Católica, fiel hija de la Iglesia, y la Hispanidad*, 535
- JERICÓ BERMEJO, I., *La Iglesia no juzga las interioridades. Enseñanza de Pedro de Aragón (1584)*, 515
- LUIS, P., *La composición de "de sancta virginitate" de san Agustín*, 501
- LUIS, P., *Espiritualidad de la Regla de san Agustín*, 295
- MARCOS PÉREZ, T., *Teoría del perdón. Aproximación a Jankélevitch*, 275
- MORÁN, José, *El "yo" no condicionado" y el "yo condicionado" = Natura y Natura Viciata*, 239
- RESINES LLORENTE, Luis, *Los catecismos de Claret*, 33
- SÁNCHEZ ROJAS, G., *Ecclesia, Mundus reconciliatus*, 451
- VEGA, J., *El aprendizaje de los sentidos*, 79

LIBROS

Sagrada Escritura

- ÁLVAREZ B. M., *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 9-21*, 375
- BAR-EFRAT, Shimon, *El arte de la narrativa en la Biblia*, 179
- BARRETT, Charles Kingsley, *El Evangelio según San Juan*, 178
- BEN-TOR, Amnon (ed.), *La Arqueología del Antiguo Israel*, 579
- CAZEAUX, Jacques, *Saül, David, Salomón. La Royauté et le destin d'Israël*, 171
- CIFRAK, Mario, *Die Beziehung zwischen Jesus und Gott nach den Petrusreden der Apostelgeschichte. Ein exegetischer Beitrag zur Christologie der Apostelgeschichte*, 378
- CORDES, Ariane, *Die Asafpsalmen in der Septuaginta. Der griechische Psalter als Übersetzung und theologische Zeugnis*, 582
- CRÜSEMANN, Frank, *Kanon und Sozialgeschichte*, 372
- DODD, Charles Harold, *Interpretación del cuarto evangelio*, 377
- DURRWELL, Francois-Xavier, *Cristo nuestra Pascua*, 588
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, Sergio, *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar. Defensores y detractores*, 376
- FERRARIS, Maurizio, *La Hermenéutica*, 591

- FRANCO MARTÍNEZ, Cesar A., *Eucaristía y presencia real: glosas de San Pablo y palabras de Jesús. Anotaciones a 1Cor 11 y Jn 13*, 175
- FRANZ, Matthias, *Der Barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt*, 371
- FREVEL, Christian- WISCHMEYER, Oda, *Menschein. Pespektiven des Alten und Neuen Testaments*, 373
- HAGEDORN, Anselm C., *Between Moses and Plato. Individual and Society in Deuteronomy and Ancient Greek Law*, 580
- HARDMEIER, Christof, *Textwelten der Bibel entdecken. Grundlagen und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel*, 169
- HERRMANN, Wolfram, *Theologie des Alten Testaments. Geschichte und Bedeutung des israelitisch-jüdischen Glaubens*, 584
- JANOWSKI, B., *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3.*, 172
- KENNEDY, George A., *Retórica y Nuevo Testamento. La interpretación del Nuevo Testamento mediante la crítica retórica*, 180
- KISS, Jenö, *Die Klage Gottes und des Propheten. Ihre Rolle in der Komposition und Redaktion von Jer 11-12,14-15 und 18*, 372
- KLAUCK, Hans-Josef, *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum*, 586
- KÖCKERT, M.,- NISSINEN, M. (eds.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*, 170
- KOENEN, Klaus, *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie*, 373
- KREUZER, Siegfried- LESCH, Jürgen Peter (Hrsg), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bibel. Bd.2*, 585
- LANG, Martin, *Gott und Gewalt in der Amosschrift*, 583
- LEUENBERGER, Martin, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV-V im Psalter*, 374
- LÖHR, Hermut, *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet. Untersuchungen zu 1 Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext*, 175
- LOHSE, Eduard, *Der Brief an die Römer* STUHLMACHER, Peter, *Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze*, 172
- LUSTIGER, Jean-Marie, *La Promesa*, 178
- LUTERO, Martin, *Comentarios a Romanos*, 177
- MEIßNER, Joachim, *Das Kommen der Herrlichkeit. Eine Neuinterpretation von Röm 8,14-30*, 589
- MERINO R., M. (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. 1. Génesis 1-11*, 176
- MILLER, Patrick D., *The Way of the Lord. Essays in Old Testament Theology*, 582
- NEUMANN-GORSOLKE, Ute, *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten*, 583
- OMERZU, Heike, *Der Prozess des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte*, 174
- PETERSON, Erik, *Johannesevangelium und Kanonstudien. Aus dem Nachlass herausgegeben von Barbara Nichtweiß unter Mitarbeit von Kurt Anglet und Klaus Scholtissek*, 585

- POLA, Thomas, *Das Priestertum bei Sacharja. Historische und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur frühnachexilischen Herrschererwartung*, 375
- PUIGVERT, Pedro (ed.), *¿Cómo llegó la Biblia hasta nosotros?*, 591
- RADL, Walter, *Das Evangelium nach Lukas. Kommentar. Erster Teil: 1,1-9,50*, 590
- RENKEMA, Johan, *Obadiah*, 376
- RENZ, Johannes- RÖLLIG, Wolfgang, *Handbuch der althebräischen Epigraphie. Bd. II/2. Materialien zur althebräischen Morphologie; Siegel und Gewichte*, 168
- RÖMER, T., - MACCHI, J. - NIHAN, Ch., *Introduction à l'Ancien Testament*, 581
- STUHLMACHER, Peter, *Biblische Theologie und Evangelium*, 173
- THEISSEN, Gerd, *El Nuevo Testamento. Historia, literatura, religión*, 379
- TREBILCO, Paul, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, 587
- VV. *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, 178
- WAGNER, C.J., *Polyglotte Tobit-Synopse. Griechisch- Lateinisch- Syrisch-Hebräisch-Aramäisch. Mit einem index zu den Tobit Fragmenten vom Toten Meer*, 171
- WEIHS, Alexander, *Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen*, 589
- WITTE, Marcus- ALKIER, Stefan (Hrs.), *Die Griechen und der Vordere Orient. Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr.*, 579
- WITTE, M. - ALKIER, S (Hrsg.), *Die Griechen und der Vordere Orient. Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechelend und dem Vorderen Orient im 1. Jh. v. Chr.*, 377

Teología

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, 382
- ALBURQUERQUE, Eugenio, *Matrimonio y familia. Teología y praxis cristiana*, 399
- ANGELINI, Giuseppe, *Las virtudes y la fe*, 389
- ARMENDARIZ, Luis María, *Ser cristiano es... Tres opciones y tres gestos*, 191
- BATLOGG, A., DELGADO, M., SIEBENROCK, R.(Hg.). *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi*, 607
- BÉRULLE, P., *Discursos y elevaciones*, 187
- BEVANS, Stephen, *Modelos de teología contextual*, 611
- BOSCH, Vicente, *El concepto cristiano de simplicitas en el pensamiento agustiniano*, 604
- BOSS, M., LAX, D., RICHARD, J. (éd.) *Mutations religieuses de la modernité tardive: Actes du XVI. Colloque International Paul Tillich, Marseille 2001*, 609
- BOSS, Marc - GILLES, Emery - GISSSEL, Pierre (éd.), *Postlibéralisme? La théologie de George Lindbeck et sa réception*, 599
- BOTTONI, G. (Ed.) *Secondo le Scritture. Chiese cristiane e popolo di Dio*, 180
- BUJO, Bénézet y ILUNGA MUÑA, Juvenal (eds.) *African Theology in the 21st Century. The Contribution of the Pioneers*, 387
- CISLAGHI, Gabriele, *Per una ecclesiologia pneumatologica. Il concilio Vaticano II e una proposta sistematica*, 610
- CLAPSIS, Emmanuel, ed., *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, 603
- CLÉMENT, Olivier., *Roma, de otra manera. Un ortodoxo opina sobre el papado*, 605

- CLEMENTE de ALEJANDRÍA, *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*, 183
- DAHLING-SANDER, C., SCHULTZE, A., WERNER, D., & WROGEMANN, H. (eds), *Leitfaden ökumenische Missionstheologie*, 190
- DANIÉLOU, Jean, *Dios y nosotros*, 186
- DAWSON, Christopher, *El espíritu del Movimiento de Oxford*, 612
- DE ROSA, GIUSEPPE, *Li amo sino alla fine. Teología e spiritualita dell'eucaristia*, 393
- DE SALIS, Miguel, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, 397
- DÍAZ, Carlos, *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*, 388
- Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte Interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, 384
- DULAEY, Martine, *Bosques de símbolos. La iniciación cristiana y la Biblia*, 390
- FABER, R., *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, 382
- FRANK, G., *Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit*, 383
- FRANK, Günter, *Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit*, 394
- FRETTLÖH-LICHTENBERGER, *Gott wahr nehmen. Festschrift für Christian Link*, 193
- GARUTI, Adriano, *Il mistero della Chiesa. Manuale di Ecclesiologia*, 396
- GIRONÉS, Gonzalo, *La Divina Arqueología y otros estudios*, 392
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Dios*, 592
- GONZÁLEZ, Antonio, *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, 188
- GRILLMEIER, Aloys, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique au concile de Chalcedoine (451)*, 184
- GROSSHANS, H.P., *Die Kirche, irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums*, 192
- HOUZIAUX, A., *Dieu à la limite de l'infini. Une légitimation du discours théologique. Préface par Jean Ladrière*, 391
- HOYE, W. J., *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*, 379
- ILLANES, José Luis, *Existencia Cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei*, 605
- JERICÓ BERMEJO, Ignacio, *El Símbolo Apostólico. Historia y Comentario*, 191
- JERICÓ BERMEJO, Ignacio, *Salvados por la fe en Cristo. Teología de Pedro de Aragón y de Domingo Báñez (1584)*, 191
- JOHNSTON, W., *Mística para una nueva era. De la teología dogmática a la conversión del corazón*, 193
- KLAIBER, W.-THÖNISSEN, W. (Hg.), *Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, 601
- KUK-WON BAE, *Homo fidei. A Critical Understanding of Faith in the Writings of Wilfred Cantwell Smith and its Implications for the Study of Religion*, 385
- LABBÉ, Yves, *Dieu contre le mal. Un chemin de théologie philosophique*, 392
- LADRIÈRE Jean., *Sens et vérité en théologie. L'articulation du sens III*, 608
- LADRIÈRE, Jean, *La Foi chrétienne et le Destin de la raison*, 608

- LÓPEZ-TELLO GARCÍA, Eduardo, *Simbología y lógica de la Redención: Ireneo de Lyon, Hans Küng y Hans Urs von Balthasar leídos con la ayuda de Paul Ricoeur*, 602
- MARSCHLER, Thomas, *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*, 184
- MARSCHLER, Thomas, *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*, 184
- MATEO SECO, L. F., *Teología Trinitaria. Dios Padre*, 394
- MENÉNDEZ MARTÍNEZ, Valentín, *La misión de la Iglesia. Un estudio sobre el debate teológico y eclesial en América Latina (1955-1992)*, 187
- MLILO G. Luke & SOÉDE Y. Nathanaël, (eds.) *Institute of Missiology Missio – SECAM/SCEAM. Doing Theology and Philosophy in the African Context. Faire la théologie at la philosophie en contexte africain*, 386
- MORALES, J., *El valor distinto de la religiones*, 194
- MURA, Gaspare (Ed.), *Il fondamentalismo religioso. Contributi per il discernimento*, 593
- NEUSCH, Marcel, *Les traces de Dieu. Éléments de théologie fondamentale*, 606
- NIGGLI, Ursula (Hg.), *Peter Abaelard. Leben - Werk - Wirkung*, 602
- NITSCHKE, Bernhard, *Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne*, 594
- NOVO CID-FUENTES, A., *Los Misterios de la vida de Cristo en Ambrosio de Milán*, 380
- OGLIARI, Donato, *Gratia et certamen. The relationship between grace and free will in the discussion of Augustine with the so-called semipelagians*, 594
- ORTIZ, J., *Conocer a Dios. II: la fe celebrada*, 394
- ORTIZ, J., *Conocer a Dios. I: la fe compartida*, 394
- PALOS, Javier, y otros (eds.), *Diálogos de teología, V. Evangelización y comunicación*, 398
- PIEPER, Josef, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, 604
- PIKAZA, Xavier, *Dios es Palabra. Teodicea cristiana*, 391
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras Completas. Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*, 182
- RATZINGER, Joseph, *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, 609
- RATZINGER, Joseph., *La Eucaristía centro de la vida. Dios está cerca de nosotros*, 188
- RODRÍGUEZ, Pedro - OCÁRIZ, Fernando - ILLANES, José Luis, *El Opus Dei en la Iglesia. Introducción eclesiológica a la vida y el apostolado del Opus Dei*, 610
- RUSSO, A., *Dio a colori. Pensare Dio neorizzonte del pluralismo*, 190
- Saint Augustin: africanité et universalité. Colloque international. Alger-Annaba*, 181
- SAYÉS, José A., *El misterio eucarístico*, 393
- SCHREIBER-SIEMONS, S. (Hrsg.), *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*, 185
- SCOGNAMIGLIO, Edoardo, *Catholica. Cum ecclesia et cum mundo*, 397
- SEITZ, Manfred, *Theologie für die Kirche. Beiträge zum christlichen Glauben, Leben und Handeln*, 396
- SEQUERI, P. *L'Idée della fede. Trattato di teología fondamentale*, 386

- STOLLE, VOLKER, *Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers*, 186
- SUTTNER, Ernst Christoph, *Kirche in einer zueinander rückenden Welt. Neure Aufsätze zu Theologie, Geschichte und Spiritualität des christliches Ostens*, 599
- TARANTO, Salvatore, *Agostino e la filosofia del amore*, 597
The Confessions of St. Augustine, 384
- TONIOLO, Andrea, *Cristianesimo e Verità. Corso di teologia fondamentale*, 606
- TORNOS, Andrés, *El más allá. Mitos y creencias*, 611
- URÍBARRI, Gabino (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, 395
- VÁZQUEZ BORAU, J. L., *Las Iglesias Cristianas: Católica, Ortodoxa, Protestante y Anglican*, 192
- VILLAR, José. R., *El Colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral*, 398
- AA.VV. *Jesús de Nazaret. Perspectivas*, 189
- VV. AA., *Antropología y Fe cristiana. IV Jornadas de Teología*, 388
- VV. AA., *Fe en Dios y Ciencia actual. III Jornadas de Teología*, 388
- VV. AA., *La Encarnación: Cristo al encuentro de los hombres*, 389
- VV. AA., *Manual de Teología franciscana*, 390
- VV. AA., *Mysterium redemptionis. Actas do Congresso de Fátima*, 188
- WALTER, Peter y JUNG, Martin H. (eds.), *Theologen des 17. Und 18. Jahrhunderts*, 383
- ZIMMERMANN, Markus, *Die Nachfolge Jesu Christi. Eine Studie zu Romano Guardini*, 387

Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho

- BATE, C. Stuart, *Understanding Human Society*, 403
- BENASSAR, Bartomeu, *El futur de la teologia moral. Per una ètica actual, creient i creïble*, 613
- BRUGUÈS, Jean-Louis, *Précis de Théologie Morale Générale. Tome 2 : Anthropologie morale (volumen II)*, 399
- BUJO, Bénédzet, *Foundations of an African Ethic. Beyond the Universal Claims of Western Morality*, 400
- CENCINI, A., *La formación permanente*, 200
- CICCONE, Lino, *Bioética. Storia, principi, questioni*, 619
- CORBON, Jean, *Liturgia y oración*, 618
- DE LA TORRE, Francisco Javier, *Ética mundial y diálogo interreligioso*, 612
- FERNÁNDEZ, Aurelio, *Moral especial* 404
- FERNÁNDEZ, Aurelio, *Pensar en el futuro. Apostar por la verdad y el bien: la Moral en el siglo XXI*, 199
- FOLGADO, Avelino, *El pensamiento de san Agustín en torno a la propiedad privada*, 616
- FUCHS, Éric, *L'Éthique chrétienne. Du Nouveau Testament aux défis contemporains*, 195
- GIRAUDO, Cesare (ed.), *Il Messale Romano. Tradizione, traduzione, adattamento*, 202
- GUZÁLEZ SILVA, S., (Ed.) *Guiar la comunidad religiosa. La autoridad en tiempos de refundación*, 200

- GROCHOLEWSKI, Zenon, *La Filosofía del Derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*, 619
- GROCHOLEWSKI, Zenon, *La Filosofía del Diritto di Giovanni Paolo II*, 619
- HILDEBRAND, Dietrich & alicé, *Actitudes morales fundamentales*, 401
- KHOULAP, Vladimir, *Coniugalia Festa. Eine Untersuchung zu Liturgie und Theologie der christlichen Eheschliessungsfeier in der römisch-katolischen und byzantinisch-orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der byzantinischen Euchologien*, 614
- LEONE, Salvino, *La prospettiva teologica in Bioética*, 196
- MALIBABO, B., *Reich Gottes und menschliche Selbsttätigkeit*, 401
- MARSICO, Gaia, *Bioetica: voci di donne*, 198
- MARTÍNEZ, M^a. Carmen, *Ética psiquiátrica*, 401
- MELINA, L.-Noriega, J.-Pérez-Soba, J.J., *La plenitud del obrar cristiano: Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, 194
- MOOREN, Thomas, *Homelessness and Emptiness. The Buddha's Path to Freedom. An initiation journey into Buddhism*, 402
- OERTEL, H., *Gesucht wird: Gott? Jugend, Identität un Religion in der Spätmoderne*, 403
- RAFFA, Vincenzo, *Liturgia Eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, 201
- RUIZ DE GALARRETA, José E., *Palabra y Eucaristía. Comentario a los textos de las eucaristías dominicales del ciclo C*, 201
- SALACHAS, Dimitrios – SABBARESE, Luigi, *Chierici e ministero sacro nel Codice latino e orientale. Prospettive interecclesiali*, 617
- SAYÉS, José A., *Teología moral fundamental*, 404
- SGRECCIA, Elio, *Manuale di bioética. II: Aspetti medico-sociali*, 197
- VIDAL, Marciano, *El matrimonio. Entre el ideal cristiano y la fragilidad humana. Teología, moral y pastoral*, 614
- VV. AA., *El destino de los embriones congelados*, 405

Filosofía

- ALESANCO, Tirso, *Filosofía de san Agustín. Síntesis de su pensamiento*, 624
- ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, *El epicureísmo en el cristianismo primitivo*, 621
- APULEIUS, *De magia*, 203
- BALTES, M., *Marius Victorinus. Zur Philosophie in seinen theologischen Schriften*, 202
- BEIGBEDER, Olivier, *Léxico de los símbolos*, 213
- BERNDT, R., *Vernünftig*, 211
- BEUTEL, E., *Fontane und die Religion. Neuzeitliches Christentum in Beziehungsfeld von Tradition und Individuation*, 409
- CASPER, Bernhard, *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, 413
- CORAZÓN GONZÁLEZ, Rafael, *Kant y la Ilustración*, 626
- DERMANGE, François, *Le Dieu du Marché. Éthique, économie et théologie dans l'oeuvre d'Adam Smith*, 204

- DWORKIN, R., *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, 208
- ECKSTEIN, Peter, *Gemeinde, Brief und Heilsbotschaft. Ein phänomenologischer Vergleich zwischen Paulus and Epikur*, 413
- FALK, Walter, *Wissen und Glauben um 2000. Zu einer weltbewegenden Problematik und ihrer Herkunft*, 205
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (Hrsg.), *Interculturalidad, Género y Educación. Interculturalidad, Gender and Education*, 627
- GARCÍA MORENTE, Manuel, *La Filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, 408
- GARCÍA-BARÓ, Miguel, *De Homero a Sócrates. Invitación a la Filosofía*, 623
- GILSON, Etienne, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, 410
- HABERMAS, J., *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, 209
- HERMS, Eilet, *Menschsein im werden. Studien zu Schleiermacher*, 410
- HOFFMANN, Thomas, S., *Philosophische Physiologie. Eine Systematik des Begriffs der Natur im Spiegel der Geschichte der Philosophie*, 407
- JING LEE-Jong, *Transzendenz-bewusstsein und praktische Vernunft. Richard Schaefflers Hermeneutik der religiösen Erfahrung*, 627
- KARFIK, F. *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, 415
- KLINGER, Susanne, *Status und Geltungsanspruch der historisch-kritischen Methode in der theologischen Hermeneutik*, 206
- OVIDO TORRÓ, Lluís, *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales: Tensiones y respuestas*, 206
- KÜHN, R., *Geburt in Gott. Religion, Metaphysik und Phänomenologie*, 406
- LEINKAUF, T., (Hrsg.), *Dilthey und Cassirer. Die Deutung der Neuzeit als Muster von Geistes- und Kulturgeschichte*, 205
- LEY, M., NEISSER, H. & WEISS, G. (eds.), *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, 409
- LIPOVETSKY, G., *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*, 209
- LOPEZ QUINTÁS, Alfonso, *La cultura y el sentido de la vida*, 213
- MARDONES, José M., REYES MATE (Ed.), *La ética ante las víctimas*, 411
- MARINA, J. A., *Los sueños de la razón. Ensayo sobre la experiencia política*, 209
- MASIÁ, Juan *Fragilidad en Esperanza. Enfoque de Antropología*, 408
- MEIXNER, Uwe, *Einführung in die Ontologie*, 625
- MILLÁN-PUELLES, A., *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales*, 411
- MORELL, Antonio, *La legitimación social de la pobreza*, 412
- NICHOLI, Armand M., *La cuestión de Dios*, 628
- PUIG ROVIRA, J.M.a, *Prácticas morales. Una aproximación a la educación moral*, 210
- QUIROGA, M^a, P., C. G. Jung. *Vida, obra y psicoterapia*, 211
- RAGUZ, Ivica, *Sinn für das Gott-Menschliche. Transzendental-theologische Gespräche zwischen den Ästhetiken von Immanuel Kant und Hans Urs von Balthasar*, 416
- RODAS, Ignacio, *El movimiento anticapitalista y el Estado*, 213
- RODAS, Ignacio, *La enfermedad madura del izquierdismo, el oportunismo*, 212
- RODAS, Ignacio, *La gran mentira. Respuesta al Libro negro del comunismo*, 212

- SCHELER, Max, *Los ídolos del conocimiento de sí mismo*, 412
 SCHNEIDER, Martin, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts. Philosophisches Denken zwischen Reformation und Aufklärung*, 406
 SCHRAMM, Michael, *Die Prinzipien der Aristotelischen Topik*, 405
 SPAEMANN, Robert, *Ensayos filosóficos*, 628
 VALVERDE, Carlos, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, 416
 VATTIMO, Gianni, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, 626
 ZUCAL, Silvano, *Lineamenti di pensiero dialogico*, 625

Historia

- ALONSO GARCÍA, M. J., *Temas y protagonistas del pensamiento español del siglo XX. La aportación de la revista "Cruz y Raya" (1933-1936)*, 217
 ARIAS SAAVEDRA, Inmaculada / LOPEZ-GUADALUPE, Miguel L., *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*, 635
 AUBÉ, Pierre. *Tomás Becket*, 218
 AUSBÜTTEL, Frank M., *Theoderich der Große. Der Germane auf dem Kaiserthron*, 418
 BERTRAND, Dominique, *La Política de San Ignacio de Loyola*, 215
 BLET, Pierre, *Pío XII y la Segunda Guerra Mundial*, 633
 CARCEL ORTÍ, Vicente, *La Iglesia y la transición española*, 423
 CARRASCO J., *Los Judíos del reino de Navarra. Registro del sello 1364 – 1400*, 428
 CERVELLERA, Bernardo, *Missione Cina. Viaggio nell'Impero tra mercato e repressione*. 632
 CHIRON, Yves, *Pío IX*, 220
 COFINO, José L., *Ernesto Cofino: perfil de un hombre del Opus Dei*, 427
 CORSINI de ORDEIG, Manuela, *Historia de la Sabana Santa*, 429
 CREMONA, Carlo. *Pablo VI*, 217
 DE VOGÜÉ, A., *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité, Vol. VII*, 214
 DE VOGÜÉ, A., *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité, Vol. VIII*, 420
Diccionario enciclopédico de los papas y del papado, 221
 DIETERICH, Veit-Jakobus, *Johann Amos Comenius. Ein Mann der Sehnsucht 1592-1670. Theologische, pädagogische und politische Aspekte seines Lebens und Werkes*, 420
 DINGEL, Irene - WARTEMBER, Günter (Ed.), *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602. Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der leucorea*, 424
 DINZELBACHER, PETER, *Europa im Hochmittelalter 1050-1250*, 424
 DOMÍNGUEZ, Juan Francisco (Ed.), *Humanae Litterae. Homenaje al Profesor G. Morocho Gayo*, 640
 FERRER BENIMELI, José Antonio (Ed.), *Relaciones Iglesia-Estado en Campomanes*, 422
 FLIEDNER, Federico, *Martín Lutero: su vida y su obra*, 224
 GARITAGOITIA, José R., *Juan Pablo II y Europa*, 638
 GÓMEZ VILLA, Antonio, *Presencia arqueológica del cristianismo en Murcia*, 639

- GONZÁLEZ CRUZ, David, *Guerra de religión entre príncipes católicos*, 635
- GONZÁLEZ-BALADO, J. L., *Madre Teresa. Recuerdo y mensaje*, 220
- HARNACK, Adolf von, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, 418
- HARTMANN, M., *Aufbruch ins Mittelalter. Die Zeit der Merowinger*, 419
- JAVIERRE, José María, *La Jesuíta Mary Ward*, 219
- JUNG, Martin H., *Nachfolger, Visionärinnen, Kirchenkritiker. Theologie und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zum Pietismus*, 630
- LABOA, J. Maria (ed.), *Atlas histórico de los Monasterios. El monacato oriental y occidental*, 426
- LAUBE, Stefan - FIX, Karl-Heinz (Hrsg.), *Lutherinszenierung und Reformationserinnerung*, 628
- LÉMANN, Augustin y Joseph, *La asamblea que condenó a Jesucristo*, 632
- LOPEZ-ESCOBAR, Esteban, *Eduardo Ortiz de Landázuri: el médico amigo*, 427
- MARTÍN-SÁNCHEZ JULIÁ, F., *Ideas claras. Reflexiones de un español actual*, 221
- MASSER, Karin, *Cristóbal de Gentil de Rojas y Spinola O.F.M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kirche in 17. Jahrhundert*, 422
- MEDWICK, Cathleen, *Teresa de Jesús. Una mujer extraordinaria*, 216
- MICHEL, Thomas, *What Muslims should know about Christianity*, 428
- MOROZZO DELLA ROCCA, Roberto (ed.), *Oscar Romero. Un obispo entre guerra fría y revolución*, 427
- MUÑOZ CLARES, M. (ed.), *Monasterio de Santa Ana y Magdalena de Lorca. Historia y arte*, 638
- NAVARRO-VALLS, R.- PALOMINO, R., *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, 634
- NICOLAU POU, Francesc, *Iglesia y Ciencia a lo largo de la historia*, 633
- NIETO IBÁÑEZ, Jesús- M^a (Coord.), *Lógos Hellenikós. Homenaje al Profesor Gaspar Morocho Gayo*, 641
- O'CONNELL, Gerard, *God's invisible hand. Cardinal Francis Arinze interviewed*, 223
- ORLANDIS, José, *Europa y sus raíces cristianas*, 641
- ORLANDIS, José, *Historia del Reino Visigodo Español. Los acontecimientos, las instituciones, la sociedad, los protagonistas*, 222
- PONS, Guillermo, *Europa, tierra de santos. Descubrir sus raíces cristianas*, 640
- Quellen zu Thomas Müntzer*, 630
- Quellen zur Kirchen-Reform im Zeitalter der grossen Konzilien des 15. Jahrhunderts. Zweite Teil: Die Konzilien von Pavia/Siena (1423-1424), Basel (1431-1449) und Ferrara/Florenz (1438-1445)*, 417
- RAGUER, Hilari, *Carrasco i Formiguera: un cristiano nacionalista*, 222
- RONZANI, R y Onyongao-Ajus, P, *What Christians should Know about Islam*, 428
- SAN BUENAVENTURA, *Vida de San Francisco. Legenda Mayor*, 425
- SEDGWICK, Mark J., *Breve introducción al Sufismo*, 637
- SERRA ESTELLÉS, Xavier, *El Archivo Histórico de Valencia. I: Inventario del fondo histórico; II: Catàleg de pergamins*, 637
- VACA DE OSMA, J. A., *Carlos I y Felipe II frente a frente. Glorias, mitos y fracasos de dos grandes reinados*, 639
- VECCE, Carlo, *Leonardo*, 634

- WARTENBERG, G., *Wittemberger Reformation und territoriale Politik. Ausgewählte Aufsätze*, 629
- WEGEMER, Gerard B. *Tomás Moro*, 219
- WEIR, Alison, *Enrique VIII, el rey y la corte*, 223
- WILKINSON, Philips, *Diccionario ilustrado de las religiones, creencias y prácticas de todo el mundo*, 428
- WITTSTADT, Klaus, *Aus der Dynamik des Geistes. Aspekte der Kirchen- und Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts*, 631

Espiritualidad

- ALCOVER, Norberto, *Viento del Este. Momentos eclesiales durante el pontificado de Juan Pablo II*, 227
- ALIBEN, Jean, *Quince días con teresa de Jesús*, 652
- ARNÁIZ, José María, *¡Es el Señor! Para centrar nuestra vida en Jesús*, 645
- ASI, EMMANUEL. *El rostro humano de Dios. La espiritualidad de Nazaret*, 647
- AVENDAÑO, José María, *La hermosura de lo pequeño*, 650
- BAVEL, T., van, *Carisma: Comunidad. La comunidad como lugar para el Señor*, 429
- BAVEL, Tarsicius J. van, *La communauté selon Augustin. Une grâce pour notre temps*, 224
- BÉCHEAU, Françoise, *Quince días con Ignacio de Loyola*, 652
- BECKER, Marie-France, *Quince días con Clara de Asís*, 652
- BETETA, Pedro (ed.), *La vida de Jesucristo en la predicación de Juan Pablo II*, 229
- BIELA, Slawomir, *Sólo Dios basta*, 433
- CABESTRERO, Teófilo, *¿Victoria de los vencidos? Latinoamérica en el siglo XXI*, 226
- CABRERO UGARTE, Ángel, *Vivir sin Dios*, 647
- CASAS OTERO, J., *Estética y culto iconográfico*, 430
- DE FIORES, Stefano, *¿Quién es María?. Las preguntas que se hace la gente*, 648
- DERVILLE, Guillaume, *Quince días con Josemaría Escrivá*, 652
- DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, *Psicodinámica de los Ejercicios ignacianos*, 594
- DUPUIS, Michel, *Quince días con Edith Stein*, 652
- ELORRIAGA, Federico, *La música de lo cotidiano*, 437
- FERNÁNDEZ-CARBAJAL, Francisco, *El día que cambié mi vida*, 436
- FOLLO, Francisco, *Quince días con Madre Teresa de Calcuta*, 652
- FORTE, Bruno, *Siguiéndote a TI, Luz de la vida*, 648
- GANDHI, Mahatma, *Mi vida es mi mensaje. Escritos sobre Dios, la verdad y la no violencia*, 646
- GÓMEZ PÉREZ, Rafael, *Elogio de la Bondad*, 648
- GRAMLICH, Richard, *La mística del Islam. Mil años de textos sufíes*, 646
- KAUFMANN, Cristina y MARÍN, Rosario, *El amor tiene nombre*, 650
- LA VALLE, Raniero, *Prima que l'amore finisca. Testimoni per un'altra Storia possibile*, 642
- LARRAÑAGA, Ignacio, *Las fuerzas de la decadencia*, 435
- LEÓN DE MOLINA, N., *Dibujando una realidad. La seducción de lo auténtico*, 433

- LEWIS, H. S. J., *En camino con Dios. Oraciones para discernir tu rumbo en la vida*, 227
- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, *El secreto de una vida lograda. Curso de Pedagogía del Amor y la Familia*, 436
- LÓPEZ VILLANUEVA, Mariola, *La voz, el amigo y el fuego*, 228
- LOUF, André, *Mi vida en tus manos. El itinerario de la gracia*, 643
- LOZANO, José / BALLESTEROS, Maite, *Camino de Santiago. Vivencias de un peregrino*, 651
- MARTÍNEZ GORDO, J. *Los laicos y el futuro de la Iglesia. Una revolución silenciosa*, 226
- MARTÍNEZ L. Enrique, *Donde están las raíces. Una pedagogía de la experiencia de oración*, 651
- MELENDO, T., *San Josemaría Escrivá y familia*, 230
- MERINO, María, *Peregrinos a Santiago. Lo que viven, lo que sienten*, 229
- MERLOTTI, Giovanni, *El aroma de Dios. Meditaciones sobre la creación*, 434
- MERTON, Thomas, *Nuevas semillas de contemplación*, 432
- MILLER, Annetta, *Sharing Boundaries. Learning the Wisdom of Africa*, 434
- MORALES, José, *Fidelidad*, 433
- MORALES, José, *Jesús de Nazaret*, 229
- MORENO, Ángel, *Voy contigo. Acompañamiento*, 650
- MORO, Tomás, *Diálogo de la fortaleza contra la tribulación*, 642
- NGUYEN VAN THUAN, François-Xavier, *El gozo de la esperanza. Último retiro espiritual dado por el Card. van Thuan*, 649
- OLIVER DOMINGO, Victorio, *El sacerdocio como vida*, 645
- ORTIZ LÓPEZ, J., *La Iglesia que desea Juan Pablo II*, 230
- PALMERO, Rafael, *Quince días con Don Manuel González*, 652
- PALMERO, Rafael, *Quince días con El Hermano Rafael*, 652
- PARDILLA, A., *Vita Consacrata per il nuovo millenio. Concordanze, fonti e linee maestre dell'Esortazione Apostolica "Vita Consacrata"*, 431
- PHILIPPE, Jacques, *La paz interior*, 651
- POFFET, Jean-Michel, *Heureux l'homme. La sagesse chrétienne à l'école du Psaume I*, 225
- RAVASI, Gianfranco, *Martini. Mis tres ciudades. Un coloquio revelador: Milán, Roma, Jerusalén*, 651
- SIMON PARDO, Jesús, *La devoción a la Virgen en España*, 230
- TERESA DE JESÚS, *Orar es hablar con Quien nos ama*, 437
- TERESITA DEL NIÑO JESÚS, *Obras selectas de Teresa de Lisieux*, 225
- TOLIN, Alfredo, *De la montaña al llano. Claves para el encuentro con Jesús*, 434
- TOMMASI, Wanda, *Etty Hillesum. La inteligencia del corazón*, 228
- TOURNIER, Paul, *Aprendiendo a envejecer*, 435
- TRIVIÑO, M^a Victoria, *La oración de intercesión. Perfume en cuenco de oro*, 228
- UGARTE CORCUERA, Francisco, *Del resentimiento al perdón. Una puerta a la felicidad*, 649
- URTEAGA, Jesús, *Sí*, 436
- VELMANS, T., (dir.) *El mundo del Icono. Desde los orígenes hasta la caída de Bizancio*, 432

Pedagogía 2004

- AUNGER, Robert, *El meme eléctrico, una nueva teoría sobre cómo pensamos*, 440
COLEMAN John C., HENDRY Leo. B., *Psicología de la adolescencia*, 231
DADZIE, Stella, *Herramientas contra el racismo en las aulas*, 653
FLICK, Uwe, *Introducción a la investigación cualitativa*, 652
FREYD, Jénifer J., *Abusos sexuales en la infancia*, 232
GIROUX, Henry A. *La inocencia robada. Juventud, multinacionales y política cultural*, 438
HAYDON, G., *Enseñar valores. Un nuevo enfoque*, 439
JUNG y L. E. LÓPEZ (comps) *Abriendo la escuela. Lingüística aplicada a la enseñanza de lenguas*, 439
POZO, Juan I. , *Adquisición de conocimiento*, 231
ROCHAT, Philippe, *El mundo del bebé*, 653
ROUSSELOT, Pierre, *El problema del amor en la Edad Media*, 438
SMALE, G.- TUSON, G. - STATHAM, D., *Problemas sociales y trabajo social*, 231

Varios

- BRENAN, Gerald, *Al sur de Granada*, 234
CHRISTIAN GNILKA, *Prudentiana III. Supplementum*, 233
MARTÍNEZ DE LEZEA, Toti, *La Comunera. María Pacheco, una mujer rebelde*, 233
MOA, Pío, *Contra la mentira*, 234
NOGUEIRA, V. y VV. *Ruso para hispanohablantes. Nivel 1*, 655
RUBIA, Francisco J., *La conexión divina. La experiencia mística y la neurología*, 654

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

- La Ciudad de Dios**
Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

- Archivo Agustiniانو**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Religión y Cultura**
Columela, 12 - 28001 Madrid

- Revista Agustiniانو**
Ramonet, 3 - 28033 Madrid

- Estudio Agustiniانو**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

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.
 - , *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*, Valladolid 2003
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO 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 Jambrina 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.
- CAMPELO, M. Mª, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- , *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.
- 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.
- DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilias, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
- 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.
- (Sigue en la segunda contraportada)**

- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- 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.
- 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), Homilías sobre la 1^a Carta de san Juan*. Valladolid 1997.
- *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
- *Comentario a la Regla de San Agustín*. A los Capítulos 2, 3 y 4 (Separatas).
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarreal ... OSA (1587-1665)*. Valladolid 1994.
- 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 científica 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 1990.
- *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela*. Valladolid 2001.
- *Los agustinos en Venezuela*. Valladolid 2001.
- *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid*, 6 vols., Valladolid 2003.
- 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.
- *VEGA, José, La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León*. Valladolid 1987.