

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XL

Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
2005

SUMARIO

ARTÍCULOS

- P. DE LUIS, *Los tres pasos de la catequesis eucarística agustiniana a los neófitos* 427
- L. RESINES LLORENTE, *Estudio sobre el catecismo pictográfico náhuatl* 449
- D. ÁLVAREZ CINEIRA, *La tolerancia religiosa según G. E. Lessing en su obra Natán el Sabio.* 533

TEXTOS Y GLOSAS

- L. RESINES LLORENTE, *Las ediciones fraudulentas del Catecismo de Mazo*..... 567
- LIBROS 577
-
-

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XL



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
2005

S U M A R I O

ARTÍCULOS

- P. DE LUIS, *Los tres pasos de la catequesis eucarística agustiniana a los neófitos* 427
- L. RESINES LLORENTE, *Estudio sobre el catecismo pictográfico náhuatl* 449
- D. ÁLVAREZ CINEIRA, *La tolerancia religiosa según G. E. Lessing en su obra Natán el Sabio.* 533

TEXTOS Y GLOSAS

- L. RESINES LLORENTE, *Las ediciones fraudulentas del Catecismo de Mazo*..... 567
- LIBROS 577

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

ADMINISTRACIÓN:
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 2005
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, 2005

Los tres pasos de la catequesis eucarística de San Agustín a los neófitos

La teología eucarística agustiniana se ha visto a menudo lastrada por diversos problemas. Uno de ellos, la duda de si el santo admitió realmente o no la presencia real de Cristo bajo las especies del pan y vino, según la terminología posterior. Y no estamos ante agua pasada, sino ante agua que sigue fluyendo aún en el presente.

En el 2004 se publicó en Italia un Manual de teología sacramentaria especial, dedicado a los sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía¹. Este último sacramento está confiado a C. Rocchetta. En su recorrido por la historia del Dogma, llega a los Padres latinos y, como uno de ellos, a san Agustín. Comienza presentando su doctrina eucarística como más compleja que la de san Ambrosio, cosa que no se discute. Luego afirma que se mueve entre el realismo y el simbolismo. Por un lado –escribe–, en cuanto *obispo*, da pruebas de fidelidad a la convicción de la Iglesia sobre la presencia real de Cristo en la Eucaristía, declarando que el pan puesto sobre el altar y el contenido del cáliz, consagrados por la fuerza de la palabra de Dios, constituyen el cuerpo y sangre del Señor²; por otro, en cuanto *teólogo*, se esfuerza por interpretar el misterio, introduciendo aportaciones personales en las que no falta algún elemento de debilitamiento de la doctrina eucarística. El autor cree que el problema de fondo radica en el concepto de *signo* pues, según san Agustín, el *signo* (*signum*) remite a la realidad (*res*), pero no se identifica con ella: *El signo es algo distinto respecto de la realidad por él significada*³. La correspondencia entre el *signum* y la *res* significada –sigue diciendo– se funda sobre una re-

1. FLORIO, M., - ROCCHETTA, C., *Sacramentaria Speciale I. Battesimo, confermazione, eucaristia* (Corso di teologia sistematica 8a), Edizioni Dehoniane, Bologna 2004.

2. Referencias a s. 227; 234,2; 272; en. Ps. 98,9; 33,1,10; *ciu.* 10,20.

3. Referencias a s. 57,7; 71,11,17; 112,4; *Io. eu. tr.* 25,12; 27,2.3.5; *ciu.* 21,20.25; en. Ps. 98,9.

lación de semejanza, no de identidad efectiva. En consecuencia, sólo *secundum quemdam modum* el sacramento del cuerpo de Cristo *es* el cuerpo de Cristo, y el sacramento de la sangre de Cristo *es* la sangre de Cristo⁴. La realidad objetiva (*res*) del cuerpo y de la sangre del resucitado no está contenida en forma física en los signos consagrados, sino en la misma manera como el signo contiene la realidad y remite a ella: *Aliud uidetur, aliud intelligitur*⁵. De aquí la distinción modal entre el cuerpo histórico de Jesús y el cuerpo sacramental presente sobre el altar: la cena es un signo (*signum*) del cuerpo y de la sangre asumidos por Jesús en la encarnación y en forma de la cual se ha ofrecido en la cruz, pero no es la misma *res* del cuerpo y sangre de Cristo. Una concepción que permite a Agustín enseñar cómo los malos, los herejes y los católicos indignos reciben los dones consagrados en el signo, pero no en la realidad; los reciben como *signum*, pero no como *res ipsa*⁶. Y concluye: «No se puede negar que la interpretación del doctor de Hipona se desarrolla según un estatuto fuertemente simbólico y suscite algún interrogante sobre el sentido de la presencia real de Cristo en la Eucaristía». También aduce las causas: «Los motivos de tal planteamiento se derivan ya de un presupuesto medio-platónico que tiende a infravalorar lo visible respecto de lo invisible, ya de una cristología que no logra tener la debida cuenta del realismo de la encarnación, ya, sobre todo, de una eclesiología que no quiere admitir el otorgamiento de la gracia –y, por tanto, también del cuerpo y sangre de Cristo– a quienes, por cisma o herejía, están fuera de la Iglesia». Luego añade: «El aspecto débil de la interpretación agustiniana resulta compensado por el hecho de que, en ella, la *res eucharistiae* a la que remite el *signum* no es sólo el cuerpo individual de Cristo, sino también al mismo tiempo, el eclesial, el *Christus totalis* (sic), *caput et corpus*, es decir, el Cristo glorioso que asimila a sí la unidad de los cristianos que viven en él por el Bautismo y los hace su signo real *in re ipsa*». Tal es la presentación que hace C. Rocchetta de la teología eucarística del obispo de Hipona⁷.

En esta presentación no todo lo afirmado es fácil de aceptar. Considerando la persona, resulta difícil de asumir esa especie de «split theory» que se le supone: confesar como obispo una realidad que luego rechaza, en mayor o menor grado, como teólogo. Si una descoordinación de esas características es difícil de aceptar en cualquier sujeto normal, lo es mucho más en alguien como san Agustín. No cabe pensar que no la advirtiera, en el caso de producirse, dada su elevada capacidad intelectual reconocida

4. Referencia a *ep.* 98,9.

5. *S.* 272

6. Referencias a *ep.* 185,11,50; *ciu.* 21,25; *Io. eu. tr.* 26,18; 27,11; s. 131,1.

7. Pp. 246-247. Los subrayados son del autor.

por todos; y, dado su absoluto respeto por la verdad, tampoco cabe admitir que, de forma consciente, jugase con alternativas de las que sabía que, una al menos, tenía que ser falsa. Y tanto menos tratándose de un punto central de la fe de la Iglesia en la que ejercía el ministerio de pastor, la Católica. A nivel doctrinal, algunos de los argumentos aducidos nos parece que carecen realmente de peso. Entre ellos el que se apoya en la frase *aliud uidetur, aliud intellegitur* con que el santo describe la realidad sacramental. En las páginas que siguen trataremos de descubrir su significado y sentido, leyéndola en su contexto. Por ello, analizar la frase conlleva analizar también todo el sermón 272 que la contiene. A su vez, el examen de este sermón reclama el examen de otros tres asimilables a él: el 227, el 229 y el 229 A. El análisis revela que el obispo Agustín procede de modo similar en todos ellos.

Que el predicador proceda de modo similar en los cuatro sermones es comprensible, considerados los aspectos que tienen en común. Todos fueron predicados en la misma circunstancia; todos constituyen una catequesis sobre la Eucaristía, tenida en la mañana del domingo de Pascua, a los neófitos que, en la noche anterior, durante la Vigilia Pascual⁸, habían recibido los tres sacramentos de la iniciación cristiana ya mencionados: el Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía. Añadamos que no se trata de una catequesis más, sino de la primera que los nuevos fieles recibían sobre este último sacramento, recibido pocas horas antes. El momento era solemne; sin duda, el más solemne y el más gozoso del año en la vida de la Iglesia, que veía cómo, Pascua tras Pascua, se acrecentaba el número de sus hijos con nuevos nacimientos. Todo nacimiento es vida y toda vida es motivo de gozo. Celebraba, sí, la Pascua del Señor, pero también la Pascua de esos nuevos iniciados en la fe y vida de la Católica.

I. Tres pasos de la catequesis eucarística

Veamos de cerca ese modo de proceder, analizando los cuatro sermones mencionados.

a) *Sermón 272*⁹. Este sermón, de naturaleza catequética como acabamos de indicar, es, por su contenido, uno de los textos clave de la teología

8. Aunque cabe que el s. 272 haya sido predicado en semejante contexto, pero en la Vigilia de Pentecostés. Cf. nota siguiente.

9. Todos los autores coinciden en colocarlo entre el año 405 y el 411, aunque unos creen que fue predicado el día de Pascua, otros que en la vigilia de Pentecostés o el día mismo de Pentecostés.

eucarística agustiniana y, desde el punto de vista de la metodología teológico-eucarística, el texto clave para conocerla. El *iter* mental que, sin mencionarlo, sigue el santo en otros sermones eucarísticos, en este lo presenta de forma explícita.

El predicador comienza con estas palabras: «Lo que veis puesto sobre el altar de Dios, lo visteis también la noche pasada, pero aún no habéis oído qué es, qué significa, de cuán gran realidad es signo». Tenemos, pues, señalado un *iter* que consta de tres pasos: advertir algo, saber qué es, conocer qué significa, (esto es,) de qué realidad es signo¹⁰. Estos tres pasos son explicitados a continuación: 1º «Lo que estáis viendo es el pan y el cáliz, que vuestros mismos ojos os hacen ver». 2º «En cambio, según la fe en que tenéis que estar instruidos, el pan es el cuerpo de Cristo, el cáliz es la sangre de Cristo». 3º «Esto, dicho así brevemente, quizá baste a vuestra fe. Pero la fe reclama ser instruida. Dice, en efecto, el profeta: *Si no creéis, no entenderéis* (Is 7,9 [LXX])»¹¹. Estos tres pasos se pueden caracterizar, pues, por tres verbos: el ver, el creer, el entender. Significativamente, el desarrollo posterior del sermón se ocupa casi exclusivamente del tercer paso; de hecho, cuando hable del pan y del vino, elementos del primero, será en función del tercero.

En este sermón el primer paso es breve; se limita a constatar la presencia sobre el altar del pan y del vino, perceptible a los ojos. El segundo paso afirma de forma clara y rotunda la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo en la Eucaristía. La respuesta a la pregunta sobre *qué es* lo que se ve sobre el altar es inapelable: «El pan *es* el cuerpo de Cristo; el cáliz¹² *es* la sangre de Cristo». Pero es también breve en su formulación. El tercer paso, además de llenar buena parte del sermón, tiene un prólogo justificativo. Esta justificación comienza ya en el segundo –«la fe en la que tenéis que estar *instruidos*»– y aparece reafirmada a continuación al indicar que la fe reclama instrucción (*instructionem desiderat*), esto es, inteligencia. En este contexto recurre a Is 7,9, según los LXX: ‘Si no creéis, no entenderéis (*non intelletis*)’. Incluso pone en boca de sus oyentes

10. Interpretamos esta última frase como aposición explicativa de la anterior.

11. S. 272: «Hoc quod uidetis in altari dei, etiam transacta nocte uidistis: sed quid esset, quid sibi uellet, quam magnae rei sacramentum contineret, nondum audistis. Quod ergo uidetis, panis est et calix; quod uobis etiam oculi uestri renuntiant: quod autem fides uestra postulat instruenda, panis est corpus Christi, calix sanguis Christi. Breuiter quidem hoc dictum est, quod fidei forte sufficiat: sed fides instructionem desiderat. Dicit enim propheta: *nisi credideritis, non intelletis* (Is 7,9 [LXX])».

12. Es obvio que san Agustín aquí recurre a la sinécdoque, expresando el contenido, el vino, por medio del continente, el cáliz.

estas palabras: «nos has mandado que creamos (*praecepisti ut credamus*), expónnoslo para que entendamos (*ut intellegamus*)». Acto seguido, el catequista hace un recorrido por las diversas etapas de la vida terrena de Jesús, desde el nacimiento de María hasta su ascensión al cielo, y acaba con la pregunta que supone se hacen los oyentes: si está en el cielo, ¿cómo entonces el pan es su cuerpo y el vino su sangre? Para solucionar la dificultad el santo indica que nos encontramos ante realidades sacramentales (*sacramenta*) en las que se ve (o parece¹³) una cosa, pero se entiende otra (*aliquid uidetur, aliquid intellegitur*), donde el ver se refiere al aspecto corporal (*speciem... corporalem*) y lo que se entiende, al fruto espiritual (*fructum... spiritualem*)¹⁴. Hablando con propiedad él no responde a la dificultad planteada, que se refiere al segundo paso; fiel a su programa, expone qué se debe entender, esto es, el tercer paso. Del texto no se debe concluir, pues, que el predicador acepte la idea que subyace a la objeción: Si Cristo ascendió al cielo y se mantiene allí, no puede estar sobre el altar bajo los sacramentos del pan y el vino y, por tanto, no se da la presencia real.

El santo ha mencionado los sacramentos. Adviértase, sin embargo, que él no emplea el término con sentido abstracto, sino muy concreto: en el contexto los sacramentos son tanto el pan como el vino consagrados. En primer lugar, san Agustín está dando respuesta a los oyentes que le piden que les exponga (*expone*) lo que les manda creer para que puedan entenderlo; ahora bien, lo que han de creer es que el pan y el vino son ya el cuerpo y la sangre de Cristo. En segundo lugar, porque sólo estos, el cuerpo y la sangre de Cristo, pueden producir un fruto espiritual. Para enten-

13. La forma *uidetur* de la frase agustiniana puede pertenecer al verbo transitivo *uideo* (ver) en pasiva, o al deponente *uideor* (parecer). Puede que los dos verbos expresan lo mismo desde diversas perspectivas; el primero desde la perspectiva del sujeto cognoscente (es vista, se ve); el segundo, desde la perspectiva del objeto en sí mismo (parece). Hemos elegido la primera opción por mantener la paridad con el segundo verbo (*intelligitur*). Pero damos por hecho que, en la mente del predicador, el *uidetur* incluya el significado de ambos verbos: lo que es visto por el fiel cristiano es sólo una apariencia. La realidad objetiva la constituye lo que el fiel cree.

14. S. 272: «Potestis enim modo dicere mihi: praecepisti ut credamus, *expone ut intellegamus*. Potest enim in animo cuiusquam cogitatio talis suboriri: dominus noster Iesus Christus, nouimus unde acceperit carnem; de uirgine Maria. Infans lactatus est, nutritus est, creuit, ad iuuenilem aetatem perductus est, a Iudaeis persecutionem passus est, ligno suspensus est, in ligno interfectus est, de ligno depositus est, sepultus est, tertia die resurrexit, quo die uoluit, in caelum ascendit; illuc leuauit corpus suum; inde est uenturus ut iudicet uiuos et mortuos; ibi est modo sedens ad dexteram patris: quomodo est panis corpus eius? Et calix, uel quod habet calix, quomodo est sanguis eius? Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis *aliud uidetur, aliud intellegitur*. Quod uidetur, speciem habet corporalem, quod intellegitur, fructum habet spiritualem».

der esta explicación agustiniana del *sacramentum* hay que tener en cuenta que el santo parte del dato de fe cuyo significado para el fiel quiere hacer entender. Ahora bien, esa inteligencia va unida a los signos del pan y vino (sacramentos) bajo los que se oculta el cuerpo y sangre del Señor. El cuerpo y sangre de Cristo le lleva al signo que los oculta, pero que no es signo de ellos, sino del efecto que produce.

En efecto, las palabras del predicador dejan clara la identificación del entender (*aliud intellegitur*) con el fruto espiritual (*fructum... spiritualem*). Esta circunstancia invita a ser cautos: cuando san Agustín habla de entender el sacramento, no se refiere al hecho de la presencia real, sino a su efecto en quien lo recibe. En su lenguaje, entender la Eucaristía no significa descifrar el modo como el pan y el vino se convierten en el cuerpo y sangre de Jesucristo, sino llegar al fruto que produce en los comulgantes. El entender implica siempre dar un paso más. Por no advertirlo debidamente, algunos autores tropezaron en muchas de las afirmaciones agustinianas y sacaron conclusiones indebidas. Es el caso de cuantos, al no distinguir numéricamente el segundo paso del tercero, creyendo que el tercero era sólo la explicación del segundo, encontraron dificultad en colocar al obispo de Hipona entre los realistas, ubicándole entre los simbolistas. En efecto, como veremos, es el tercer paso el que goza de modo absoluto de las preferencias del teólogo y catequista Agustín.

En la continuación del sermón, el predicador, invirtiendo el orden en que los mencionó antes –la figura retórica del quiasmo–, se ocupa, primero, del *intellegitur* o *fructus spiritualis* y, luego, del *uidetur* o *species corporalis*.

1) El *intellegere* o *fructus spiritualis* lo concreta el catequista en estos términos: «Si quieres entender (*intellegere*) de qué cuerpo de Cristo se trata, escucha al Apóstol que dice a los fieles: ‘Vosotros sois el cuerpo de Cristo; vosotros sois sus miembros’ (1 Cor 12,27)»¹⁵. El objeto del entender no es otra cosa que el fruto espiritual –es decir, obra del Espíritu–: la condición de cuerpo de Cristo, en cuanto miembros suyos, de los comulgantes: «Por tanto, si vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros, sobre la mesa del Señor está puesto el misterio que sois vosotros: recibís el misterio que sois vosotros. A eso que sois, respondéis “Amén”, y al responder (así) lo rubricáis. Escuchas, pues: “cuerpo de Cristo”, y respondes:

15. S. 272: «Corpus ergo Christi si uis *intellegere*, apostolum audi dicentem fidelibus, uos autem estis corpus Christi, et membra (1 Cor 12,27)».

“Amén”. Sé verdadero miembro del cuerpo de Cristo, para que tu “Amén” responda a la verdad»¹⁶.

2) El *uidere* o *species corporalis* está al servicio del *intellegere*. Si expone brevemente el proceso de la elaboración del pan y del vino que se ven sobre el altar, es para mostrar cómo en él está significado ya el fruto de la unidad¹⁷.

De lo dicho se comprende que no estamos ante realidades independientes entre sí, sino íntimamente interrelacionadas: el *intellegitur* se entiende desde el *uidetur*, lo que se entiende está ya apuntado en lo que se ve, o, al revés, el *uidetur* está orientado al *intellegitur*: lo que se ve apunta ya a lo que se entiende. Pero no es lo primero –lo que se ve– lo que produce lo tercero –lo que se entiende–; lo que lo produce es lo segundo –lo que se cree–; lo primero se limita a apuntarlo.

b) *Sermón 227*¹⁸. Este sermón es, como el 272, una pieza de catequesis dirigida a los que acababan de recibir su primera comunión la noche anterior, después de ser bautizados durante la celebración de la Vigilia Pascual. En sí mismo es una pieza maestra que contiene, de forma sintética, prácticamente todos los aspectos de la teología eucarística agustiniana. El sermón consta de dos partes que podemos denominar, respectivamente, sacramental y ritual. Aun reconociendo que la segunda es rica en con-

16. S. 272: «Si ergo uos estis corpus Christi et membra, mysterium uestrum in mensa dominica positum est: mysterium uestrum accipitis. Ad id quod estis, amen respondetis, et respondendo subscribitis. Audis enim, corpus Christi; et respondes, amen. Esto membrum corporis Christi, ut uerum sit amen».

17. S. 272: «Quare ergo in pane? Nihil hic de nostro afferamus, ipsum apostolum identidem audiamus, qui cum de isto sacramento loqueretur, ait, *unus panis, unum corpus multi sumus* (1 Cor 10,17): intellegite et gaudete; unitas, ueritas, pietas, caritas. *Unus panis* (1 Cor 10,17): quis est iste unus panis? *Unum corpus multi* (1 Cor 10,17). Recolite quia panis non fit de uno grano, sed de multis. Quando exorcizabamini, quasi molebamini. Quando baptizati estis, quasi conspersi estis. Quando spiritus sancti ignem accepistis, quasi cocti estis. Estote quod uidetis, et accipite quod estis. Hoc apostolus de pane dixit. Iam de calice quid intellegeremus, etiam non dictum, satis ostendit. Sicut enim ut sit species uisibilis panis, multa grana in unum consperguntur, tanquam illud fiat, quod de fidelibus ait scriptura sancta, *erat illis anima una, et cor unum in deum* (Act 4,32): sic et de uino. Fratres, recolite unde fit uinum. Grana multa pendent ad botrum, sed liquor granorum in unitate confunditur. Ita et dominus Christus nos significauit. Nos ad se pertinere uoluit, mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecrauit. Qui accipit mysterium unitatis, et non tenet uinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se».

18. Todos los autores coinciden en que fue predicado en Hipona en la mañana de Pascua, pero discrepan en cuanto al año: 414 ó 415 (E. Hill y J. Anoz); 416-417 (A. Kunzelmann).

tenido doctrinal, sólo nos interesa la primera en la que encontramos el *iter* ya señalado.

Una presentación programática tiene este tenor literal: «A vosotros que acabáis de ser bautizados os había prometido explicaros en la homilía el sacramento de la mesa del Señor (cf. 1 Cor 10,21), que también ahora estáis viendo y del que participasteis la noche pasada. Debéis conocer qué habéis recibido, qué vais a recibir y qué debéis recibir a diario»¹⁹. Está claro que no es idéntica a la del s. 272 y que no se distingue por la nitidez sino por la ambigüedad. A primera vista sólo contempla dos pasos: el ver –«que también ahora estáis *viendo*»– y el conocer –«conocer qué habéis recibido, qué vais a recibir y qué debéis recibir a diario»–. Pero en la práctica ese conocer incluye el paso segundo y el tercero, como lo deja ver la continuación del sermón que contiene inequívocamente los tres.

El primer paso está contenido en estas palabras: «El pan que estáis viendo sobre el altar»; el segundo, en estas otras: «santificado por la palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo. El cáliz o, más exactamente, lo que contiene el cáliz, santificado por la palabra de Dios, es la sangre de Cristo (cf. Mt 26,26-28). Mediante estos elementos quiso Cristo, el Señor, confiarnos su cuerpo y su sangre que derramó por nosotros para la remisión de los pecados (cf. Mt. 26,28)». El tercero, por último, en estas: «Si lo habéis recibido santamente, vosotros sois lo que habéis recibido. Pues dice el Apóstol: *Siendo muchos, somos un único cuerpo, un único pan* (1 Cor 10,17). Es la manera como él expuso el sacramento de la mesa del Señor: *Siendo muchos, somos un único cuerpo, un único pan*»²⁰.

El primer paso es corto: una simple referencia al pan que están *viendo* sobre el altar; el segundo, esta vez algo más largo, afirma lo que es –el pan *es* el cuerpo de Cristo, el vino *es* la sangre de Cristo–; el tercero, siempre breve, expresa lo que han de conocer, esto es, el fruto que produce –sois lo que habéis recibido–, con el apoyo bíblico habitual en san Agustín (1 Cor 10,17). Pero no hay que olvidar la condición que pone: «Si lo habéis recibido santamente», donde el «lo» incluye el cuerpo y la sangre del

19. S. 227: «Promiseram enim uobis, qui baptizati estis, sermonem quo exponerem mensae dominicae sacramentum quod modo etiam uidetis et cuius nocte praeterita participes facti estis. Debetis scire quid accepistis, quid accepturi estis, quid cottidie accipere debeatis».

20. S. 227: «Panis ille quem uidetis in altari sanctificatus per uerbum dei, corpus est Christi. Calix ille, immo quod habet calix, sanctificatum per uerbum dei, sanguis est Christi. Per ista uoluit dominus Christus commendare corpus et sanguinem suum quem pro nobis fudit in remissionem peccatorum. Si bene accepistis, uos estis quod accepistis. Apostolus enim dicit: *unus panis, unum corpus multi sumus* (1 Cor 10,17). Sic exposuit sacramentum mensae dominicae: *unus panis, unum corpus multi sumus* (1 Cor 10,17)».

Señor. El predicador usa el verbo «recibir» dos veces: los fieles reciben el cuerpo y sangre de Cristo –segundo paso–, y reciben lo que ellos son –cuerpo de Cristo– –tercer paso–.

A continuación explica este tercer paso con la ayuda del primero, que lo significa: los fieles se constituyen en cuerpo de Cristo mediante un proceso similar al seguido por los múltiples granos para convertirse en un único pan²¹.

c) *Sermón 229* (=Denis 6). El sermón fue predicado en la misma circunstancia que los dos anteriores²². En él, el predicador entra de lleno en el tema sin declaraciones previas. En su primera parte, se atiene al guión que hemos visto en los otros y sigue los mismos tres pasos. El primero –lo que se ve–: «esto que estáis viendo sobre la mesa del Señor es pan y vino». El segundo –lo que es–: «Pero este pan y este vino se convierten en el cuerpo y la sangre de la Palabra al llegarles la palabra». Segundo paso que se prolonga con reflexiones sobre la encarnación de la Palabra, que encuentra su justificación en la misericordia divina. El tercero –lo que significa–: «nos confió en este sacramento su cuerpo y sangre, en que nos transformó también a nosotros mismos»²³.

A continuación, una vez más, explica este tercer paso con la ayuda del primero que lo significa: los fieles se constituyen en cuerpo de Cristo mediante un proceso similar al seguido por los múltiples granos para convertirse en un único pan²⁴.

21. S. 227: «Commendatur uobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis. Numquid enim panis ille de uno grano factus est? Nonne multa erant tritici grana? Sed antequam ad panem uenirent separata erant; per aquam coniuncta sunt post quamdam contritionem... Sic et uos ante ieiunii humiliatione et exorcismi sacramento quasi molebamini. Accessit baptismum et aqua quasi conspersi estis ut ad formam panis ueniretis. Sed nondum est panis sine igne. Quid ergo significat ignis, hoc est chrisma olei? Etenim ignis nutritor spiritus sancti est sacramentum...».

22. No todos los autores admiten la autenticidad agustiniana de este sermón. Entre los que la admiten todos los fechan entre el 405 y el 411.

23. S. 229 (=Denis 6), 1: «Hoc quod videtis, carissimi, in mensa domini, panis est et vinum: sed iste panis et hoc vinum accedente verbo fit corpus et sanguis Verbi. Ille enim Dominus, qui in principio erat Verbum (Io 1,1), et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum, propter misericordiam summa, qua non contempsit quod creavit ad imaginem suam, Verbum caro factum est, et habitavit in nobis (Io 1,14), sicut scitis; quia et ipsum Verbum adsumpsit hominem, id est, animam et carnem hominis, et homo factus est, manens deus. Propter hoc, quia et passus est pro nobis, commendavit nobis in isto sacramento corpus et sanguinem suum, quod etiam fecit et nos ipsos. Nam et nos corpus ipsius facti sumus, et per misericordiam ipsius, quod accipimus, nos sumus».

24. S. 229 (=Denis 6),1: «Recordamini quid fuit aliquando creatura ista in agro, quomodo eam terra peperit...; deinde labor humanus... Recordamini et vos: non fuistis et crea-

d) *Sermón 229 A* (=Guelf 7)²⁵. En esta nueva catequesis eucarística el predicador mantiene los mismos pasos, pero no de forma tan linear. Tras un párrafo previo, llega a la afirmación: «Lo que estáis viendo sobre la mesa del Señor, por lo que se refiere a su aspecto exterior, estáis acostumbrados a verlo también en las vuestras; el aspecto exterior es el mismo, pero distinto el efecto que produce»²⁶. En esta frase se hace referencia al primer y al tercer paso. Al primero –lo que se ve–, en estas palabras: «Lo que estáis viendo sobre la mesa del Señor, por lo que se refiere a su aspecto exterior, estáis acostumbrados a verlo también en las vuestras»; al tercero –lo que produce–, en estas otras: «el aspecto exterior es el mismo, pero distinto el efecto que produce». De momento no indica lo que produce, pero sí que produce algo. Lo que acontece en el bautismo le sirve como ejemplo de referencia²⁷.

Inmediatamente después hace ya el recorrido de los tres pasos. El primero: «Tal como lo veis, es aún pan y vino»; el segundo: «cuando llegue la santificación (=consagración), ese pan será el cuerpo de Cristo y el vino su sangre»; el tercero: «El nombre y la gracia de Cristo hacen que los ojos sigan percibiendo lo que percibían antes y que, sin embargo, no tenga el mismo valor que antes. Si uno lo comía antes, le saciaba el vientre; si lo come ahora, le edifica el espíritu»²⁸. Tampoco aquí nos ha dicho de qué se trata; se limita a indicar la existencia de un nuevo valor, de una realidad que edifica el espíritu, pero sin especificar. Lo hará un poco más adelante, sirviéndose de las dos citas paulinas habituales en el predicador en este contexto, 1 Cor 10,17 y 12,27: el cuerpo eclesial de Cristo²⁹. También en

ti estis... postea ad aquam venistis, et consarsi estis, et unum facti estis. Accedente fervore Spiritus sancti cocti estis, et panis dominicus facti estis. ... Sic et vinum in multis acinis fuit, et modo in unum est... Et vos post illa ieiunia... ad calicem domini venistis...».

25. Los autores lo fechan entre el 410 y el 412.

26. S. 229 (= Guelf. 7), 1: «Quod uidetis in mensa domini, quantum pertinet ad ipsarum rerum speciem, et in uestris mensis uidere consuestis: ipse est uisus, sed non ipsa uirtus».

27. S. 229 (=Guelf 7), 1: «Nam et uos idem ipsi estis homines, qui eratis: neque enim ad nos nouas facies attulistis. Et tamen noui estis: ueteres corporis specie, noui gratia sanctitatis, sicut et hoc nouum est».

28. S. 229 (= Guelf 7), 1: «Adhuc quidem, quomodo uidetis, panis est et uinum: accedit sanctificatio, et panis ille erit corpus Christi, et uinum illud erit sanguis Christi. Hoc facit nomen Christi, hoc facit gratia Christi, ut hoc ipsum uideatur quod uidebatur, et tamen non hoc ualeat quod ualebat. Antea enim si manducaretur, inpleret uentrem; modo cum manducatur, aedificat mentem».

29. S. 229 (= Guelf. 7), 1: «Ita et modo non ex corde nostro, neque ex praesumptione nostra, neque ex humanis argumentationibus, sed ex auctoritate apostoli, opus est uobis commendare et insinuare, quid sit quod accepistis uel accepturi estis. Ecce breuiter audite apostolum, immo Christum per apostolum, de sacramento mensae dominicae quod ait:

este sermón explica, más adelante, este tercer paso sirviéndose, como ya en los anteriores y de la misma manera, del primero. En el presente, sin embargo, pone énfasis en que el cuerpo de Cristo se construye mediante la concordia de la unidad³⁰.

Después del análisis, la síntesis. Los cuatro sermones que hemos examinado siguen los tres pasos indicados y en el mismo orden. El primero: la referencia al pan y al vino presentes (o vistos) sobre el altar; el segundo: la referencia al cuerpo y sangre de Cristo (de la Palabra) que son –o en que se convierten– el pan y el vino por obra de la palabra; el tercero: la referencia a la realidad del cuerpo de Cristo que reciben y son los que participan del altar. El interés del predicador se centra en que sus oyentes conozcan, sobre todo, el paso tercero por lo que, en consecuencia, obtiene un más amplio desarrollo. En los cuatro sermones el obispo catequista explica el tercer paso recurriendo al primero del que toma la similitud. Aunque siempre se refiere a la misma realidad, el tercer paso aparece contemplado desde distintas perspectivas: como realidad cognoscible (algo que hay que entender [*intellegere*], algo que hay que conocer [*scire quid accepistis*]), como realidad evaluable (algo que tiene un valor específico [*non hoc ualeat quod ualebat*]), como efecto producido (edifica la mente [*aedificat mentem*]), como fruto espiritual, como potencialidad (*virtus*).

Es importante el hecho de que los textos estudiados sean catequéticos, no exegéticos, polémicos o teológicos. Cuando el obispo actúa como teólogo, puede estar interesado únicamente en aclarar un punto concreto de la fe eucarística de la Iglesia; cuando actúa como polemista puede estar

unus panis, unum corpus multi sumus (1 Cor 10,17). Ecce totum est, cito dixi: sed appendite uerba, nolite numerare. Si uerba numeratis, breue est; si appenditis, grande est. *Vnus panis*, dixit. Quotquot ibi panes positi fuerint, unus panis: quotquot panes fuerint in altari-bus Christi hodie per totum orbem terrarum, unus panis est. Sed quid est, *unus panis*? Exposuit breuissime: *unum corpus multi sumus* (1 Cor 10,17). Hoc panis corpus Christi, de quo dicit apostolus, alloquens ecclesiam: *Vos autem estis corpus Christi et membra* (1 Cor 12,27). Quod accipitis, uos estis, gratia qua redempti estis; subscribitis, quando amen respondetis. Hoc quod uidetis, sacramentum est unitatis».

30. S. 229 (= Guelf 7) 2: «Iam quia breuiter nobis insinuauit apostolus quid hoc esset, considerate illud diligentius et uidete, quomodo fiat. Quomodo fit panis? Trituratur, molitur, a consparsura, in coctura: in consparsura mundatur, coctura firmatur. ubi tritura uestra? Hoc facti estis: ipsa fuit in ieiuniis, in obseruationibus, in uigiliis, in exorcismis. Molebamini, quando exorcizabamini. Consparsura non fit sine aqua: baptizati estis... quomodo autem de singulis granis in unum congregatis et quodam modo sibimet consparsione commixtis fit unus panis, sic fit unum corpus Christi concordia caritatis. Quod autem habet corpus Christi in granis, hoc sanguis in acinis: nam et uinum de pressura exit, et quod in multis singillatim erat, in unum confluit, et fit uinum. Ergo et in pane et in calice mysterium est unitatis».

empeñado en poner de relieve determinado aspecto de ella; cuando actúa como exégeta, lógicamente está condicionado por el texto que comenta; en cambio, cuando actúa como catequista, y específicamente como catequista en la etapa de la iniciación cristiana, lo único que le limita es la fe de la Iglesia, pues en la medida en que es un pastor responsable, y san Agustín lo era a buen seguro, ha de esforzarse en exponérsela de la forma más completa y precisa posible a los recién bautizados. Por tanto, cuando se trata de conocer lo que san Agustín pensaba globalmente sobre la Eucaristía es a estos sermones a los hay que recurrir en primera instancia. Comparados con otros textos que contienen también doctrina eucarística, estos ofrecen tres grandes ventajas: la primera que en ellos el santo no está condicionado por la disciplina del arcano, puesto que todos sus oyentes estaban bautizados; la segunda, que presentan la fe completa de la Iglesia, tal como la poseía el catequista; la tercera, que aportan claves para interpretar otros pasajes de sus obras. Un sano juicio reclama, pues, asignar a estos sermones su justo valor criteriológico, distinguiéndolos de los demás textos.

Ahora bien, aunque el catequista trate de transmitir con toda fidelidad la fe de la Iglesia, en este caso sobre la Eucaristía, ésta llevará inevitablemente su marca personal. Siempre será su visión personal de la fe de la Iglesia, condicionada por su modo de ser, por su propio mundo de ideas, por la situación misma de la Iglesia. Y esa visión personal tendrá sus repercusiones particulares, tanto en el método como en el contenido. En el caso de Agustín, por lo que se refiere al contenido, salta a la vista la vinculación profunda que establece entre Eucaristía y unidad. Este aspecto de la doctrina agustiniana tiene como sólida base bíblica dos textos paulinos: 1 Cor 10,17 y 12,27. Pero detrás de la preferencia otorgada a estos textos sobre otros, como pueden ser los relatos de la institución (cf. Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,15-20; 1 Cor 11,23-25) o el discurso del pan de vida (cf. Jn 6, 27-71)³¹, está, sin duda, la tradición patristica anterior a él, pero también su propia formación neoplatónica que le impulsaba hacia la unidad y, sobre todo, el hecho de ejercer su ministerio al servicio de una Iglesia que sufría en sus carnes el cisma. Por lo que se refiere al método, surge la pregunta: ¿Qué explicación cabe dar de los tres pasos mencionados? ¿De dónde le vino al catequista Agustín el proceder de esa precisa manera? Veámoslo.

31. Aunque comenta ampliamente en sus *Io. eu. Tr* el texto, prescinde de él en estas catequesis a los iniciados.

II. *Tres status quaestionis de la retórica clásica*

La catequesis examinada tomaba la forma de un sermón dentro de la celebración eucarística, una vez que se habían ausentado los catecúmenos y los penitentes. Era, en definitiva, una pieza oratoria para un momento solemne, en el que el público oyente podía variar respecto del habitual no sólo en número sino también en condición social y cultural. Al reclamo de la fiesta en sí misma, se unía el hecho de los nuevos iniciados en la fe de la Iglesia. Por otra parte, el haber pasado toda la noche en vela se traducía inevitablemente en cansancio y no era, en consecuencia, el momento más adecuado para un largo discurso, aunque se considerase a tono con la circunstancia. Pero aún dentro de la brevedad y la sencillez, el orador no dejaba de hacer uso de sus antiguos conocimientos retóricos, que los entendidos reconocerían sin dificultad. Procede, pues, volver los ojos a la retórica. En ella encontremos la respuesta a los interrogantes formulados.

A propósito de las cuestiones racionales o lógicas, la retórica clásica distinguía mayoritariamente cuatro *status*, esto es, el estado de la cuestión o punto en que consiste la causa que va a defender el orador: *status coniecturae*, *status finitionis*, *status qualitatis* y *status translationis*. El primero pregunta si se dio el hecho objeto de la causa, el segundo lo define con propiedad, el tercero lo valora desde el criterio adecuado y el cuarto determina la competencia de quien lo trata. Esas cuatro cuestiones aparecen reducidas, ya en Cicerón, a las tres siguientes: *an sit* (si existe), *quid sit* (qué es) y *quale sit* (cómo es)³². Formulan preguntas que, según Quintiliano³³, vienen dadas por la misma naturaleza y tienen validez universal, esto es, para todo tipo de causa y tanto para las cuestiones de naturaleza general (*infinitae*) como las de naturaleza concreta (*finitae*)³⁴.

La misma retórica clásica, ya desde Aristóteles, consideraba los distintos ámbitos concretos en que hallaban aplicación esos *status*. Los designaba como *genera* y enumeraba tres: el *iudiciale*, el *deliberativum* y el *demonstrativum*. El *iudiciale* tiene su ámbito propio ante un tribunal que juzga hechos del pasado; el *deliberativum*, ante una asamblea a la que se invita a tomar una decisión de futuro; el *demonstrativum*, ante un grupo de personas ante el que se pronuncia un elogio de alguien o de algo³⁵. De los tres *genera*, ni el *iudiciale* ni el *demonstrativum* son asimilables a nues-

32. Cf. *De oratore* 2,26,113.

33. *Institutio oratoria* 3,6,80-81.

34. Cf. H. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria*, Madrid 1966, t. I, n.º. 134.

35. Cf. H. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria*, Madrid 1966, t. I, n.º. 59-65.

tros sermones; sí, en cambio, el *deliberativum*. Por la razón que luego indicaremos, nos interesa el tercero de los *status*, el *status qualitatis* o la pregunta *quale sit*. Si en el *genus iudiciale*, el criterio según el cual se valora lo que está en causa era la ley (*an iure fecerit*), y en el *demonstrativum*, la honestidad (*an honestum/turpe sit*), en el *deliberativum* el criterio es la utilidad (*an respectu utilitatis faciendum*)³⁶.

En su predicación el obispo de Hipona nunca menciona el conjunto de los distintos *status quaestionis*, pero lo hace en otros escritos. La *Carta 11* es un testimonio palmario de cómo el santo recurre a ellos para resolver una cuestión doctrinal, esto es, racional. Partiendo de la enseñanza católica de que todas las obras de la Trinidad son comunes al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, Nebridio había preguntado a su amigo Agustín por qué, entonces, la encarnación se asignaba solamente al Hijo. Para darle respuesta, que, por cierto, se apartaba de la fe católica pues sostiene la encarnación de las tres divinas personas, Agustín argumenta a partir de los tres *status*. Al amigo le hace saber que no hay ninguna sustancia que no tenga estas tres cosas: en primer lugar que exista (*ut sit*), luego que sea una cosa u otra (*ut hoc uel illud sit*), y en tercer lugar que permanezca en cuanto pueda en lo que es (*ut in eo ipso quod est maneat*)³⁷. Después de hacer la aplicación a la doctrina trinitaria, prosigue: «Si ves que lo que es necesariamente tiene que ser eso o lo otro y mantenerse en su género todo lo posible, nada hacen las tres Personas separadamente»³⁸. A partir de ese esquema retórico el santo cree haber probado con cuánta verdad se entiende en la Católica la inseparabilidad de la Trinidad³⁹. Más adelante vuelve sobre la misma idea: «En aquellas tres clases de cuestiones, aunque se pregunte por su existencia (*an sit*), se incluye también el qué es (*quid sit*), pues no podría existir si no fuese algo; y también hay que ver si se ha de aprobar o reprobar (*probandum inprobandumne sit*), pues todo lo que existe es digno de alguna estimación. Por ende, cuando se pregunta qué es, es necesario que exista y merezca alguna estimación. Del mismo modo, cuando se pregunta por la cualidad, es ya algo, sin duda. Y pues los tres

36. Cf. H. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria*, Madrid 1966, t. I, n° 171-196; 252-253; 237.

37. *Ep.* 11,3: «Nulla natura est, Nebridi, et omnino nulla substantia, quae non in se habeat haec tria et prae se gerat: primo ut sit, deinde ut hoc uel illud sit, tertio ut in eo ipso, quod est, maneat, quantum potest».

38. *Ib.*: «At si cernis necesse esse ut, quicquid sit, continuo et hoc uel illud sit et in suo genere maneat, quantum potest, nihil tria illa praeter inuicem faciunt».

39. *Ib.*: «sed breuiter tibi aperire uolui, si tamen egi, quod uolui, quam subtiliter et quanta ueritate in catholica intellegatur huiusce inseparabilitas trinitatis».

elementos son inseparables, la cuestión no toma nombre de todos, sino (de uno de ellos) según la intención del que plantea la cuestión»⁴⁰. Luego infiere dos consecuencias referidas al tema que tiene entre manos. Una: «Era, pues, necesaria para los hombres la disciplina en que fueran iniciados y por la que fueran ordenadamente formados. ¿Acaso diremos que lo que se realiza en los hombres por la disciplina no existe o no es apetecible? Mas, ante todo, buscamos conocer un medio por el que deduzcamos que existe algo y en lo que nos mantengamos»⁴¹. Otra: «Era, pues, necesario mostrar primero una cierta norma y regla de disciplina. Y eso se verificó por ese plan de la ascensión del hombre, que hemos de atribuir propiamente al Hijo; así sería consiguiente, por medio del Hijo, el conocimiento del mismo Padre, esto, es del único principio de quien proceden todas las cosas, y también una cierta interior e inefable suavidad y dulzura para permanecer en ese conocimiento y desdeñar todo lo mortal, don y función que se atribuye propiamente al Espíritu Santo»⁴². Y, por último: «Aunque todo tenga lugar en completa unión e inseparabilidad, había que señalar una distinción, por nuestra debilidad, pues hemos caído de la unidad en la diversidad»⁴³.

Este recurso al esquema retórico por parte de Agustín no tiene nada de extraño, habida cuenta de que la carta la escribió no mucho después de abandonar la docencia de la retórica, aunque no se le pueda asignar fecha exacta. Más significativo es, sin embargo, que, casi tres lustros después de desertar de su antigua profesión, el santo confiese que sigue utilizando a menudo ese mismo esquema. Efectivamente, en un pasaje del libro déci-

40. *Ep.* 11,4: «... uelut in illis tribus generibus quaestionum, etiam si quaeratur, an sit, ibi est et quid sit, esse enim non potest profecto, nisi aliquid sit; ibi etiam, probandum improbandumne sit, quicquid enim est, nonnulla aestimatione dignum est; ita cum quaeritur, quid sit, necesse est, ut et sit et aliqua aestimatione pendatur; hoc modo etiam cum quaeritur, quale sit, et aliquid est utique. ita cum sibi inseparabiliter iuncta sunt omnia, nomen tamen quaestio non ex omnibus accipit, sed ut sese habuerit quaerentis intentio».

41. *Ep.* 11, 4: «... ergo disciplina hominibus erat necessaria, qua inbuerentur et qua ad modum formarentur. Num tamen id ipsum, quod per hanc disciplinam fit in hominibus, aut non esse possumus dicere aut non appetendum? Sed scire prius intendimus, et per quod cognosciamus aliquid et in quo maneamus».

42. *Ep.* 11,4: «Demonstranda igitur prius erat quaedam norma et regula disciplinae. Quod factum est per illam suscepti hominis dispensationem, quae proprie filio tribuenda est, ut esset consequens et ipsius patris, id est unius principii, ex quo sunt omnia, cognitio per filium et quaedam interior et ineffabilis suauitas atque dulcedo in ista cognitione permanendi contemnendique omnia mortalia, quod donum et munus proprie spiritui sancto tribuitur».

43. *Ep.* 11,4: «Ergo cum agantur omnia summa communione et inseparabilitate, tamen distincte demonstranda erant propter inbecillitatem nostram, qui ab unitate in uarietatem lapsi sumus».

mo de las *Confesiones* enumera los tres *status*, sin dar más explicaciones: «Cuando oigo que sobre cualquier cosa se pueden plantear tres cuestiones, a saber, sobre su existencia (*an sit*), sobre su esencia (*quid sit*) y sobre su cualidad (*quale sit*)...»⁴⁴. Pero, un poco más adelante, dentro de la síntesis que está presentando de todo el recorrido hecho hasta entonces, añade algo más. Este es el texto: «Ni yo mismo –digo– cuando hacía esto, o más bien, la facultad mía con que lo hacía, ni aun esta misma eras tú, porque tú eras la luz indeficiente a la que yo consultaba sobre todas las cosas: si existían (*an essent*), qué eran (*quid essent*) y cuánto valían (*quanti pendenda essent*)»⁴⁵. Dejando de lado el modo diferente de designar ahora el tercer *status*, lo más significativo es la afirmación de consultaba a Dios *respecto de cualquier cosa* si esta existía, qué era y cuál era su valor. Esto es, estamos ante un esquema retórico del que el santo aún hacía pleno y constante uso cuando escribía el libro décimo de las *Confesiones*. Y nada impide pensar que no siguiera haciéndolo después.

Estos textos –sobre todo el primero– son ricos en datos aprovechables para nuestro propósito. Testimonian, antes que nada, que san Agustín conocía esta clasificación ternaria, dada por Cicerón, de los *status quaestionis*. Testimonian, además, que el santo recurre a ella para solventar cuestiones teológicas. Por otra parte, advertimos diversas formas de referirse a cada uno de los *status*, diversidad que es notablemente mayor para el tercero. El primer *status* aparece indicado en los siguientes términos: *an sit/essent, conicere, principium*; el segundo en estos: *quid sit/essent, hoc vel illud sit; non esse, scire, cognitio*; el tercero en estos otros: *quale sit, quanti pendenda essent, quod maneat; probandum improbandum sit; aliqua aestimatione pendatur; non appetendum, manere, suavitas et dulcedo*. No menos

44. *Conf.* 10,10,17: «At uero, cum audio tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit...».

45. *Conf.* 10,40,65: «Nec ego ipse, cum haec agerem, id est uis mea, qua id agebam, nec ipsa eras tu, quia lux es tu permanens, quam de omnibus consulebam, an essent, quid essent, quanti pendenda essent...».

No tres, sino cuatro *status* son mencionados en la obra *De Rethorica* 9-10, de atribución dudosa al santo: «... igitur rationales seu logicae quaestiones fiunt modis quattuor; haec enim in illis quaeruntur: an sit, quid sit, quale sit, an induci in iudicium debeat. Vbi quaeritur an sit, genus id quaestionis Hermagoras “stochasmón” uocat, nos coniecturam possumus dicere: idem Theodorus “perì tes ousias”, id est de substantia. Nihil enim neque factum uideri potest, quod non habuerit substantiam, neque futurum, quod non habiturum sit substantiam. Quidam hoc genus quaestionis ex eo, quod per id quaeritur, an sit uocauerunt. Altera rationalis est quaestio, quam Hermagoras finem uocat, Theodorus “perì tes idiotetos”, id est de proprietate, quidam quid sit, nonnulli de eodem et altero, id est “perì tou autou kai perì tou thaterou”. Tertiam rationallem quaestionem uno nomine omnes qualitatem uocant. 10. De quarta magna contentio est, quam supra de inducendo iudicio diximus».

importantes consideramos otras dos constataciones agustinianas: la primera, que los tres *status* se implican los unos a los otros, por lo que, aunque sólo se afirme explícitamente uno, implícitamente quedan afirmados los otros dos; la segunda, que, aunque se den en plena comunión, es preciso distinguirlos.

III. De los « *status* » a los « pasos »

La aplicación de los *status* a nuestro tema se puede concretar en los siguientes puntos:

1) En su cátedra de Hipona, san Agustín no se presenta como orador sino como doctor cristiano. Eso explica que no manifieste interés alguno en hacer uso de la terminología técnica que le procuraba la retórica que en su momento había enseñado. Lo cual no obsta para que él hiciese uso, incluso conscientemente, de lo aprendido en su antigua profesión.

2) De hecho, los tres pasos de la catequesis agustiniana parecen corresponder a los tres *status quaestionis*. a) Cuando el catequista hace relación al pan y al vino que están sobre el altar, implícitamente ha respondido a la cuestión *an sit*. b) Cuando el catequista señala que el pan y el vino *son* respectivamente el cuerpo y la sangre del Señor, ha respondido implícita pero claramente a la cuestión *quid sit*. c) Cuando el catequista indica qué reciben los que comulgan, todo apunta a que está respondiendo a la cuestión *quale sit*. En efecto, a) la constatación de que los neófitos mismos están viendo sobre el altar el pan y el vino es una constatación de «existencia»; b) la afirmación de que el pan y el vino son, respectivamente, el cuerpo y la sangre del Señor, es una afirmación de «esencia» –en el caso concreto, la afirmación de la presencia real–; c) la afirmación de que los comulgantes reciben lo que son o son lo que reciben, esto es, el cuerpo de Cristo, es una afirmación de «cualidad» y de valor; más aún, de gran valor.

3) Admitido que, detrás de los pasos del catequista Agustín, se ocultan los *status*, si estos son numéricamente distintos, también hay que considerar como numéricamente distintos a aquellos. Y esto es lo que parece que no han percibido algunos intérpretes de la doctrina eucarística agustiniana. Al no distinguir el segundo del tercero, era de todo punto necesario que tacharan la doctrina del obispo de Hipona de ambigua e incoherente. Si las cuestiones *quid sit* y *quale sit* conllevan respuestas diferentes, cuando se juzga que en todos los casos se responde a la única cuestión del

quid sit, resulta inevitable percibir ambigüedad en sus textos y más que probable detectar incoherencias.

4) Si los tres *status* se implican mutuamente, los tres pasos del catequista están también mutuamente implicados. En consecuencia, aunque el predicador se refiera a uno solo, hay que pensar que cuenta con los tres. Como bastantes veces san Agustín se ocupa sólo del tercer paso, algunos intérpretes, entendiendo su enseñanza como si perteneciese al segundo, han cuestionado, cuando no negado abiertamente, que el santo sostuviese la presencia real de Cristo en la Eucaristía. El santo no hace más que hablar del fruto espiritual –por emplear la expresión del *sermón 272*– del sacramento; pero si hay fruto del sacramento es porque hay sacramento y hay sacramento porque previamente hay pan y vino. Acomodando a nuestro caso lo que el santo escribía en la *Carta 11* a propósito del considerado entonces, como los pasos son inseparables, no es preciso mencionar expresamente cada uno de ellos; basta con que el predicador, según los intereses del momento, se ocupe de uno. Es lo que hace el santo en otros textos eucarísticos.

5) En los cuatro sermones que hemos examinado el santo ha dado los tres pasos, pero en todos ellos –insistimos– su interés se ha centrado en el tercero, que se corresponde con la cuestión *quale sit*. Como indicamos, según la retórica clásica el criterio conforme al cual se juzgaba la *qualitas* en el *genus deliberativum* era la utilidad (*utilitas*). Pero los textos en que san Agustín argumenta sobre la base de los tres géneros de cuestiones, o simplemente los menciona, están desvinculados de un contexto de enseñanza de la retórica. Por ello, junto a las fórmulas tradicionales, encontramos otras formas de expresión de la misma realidad, suscitadas por el tema al que aplica el esquema retórico. En concreto, la *utilitas* clásica adquiere en los textos del santo examinados la forma de lo valioso (*quantum pendenda; aliqua aestimatione pendenda*), de lo aprobado (*probandum improbandum sit*), de lo permanente (*quod maneat, manere*), de lo apetecible (*non appetendum*), del sabor agradable y de la dulzura (*suauitas et dulcedo*). Y si volvemos los ojos a los sermones catequéticos, esa *utilitas* toma la forma de valor (*non hoc ualeat quod ualebat*), de don recibido (*quid accepistis*), de efecto producido (*aedificat mentem*), de fruto (*fructum spiritualem*), de potencialidad (*virtus*). El cuerpo de Cristo tiene la *qualitas* de integrar en sí mismo a todos los que lo reciben, algo que evidentemente resulta de suma utilidad para el receptor. Su *utilitas* está en su *uirtus*, en esa capacidad integradora. Es evidente que, por grande que sea el valor del pan y del vino para el hombre, es para él un valor infinita-

mente mayor el estar integrado en el cuerpo de Cristo; tiene el valor de ser fruto, don del Espíritu, para el espíritu. Tampoco hay comparación entre llenar el vientre y edificar el espíritu. Así, pues, no cabe algo más útil. Por eso es una *qualitas* que justifica la celebración y participación en el sacramento. Pero, a la vez, se trata de una *qualitas* que excede la pura percepción visual. De ahí la afirmación del predicador de que los neófitos necesitan una inteligencia que sólo les puede llegar desde la fe: ‘Si no creéis, no entenderéis (Is 7,9 [LXX])’. Si no hay fe, no hay inteligencia. No puede producirse la integración en el cuerpo de Cristo –he aquí la concreción de la «cualidad»– sino hay cuerpo de Cristo –he aquí la «esencia»–. Pero hay que estar atentos porque no estamos ante la *intelligentia* de la «esencia», sino ante la *intelligentia* de la «cualidad» de esa «esencia»: su utilidad, esto es, su valor para quien lo recibe.

6) De toda la terminología que se hizo clásica en la teología eucarística posterior, en los sermones examinados Agustín utiliza dos términos: sacramento (*sacramentum*) –nueve veces, referido a la Eucaristía– y realidad (*res*), una sola vez. En dos sermones el predicador designa a la Eucaristía como «sacramento de la mesa del Señor»⁴⁶. Más que un valor abstracto, como cuando nosotros decimos «sacramento de la Eucaristía», el término tiene un valor concreto: el sacramento es lo que está sobre la mesa del Señor. Por eso –siempre en referencia a la Eucaristía– puede hablar en plural: sacramentos. Lo hace porque para él son sacramentos tanto el pan como el vino. Pero esos elementos se convierten en sacramentos sólo a partir del momento en que son consagrados. En efecto, si todo sacramento lo es, como dice el mismo san Agustín en el *sermón* 272, porque en él es una cosa la que se ve y otra la que se entiende, sólo entonces pueden serlo, porque sólo a partir de entonces hay realidad (*res*) inteligible.

7) Ahora procede señalar cuál es esa realidad del sacramento (*res sacramenti*) en nuestro caso concreto. Pensando en los tres pasos señalados, los textos no dejan duda de que la realidad (*res*) hay que colocarla en el tercero de ellos. Con otras palabras, la realidad (*res*) del sacramento no responde al *quid sit*, sino al *quale sit*; es decir, no revela la «esencia», sino la «cualidad». La realidad (*res*) de que habla el texto no es el cuerpo y sangre del Señor ocultos en el sacramento, sino la unión al cuerpo del Señor de quienes comulgan. Con esto no se niega la presencia real, simplemente se afirma que el santo refiere la realidad (*res*) al efecto producido. Esto nos resulta claro por varias razones. En primer lugar, la ponderación que hace san Agustín de la gran realidad de que es sacramento lo que los pre-

46. Cf. S. 227 (2) y s. 229 A.

sentés están viendo sobre el altar aparece como aposición explicativa del tercer paso que el predicador va a dar: los presentes están viendo sobre el altar el sacramento, pero no han oído aún qué es y qué significa, esto es, la gran realidad de que es misterio. En segundo lugar, por la definición misma de sacramento: una cosa se ve, otra se entiende (*aliud uidetur, aliud intellegitur*). No cabe duda de que el «se entiende» (*intellegitur*) se refiere a la unión con Cristo que produce la recepción del sacramento, como expresamos en su momento. Si es esencial al sacramento entender algo distinto de lo que se ve y eso que se entiende es la unidad, entonces la *res* esencial al sacramento es la unidad. En tercer lugar, san Agustín habla expresamente de «sacramento de la unidad»⁴⁷, que no es otra que la unidad de los comulgantes con el cuerpo de Cristo. Para concluir, porque por tres veces recurre a 1 Cor 10,17 para explicar el sacramento, sirviéndose de la autoridad de Pablo⁴⁸.

8) La correspondencia entre los pasos y los *status* pudiera no parecer, a primera vista, tan absoluta. En efecto, según la retórica, aquello cuya existencia constata el primero de los *status* resulta todavía indefinido y necesita, por ello, que el segundo *status* lo defina. Por el contrario, según nuestros sermones, aquello cuya existencia constata el primer paso, parece estar ya definido, tener ya nombre propio: pan y vino, y el segundo paso lo que haría sería definirlo de nuevo, darle un segundo nombre: cuerpo y sangre de Cristo. Pero la realidad es otra: el segundo paso propiamente no otorga un segundo nombre, sino el nombre verdadero: no se trata de pan y vino, sino del cuerpo y de la sangre del Señor. El primer paso se mueve en el *uidetur* y el segundo en el *est*. Y justamente porque se trata de un *uidetur*, de un «parecer», se requiere el segundo paso que defina el *est*, la realidad auténtica. Como ya indicamos, el obispo tiene en mente el pan y vino ya consagrados. La consagración no sólo transforma el pan y el vino en el cuerpo y la sangre del Señor; de hecho, también hace que el verbo *videre* se transforme en *videri*: lo que antes era visto como pan y vino, después sólo lo parecen.

9) Así, pues, la consideración de los tres pasos, puestos en relación con los tres *status*, nos permite una visión global de la comprensión agustiniana de la Eucaristía. En ella la presencia real ocupa el centro –el paso segundo, la respuesta al *quid sit*–: el cuerpo y la sangre de Cristo. Pero la pregunta sobre el *quid sit* se refiere a algo cuya existencia ya ha sido constatada y que «parece» pan y vino –primer paso; respuesta al *an sit*–. A su

47. Cf. S. 229 A,1

48. Cf. S. 227, 229 A,1; 272.

vez, a lo ya definido se le reconoce una cualidad: la de unir a sí a quien lo recibe –tercer paso; respuesta al *quale sit*–. Cada paso está descrito por dos verbos que indican, uno, la realidad en sí misma y otro, la realidad en cuanto percibida por el fiel: *videri* y *videre*, para el primero; *esse* y *credere*, para el segundo; *significari* e *intelligere*, para el tercero. El primer paso es el de la apariencia, el segundo el de la realidad, el tercero el del significado; a su vez, el primero proviene de los sentidos, el segundo de la fe, el tercero de la inteligencia.

10) No cabe pensar en ninguna «split theory» en san Agustín. El teólogo cree exactamente lo mismo que el obispo; uno y otro proclaman la fe eucarística de la Iglesia, la fe en lo que la teología posterior denominará «presencia real». No obstante, es indiscutible que los siglos posteriores de apartaron de Agustín. Pero la diferencia no está en la fe, sino en la teología; la escolástica no asumió tal cual la teología eucarística agustiniana. Es cierta la afirmación de C. Rocchetta de que, según san Agustín, el *signo* (*signum*) remite a la realidad (*res*), pero no se identifica con ella; de que el signo es algo distinto de la realidad por él significada. Pero eso no afecta en absoluto a la fe en la presencia real. La doctrina del signo señalada se opone a esa presencia sólo si se la encuadra en un marco conceptual escolástico; nunca si se la encuadra en el marco conceptual agustiniano, un marco retórico como hemos visto. Cuando la única categoría con la que se trabaja es la de la «esencia» (*quid sit*), entonces, si el signo (*signum/sacramentum*) y la realidad (*res*) son cosas distintas, la presencia real se difumina. El *signum* es una cosa y la *res* es otra. Pero si, a la categoría de la «esencia» (*quid sit*) se añade la de la «cualidad» (*quale sit*), entonces pueden convivir perfectamente esa teoría del signo y la presencia real. El *signum* es una cosa y la *res* es otra distinta, aunque remite a ella. En este caso, el *signum* se identifica, sin significarla, con la «esencia», y la *res* con la «cualidad». El pan y el vino se convierten objetivamente en el cuerpo y sangre de Cristo (*quid*); pero este pan y vino, convertidos en el cuerpo y sangre de Cristo, son signo de la unidad en el cuerpo de Cristo o de la unidad del Cuerpo de Cristo (*quale*). El hecho de la presencia real es un dato absoluto de fe, para el que el santo no aporta explicación alguna. Pero esta presencia ha acontecido en lo que antes eran pan y vino. Y estos elementos previos, que aún parecen ser tales a los sentidos, son los que indican la realidad (*res*) cuya existencia la hacen posible el cuerpo y sangre de Cristo en que se han convertido. Si la *qualitas* es la unidad del cuerpo de Cristo, sus dos elementos se entienden bien: de la «unidad» dan razón lo que previamente eran pan y vino, que la significan, y del «cuerpo de Cristo» da

razón el cuerpo y sangre del Señor en que se convirtieron el pan y el vino. Como nos parece cierto que la *res* del *sacramentum* eucarístico agustiniano es la unidad del cuerpo de Cristo, nos parece asimismo cierto que la afirmación en ningún modo comporta la negación o debilitamiento de la doctrina de la presencia real. Es un dato previo, condición *sine qua non*, para que pueda darse esta *res*.

11) Para concluir, digamos que en la Eucaristía se da un doble punto de partida –el pan y el vino de una parte, y los fieles, de otra– y un doble punto de llegada –el cuerpo y sangre de Cristo, de un lado, y el cuerpo eclesial de Cristo, de otro–. O, con otras palabras, se producen dos transformaciones: el pan y el vino se convierten en el cuerpo y sangre de Cristo, y los fieles se convierten en cuerpo eclesial de Cristo. Por las dos transformaciones no son simultáneas ni se producen de la misma manera. El pan y el vino se convierten en el cuerpo y sangre de Cristo mediante la palabra santificadora o consacratoria; los fieles se convierten en cuerpo eclesial de Cristo mediante la participación en el cuerpo y sangre de Cristo. Por ello, para que se dé el cuerpo eclesial de Cristo se requiere la existencia previa del cuerpo personal de Cristo; sin la presencia de este, no cabe la existencia de aquel. El catequista Agustín afirma la primera transformación, sin explicarla; en cambio, desarrolla la segunda, tratando de hacerla comprender a los neófitos. El catequista de Hipona se comporta como pastor, no como teólogo especulativo.

PÍO DE LUIS
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

Estudio sobre el catecismo pictográfico náhuatl

El presente estudio tiene por objeto descifrar, hasta donde es posible, el contenido catequético de un catecismo pictográfico al que he denominado *Catecismo pictográfico náhuatl*. Este catecismo aparece en el manuscrito original junto con una leyenda explicativa náhuatl a lo largo de todo el desarrollo de sus páginas, lo que justifica la denominación. Como ya anteriormente Miguel León-Portilla llevó a cabo la traducción del texto náhuatl¹, lo que aparece en estas páginas es, en cierta medida, complementario; mi atención no está puesta, como la de León-Portilla, en el texto náhuatl, sino en los pictogramas.

El objetivo de León-Portilla consiste en llevar a término la transcripción –no sencilla, por cierto– del texto náhuatl, al que acompaña la traducción castellana. Para ello, además de la reproducción del original del catecismo, acompaña otra reproducción dibujada con acierto, que dispone en la parte superior de los pictogramas la transcripción del texto náhuatl, y en la parte inferior, el equivalente castellano correspondiente. Hay, pues, un paralelismo entre ambos textos escritos, y, a veces, también con los pictogramas. El mismo León-Portilla indica que no le es posible adentrarse en la tarea de descifrar los pictogramas o dibujos². En consecuencia, lo que efectuó en su día León-Portilla y lo que llevo yo ahora a término son dos trabajos coincidentes y complementarios sobre el mismo catecismo.

Ejemplar

León-Portilla indica que «procede del Archivo Histórico del Instituto Nacional de Antropología de la ciudad de México. Forma parte de la

1. MIGUEL LEÓN-PORTILLA, *Un Catecismo Náhuatl en imágenes. Introducción, Paleografía, traducción al castellano y notas*, México, Cartón y Papel, 1979.

2. *Ibid.*, 10.

Colección Gómez de Orozco y ostenta el número 183. Se le ha designado en más de una ocasión como “Códice Catecismo en Mexicano. Colección Gómez de Orozco”. Actualmente se conserva en la recién integrada “Colección de Documentos Pictográficos” en la Biblioteca del Museo de Antropología, y ostenta la signatura 35-131»³.

La descripción de la obra nos la ofrece el propio León-Portilla en los términos siguientes:

«De este cuadernillo, a todas luces tronco, se conservan sólo seis hojas, en papel europeo, pintadas por ambos lados, de aproximadamente 15,6 cm. de altura por 10,5 cm. de ancho. Varias características tiene el mismo dignas de ser destacadas. Primeramente diremos que sus pinturas se presentan siempre en columnas o fajas horizontales. El trazo de las figuras, aunque sin mayores pretensiones y a veces casi infantil, refleja en varios casos cierta habilidad en el *tlahcuilo* o pintor. Véanse, por ejemplo, algunas de las imágenes que incluye de la Virgen María (página 18), así como su trazo en el jeroglífico que expresa la idea de *necuiltonoliztli*, “riqueza” (páginas 26 y 27). Consiste el mismo en una flor dentro de un círculo que tiene, a ambos lados, un pájaro, verosímilmente colibríes. Varios son los colores empleados, azul, rojo, amarillo, verde. En muchos lugares, por desgracia, el colorido se encuentra venido a menos.

La secuencia de lo que se ilustra en las columnas va del extremo izquierdo de la pintura incluida en el reverso de una página y se continúa, a lo largo de la misma columna horizontal, pasando a la página contigua, o sea, el anverso de la que sigue. En esto, por cierto, hay semejanza con lo que ocurre con varios códices prehispánicos»⁴.

Los datos presentes en esta descripción son exactos. Deben, sin embargo, ser completados.

León-Portilla señala que se conservan seis páginas, y al apuntar que el ejemplar está tronco, insinúa la deficiencia. El cuadernillo –como otros catecismos pictográficos– se formó por el procedimiento de doblar papel de tamaño más grande; en consecuencia, el número de hojas resultante

3. Ibid., 10-11. Respecto a la actual signatura de este manuscrito, MNA 35-131, señalé esa misma signatura para otro catecismo pictográfico (L. RESINES, *Estudio sobre el catecismo pictográfico mazahua*, en “Estudio Agustiniano” 29 [1994] 243-306 y 455-528). Se trata de un error que es preciso subsanar, pues al *Catecismo pictográfico mazahua* le corresponde la signatura MNA 35-53.

4. Ibid., 11-12.

tiene que ser siempre par. Las seis hojas actuales muestran un ejemplar fragmentario, puesto que le faltan con seguridad dos hojas más, una al principio, y otra al final, resultado de doblar otra hoja exterior que se perdió. El cuadernillo original constaba de cuatro hojas más grandes, que, dobladas por la mitad, arrojaban un total de ocho hojas, y diez y seis páginas. En la actualidad, quedan las seis hojas centrales con doce páginas. Las cuatro páginas de la hoja externa doblada, tenían escritura pictográfica en las dos páginas internas (f.1v, y f. 8r): una página precedía al texto actual (f. 1v) y empalmaba con la actual página primera (f. 2r); y otra (f. 8r) seguía a la actual página duodécima (f.7v), con la que formaba unidad. No es posible saber si las dos páginas externas, la que hacía de cubierta (f. 1r) y de contracubierta (f. 8v), tenían algún tipo de escritura.

Todas las páginas conservadas, más la página que le precedía y la que seguía, están divididas, por medio de líneas horizontales, rectas, en bandas (León-Portilla las denomina columnas o fajas). Pero la división es irregular:

f. 1v-2r: 7 bandas;

f. 2v-3r: 7 bandas;

f. 3v-4r: 6 bandas;

f. 4v-5r: 6 bandas (queda un espacio por encima de la banda superior, que no se puede considerar como otra más por su escasa altura; de hecho, no tiene pictogramas);

f. 5v-6r: 7 bandas;

f. 6v-7r: 6 bandas (también queda un espacio por encima de la banda superior, aprovechado para escribir el texto náhuatl que corresponde a la banda primera);

f. 7v-8r: 7 bandas (las dos últimas no han sido utilizadas; están en blanco).

Las bandas de cada una de las planas no son exactamente de la misma altura. Las líneas de separación se realizaron al preparar el cuadernillo para el catecismo pictográfico, antes de comenzar a dibujar y escribir el texto náhuatl: la última página conservada (f.7v) –y su página frontera (f. 8r)– tiene en blanco las dos bandas inferiores, porque se había incluido todo el texto previsto y no había necesidad de dibujar más. Las hojas ya dobladas, formando cuadernillo, habrían sido cosidas entre sí por el centro, como evidencian los desgarros que aparecen en el doblez interior. Además de las hojas destinadas a la escritura pictográfica y náhuatl propiamente dicha, no es posible saber si el catecismo dispuso de una cubierta exterior o protección para asegurar su supervivencia. El hecho de

que el tamaño de hojas sea relativamente grande en comparación con otros catecismos pictográficos lleva a pensar que estuviera más expuesto a dobleces y roces, que terminaron por producir el desprendimiento de la hoja más exterior del resto del cuadernillo, dejando fragmentario el texto que se ha conservado.

Los pictogramas están dispuestos a lo largo de las bandas, que se leen de izquierda a derecha, por planas completas, desde el vuelto de una página al recto de la página siguiente, para continuar con la banda inferior. En este aspecto no hay excepciones a la norma. Este sentido de lectura, de izquierda a derecha, determina, asimismo, que en algunos casos de negación, el pictograma aparece vuelto hacia la izquierda, en sentido contrario al avance de la lectura.

Parece suficientemente claro que primero se realizaron los pictogramas, a los que después se añadió, en la parte superior de cada banda, el correspondiente texto náhuatl: en más de una ocasión, cuando la escritura náhuatl es algo extensa, aprovecha el hueco que queda entre los pictogramas y la línea que separa una banda de la precedente. En los f. 6v-7r se aprovecha el espacio estrecho que hay por encima de la primera banda.

Sin entrar aún en el contenido del catecismo, pero anticipando que se trata de un catecismo por preguntas y respuestas, las bandas están interrumpidas, en diversos momentos, por dos líneas paralelas, verticales, muy juntas que marcan la separación entre cada pregunta y cada respuesta; a diferencia de las líneas horizontales, estas líneas verticales no están trazadas a regla, sino a mano, con una cierta inseguridad. Es preciso hacer una advertencia acerca de estas separaciones verticales. Por un lado, da la sensación, al seguir el desarrollo del texto pictográfico, que algunas de estas separaciones fueron omitidas por el *tlacuilo* o se han perdido al figurar en el borde externo de las páginas, que es el que sufre siempre más desgaste. Se pueden suplir con no excesiva dificultad. Por otro lado, cabe la sospecha –que no la certeza– de que hubo algún error original. Aparecerá más adelante⁵.

Fecha

La indicación que hace al respecto León-Portilla aparece en estas frases:

5. Otra cosa diversa es el error que cometió León-Portilla al interpretar como una separación vertical los dos trazos paralelos del bastón que porta el personaje del pictograma 70; tal separación falsa interrumpe el desarrollo de la pregunta.

«El tipo de letra empleado y la grafía adoptada para representar el náhuatl lleva a pensar que se trata de un texto redactado hacia fines del siglo XVI o principios del XVII.

Por otra parte, he podido comparar el contenido de dicho texto en náhuatl con el de algunos catecismos que siguen, con mayor o menor fidelidad, al conocido del padre Jerónimo Martínez de Ripalda (1536-1618). La conclusión que he sacado es que son relativamente abundantes las frases que, con varias modificaciones, coinciden...»⁶.

El texto precedente se apoya en dos tipos de razones: uno, el tipo de letra con que aparece escrita la explicación en náhuatl; y otro, el de la comparación con el catecismo de Jerónimo de Ripalda⁷ y otros catecismos similares. Comparto enteramente la primera razón sobre el tipo de letra, para situar la fecha de este manuscrito a finales del XVI o principios del XVII. En cambio, no comparto en absoluto la razón de la posible identidad con el catecismo de Ripalda o de otros catecismos afines, porque lo que aparece en este catecismo pictográfico no tiene nada que ver directamente con él, sino con el catecismo denominado como de Bartolomé Castaño; este detalle se le ha pasado totalmente a León-Portilla. Por consiguiente no hay que buscar apoyaturas para la fecha en la similitud con Ripalda.

El argumento de la grafía lleva a datar el manuscrito a caballo entre los siglos XVI y XVII. No es posible hacer más precisiones. No hay ningún otro dato que permita avanzar más en la cuestión. Y el cotejo con el catecismo de Bartolomé Castaño, con las matizaciones que precisaré más adelante, no altera esta fecha poco precisa de principios del XVII.

Autor

No es posible hacer ni una sola apreciación que permita asignar nombre de autor a la obra. Directamente no aparece nombre alguno en la parte conservada.

6. Ibid., 33.

7. El autor del catecismo no es Jerónimo *Martínez* de Ripalda, sino Jerónimo de Ripalda. Ver: L. RESINES, *Ripalda, Jerónimo de*, en CH. O'NEILL - J. M^a DOMÍNGUEZ (eds.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma - Madrid, Institutum Historicum Societatis Jesu - Universidad Pontificia Comillas, 2001, 3364-3365; RIPALDA, Jerónimo de, *Doctrina Cristiana*, Diputación Provincial, Salamanca 1991; *Catecismos de Astete y Ripalda* (=BAC 493), ed. crit. L. RESINES, Madrid 1987; *Ripalda*, en *Diccionario de Catequética*, ed. J. Gevaert, CCS, Madrid, 1987, 729-730.

Indirectamente, una pista es la que sugiere el nombre, ya apuntado, de Bartolomé Castaño. Pero el catecismo que se suele poner a su nombre es un verdadero quebradero de cabeza: lo que hizo, en realidad, fue popularizar y dar forma a un catecismo breve, extractado, en preguntas y respuestas, que se venía repitiendo posiblemente desde los tiempos de Pedro de Gante, hacia 1527-1529. Bartolomé Castaño introdujo algunos retoques a un resumen anterior a él; pero lo hizo con tal fortuna que su nombre apareció ligado a tal resumen como si en realidad fuese suyo.

El catecismo pictográfico estudiado constituye precisamente una variante de ese texto. Pero no es ni el que parece hay que remontar a la época de Pedro de Gante (o acaso, además, a su persona), ni la reelaboración efectuada por Castaño. Tiene su propia originalidad y sus peculiaridades. Y, por tanto, no es posible llegar por vía indirecta a conclusión alguna sobre la autoría, que forzosamente ha de quedar en el anonimato, pues no es posible avanzar más.

Clasificación

El presente es un catecismo pictográfico que forzosamente se ha de catalogar en el grupo de los catecismos pictográficos mixtos: los que incluyen dibujos y escritura. No ofrece duda, como en otras ocasiones, en que aparecen algunas palabras o frases sueltas, o algunas letras aisladas que, con un criterio amplio, podrían incluirse entre los «dibujos». En el presente, el texto náhuatl corre paralelo a los pictogramas y trata de ser un complemento o explicación de los dibujos.

Señalado lo anterior, es obligado anotar que existe diferencia entre el texto escrito náhuatl y el texto pictográfico, a juzgar por la versión castellana que acompaña en la edición ya anotada de León-Portilla. Los dos textos no dicen lo mismo. Cada uno sigue su propia lógica idiomática, y el texto náhuatl no se corresponde exactamente con el pictográfico. No procede ahora aducir ejemplos, que irán saliendo a medida que avance la exposición y desciframiento del texto pictográfico, y, finalmente, en la comparación entre el texto escrito y el que constituyen los dibujos. Que hay similitud entre ambos es evidente; pero no hasta el punto de que se puedan aceptar como equivalentes⁸.

8. En este sentido, he manifestado también mi discrepancia con el desciframiento que lleva a cabo J. CORTÉS, *El catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante*, Madrid, F.U.E.,

La lógica interna del lenguaje pictográfico lleva a afirmar que, en principio, a un mismo pictograma corresponde un mismo significado y que, salvo excepciones marcadas ordinariamente por el contexto inmediato, debe ser mantenido inalterable. León-Portilla ha hecho su aportación en la transcripción del texto náhuatl. Yo pretendo hacer la mía siguiendo el hilo del texto pictográfico; y al cotejar ambos, es posible comprobar las semejanzas y diferencias internas entre los dos relatos⁹.

Dificultades

No quiero referirme aquí ni a las dificultades de la transcripción del texto náhuatl, ni a su traducción, ni tampoco a las inherentes al desciframiento de los pictogramas. Ninguna de estas tareas es sencilla, y lo saben bien quienes lo han intentado y efectuado.

La primera dificultad a que me refiero en este texto en particular se refiere a la pérdida de las páginas primera y última con texto (f.1v y 8r) que han dejado irremediabilmente mutiladas las dos planas que inician y cierran la escritura. Y como los pictogramas siguen la banda completa desde una página vuelta hasta la página recta opuesta, resulta imposible saber con exactitud el contenido de estas páginas.

f. 1v desaparecido	f. 2r (hoy pag. 1 ^a)	f. 7v (hoy p. 12 ^a)	f. 8r desaparecido

1987, puesto que al descifrar los pictogramas se dejar llevar en exceso por textos de catecismos escritos en náhuatl hasta el punto de otorgar a algunos pictogramas una equivalencia aleatoria y variable.

9. El caso más llamativo de diferencia lo constituye el pictograma 113. Situado entre dos franjas verticales de separación, no va acompañado de ningún texto náhuatl en la parte

¿Qué contuvieron estas páginas perdidas?, ¿cómo seguían el texto, tanto el pictográfico como el escrito en náhuatl? Difícilmente se puede suplir la pérdida. En relación con el texto escrito en náhuatl, León-Portilla señala en el primer caso: «El texto de esta página se reconstruyó, pues no existe el original»; y en el segundo: «De esta página no fue posible reconstruir el texto». Tengo que suscribir las mismas afirmaciones, pues me ha resultado más sencillo intuir lo que podría contener el f. 1v, y prácticamente imposible suponer lo que podría figurar en el f. 8r.

La segunda dificultad es propia del lenguaje pictográfico: se trata de numerar los pictogramas para poder estudiarlos y compararlos. No siempre resulta sencillo asegurar si dos figuras van separadas (con dos números distintos) o unidas (con un sólo número para el conjunto. Espero haber acertado. Quien crea que no es así, puede intentarlo. Adelanto que hay muchos pictogramas no numerados, ya que se trata de la simple indicación del pictograma siguiente.

La tercera dificultad es la de saber con exactitud dónde comienza y dónde termina cada pregunta. Es una dificultad también propia del lenguaje pictográfico. En otros catecismos pictográficos, que carecen de indicación alguna para estos límites, al abordar el apartado de las preguntas y respuestas, es preciso moverse con una cautela grande. En este ejemplar, que sólo contiene preguntas y respuestas, parecía que no había tal dificultad, porque las líneas verticales paralelas señalan el final de una pregunta y el comienzo de la respuesta que le sigue. Pero esto no es siempre así. Con esa misma dificultad se ha tenido que ver León-Portilla, desde el momento que el texto escrito náhuatl carece de signos de interrogación, y ha tenido que suponer qué es una pregunta y qué es una respuesta. Aún es mayor el problema en las dos planas en que falta una página de las dos, pues el texto seguía, pero sin saber con certeza hasta dónde. Además, en el resto del catecismo, algunas de las separaciones verticales o no se pusieron nunca o se han perdido. Es preciso, pues, tantear dónde están los límites de preguntas y respuestas, cosa que no siempre aparece con absoluta claridad. Por eso afirmo que me ha parecido identificar 27 preguntas distintas, pero podría ser que hubiera alguna más. Al avanzar en la exposición iré describiendo dónde creo que hay un comienzo o final de preguntas, pues creo que es un procedimiento más sencillo que dar complejas explicaciones ahora sin tener a la vista los pictogramas.

superior del pictograma. Esto no quiere decir que el pictograma no tenga significado alguno.

Quiero dejar constancia de todos los lugares en que figuran o deberían figurar las separaciones verticales entre preguntas y respuestas. Constan perfectamente en el original, y en la transcripción de León-Portilla, las separaciones que siguen a los pictogramas 3, 8, 16, 21, 30, 31, 35, 36, 40, 45, 49, 57, 60, 66, 82, 88, 112, 113, 121, 137, 144, 149, 157, 187, 194, 200, 212, 215, 223, 244, 250, 255, 265, 272, 294, 311 y 332. De éstas,

- la que sigue al pictograma 112 ofrece dudas sobre si debería estar o no (es decir, si el pictograma 113, aislado, constituye por sí mismo una pregunta).

- la que sigue al pictograma 215 cabe preguntarse si se trata de un error del *tlacuilo* al ponerla donde no debía, por el sentido seguido de la frase. Debería figurar después del pictograma 218.
- la que sigue al pictograma 223 resulta confusa, pues coincide con el pliegue central, y puede confundirse con éste; el sentido de la frase reclama su presencia.
- la que sigue al pictograma 250 aparece con claridad en la reproducción del original; León-Portilla la ha omitido. En cambio no aparece la que debería seguir al pictograma 255, que supone el cierre de esta pregunta.

Además, hay que señalar otras cinco separaciones que no constan en el original, pero que deberían estar; acaso se han perdido pues estaban en el límite exterior de las páginas y puede faltar algún fragmento de papel, por deterioro. Son las que siguen a los pictogramas 72, 238, 255, 297 y 314. Pueden suplirse con facilidad. Todavía es preciso señalar un error en la transcripción de León-Portilla que indicó una separación más a continuación del pictograma 70, pues identificó con una separación lo que en realidad es el bastón del personaje representado en el pictograma. Por último, me limité a apuntar que debería haber otras separaciones en las dos páginas perdidas, que pueden sospecharse, al calcular hasta dónde llegan las preguntas o respuestas que se supone debieron ofrecer.

Contenido del catecismo

Se trata de un catecismo que presenta una serie de afirmaciones de la fe cristiana exclusivamente a base de preguntas y respuestas. En general, son breves, sintéticas, menos alguna respuesta un poco más extensa. No hace largas explicaciones, y se limita a ofrecer las respuestas, para que

los lectores del librito pudieran aprender lo esencial de la fe. Las preguntas discurren de la forma siguiente:

- un bloque de preguntas se centra en Dios, su condición de creador, la Trinidad, la divinidad de cada una de las personas y la afirmación de que es un único Dios.
- el bloque segundo pone la atención en Jesús, Dios hecho hombre; su nacimiento; la persona de María, su madre; el motivo de su encarnación; y una breve síntesis de su actuación en la tierra.
- el bloque tercero se centra en la suerte futura de los hombres; la resurrección futura; el premio o castigo según cumplan o no los mandamientos.
- el cuarto bloque se pregunta por la Iglesia; los ángeles; y el valor de las obras humanas para la salvación.

Todo ello en 27 preguntas, con el margen de duda de si se pueden reconstruir otras preguntas (no muchas más) en el texto desaparecido.

Hay una coincidencia básica en los contenidos, y a veces en la expresión (aunque no siempre en los pictogramas) con lo que aparece en el apartado de preguntas y respuestas del catecismo designado como de Pedro de Gante, y el catecismo pictográfico mucagua, que es casi un calco del anterior. Y el parecido resulta algo menor con el catecismo pictográfico mazahua, que difiere en parte del modelo que presentaban los dos anteriores. El presente catecismo pictográfico, con explicaciones anejas en lengua náhuatl entronca con esos mismos contenidos, pero no sigue ninguno de esos dos modelos, sino que tiene su peculiar forma de presentar los contenidos de la fe. Constituye, pues, otro tercer prototipo de presentación de la fe, en lenguaje pictográfico, con preguntas y respuestas.

La originalidad de este catecismo estriba en que sólo contiene el interrogatorio con preguntas y respuestas. Omite totalmente otros formularios que los demás catecismos pictográficos incluyen (padrenuestro, avemaría, credo, salve, artículos de la fe,...). Podría tratarse –como sucede con el que he denominado *Catecismo incompleto*– de una reproducción parcial. El *Catecismo incompleto* se limita a incluir los sacramentos, las obras de misericordia y una oración por los difuntos; es decir, una parte nada más en comparación con el de Pedro de Gante, del que evidentemente depende. Nada impide que el catecismo pictográfico con explicaciones en náhuatl pretendiera, igualmente, la presentación de una parte del contenido de la fe: el interrogatorio de preguntas y respuestas, dejando de lado

los demás formularios. De hecho es así, y ésa es su característica más notable.

No es posible pensar que el manuscrito original fuera más completo, y que se hubieran perdido unas cuantas hojas, en vez de solamente una: sería demasiada casualidad, que se hubieran conservado en exclusiva las hojas centrales del cuadernillo y hubiera desaparecido el resto. Pero, además, el hecho de que las dos últimas bandas del final conservado estén en blanco muestra con evidencia que no se siguió escribiendo otro formulario, y que no se puede pensar en un catecismo más amplio que nos hubiera llegado sólo en parte. Es seguro que el texto completo, con la hoja perdida, contenía exclusivamente el interrogatorio de preguntas y respuestas.

El no contener otros formularios básicos, comunes, ¿puede ser un síntoma de una fecha relativamente tardía? En fechas próximas al comienzo del XVI, parece que era indispensable presentar todos los contenidos de la fe cristiana, con los formularios más comunes. Carecer de estos formularios elementales podría, por tanto, ser un indicio de fecha relativamente tardía. Esta razón abonaría la ya señalada por León-Portilla sobre el estilo de la grafía, para datarlo a finales del XVI o en el XVII. Es un motivo más para inclinarse en esa dirección, y yo también suscribo esa suposición en cuanto a la fecha. Ahora bien, no es una razón convincente en términos absolutos, ya que, como he señalado, el *Catecismo incompleto* carece de los formularios más elementales, presenta sólo una parte de los contenidos de la fe, y se puede adscribir a la familia del de Pedro de Gante; aunque sin saber con exactitud cuántos años median entre ambos.

Anotaciones sobre los pictogramas

He tenido en cuenta una serie de criterios que especifico a continuación:

1°. He procurado dejar de lado y no guiarme por la traducción del texto náhuatl al castellano efectuada por León-Portilla. De esta forma, me he atendido al lenguaje pictográfico, procurando evitar influencias del lenguaje escrito. Sólo después de haber efectuado el desciframiento de los pictogramas, hasta donde es posible, he consultado la versión castellana del texto náhuatl complementario de los pictogramas.

2°. He cotejado los pictogramas entre sí, unos con otros, siempre que aparecen en más de una ocasión en el texto. La dificultad de interpreta-

ción siempre es mayor cuando algunos pictogramas aparecen en una única ocasión.

3°. Sobre todo en estos casos de una sola representación, pero también en el resto, me he guiado: a) por el contexto inmediato de la pregunta o la respuesta; b) por el sentido lógico de la misma; c) por el texto náhuatl o su traducción castellana.

4°. He tenido en cuenta otros catecismos pictográficos, tanto por el contenido de los mismos como por las representaciones de los pictogramas.

En el presente catecismo aparece un guía, representado como un personaje en pie, de algo más de medio cuerpo, con la mano derecha extendida¹⁰ en el sentido de la lectura, de izquierda a derecha. Dicha figura tiene el dedo índice de su mano derecha de un tamaño exagerado. Este personaje adquiere varios sentidos por el resto de los detalles con que está representado en cada ocasión. Lo he tenido en cuenta como pictograma perfectamente diferenciado, con su numeración correspondiente, y he procurado dar con la equivalencia exacta cada vez que aparece.

Además, con mucha frecuencia, hasta 79 veces en la parte pictográfica conservada, aparece sólo una mano, la derecha, en el sentido de la lectura, pero con el dedo índice extraordinariamente exagerado, hipertrofiado. No tiene más sentido que el de hacer avanzar la lectura, fijando la atención en el pictograma que le sigue, que es el que tiene significado. En consecuencia, no he numerado como pictogramas distintos todas estas manos, cuya función de complemento o guía de lectura no añaden nada al desarrollo de lo que el catecismo trata de presentar. Es bueno recordar que el *Catecismo pictográfico mazahua* también dispone de abundancia de representaciones de la mano, la derecha, con el índice extendido en el sentido de la marcha. Y no es menos útil traer a la memoria que el *Catecismo pictográfico atribuido a Bernardino de Sahagún*¹¹ incluye numerosas representaciones de un guía, un personaje que acompaña a los pictogramas propiamente dichos, con el dedo índice extendido hacia ellos para fijar la atención del lector; y que carece de significado propio. Lo que su-

10. Es ordinaria en los catecismos pictográficos la postura de los personajes dibujados con la mano derecha extendida, precisamente por el sentido en que avanza la lectura, de izquierda a derecha en la mayor parte de los casos. En mayor o menor medida se repite en otros catecismos pictográficos.

11. L. RESINES, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992.

cede en estos dos catecismos pictográficos vuelve a aparecer en el presente, como una nota que pasa de unos a otros, pues se ajustan a un modelo que se mostró eficaz para el propósito de transmitir la fe

No me parece muy acertada la apreciación de León-Portilla, quien dice a este respecto: «Una mano estilizada, con el dedo índice de tamaño exagerado, es apuntamiento que indica relación entre uno o varios dibujos anteriores a ella y lo que en seguida se representa». Ya he indicado que sirve para fijar la atención en el pictograma siguiente. La supuesta relación viene dada porque se trata de una lectura seguida. Tampoco comparto el otro criterio que expresa así: «Si sobre ella se ven dos puntos, es que señala una doble realidad. Algo paralelo ocurre cuando son tres los puntos que, unidos al dedo índice por unas rayas convergentes, dan a primera vista, la impresión de que se trata de una especie de flor». Se trata, en realidad, de algo mucho más simple: la expresión del número dos, o del número tres (o su variante ordinal, segundo, tercero)¹².

Aún me convence menos el otro criterio que expone León-Portilla a propósito de las representaciones de las manos: «En ocasiones son dos las manos, una frente a la otra, y con sus dedos índices, cruzándose, forman una especie de X. La idea que se expresa es la que correspondería a un signo de igualdad o equivalencia: lo que está pintado antes y lo que viene luego se corresponden». A mi me parece que este pictograma tiene un significado específico: *creo, acepto*, como mostraré en su momento.

Con frecuencia, la repetición o réplica de un mismo pictograma indica el plural (por ejemplo, *dioses*, pict. 5 y 6), el numeral o el ordinal reforzado con el pictograma precedente (... tres [pict. 28] *personas* [pict. 29]); ... segunda [pict. 51] *persona* [pict. 52]). En otras ocasiones la repetición refuerza la idea ya expresada por medio del énfasis (*la santa, santa* [santísima] Trinidad [pict. 22 y 23]).

Una comparación con otros catecismos pictográficos me permite afirmar que en el presente aparece una cierta influencia de otros por la afinidad de los dibujos (salvada la habilidad de cada *tlacuilo*); así, a título de ejemplo, se puede comprobar en los pictogramas que representan a Jesucristo, el cielo, la tierra, el castigo,... No es menos cierto, y no supone contradicción alguna, que otros pictogramas tienen mucha originalidad e independencia; podría citar varios, pero me han llamado especialmente la

12. Con dos puntos o círculos, aparece únicamente en el pict. 51, para hablar de la *segunda* persona de la Trinidad que se hizo hombre. Con tres puntos o círculos aparece en los pict. 4, 28 y 38, materialmente iguales, pero que adquieren, por el contexto, sentido diverso (*cuantos*, para el pict. 4, y *tres* para los pict. 28 y 38).

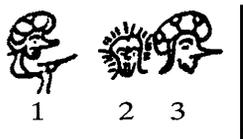
atención los pictogramas que representan al hombre (pict. 48) o al cuerpo (pict. 223). Se impone, por tanto, una conclusión: quien ha dibujado este catecismo –que no tiene que ser forzosamente el mismo que lo ha inspirado o dictado– se ha movido entre la dependencia e independencia respecto de otros catecismos pictográficos. En parte ha sido influido por ellos y por los pictogramas que habían tenido éxito; y en parte ha emprendido una labor original. Ni hay copia servil, ni hay independencia absoluta.

NOTA PREVIA AL DESCIFRAMIENTO.-

En algunas raras ocasiones, remito con siglas a otros catecismos pictográficos con los que se puede establecer un paralelo. Éstos son:

- G = Catecismo pictográfico de Pedro de Gante.
- I = Catecismo pictográfico incompleto.
- Mu = Catecismo pictográfico mucagua.
- M = Catecismo pictográfico mazahua.
- T = Catecismo pictográfico tolucano.
- S = Catecismo pictográfico de Bernardino de Sahagún.

La cifra que acompaña a la sigla remite al pictograma al que corresponde ese número.

Desciframiento del texto pictográfico ¹³.

[¿Pregunta 1ª, o título?]

Pictograma 1

Una figura sentada, con el dedo índice extendido, tiene una corona, en cuyo interior se adivinan tres círculos; se parece, sin coincidir, a la del pictograma 3, el cual representa la idea de *Señor*. Al venir la frase de la página anterior, desaparecida, no he dado con un significado que cuadre con esta imagen, pues parece poco lógico atribuirle el sentido de *señor*, que vuelve a salir dos pictogramas más adelante, pues en ese caso, el final de la pregunta (o su respuesta), o del título, sería: ... *Señor Dios Señor*. Por comparación con el pictograma 10, su sentido sería: ... *está, está sentado*.

Por otro lado, al cotejar este pictograma, y los dos que le siguen con la parte de preguntas y respuestas de otros catecismos pictográficos, y con el no pictográfico asignado a Bartolomé Castaño, no hay correspondencia con esta pregunta.

Al ser una frase interrumpida, me he decidido por no asignarle significado alguno, puesto que no es posible reconstruir la parte primera de la afirmación, más allá de lo que aparece dibujado en los pictogramas.

Pictograma 2

Un rostro, de frente, en el que se distinguen las cejas, ojos, nariz, boca y perilla, está rodeado de un halo de rayitas perpendiculares a la figura, que delimitan una corona. El sentido de este pictograma, repetido muchas veces, es: *Dios*.

Sin embargo hay que advertir que al mismo pictograma le cuadra en otras ocasiones con más propiedad el sentido de *Señor*.

Pictograma 3

Una cabeza dibujada de perfil, con pelo largo, ojos, nariz, boca y barba. Tiene una corona, ancha, en cuyo interior hay tres círculos que se prolongan por medio de pequeñas líneas convergentes hasta la parte in-

13. Al referirme a otros catecismos pictográficos, éstos aparecen citados con una sigla, y el número del pictograma correspondiente. Las siglas son: G = Catecismo de Pedro de



ferior de la corona. También, como el pictograma anterior, se repite con frecuencia, y se aplica a personas divinas. Su equivalencia es: *Señor*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

La primera frase, pregunta o título, termina, pues: ... *¿está sentado? Dios Señor*.

[Pregunta 2ª]

Pictograma 4

Una figura de perfil, de medio cuerpo, señala con su mano derecha a tres círculos de cuya parte inferior brotan unas líneas convergentes hasta la mano de la figura. Se repite en los pict. 26 y 38. En este último lugar, la pregunta está completa (*¿Son tres dioses?*); aunque los pictogramas 38, 39 y 40 aparecen en ese lugar en el mismo orden que aquí, carece de lógica formular dos veces la misma pregunta. Y como aquí, en los pictogramas 4, 5 y 6 la frase queda interrumpida, es forzoso asignar otro sentido. La explicación náhuatl inclina la balanza, para asignar el sentido de: *cuántos*.

Pictograma 5

Además de la representación de la mano, a la que me referí en las páginas precedentes, se repite el pictograma 2. Equivale a: *Dios*.

Pictograma 6

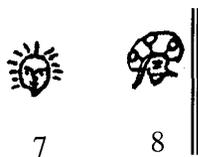
Aparece de nuevo, reforzando al anterior, el pictograma 2, con el sentido plural para el conjunto de los pictogramas 5 y 6: *Dioses*.

La frase interrumpida, podría continuar en la banda siguiente con el verbo *hay*. Coincide con el texto atribuido a Bartolomé Castaño. La pregunta 2ª podría ser: *¿Cuántos dioses [hay]?*

[Respuesta 2ª]

No hay datos. Podrían encajar dos respuestas. En la parte desaparecida de esta banda segunda, caben, seis pictogramas. Uno sería el que completaría la pregunta 2ª [*hay*]; quedarían cinco huecos.

Gante; Mu = Catecismo muçagua; I = Catecismo incompleto; M = Catecismo mazahua; T = Catecismo tolucano; S = Catecismo atribuido a Bernardino de Sahagún.



Si la respuesta es breve, ocuparía un sólo hueco, un pictograma: [uno]. Los cuatro huecos restantes permitirían, junto con los pictogramas 7 y 8, otra nueva pregunta: [¿Donde está este] *Dios* (pict. 7) *Señor* (pict. 8)?

Si la respuesta es amplia, como sugiere León-Portilla, habría una sola respuesta, que incluiría los pict. 7 y 8: [Uno solo, bien verdadero, *Dios Señor*].

Está señalada una separación vertical en la banda.

El texto de esta pregunta podría ser: ¿Cuántos dioses [hay]? [Uno].

[Pregunta 3ª]

Ausente del manuscrito.

Pictograma 7

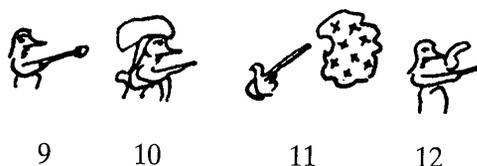
Idéntico al pictograma 2, aunque aparece sólo una parte de él; responde al sentido de: *Dios*.

Pictograma 8

Igual al pictograma 8; equivale a: *Señor*.

Tanto en los pict. 2 y 3, como en los pict. 7 y 8, la escritura náhuatl indica: «teotl dios». Es la reduplicación del mismo concepto en náhuatl y en castellano. Los misioneros en un primer momento dudaron si emplear los vocablos de las lenguas indígenas para designar la divinidad; en un segundo momento, se decantaron por el empleo de la palabra castellana «Dios» que no evocaba las divinidades paganas. En estos dos casos señalados aparecen ambas unidas. En otros catecismos pictográficos (Gante, Incompleto, Mucagua, ...) es frecuente este refuerzo por medio de dos pictogramas: *Señor Dios*.

Está señalada una separación vertical en la banda.



[Respuesta 3ª]

Pictograma 9

Tras una separación vertical, aparece la figura del guía, que apunta a un pequeño círculo con el extremo de su dedo extendido. Se puede entender como: *éste*.

Pictograma 10

Una representación parecida al pict. 1, con dos diferencias: aparece el asiento, y su corona no tiene dibujo alguno en su interior. Equivale a: *está, está sentado*.

Pictograma 11

La mano señala a un espacio irregular, que en cierta medida recuerda un círculo, tachonado de pequeñas cruces. Es una representación común en los catecismos pictográficos. Representa: *el cielo*.

Pictograma 12

Aparece la figura del guía, sobre cuya mano extendida aparece delimitado un pequeño espacio, irregular parecido a una gota. Significa: *y*.

Se supone que debía haber una separación vertical en la banda.

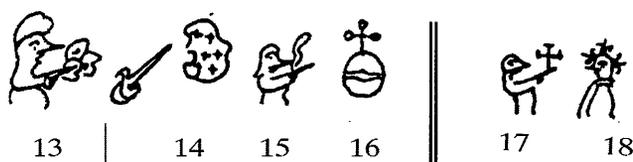
El texto de esta pregunta 3ª podría ser: [*¿Dónde está el] Dios Señor? Está sentado en el cielo y [en la tierra]*].

[Pregunta 4ª]

La parte que falta incluiría el inicio de la pregunta: [*¿Quién hizo todo?*]

[Respuesta 4ª]

Comenzaría la respuesta con un par de pictogramas desaparecidos: [*Dios es*]

**Pictograma 13**

No totalmente completo, se adivina una figura como la del pict. 3, que tiene la mano extendida hacia una masa informe. Por comparación con otros catecismos (G83, Mu88), con una imagen similar, el significado es: *hacedor*.

Pictograma 14

Idéntico al pict. 11, con la misma equivalencia: [*del*] *cielo*

Pictograma 15

Igual al pictograma 12; mantiene su significado: *y*

Pictograma 16

Representación de una esfera, ceñida por la mitad con un círculo; en la parte superior tiene una cruz. Es una representación usual en catecismos pictográficos y en otros iconos: *tierra*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

La pregunta 4ª completa quedaría así: [*¿Quién hizo todo?*] [*Dios es*] *hacedor del cielo y tierra*.

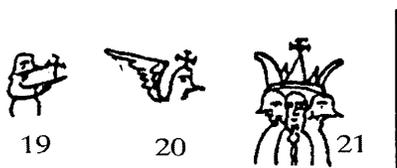
[Pregunta 5ª]

Pictograma 17

Una figura, el guía, sostiene en sus manos una cruz. Es muy frecuente en los catecismos pictográficos con la equivalencia de: *La santa*.

Pictograma 18

Una figura en pie, que mira hacia la izquierda, tiene en torno a su cabeza una corona formada por tres grupos de tres rayos, hacia arriba y hacia los lados. Como en otros catecismos pictográficos, hay diferente representación para el concepto de «Dios» y el de «divinidad». Ya ha aparecido el primero, bien diverso de éste. Por los trazos de la corona, está dotado de carácter divino. Equivale a: *divinidad*



Se interrumpe la lectura en la banda siguiente. No es arriesgado suponer esta pregunta, puesto que los dos pictogramas 17 y 18 se corresponden con los pictogramas G305 (una figura que porta una cruz) y G306 (una figura con corona, que mira hacia la izquierda). En G307 aparece el pictograma que representa a Dios, y que completa la pregunta: *[es Dios]*?

[Respuesta 5ª]

Falta totalmente, pero, por comparación con G308, 309 y 310, se repiten los mismos tres pictogramas. En la pregunta aparecían como interrogativos; en la respuesta, como afirmativos: *[La santa divinidad es Dios]*.

Se supone que debía haber una separación vertical en la banda.

El resultado de la pregunta 5ª quedaría, pues: *¿La santa divinidad [es Dios]? [La santa divinidad es Dios]*.

[Pregunta 6ª]

Falta el comienzo de ella. Podría tratarse del interrogativo: *[¿Quién es?]*.

León-Portilla supone que los pictogramas 19, 20 y 21 forman parte de la respuesta precedente. Yo creo que el conjunto de estos tres pictogramas, junto con lo que acabo de indicar, integran la pregunta. Y la respuesta a ella la constituyen los pictogramas 22, 23 y 24.

Pictograma 19

Es idéntico al pictograma 17, con el mismo sentido: *la santa*.

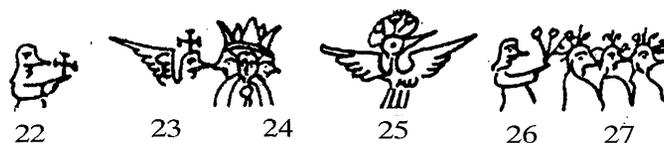
Pictograma 20

Una cabeza que tiene una cruz pequeña sobre ella, y está dotada de un ala. Podría equivaler a: *muy santa*

El conjunto de los pict. 19 y 20, reduplicativo, tiene una correspondencia con el texto náhuatl, que resume dos pictogramas, en lenguaje escrito, en un sólo concepto: *santísima*.

Pictograma 21

Representación de tres personas estrechamente unidas; una mira de frente, y las otras dos a izquierda y derecha. El conjunto de las tres está



cubierto por una corona grande, espectacular. Es una representación parecida a la de G316 y Mu327, donde hay tres personas, unidas, de frente, y con coronas que se funden entre sí. Su equivalencia es clara: *Trinidad*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

[Respuesta 6^a]

Pictograma 22

Igual al pict. 19: *La santa*.

Pictograma 23

Igual al pictograma 20, conservando su sentido: *muy santa*.

Pictograma 24

Igual al pictograma 21; no varía el significado: *Trinidad*.

Falta la banda siguiente, que tendría que contener, en correspondencia con otros catecismos y por la lógica de la frase: [*es Dios Padre, Dios Hijo, Dios*]

Pictograma 25

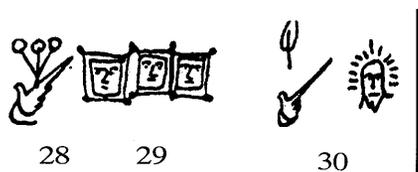
Representación de un ave, con la cabeza vuelta hacia la derecha. Tiene una corona igual a la del pict. 3, que hace imposible el error: *Espíritu Santo*.

Pictograma 26

Repetición del pict. 4. Ya señalé allí que tiene el sentido de *cuántos*, evitando la repetición de la misma pregunta después en los pict. 38-40. Aquí tiene el sentido del numeral: *tres*.

Pictograma 27

Aparece la misma representación que en el pict. 18, con la diferencia de que aquí figuran tres personajes, que miran hacia la derecha, en el sentido de la lectura. Su equivalencia es: *divinidades*.



Pictograma 28

Se trata de la mano, ya habitual, sobre la que aparecen tres bolas, con líneas convergentes en la parte inferior que llegan hasta la mano, como sucedía también en los pict. 4 y 26. Al igual que éste último, tiene el sentido de: *tres*

Pictograma 29

Hay tres cuadrados próximos entre sí que tienen en sus esquinas unos adornos de bolas; en el interior de cada uno de ellos se distingue una cara (ojos, nariz, boca). El sentido es claro, y se refuerza cuando retorna un dibujo muy parecido (pict. 52): *personas*.

Se interrumpe la banda, y en la parte que falta es fácil deducir que la frase se completaría con: *[y un solo Dios]*.

La pregunta 6ª, reconstruida, podría quedar de la siguiente forma: *[Quién es] la santa, muy santa Trinidad? La santa, muy santa Trinidad [es Dios Padre, Dios Hijo, Dios] Espíritu Santo, tres divinidades, tres personas [y un solo Dios]*.

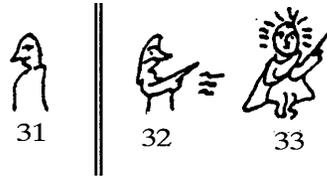
Se supone que debía haber una separación vertical en la banda.

[Pregunta 7ª]

Aparecen a continuación tres preguntas con idéntica estructura. Su reconstrucción es fácil, ya que se ha conservado el final de la pregunta 7ª con su respuesta; el comienzo de la pregunta 8ª; y el final de la pregunta 9ª con su respuesta. Contando, pues, con la sintaxis del comienzo y del final, resulta sencillo suplir lo que se perdió. La parte perdida de la pregunta 7ª, con la misma estructura que la que le sigue, sería: *[Este Padre]*.

Pictograma 30

Consta la mano que sirve de guía, sobre la cual aparece una especie de pluma, en posición vertical, sobre una bola; se adivina mal el dibujo pero se percibe con más claridad en el pict. 35, que es paralelo a éste. A continuación se repite el pict. 2; el conjunto del pictograma compuesto



quiere decir: *¿es Dios?*

Está señalada una separación vertical en la banda.

[Respuesta 7ª]

Pictograma 31

El guía está dibujado en el sentido opuesto a la lectura, hacia la izquierda. La lógica de la respuesta, el texto náhuatl y la comparación con G333 (pictograma en el que la respuesta aparece delimitada entre líneas verticales) indican su significado: *Sí*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

La pregunta 7ª, reconstruida, es: *¿[Este Padre] es Dios? Sí*.

[Pregunta 8ª]

Pictograma 32

El guía aparece señalando al pictograma siguiente; junto al guía aparece cuatro líneas cortas, paralelas, onduladas. Quiere decir: *Este*.

Pictograma 33

Hay una persona, vista de frente, que tiene más levantada su mano izquierda. Tiene una capa que le cae por la espalda. Su cabeza está aureolada con corona, rasgo de condición divina. El significado es obvio: *Hijo*.

Se interrumpe la pregunta en la banda que falta, pero el resto de la pregunta resulta patente: *¿es Dios?*

Se supone que debía haber una separación vertical en la banda.

[Respuesta 8ª]

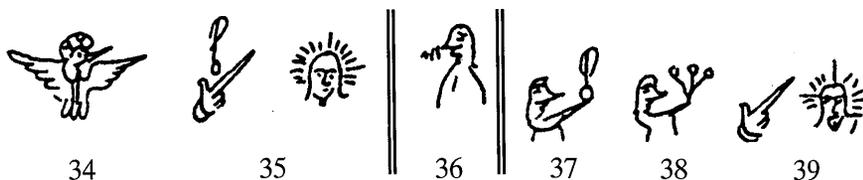
Falta también la respuesta, pero se puede suplir, pues las preguntas similares 7ª y 9ª tienen la misma estructura: *Sí*.

La pregunta 8ª completa queda así: *¿Este Hijo [es Dios?] [Sí]*.

Se supone que debía haber una separación vertical en la banda.

[Pregunta 9ª]

Falta el comienzo de la pregunta, que, lógicamente ha de ser la repetición del pict. 32: *Este*.

**Pictograma 34**

Repetición del pict. 25, con el sentido inalterable: *Espíritu Santo*

Pictograma 35

Es pictograma compuesto, idéntico al pict. 30, conservando el significado: *es Dios*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

[Respuesta 9ª]

Pictograma 36

Igual al pictograma 31, mantiene el mismo sentido: *Sí*.

Se supone que debía haber una separación vertical en la banda.

La pregunta 9ª es, por tanto: ¿[Este] *Espíritu Santo es Dios*? *Sí*.

[Pregunta 10ª]

Pictograma 37

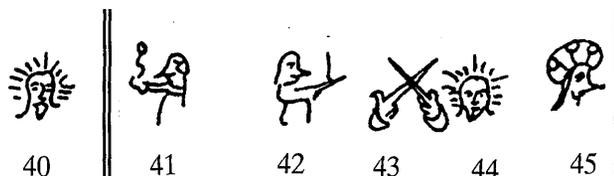
Se repite la misma figura de una pluma vertical sobre una bola, en manos del guía. El sentido es, atendiendo al plural del resto de la interrogación: *Son*.

Pictograma 38

Repetición del pictograma 4 y 26. En estos dos casos tenía diverso sentido atendiendo al contexto. En la presentación actual, adquiere el mismo sentido que el pict. 26: *tres*.

Pictograma 39

Repetición del pict. 5: *Dios*.

**Pictograma 40**

Repetición del pict. 6: *Dios*. En los pict. 38, 39 y 40 aparece idéntica la sintaxis de los pictograma 4, 5 y 6. Carece de lógica que se trate de repetición de la misma pregunta. De ahí que la pregunta puede quedar como *¿Son tres dioses?*, que tiene pleno sentido después de haber afirmado que tanto el Padre, como el Hijo y el Espíritu Santo son dios.

Está señalada una separación vertical en la banda.

[Respuesta 10ª]

Pictograma 41

Muy parecido al pict. 31, con sentido afirmativo, el guía, que mira hacia la izquierda, tiene aquí una bola unida a la mano por una línea quebrada. Cambia a sentido negativo: *No*.

Pictograma 42

Prácticamente igual que el pictograma anterior, el guía mira hacia la derecha. La lógica de la respuesta reclama la equivalencia de: *un, uno*.

Pictograma 43

Dos manos que entrecruzan sus exagerados dedos índices. Su sentido aparece corroborado más adelante (pict. 62 y 65): *creo*.

Pictograma 44

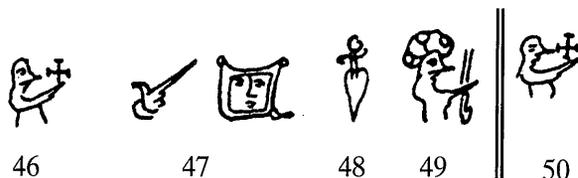
Es igual al pict. 2, con la misma significación: *Dios*.

Pictograma 45

Idéntico al pict. 3, mantiene el mismo sentido: *Señor*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

La pregunta en conjunto es: *¿Son tres dioses? No, uno creo Dios Señor.*



[Pregunta 11^a]

Pictograma 46

Es la misma figura que en el pict. 17, que adquiere, según contextos, sentido interrogativo (*¿quién* = pict. 22) o afirmativo (*santo* = pict. 17). Aquí tiene el sentido primero: *Quién, qué*.

Pictograma 47

La misma imagen que consta por triplicado en el pict. 29 está en este pictograma una sola vez, precedida por la mano indicadora. Quiere decir, en singular: *persona*.

Pictograma 48

El dibujo que, a primera vista, podría parecer una daga, se trata en realidad de la estilización de una persona: una pequeña cabeza redonda en la parte superior; dos líneas paralelas verticales señala el cuello y tronco; un trazo curvo a media altura de estas líneas verticales señalan los dos brazos; y se prolonga hacia la parte inferior en una forma ahusada que representa el vientre y las piernas. Representa a: *hombre*.

Pictograma 49

El dibujo muestra una persona cuya cabeza recuerda inevitablemente la corona del pict. 3, con carácter divino; a diferencia de aquél pictograma, aquí aparece el cuerpo entero. La figura sostiene en sus manos un bastón curvado en la parte inferior (podría tratarse de una espada, como en G208 y G223). El significado que tiene es: *verdadero*, o también, atendiendo al detalle de la corona del pictograma: *divino*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

[Respuesta 11^a]

Pictograma 50

La misma representación del pictograma 17, con el significado de: *el que, este*.



Pictograma 51

Una mano casi idéntica a la del pict. 28, pero con dos bolas en lugar de tres en la parte superior. Indica: *segunda*.

Pictograma 52

Figura por dos veces la representación que había aparecido tres veces en el pict. 29 y una vez en el pict. 42. No cambia su sentido, reformado por la doble imagen, que refuerza el pictograma anterior: *persona*.

Pictograma 53

Hay una flor grande, que brota de un tallo del que salen además dos hojas. Vuelve a aparecer en el pict. 92. Tanto en uno como en otro caso cuadra el sentido de: *llegó a ser*.

Pictograma 54

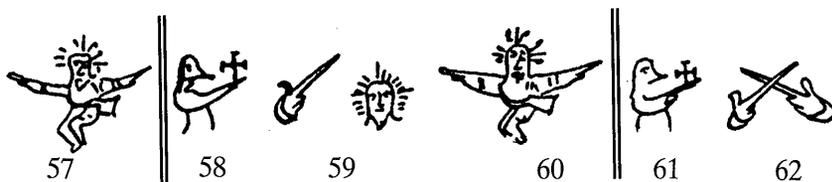
Se repite el pict. 33, que mantiene su significado sin cambios: *Hijo*.

Pictograma 55

Igual que el pict. 3. Tendría que significar, como en aquélla ocasión *Señor*. Sin embargo, a la vista de la conjunción de pictogramas que siguen a continuación (pict. 56 y 57), me parece más acorde con otros catecismos pictográficos invertir el significado. Éste pasa a equivaler a: *Dios*.

Pictograma 56

Igual a pict. 2. Como ya he indicado al explicar el pict. anterior, se invierte el significado, y este pictograma 56 adquiere un significado propio (junto con el pict. 57): *Señor*.

**Pictograma 57**

Una representación de un hombre, con los brazos extendidos, aunque no aparece la cruz; sus brazos muestran las huellas de la crucifixión. En su cabeza la corona de atributo divino no permite confundirlo con un simple hombre. Otros catecismos pictográficos hacen representaciones similares (G66, I39, Mu67, M11, T17, S16). Equivale a: *Jesucristo*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

La pregunta completa es: *¿Qué persona [se hizo] hombre divino? Esta segunda persona llegó a ser, [el] Hijo Dios, Señor Jesucristo.*

[Pregunta 12ª]

Pictograma 58

Idéntico al pictograma 17. Tiene el mismo valor: *Quién*.

Pictograma 59

Igual al pict. 56, conserva su sentido: *Señor*.

Pictograma 60

Repite el pict. 57, así como también su significado: *Jesucristo*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

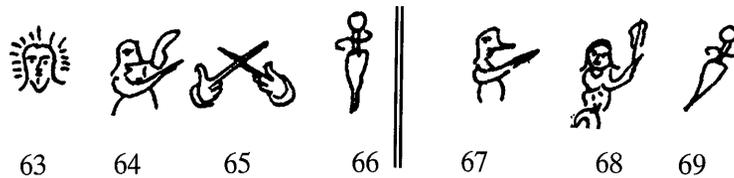
[Respuesta 12ª]

Pictograma 61

Repetición del pict. 17: *Éste*.

Pictograma 62

De nuevo sale el pict. 43, conservando el sentido de entonces: *creo*.

**Pictograma 63**

Idéntico al pict. 2, mantiene la equivalencia: *Dios*.

Pictograma 64

Es igual al pict. 12, y tiene el valor de aquél: *y*.

Pictograma 65

Aparece el pictograma 62, que acaba de salir en esta misma pregunta: *creo*.

Pictograma 66

Repetición del estilizado pict. 48: *hombre*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

La pregunta queda de esta forma: *¿Quién [es el] Señor Jesucristo? Éste creo Dios y creo hombre.*

[Pregunta 13ª]

Pictograma 67

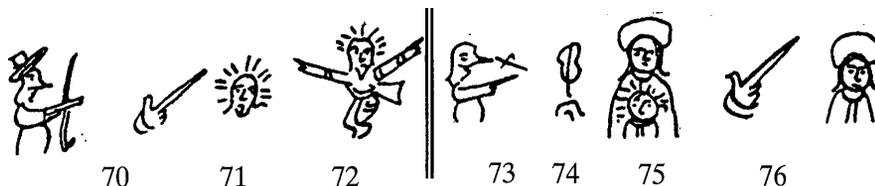
Es el guía que ha salido otras veces, pero no tiene ningún atributo especial en sus manos. El sentido lógico de la pregunta –reforzado por la equivalencia del texto náhuatl– orientan el significado: *cómo*.

Pictograma 68

Sobre un medio círculo, insinuado en la parte inferior de la banda, aparece en pie una persona, de frente, que tiene en su mano izquierda una pluma, como la del pict. 37. La equivalencia que parece cuadrar en este pictograma es: *se hizo*.

Pictograma 69

Es idéntico al pictograma 48: *hombre*.



Pictograma 70

Muy parecido al pictograma 49, se diferencia de él en que, en lugar de portar una corona divina, se toca con un sombrero de estilo español. Equivale a: *verdadero*.

Pictograma 71

La mano que muestra el desarrollo de las bandas señala a la figura igual al pict. 56: *Señor*.

Pictograma 72

Igual al pict. 57, con el sentido inalterable: *Jesucristo*.

Se supone que debía haber una separación vertical en la banda.

[Respuesta 13^a]

Pictograma 73

Se repite el pictograma 37; la pluma que porta en su mano tiene, además, unos rasgos transversales en el cañón de la misma, pero esto no parece añadir nada especial al significado: *Éste*.

Pictograma 74

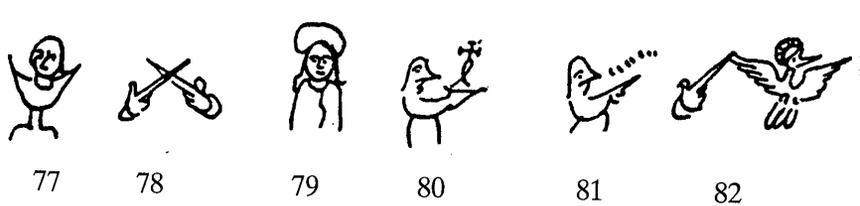
En parte parecido al pict. 68, en el nivel inferior de la banda hay medio círculo, sobre el que ondea una pluma (como en la mano izquierda del personaje del pict. 68). Su sentido podría ser: *estuvo*.

Pictograma 75

En pie, de frente, hay una figura femenina, con corona; a la altura de su vientre hay una figura más pequeña, dotada de corona divina. Éste es precisamente su sentido: *en el vientre*.

Pictograma 76

La mano señala a una figura femenina igual a la del pictograma anterior, pero sin el acompañamiento del otro personaje. Su significado es: *María*.



Pictograma 77

En la parte inferior hay una gran copa, que se apoya en el ras de la banda. Por el cuenco de la copa asoma una cabeza, dibujada de frente. No aparece en otras ocasiones en el catecismo, aunque sí muy parecidos (pict. 93, 113, 119...). El contexto relativo al pictograma precedente y a los dos que le siguen aconsejan un significado: *siempre*.

Pictograma 78

Idéntico al pict. 43, con el mismo sentido: *creo*.

Pictograma 79

Se repite el pict. 76. Parece aconsejable retocar al sentido del pictograma en esta ocasión: *virgen*.

Pictograma 80

La figura del guía muestra sobre sus manos una línea que forma un lazo y está rematada por una cruz en la parte superior. Se encuentra también en pict. 80. El sentido, marcado por el contexto aconseja esta equivalencia: *por obra*.

Pictograma 81

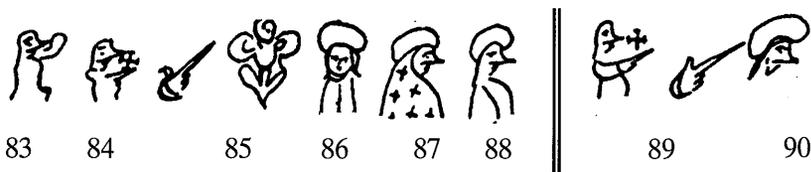
Parecido al pict. anterior, el guía tiene la mano extendida y de su boca brota siete pequeños puntos. Su sentido está avalado por otros pictogramas similares de otros catecismos: *por orden, palabra*.

Pictograma 82

Es repetición del pict. 25: *Espíritu Santo*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

Al final, la pregunta queda así: *¿Cómo se hizo hombre verdadero [el] Señor Jesucristo? Éste estuvo en el vientre [de] María, [que] siempre creo virgen, por obra, por orden [del] Espíritu Santo.*



[Pregunta 14ª]

Pictograma 83

Igual al pict. 12, con el mismo valor: *y*.

Pictograma 84

En tamaño reducido, aparece el pict. 46, con la misma significación: *quién*.

Pictograma 85

Hay una gran flor en la parte inferior de la banda. No es igual que la del pict. 53. En este caso, el significado que corresponde mejor es: *siempre*.

Pictograma 86

Se repite el pict. 79, y, lógicamente, su mismo valor: *virgen*.

Pictograma 87

Un personaje femenino, de perfil, se toca con un manto que baja desde la cabeza y hombros por el resto de la figura; dicho manto está tachonado de cruces; tiene corona alrededor de la cabeza. Significa: *madre*.

Pictograma 88

Similar al anterior, el personaje femenino aparece de perfil, con corona, pero el manto es liso. Se puede entender como una variante del pict. 76: *María*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

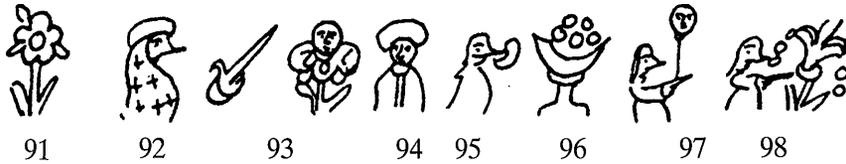
[Respuesta 14ª]

Pictograma 89

Se repite el pict. 17 con la misma significación: *santa*.

Pictograma 90

La mano señala hacia una cabeza de perfil, con corona. El contexto permite afirmar que se trata de una cabeza de mujer, pues la frase continúa hablando de María. Ése es precisamente su sentido: *María*.

**Pictograma 91**

Se repite el pict. 53, una gran flor; y también su sentido: *llegó a ser*.

Pictograma 92

Aparece de nuevo el pict. 87: *madre*.

Pictograma 93

Una flor igual a la del pict. 85 marca el mismo sentido: *siempre*.

Pictograma 94

Repetición del pict. 79: *virgen*.

Pictograma 95

Es igual al pictograma 12: *y*.

Pictograma 96

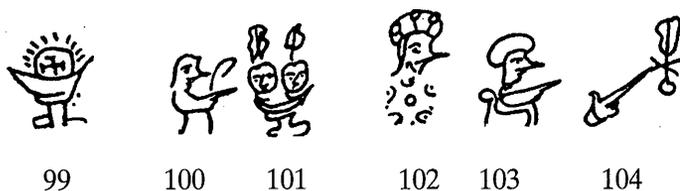
Una copa grande (parecida a la del pict. 77) contiene cinco bolas que la colman. Su sentido es: *llena*.

Pictograma 97

El guía aparece portando en su mano una vara sobre la que aparece una cara. El significado está marcado por el contexto y queda confirmado en la otra aparición del mismo pictograma (pict. 130): *toda*.

Pictograma 98

El guía señala a una gran flor (diversa de las de los pict. 53 y 85). De la flor penden a uno y otro lado unas bolas (¿frutos?). El sentido es: *abundancia*.



Pictograma 99

Por tercera vez aparece una gran copa (antes en los pict. 77 y 96), sobre la que campea un círculo con una cruz inscrita, y aureolado de pequeños rayos. Podría representar los sacramentos (pict. 334), o, en particular, la eucaristía. Sin embargo le cuadra mejor el sentido de: *gracia*.

Pictograma 100

Repetición del pict. 12: y.

Pictograma 101

La parte inferior del pictograma resulta confusa. Podría tratarse del dibujo que aparece con más claridad en el pict. 275, donde se identifica como una pila bautismal. En el presente pictograma hay dos cabezas sobre ella, y sobre las cabezas sendas plumas (?) o llamas (?). El significado que parece más lógico es: *dones*.

Pictograma 102

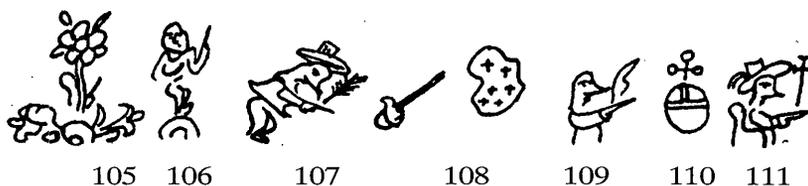
Se trata de un pictograma doble. En la parte superior hay una cabeza como la del pict. 3. En la parte inferior, un círculo central, pequeño, al que rodean otros cinco círculos del mismo tamaño. No tiene equivalencia en este catecismo. En el asignado a Pedro de Gante (G5), hay un pictograma similar, que significa *dentro, el interior*. A la vista de esto, el pictograma podría descifrarse como: *Dios en su interior*.

Pictograma 103

Igual al pictograma 10, con el significado de: *está*.

Pictograma 104

La mano señala a una pluma puesta en vertical sobre una bola; el cañón de la pluma tiene unos trazos transversales, como ocurría en el pict. 73. Más que el significado asignado entonces, aquí parece que el sentido es el de una preposición adversativa: *pero, sino*.

**Pictograma 105**

Hay una gran flor, distinta de las que han precedido, en cuya base aparecen otras flores u hojas. No ha sido fácil asignar un sentido a este pictograma que aparece una sola vez. Podría encajar el de: *creció*.

Pictograma 106

Repetición del pict. 68. Cabe el mismo sentido que entonces: *se hizo*, o también *nació*.

Pictograma 107

Hay un personaje vestido con chaquetilla corta; tiene sombrero español (como el del pict. 70), en su mano derecha lleva una espiga. El personaje está agachado, por la cintura, hacia la derecha (más verosímil que suponer que el dibujo estuviera inclinado, porque la posición de las piernas no permiten esta suposición). No aparece en ninguna otra ocasión. Me ha parecido que lo que mejor conviene a este pictograma es: *el dueño* o también *el autor*.

Pictograma 108

Igual al pict. 11, significa: *cielo*.

Pictograma 109

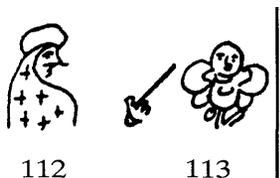
Repite el pictograma 12: *y*.

Pictograma 110

Igual al pict. 16; significa: *tierra*.

Pictograma 111

Es parecido a los pict. 10 y 103, con la diferencia de que el personaje representado no tiene corona (atributo divino), sino un sombrero español. Podría significar: *está* o también *es*.



Pictograma 112

Repetición del pict. 87, equivale a: *madre*.

Está señalada una separación vertical en la banda, pero parece deberse a un error.

Pictograma 113

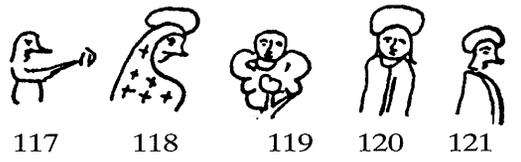
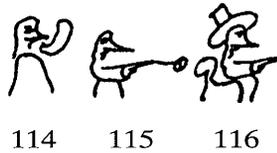
Repetición del pict. 93. Su significado es: *siempre*.

Sin embargo, este pictograma representa un serio problema. Antes y después del mismo aparecen las líneas verticales paralelas que cortan la banda, y que indican el final de una pregunta o de una respuesta, y el comienzo de la siguiente. Parece, pues, que este pictograma está aislado. De interpretarlo así de manera fija, la respuesta 14^a llegaría hasta el pictograma 112; y el pictograma 113 sería la pregunta siguiente. Pero eso contradice el hilo de la exposición, porque la pregunta 15^a comienza en el pict. 114 (También el texto náhuatl inicia ahí la pregunta: *Y ...*). Para mayor confusión, a este pictograma, así aislado, no le acompaña en la parte superior de la banda ningún texto náhuatl; en consecuencia, León-Portilla ha dejado en blanco cualquier equivalencia en castellano.

Como el pictograma, por sí mismo, no constituye una pregunta, o, en caso de hacerlo (*¿Siempre?*), no le sigue una respuesta, ya que los pictogramas que siguen forman parte de una pregunta diversa, me parece que, a pesar de las líneas verticales de separación, las que preceden a este pictograma son un error del *tlacuilo*, y que este pictograma hay que leerlo a continuación del pict. 112.

La pregunta 14^a, en conjunto es: *¿Y quién [es] la siempre virgen madre María? Santa María llegó a ser madre, siempre virgen y llena [de] toda abundancia [de] gracia y dones; Dios en su interior está; pero creció, nació el dueño [del] cielo y tierra; es madre siempre*¹⁴.

14. Acaso resulta un tanto forzado el desciframiento de esta respuesta, dado que varios pictogramas sólo aparecen una vez y no tienen correspondencia con otros lugares que permitan aquilatar su significado. Sin embargo, me parece más ajustado este desciframiento que he propuesto, que la traducción que hace León-Portilla de esta misma respuesta: *En su venerable interior, lo que está, todo, de todas maneras, bueno y recto, en el cielo y en la tie-*



[Pregunta 15ª]

Pictograma 114

Es idéntico al pict. 12: y.

Pictograma 115

Igual al pictograma 9, con la misma equivalencia: *dónde*.

Pictograma 116

Repetición del pict. 111; el significado es: *está*.

Pictograma 117

Repite el pict. 9 y 115, y tiene el mismo valor: *dónde*.

Pictograma 118

Aparece de nuevo el pict. 87, que significa: *mujer*.

Pictograma 119

La misma representación del pict. 85, equivale a: *siempre*.

Pictograma 120

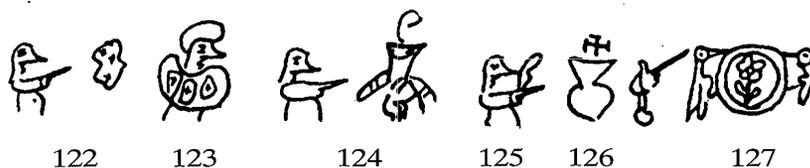
Igual al pictograma 86, con el mismo valor: *virgen*.

Pictograma 121

Se repite el pictograma 88: *María*.

Se supone que debía haber una separación vertical en la banda.

rra, preciosa mujercita ... No me queda sino afirmar que estamos ante una de las expresiones más difíciles de descifrar, tanto en la expresión pictográfica, como en la de la escritura náhuatl.



[Respuesta 15ª]

Pictograma 122

El guía aparece a la izquierda señalando hacia el dibujo que repite el pictograma 10: *cielo*.

Pictograma 123

Hay dibujado un personaje, en pie, de perfil, con corona que no denota ningún rasgo divino en particular; este personaje aparece en segundo plano, y en primer término, como si lo sostuviera con sus manos, hay una ancha franja horizontal, en cuyo interior quedan tres espacios en blanco, cada uno de los cuales alberga una cruz. No está en ninguna otra ocasión. El significado que podría convenir a este pictograma, por el contexto de la pregunta, sería: *permanece*.

Pictograma 124

El guía señala una figura formada por un cuerpo, desnudo, pero que carece de cabeza; en su lugar hay algo informe, parecido a un trapecio. Resulta muy original. Su significado no ofrece duda: *cuerpo*.

Pictograma 125

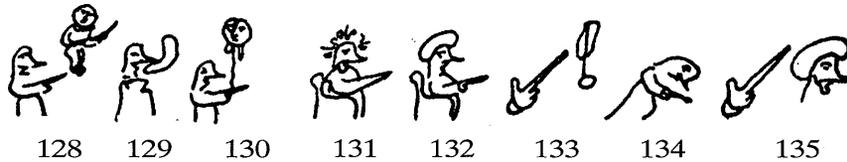
Igual al pict. 12: *y*.

Pictograma 126

Aunque aparece sólo una parte (por estar desgarrado el pliegue central del cuadernillo), se identifica sin problema. Es un corazón, en cuya parte superior hay una pequeña cruz. Aparece en otras ocasiones, por ejemplo, en pict. 215. Significa: *alma*.

Pictograma 127

La mano apunta a dos círculos concéntricos; en su interior hay dibujada una flor; en torno a la circunferencia exterior, aparecen dos aves, una a cada lado. Aparece de nuevo en pict. 301 y 305. Por la lógica del lenguaje pictográfico parece que le corresponde el significado de: *premio*.

**Pictograma 128**

El guía señala a una figura pequeña, desnuda, que aparece en la parte superior de la banda. Su significado es: *fue subida*.

La diferencia con el pictograma 173, referido a Jesús, es que él subió por sí mismo, en tanto que María, en quien se centra esta pregunta, fue subida al cielo.

Pictograma 129

Igual al pict. 12: y.

Pictograma 130

Reproduce el pict. 97, que significa: *todos*.

Pictograma 131

Representación de una figura sentada, de perfil, mirando hacia la derecha; en su cabeza una corona divina, como la del pict. 18, muestra su significado: *divinidad*.

Pictograma 132

Es repetición del pict. 103: *está*.

Pictograma 133

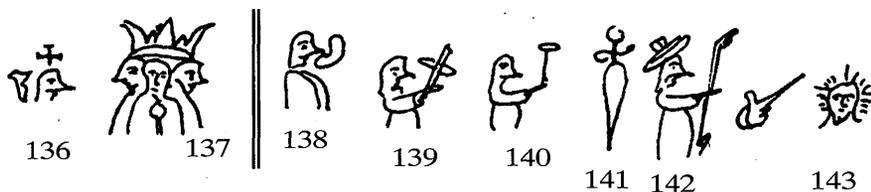
Se repite el pict. 104, que equivale a: *pero, sino*.

Pictograma 134

Una figura como la del guía aparece inclinada hacia la derecha (como la del pict. 107); no tiene nada en sus manos. Significa: *pedimos*.

Pictograma 135

Es repetición del pictograma 90, interpretado como: *María*.

**Pictograma 136**

Réplica del pictograma 20: *santa*.

Pictograma 137

Repetición del pictograma 21, con el mismo valor: *Trinidad*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

La pregunta 15^a, descifrada, es: *¿Y dónde está, dónde [la] madre, siempre virgen María? En el cielo permanece [con] cuerpo y alma, [en] premio fue subida, y todos a la divinidad, Dios; pero(?) pedimos [por] María a la Trinidad.*

[Pregunta 16^a]

Pictograma 138

Igual al pictograma 12: *y*.

Pictograma 139

Aparece el guía que tiene en su mano un listón en posición oblicua; sobre él hay una línea transversal curva. No se percibe bien de qué objeto se trata. El significado está deducido del contexto de la pregunta: *por qué*.

Pictograma 140

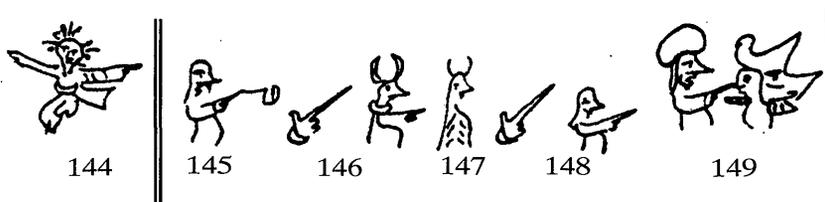
El guía tiene en su mano un objeto casi plano, redondeado por los extremos; dicho objeto se une a su mano por medio de un trazo. Su sentido, como el del pictograma anterior es deducido por el sentido de la pregunta, cotejado con otros catecismos pictográficos: *fue*.

Pictograma 141

Es igual al pict. 48, con el mismo sentido: *hombre*.

Pictograma 142

Repite el pict. 49; mantiene la significación: *verdadero*.

**Pictograma 143**

Se reproduce el pict. 56, con el significado que tenía entonces: *Señor*

Pictograma 144

Es repetición del pict. 57; su equivalencia es: *Jesucristo*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

[Respuesta 16^a]

Pictograma 145

Este pictograma es igual que los pict. 9 y 115, que significaba *dónde*; sin embargo, el contexto reclama aquí el sentido de: *para*.

Pictograma 146

La mano apunta hacia una persona, como el guía, que tiene en su cabeza unos grandes cuernos de venado. Puede interpretarse como: *malos*.

Pictograma 147

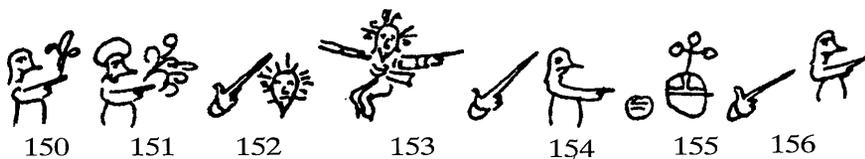
Resulta parecido al pictograma anterior, pero el cuerpo del personaje está lleno de pequeñas rayas que lo afean. Se trata de una representación usual en catecismos pictográficos (G37, Mu38). Significa: *pecadores*.

Pictograma 148

La mano apunta hacia el guía que aparece de tamaño reducido y con la mano extendida. Su sentido es: *estos [pecados]*.

Pictograma 149

Una figura con corona divina como el del pict. 55, aparece representada de cuerpo entero, de perfil, con su mano extendida hacia la derecha, en actitud de dirigirse a otra, a la derecha del pictograma, que tiende las manos hacia la izquierda al personaje anterior. Este segundo personaje está casi rodeado por sus espaldas y por la parte superior de la cabeza con una extraña figura, informe, que parece engullirle. Se trata de la deformación de un pictograma ampliamente documentado, que trata de represen-



tar el monstruo infernal que devora a sus víctimas (G7, I97, Mu6, M17, S33). La idea que transmite el pictograma es clara: *librar*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

Descifrada la pregunta 16ª aparece así: *¿Y por qué fue hombre verdadero el Señor Jesucristo? Para [a] los malos pecadores [de] estos [pecados] librar.*

[Pregunta 17ª]

Pictograma 150

Aparece el guía; en su mano una figura que recuerda una flor: un cuerpo central, redondeado por la parte superior y dos hojas estilizadas, una a cada lado. Su valor es: *Qué*.

Pictograma 151

Es parecido al anterior. Pero el personaje está dotado de corona; y en su mano no tiene una flor, sino un ramo abundante de ellas. Su sentido podría ser: *hizo, obró*.

Pictograma 152

Repite el pict. 56: *Señor*.

Pictograma 153

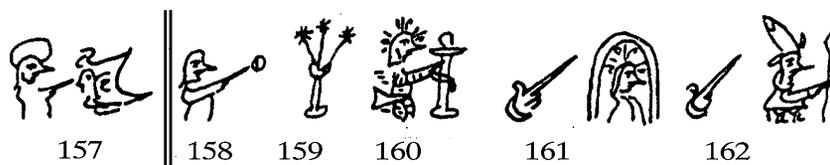
Está repetido el pict. 57; significa: *Jesucristo*.

Pictograma 154

La mano, a la izquierda del pictograma, apunta a un personaje que, con su mano extendida señala a un pequeño círculo que aparece a la derecha, casi en el umbral inferior de la banda. No sale en ninguna otra ocasión. Su sentido encaja con: *vivir*.

Pictograma 155

Es igual al pict. 16, conservando el sentido unívoco: *tierra*.

**Pictograma 156**

Repite el pictograma 148. Es preciso anotar que la mano que señala al personaje aparece al final del folio 4r, mientras el personaje está al comienzo del folio 4v: tiene el mismo sentido que entonces: *éstos*.

Pictograma 157

Repetición del pict. 149, con el valor de: *librar*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

[Respuesta 17ª]

Pictograma 158

Igual al pict. 9, tiene el sentido de: *éste*.

Pictograma 159

Hay dibujado un flagelo, con el mango en posición vertical, del que salen tres líneas que terminan en sendas estrellas (bolas con puntas). Su sentido está atestiguado en otros catecismos (G101, Mu109, T452): *castigo*.

Pictograma 160

Hay una persona, con corona de identificación divina, atada a una columna alta, casi de su misma estatura. Es obvio el significado: *sufrió*.

Pictograma 161

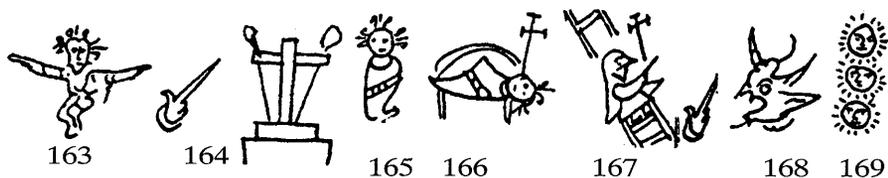
La mano apunta a una persona dibujada de perfil, con corona; dicha persona está como encerrada en un espacio delimitado por dos líneas paralelas que la rodean formando un arco. El sentido es: *por orden*.

Pictograma 162

La mano apunta a una persona que está sentada, de perfil, con un exagerado gorro, y que tiene en posición vertical un báculo o cetro en su mano. Es evidente el sentido: *Poncio Pilato*.

Pictograma 163

Es igual al pict. 60. En él tenía el sentido de: *Jesucristo*, en tanto que en el presente pictograma es patente otro valor: *fue crucificado*.



Pictograma 164

La mano, al extremo izquierdo de la banda, señala al dibujo que inicia la banda segunda: en ella aparece una cruz, sobre un pedestal, adornada a los lados por una caña con el hisopo y una lanza. El sentido es nítido: *en la cruz*.

Pictograma 165

Hay un dibujo en que aparece una persona, en posición vertical, pero amortajada: no se distinguen sus brazos y piernas, pues está envuelta con un sudario; una estrecha banda oblicua corre a media altura. Se distingue perfectamente la cabeza, ojos y boca, así como la corona divina que la rodea. El sentido del pictograma es: *fue muerto*.

Pictograma 166

La misma representación de la figura del pict. anterior aparece en posición horizontal, depositada sobre unas parihuelas; al fondo aparece un arco; y a la derecha, una cruz potenziada, alta. Es claro el significado: *sepultado*.

Pictograma 167

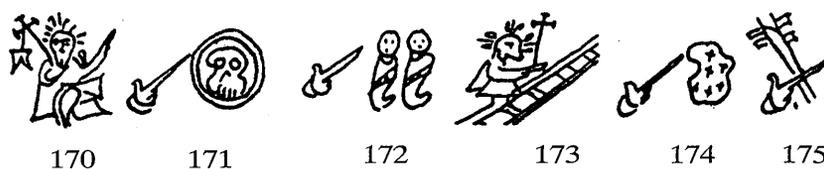
Desde el umbral superior de la banda, hasta el inferior de la misma, en oblicuo, hay una escalera con peldaños. Por ella desciende una persona que tiene corona divina; lleva en su mano un estandarte. El valor del pictograma aparece con nitidez: *descendió*.

Pictograma 168

La mano, ya habitual, señala hacia una cabeza monstruosa en la que se aprecia la boca, un ojo, y una protuberancia o cuerno. Se trata de la representación, un poco más acabada y precisa, del monstruo que aparecía en el pict. 149. Equivale a: *el infierno*.

Pictograma 169

Tres caras se superponen en vertical; están rodeadas de una serie de rayos a su alrededor. El valor del pictograma es: *al tercer día*.

**Pictograma 170**

Es muy parecido al pict. 33: una figura en pie, desnuda, de frente, con capa; en su mano izquierda porta un estandarte o lábaro, rematado por una cruz, como en el pict. 167. Significa: *resucitó*.

Pictograma 171

La mano señala un espacio delimitado por dos círculos concéntricos; en su interior, hay dibujado algo que se puede entender como una calavera: cráneo desnudo, cuencas de los ojos, dientes en su parte inferior. Quiere decir: *de entre* o también *del lugar de*.

Pictograma 172

Una mano señala a una representación doble (signo de plural) idéntica a la del pict. 165, pero sin corona alguna. Es: *los muertos*.

Pictograma 173

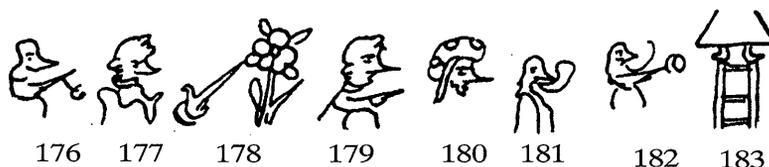
Casi simétrico del pict. 167, la escalera va desde el umbral inferior al superior, y la persona con corona y estandarte asciende por ella: *subió*.

Pictograma 174

Igual al pict. 11, significa: *el cielo*.

Pictograma 175

Aparece la habitual mano superpuesta a un dibujo con dos líneas paralelas, inclinadas; en su extremo superior brotan a ambos lados cuatro pequeñas líneas. Recuerda al mástil y al clavijero de una guitarra. El sentido podría ser el de: *allá*.

**Pictograma 176**

Hay un dibujo muy estilizado, que podría ser de una persona con la mano extendida hacia una pequeña bola (como en pict. 9, 115, 145). Podría entenderse como: *está*.

Pictograma 177

Parecido a los pict. 10 y 116, el personaje que está dibujado aquí no tiene corona ni sombrero, si bien su cabeza tiene un tamaño desproporcionado. Se entiende como: *sentado*.

Pictograma 178

Hay una flor grande, como la del pict. 91. El contexto reclama otro sentido distinto que el de aquella ocasión: *a la derecha*.

Pictograma 179

Repetición del pict. 177. La lógica de la frase reclama este otro sentido: *del Padre*.

Pictograma 180

Igual al pict. 3: *Señor*.

Pictograma 181

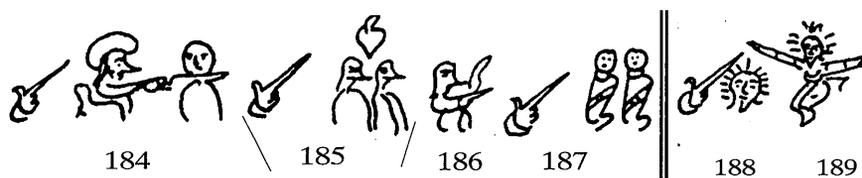
Repite el pict. 12: *y*.

Pictograma 182

El guía apunta hacia una pequeña bola, como en el pict. 9. El sentido es: *[de] donde*.

Pictograma 183

No oblicua (como en los pict. 168 y 173) sino vertical, hay una escalera, en cuyo extremo superior se ven los pies de una persona que se apoyan en los largueros de la escalera. Es claro el valor: *vendrá*.

**Pictograma 184**

Una mano señala a un personaje sentado, con corona, idéntico al del pict. 10, que se dirige a otro que está en pie ante él; el que está sentado tiene en su mano derecha una espada o puñal puesto a la altura del cuello de la otra persona. Es significado resulta muy claro: *juzgar*.

Pictograma 185

La mano apunta hacia dos personajes (denota el plural) sobre los cuales campea la silueta de un corazón (como el pict. 126) que denota la idea de *alma*. Por tanto, los personajes con alma son: *los vivos*.

Pictograma 186

Igual al pict. 12: y.

Pictograma 187

Idéntico al pict. 172, con el mismo valor: *muertos*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

La pregunta 17^a, descifrada completamente, es así: *¿Qué hizo el señor Jesucristo [al] vivir [en la] tierra a librarnos? Éste castigo sufrió por orden [de] Poncio Pilato, fue crucificado en la cruz, muerto, sepultado; descendió al infierno; [al] tercer día resucitó de entre los muertos; subió al cielo; allá está sentado [a la] derecha del Padre Señor; y de donde vendrá [a] juzgar [a] los vivos y los muertos.*

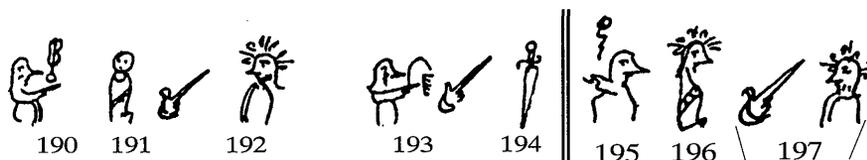
[Pregunta 18^a]

Pictograma 188

Es igual al pict. 56: *señor*.

Pictograma 189

Repite el pictograma 57: *Jesucristo*.

**Pictograma 190**

Igual que el pictograma 37, puede tener el mismo sentido: *es, fue*.

Pictograma 191

Se repite el pict. 165: *murió, muerto*.

Pictograma 192

Es una repetición del pict. 18: *divinidad*.

Pictograma 193

La figura del guía tiene en su mano algo que resulta difícil identificar: una línea arqueada, en cuyo extremo aparecen una serie de rayas horizontales. Se podría interpretar como: *o*.

Pictograma 194

Casi desaparecido en el doblez interior del cuadernillo, por el desgarro del papel, aparece el pictograma que es réplica del pict. 48: *hombre*.

León-Portilla omitió este pictograma en la reproducción que llevó a cabo.

Está señalada una separación vertical en la banda.

[Respuesta 18^a]

Pictograma 195

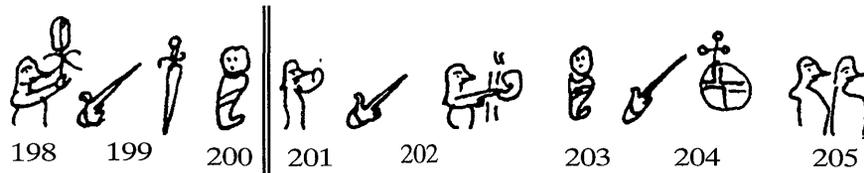
El guía aparece en pie, de perfil, mirando hacia la izquierda. De su mano brota como una voluta en espiral, rematada en una bola. Repite el pict. 41. El sentido del pictograma es: *no*.

Pictograma 196

Es parecido al pict. 165, con la diferencia de que la figura está representada de perfil en lugar de estar de frente; tiene corona divina, pues se está refiriendo a la muerte de Jesús. Significa: *murió*.

Pictograma 197

Es igual al pict. 18: *divinidad*.

**Pictograma 198**

Consta el mismo dibujo del pict. 104, pero en lugar de estar señalado por la mano habitual está en la mano del guía. El significado es: *sino*.

Pictograma 199

La mano apunta a la reproducción del pict. 66: *hombre*.

Pictograma 200

Es idéntico al pict. 191. Equivale a: *murió*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

La pregunta 18ª dice así: *El señor Jesucristo, ¿fue muerto [como] divinidad, o [como] hombre? No murió [como] divinidad, sino [como] hombre.*

[Pregunta 19ª]

Pictograma 201

Es una repetición del pict. 12: *y*.

Pictograma 202

La mano apunta hacia una figura que señala con su mano algo como un círculo casi completo; entre la figura, a la izquierda, y el círculo, a la derecha, hay unos trazos paralelos en posición vertical. El sentido es preciso deducirlo del contexto: *después*.

Pictograma 203

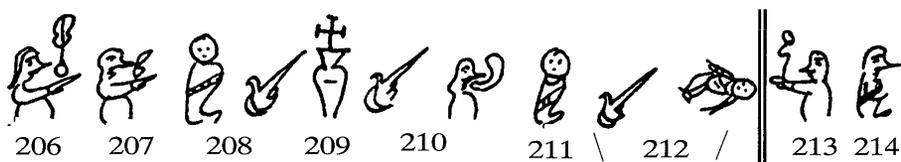
Es repetición del pictograma 191; lógicamente mantiene el mismo sentido: *muerto*.

Pictograma 204

La mano habitual apunta hacia la representación del mismo pict. 16: *tierra*.

Pictograma 205

La figura aparece duplicada (como en el pict. 185), pero sin el dibujo superior del corazón. El sentido, plural, es: *nosotros*.

**Pictograma 206**

Es igual al pict. 37 y 190; la equivalencia es: *se hizo, fue*.

Pictograma 207

Repetición del pict. 12. Aquí parece que cuadra mejor el significado de: *con, en*.

Pictograma 208

Es idéntico al pict. 191; su sentido es: *muere*.

Pictograma 209

La mano apunta a la imagen del corazón, que representa la idea de: *alma*.

Pictograma 210

La habitual mano apunta al pictograma que reproduce el pict. 12: *y*.

Pictograma 211

Repetición del pict. 191; su valor es como en aquél: *muere*.

Pictograma 212

Recuerda inevitablemente al pict. 166, pero sin que aparezca corona divina, ni la cruz ni el sepulcro o arco del fondo. Cuadra el sentido de: *cuerpo*, aunque haya otro pictograma que expresa el mismo concepto (pict. 124).

Está señalada una separación vertical en la banda.

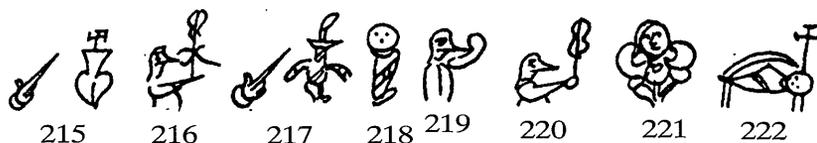
[Respuesta 19ª]

Pictograma 213

Se repite el pict. 195, que conserva su equivalencia: *no*.

Pictograma 214

Es idéntico al pict. 196, aunque sin corona divina: *muere*.

**Pictograma 215**

Es réplica del pict. 209: *alma*.

Está señalada una separación vertical en la banda, pero puede deberse a un error.

Pictograma 216

Es idéntico al pict. 198, con el mismo valor: *sino*.

Pictograma 217

Reproducción del pict. 124, que representa: *cuerpo*.

Pictograma 218

Aparece de nuevo el pict. 191; tiene la misma equivalencia: *muere*.

Se supone que aquí debía aparecer la separación vertical en la banda que figura a continuación del pictograma 215.

La pregunta 19ª, descifrada en su totalidad queda de la siguiente forma: *Y después [de] muertos [en] la tierra nosotros, ¿[qué] se hace, muere el alma y muere el cuerpo? No muere el alma, sino el cuerpo muere.*

[Pregunta 20ª]

Pictograma 219

Repetición del pictograma 12; mantiene el mismo sentido: *y*.

Pictograma 220

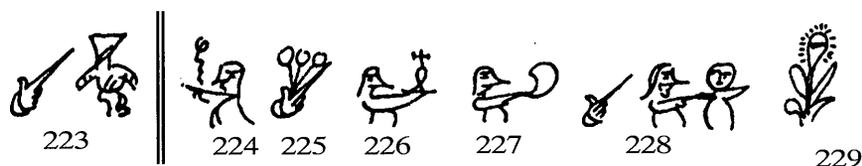
Es pictograma muy parecido al 216, y al 190; como éste último le cuadra el sentido de: *qué, cómo*.

Pictograma 221

Es repetición del pict. 93, con la misma equivalencia: *siempre*.

Pictograma 222

Aparece de nuevo el pict. 166, con el valor que entonces tenía: *muerto, morir*.

**Pictograma 223**

Repetición del pict. 124 y 217; responde al mismo significado: *cuerpo*.
Está señalada una separación vertical en la banda.

[Respuesta 20ª]

Pictograma 224

Es réplica del pict. 213, conservando su sentido: *no*.

Pictograma 225

Es igual que la primera parte del pict. 28 (y parecido a los pict. 4 y 26). Allí le había otorgado el sentido de *tres*, en reduplicación del casi inmediato pict. 26. Aquí parece cuadrar mejor el sentido causal de: *pues, porque*.

Pictograma 226

Es repetición del pict. 80, cuyo sentido es: *por obra*.

Pictograma 227

Idéntico al pictograma 202, parece corresponderle el mismo significado: *después de*.

Pictograma 228

El guía tiende su mano hacia otro personaje semejante a él, pero representado de frente. No hay otro pictograma que se le parezca. El sentido que puede encajar, atendiendo al contexto de la pregunta, es: *acabar*.

Pictograma 229

Una flor, tan estilizada que parece más un capullo, surge de un tallo vertical, en cuya parte inferior hay dos hojas. La parte superior del capullo está aureolada con una sucesión de pequeñas rayas perpendiculares al mismo: El valor del pictograma puede ser el de: *vida*.

**Pictograma 230**

Es parecido a la figura del pict. 193. Pero en lugar de tener al extremo de la línea curva una serie de siete pequeñas rayas horizontales, tiene una bola, como la del pict. 9. Parece que responde al sentido de: *donde*.

Pictograma 231

Es un pictograma doble: en primer plano aparece una persona en posición horizontal, con la misma indumentaria de los difuntos, es decir, con el cuerpo enfajado, rematado por una estrecha cenefa oblicua (pict. 191). En segundo plano aparece la misma imagen del pict. 124. El sentido de estas dos partes es, respectivamente: *muerto* y *cuerpo*; el sentido conjunto puede equivaler a: *cadáver*.

Pictograma 232

Igual al pict. 124, conserva su mismo sentido: *cuerpo*.

Pictograma 233

Es igual al pict. 12: *y*.

Pictograma 234

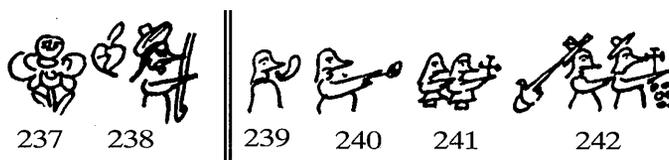
Repite el pict. 126, con el valor de: *alma*.

Pictograma 235

La mano apunta a un personaje que mantiene sus dos brazos extendidos hacia unas minúsculas representaciones en forma de pequeñas flores. Encaja el sentido de: *reunir*.

Pictograma 236

Repite el pict. 12: *y*.

**Pictograma 237**

Es reproducción del pict. 93; permanece inalterable su significado: *siempre*.

Pictograma 238

He numerado como un solo pictograma lo que podrían ser dos. Aparece la representación del pict. 126, que significa *alma*, seguido de la figura con sombrero español y un bastón que había salido en los pict. 49, 70, 142, que tiene el valor de: *verdadera*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

El conjunto de la pregunta 20^a quedaría descifrado de esta forma: *¿Y qué?, ¿[para] siempre muere [el] cuerpo? No, pues por obra (¿orden?), después de acabar [la] vida, donde [están] [los] cadáveres, el cuerpo y el alma se reunirán, y siempre [con] verdadera alma.*

[Pregunta 21^a]

Pictograma 239

Repite el pict. 12: y.

Pictograma 240

Es igual al pict. 9, conservando el mismo valor: *dónde*.

Pictograma 241

Hay en el pictograma dos personajes, unidos, signo del plural; el de la derecha sostiene en su mano una pequeña cruz. Parece corresponder el sentido *a: están*.

Pictograma 242

La mano señala a dos personajes, también unidos (por tanto, también plural); están tocados con sombrero español, como en otra serie de pictogramas. El que aparece a la derecha, como ocurría en el pict. anterior tiene en su mano una ristra de pequeñas bolas o cuentas, que están rematadas por una cruz en la parte superior. Es un modelo que aparece en G262, I139 (con más claridad) y Mu273. Equivale a: *los que rezan*, o también *los cristianos*.

**Pictograma 243**

La mano señala a la reproducción del pict. 202; conserva el mismo valor: *después de*.

Pictograma 244

Repite el pict. 191. El pict. anterior, junto con éste responde a la misma sintaxis que los pict. 202-203. El sentido es: *muerto*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

[Respuesta 21^a]

Pictograma 245

Se repite el pict. 9; su sentido es: *éstos*.

Pictograma 246

Es igual que el pict. 11: *al cielo*.

Pictograma 247

Se repite el pict. 9; pero parece que no encaja el sentido pronominal, sino el sentido casual, *pues, porque*.

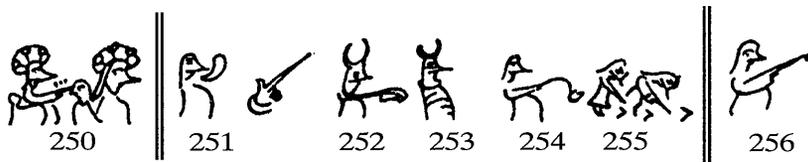
Pictograma 248

Hay un personaje, que se puede suponer que está representado de frente (aunque no se vea la parte inferior de su vestido). Con sus brazos abiertos sostiene ante él, a la vista del lector un rectángulo en el que están trazadas tres líneas ondulantes que simulan la escritura. El significado del pictograma, por el contexto de la respuesta es: *cumplieron los mandamientos*.

El rectángulo que contiene escritura ha sido una representación común de los *mandamientos* en algunos catecismos pictográficos (G277, Mu288). Una representación idéntica a ésta, en los pictogramas G670 y Mu 475 significan precisamente: *cumplieron los mandamientos*.

Pictograma 249

Es igual al pictograma 2, con su mismo sentido: *Dios* (o el que aparece en otras ocasiones, *Señor*, pict. 56).



Pictograma 250

Es un pictograma compuesto. A la izquierda hay una representación casi igual a la del pict. 184, que equivale a: *juzgar*; la diferencia del pictograma actual con aquél es que de la boca del personaje divino brotan unos puntos, que expresan la palabra (como en el pict. 81). A la derecha aparece una representación únicamente de la cabeza divina, como en el pict. 55. En conjunto, el pictograma podría ser: *[que] manda Dios*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

La pregunta 21ª, descifrada en su totalidad, queda de esta forma: *¿Y dónde irán los cristianos después de muertos? Éstos al cielo, pues cumplieron los mandamientos [que] el Señor Dios manda*.

[Pregunta 22ª]

Pictograma 251

Igual al pict. 12: *y*.

Pictograma 252

Igual al pict. 146. Equivale, por tanto, a: *los malos*.

Pictograma 253

Reproduce el pict. 147, con el mismo valor que aquél: *pecadores*.

Pictograma 254

Reproducción del pict. 9, su sentido sería: *éstos*.

Pictograma 255

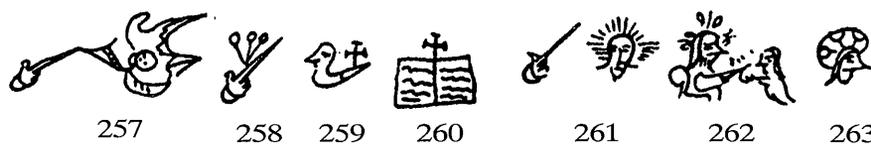
Dos personas (signo de plural) aparecen inclinadas hacia adelante y abajo (como en el pict. 107); pero, a diferencia de aquél, no están tocados con sombrero español. El sentido es: *caerán*.

Se supone que debía haber una separación vertical en la banda.

[Respuesta 22ª]

Pictograma 256

Es igual al pictograma 9, con el mismo valor: *éstos*.

**Pictograma 257**

Parecido a la figura de la derecha del pictograma 149, se ve con mayor claridad que en el pictograma aludido, la figura de un muerto (pict. 191) a punto de ser devorado por el monstruo infernal. Ése es precisamente su significado: *al infierno*.

Pictograma 258

Es réplica exacta del pict. 225; y le corresponde el mismo sentido casual que encajaba en aquella ocasión: *pues, porque*.

Pictograma 259

Una persona, el guía, apunta con su mano, sobre la cual hay una cruz, al pictograma siguiente. (Parece que hacia la parte inferior de la banda debería continuar la silueta de la persona, pero no es así, quedando una extraña figura de cabeza y un brazo. Tiene una clara equivalencia con el pictograma G680: *no guardaron, despreciaron*).

Pictograma 260

Un rectángulo más grande que el del pict. 258, dividido en dos mitades, en cuyo centro hay una cruz, contiene líneas que semejan escritura. Representa a: *los mandamientos*.

Pictograma 261

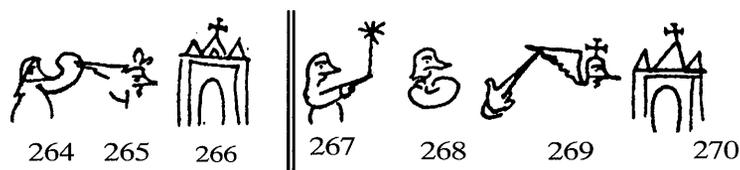
Repetición del pict. 2; significa: *Dios*, o también, *Señor*.

Pictograma 262

Muy parecido al pict. 250, cambia la corona de la persona divina que ordena: *manda*.

Pictograma 263

Igual al pict. 55, con el mismo sentido: *Dios*.

**Pictograma 264**

Igual al pict. 12: y.

Pictograma 265

Igual al pict. 20, conserva su valor: *santa*.

Pictograma 266

Hay un edificio, con puerta, que tiene dos torreones en la parte superior; en medio de ellos un remate, como frontón o cúpula, que sostiene una cruz. Aparecerá de nuevo más adelante. Significa: *Iglesia*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

La pregunta 22^a, una vez descifrada, queda de esta forma: *¿Y los malos, pecadores, éstos caerán? Éstos [al] infierno, pues no cumplieron los mandamientos [que] el Señor Dios manda, y [los de] la santa Iglesia.*

[Pregunta 23^a]

Pictograma 267

Es parecido pero no igual al pict. 198: el guía sostiene sobre una vara una estrella. El sentido, por el contexto de la pregunta es: *Qué*.

Pictograma 268

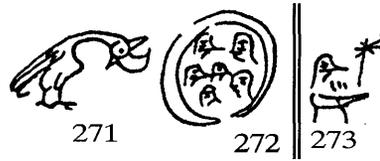
Se trata de un pictograma muy poco nítido para percibir el dibujo. Aparece una cara, de perfil, hacia la izquierda, por debajo de la cual, una porción informe, parecida a la de los pict. 12 o 264. Sin embargo, contra lo que cabría suponer, no cuadra el sentido de: y, que es el común, sino más bien el de: *es*.

Pictograma 269

Repetición del pict. 20, con el sentido de: *santa*.

Pictograma 270

Se reproduce otra vez el pict. 266, manteniendo el mismo valor: *iglesia*.



Pictograma 271

Hay dibujada un ave de gran tamaño, con las alas plegadas, y en posición estática; la cabeza, orientada hacia la derecha, está algo inclinada; tiene una cresta formada por tres plumas llamativas, que sobresalen. Sólo por la contemplación del pictograma sería imposible descifrar su sentido, ya que, además, aparece únicamente en esta ocasión. El texto náhuatl que acompaña a los pictogramas señala a continuación de *iglesia*, la palabra: *católica*, que es su valor. El pictograma tiene parecido con G135, en que aparece un animal que recuerda a un ave; en Mu145 aparece también un ave, pero resulta francamente difícil reconocerla; en M196 el pictograma ha cambiado totalmente, ya que se trata de una persona orante, con los brazos extendidos, de los que penden sendos rosarios.

Pictograma 272

Un doble círculo concéntrico, en cuyo interior aparecen dibujadas seis pequeñas cabezas. El texto náhuatl señala a este propósito: *romana*. En G472 hay una representación parecida a ésta, con la diferencia de que sólo aparece una cabeza grande en el interior del doble círculo concéntrico. Allí, en ese preciso lugar, no encaja más que el sentido de: *invisible*, como se deduce del pict. G555¹⁵.

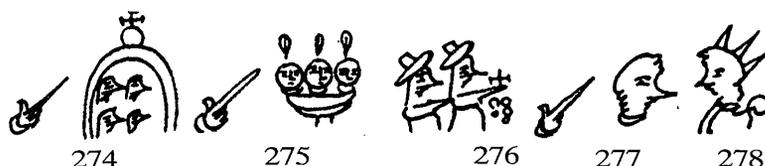
Está señalada una separación vertical en la banda.

[Respuesta 23^a]

Pictograma 273

Repetición del pict. 267 en la parte conservada del pictograma, en la parte izquierda; en la parte derecha se aprecia una cabeza que podría ser repetición del pict. 268, pero sin seguridad alguna. Al iniciarse la respuesta, el sentido del pictograma parece obvio, y se ve reforzado por el resto de la frase: *es*.

15. J. CORTÉS, *El catecismo en pictograma de Fr. Pedro de Gante*, Madrid, F. U. E., 1987, 311 interpreta el pictograma G472 como *romana*, ateniéndose, como única razón, a los textos escritos en náhuatl, del *Catecismo en lengua mexicana* y del *Catecismo en lengua maçagua y en lengua castellana*.



Pictograma 274

La habitual mano señala hacia un arco doble, grande, rematado en su parte superior por una bola y una cruz. El interior del arco cobija cuatro pequeñas cabezas. El sentido del pictograma es: *la unión*. Guarda un ligero parecido, en cuanto al dibujo, con el pict. 161, aunque no en cuanto al significado.

Pictograma 275

Muy parecido al pict. 101, hay una gran copa (¿o pila bautismal?) de la que sobresalen tres cabezas con sendas plumas sobre ellas (allí eran sólo dos cabezas). El sentido que parece corresponder en esta ocasión, por el contexto, a diferencia del pictograma similar, es: *bautizados*.

Pictograma 276

Es repetición del pict. 242, y mantiene el mismo valor: *cristianos*.

Pictograma 277

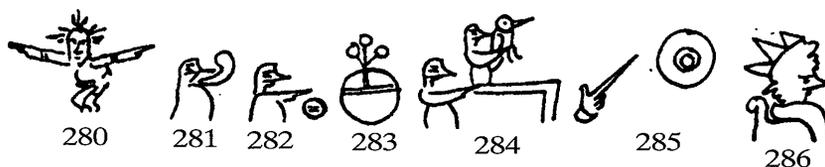
Hay una cabeza grande, como la de los pict. 177 y 179, pero en esta ocasión carece de cuerpo. El sentido del pictograma es ése precisamente: *cabeza*.

Pictograma 278

Una figura, con el mismo tamaño para su cabeza que el pictograma anterior, recuerda inevitablemente a los pict. 177 y 179. Pero se diferencia por dos detalles: está sentado mirando hacia la izquierda (como síntoma de negación), y tiene un gorro del que sobresalen tres puntas ostensibles. El sentido que encaja aquí es el de: *invisible*.

Pictograma 279

Igual que el pict. 2. Significa: *Señor*.

**Pictograma 280**

Igual que el pict. 57. Equivale a: *Jesucristo*.

Pictograma 281

Repite el pictograma 12: *y*.

Pictograma 282

Repetición del pict. 154, con el mismo significado: *viven*.

Pictograma 283

Repetición del pict. 16. Equivale a: *tierra*.

Pictograma 284

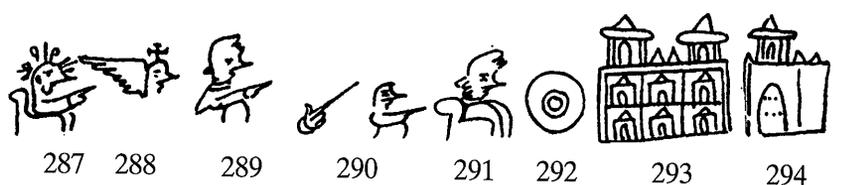
Se trata de un pictograma original. Aparece a la izquierda el guía, en pie, señalando a la segunda figura. Ésta aparece sobre un pedestal horizontal que viene desde la derecha del pictograma: se trata de un personaje más pequeño, que tiene a su vez en sus brazos, a otro más pequeño aún (incluso podría confundirse con un ave). Parece que el sentido que mejor encaja es el de: *miran*, con el matiz de *acatan* u *obedecen*.

Pictograma 285

Resulta también un pictograma confuso. Son tres círculos concéntricos. La corona formada por los dos más externos está coloreada, mientras el círculo interior no lo está. El significado que parece corresponder en las dos ocasiones en que aparece el pictograma es: *uno*, *único*.

Pictograma 286

La misma figura del pict. 278 ahora está orientada hacia la derecha, signo de afirmación. Su equivalencia sería, pues: *visible*.



Pictograma 287

Con notable parecido al pictograma 192, una persona dotada de corona de divinidad aparece sentada. No parece lógico atribuirle el atributo de divinidad, pues está hablando de la cabeza visible de la Iglesia, del papa. Podría encajar el sentido de: *santo*, que se reforzaría con el pictograma siguiente.

Pictograma 288

Es repetición del pict. 20. Significa: *santo*. Junto con el anterior, ambos darían la equivalencia de: *muy santo*.

Pictograma 289

Repetición del pict. 179. Significa: *Padre*.

Pictograma 290

La habitual mano señala hacia un personaje parecido al del pictograma 58, pero que no porta una cruz en su mano. Equivale a: *es* o *está*.

Pictograma 291

Repetición del pict. 289, con el mismo valor: *Padre*.

Pictograma 292

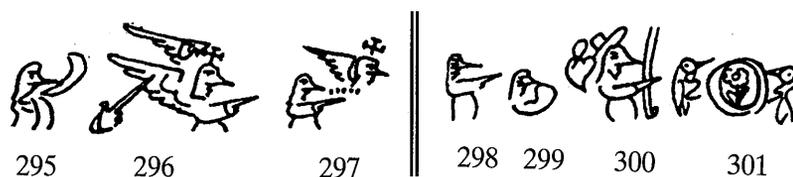
Aparece de nuevo el pict. 285, que equivale a: *uno, único*.

Pictograma 293

Hay un edificio bastante más voluminoso que el que había aparecido en el pict. 266, y que representaba la iglesia. El presente trata de representar una ciudad, a juzgar por la versión del texto náhuatl: *ciudad*.

Pictograma 294

Es un edificio muy parecido al del pict. 266, que equivalía a: *iglesia*. En esta ocasión, el contexto es distinto y lo aporta el texto náhuatl donde consta: *Roma*.



Está señalada una separación vertical en la banda.

La pregunta 23^a, íntegra, es: *¿Qué es la santa Iglesia católica romana? Es la unión de los bautizados cristianos; [su] cabeza invisible el señor Jesucristo, y viven en la tierra; miran [al] único visible, muy santo padre, [que] es el padre único [en la] ciudad [de] Roma.*

[Pregunta 24^a]

Pictograma 295

Es igual al pictograma 12: y.

Pictograma 296

La mano indica a un dibujo en que aparece un personaje con dos alas (la izquierda desplazada hacia la parte superior de la banda), y una cruz sobre la cabeza; aparece la parte inferior del cuerpo. Es parecido al pict. 20. Pero la idea que trata de expresar es otra: *ángeles*.

Pictograma 297

A continuación, se repite el pict. 20: *santos*.

Se supone que debía haber una separación vertical en la banda.

[Respuesta 24^a]

Pictograma 298

Es igual que el pictograma 32; significa: *éstos*.

Pictograma 299

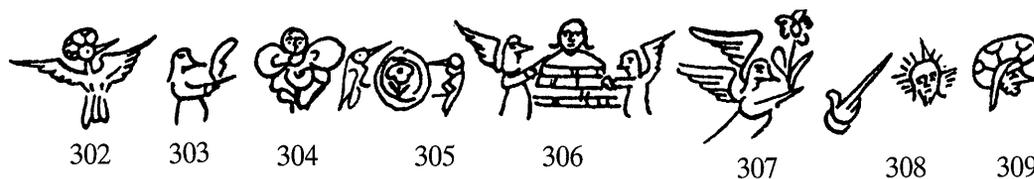
Es repetición del pictograma 268, conservando el mismo valor: *son*.

Pictograma 300

Repetición del pict. 239. Su significado es: *alma verdadera* (que equivaldría a *espíritus puros*), con la denominación teológica más usual.

Pictograma 301

Repetición del pict. 127. Conserva su significado de: *premiados*.

**Pictograma 302**

Igual al pict. 25, conserva intacto su sentido: *Espíritu Santo*.

Pictograma 303

El guía sostiene en su mano una pluma, o algo que se le parece. Es el relativo: *los cuales*.

Pictograma 304

Repetición del pict. 77, con el significado que tenía entonces: *siempre*.

Pictograma 305

Se repite en la misma respuesta el pict. 127: *premiados*.

Pictograma 306

En el dibujo aparece una persona en pie, de frente. Caben dos apreciaciones para continuar describiendo a esta persona: 1ª, que sólo se vea su busto, colocado sobre un pedestal formado por cinco estratos superpuestos; 2ª, que se entrevea su cuerpo a través de una gasa fina. A uno y otro lado aparecen dos ángeles, que pueden estar sosteniendo la gasa de la segunda hipótesis, o reverenciando a la persona representada. El sentido del pictograma es: *honran*.

Pictograma 307

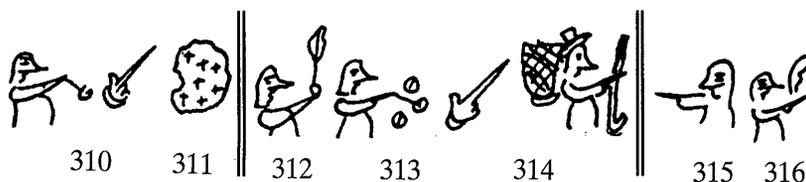
Un ángel en actitud dinámica, avanza hacia la derecha, mientras sostiene en sus manos una elegante flor. Su sentido se puede deducir con facilidad: *alaban*

Pictograma 308

Repetición del pict. 2: *Dios*.

Pictograma 309

Réplica del pict. 3, con el mismo valor que tenía entonces: *Señor*.

**Pictograma 310**

Es igual que el pict. 9, con el mismo sentido: *donde*.

Pictograma 311

Reproducción del pict. 11. Su equivalencia es: *el cielo*.

Está señalada una separación vertical en la banda.

La pregunta 24^a, al completo, se descifra así: *¿Y los ángeles santos? Éstos son almas verdaderas, premiadas [por] el Espíritu Santo, los cuales siempre premiados, honran [y] alaban al Dios Señor donde [está en] el cielo.*

[Pregunta 25^a]

Pictograma 312

Repetición del pict. 190. Su equivalencia es: *cómo*.

Pictograma 313

Muy parecido al pict. 9, el guía señala hacia un objeto; pero mientras en el pict. 9 era una sola bola; ahora, hay otra por encima de ella y otra por debajo; las tres son del mismo tamaño. El significado hay que deducirlo por el contexto: *sirven*, o también, *salvan*.

Pictograma 314

Una mano casi borrada señala a un personaje representado de pie, de perfil hacia la derecha, que porta a sus espaldas un gran cesto de juncos. Su sentido es: *obras* o *trabajos*.

Se supone que debía haber una separación vertical en la banda.

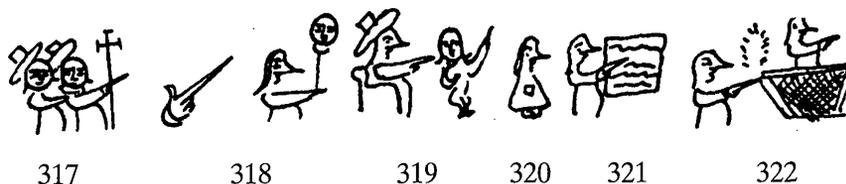
[Respuesta 25^a]

Pictograma 315

Repetición del pict. 41. Significa: *no*.

Pictograma 316

Aparece de nuevo el pict. 12: *y*.



Pictograma 317

Una representación con dos figuras (plural), casi idéntica a los pict. 242 y 276. En lugar de aparecer arrodillados, están de pie; y en lugar de tener en sus manos un rosario, portan una cruz alta, de remate de un bastón. No me parece que haya que alterar el sentido: *cristianos*.

Pictograma 318

Repetición idéntica del pict. 130, equivale a: *todos*.

Pictograma 319

Es parecido al pict. 184, donde aparecía una figura con corona (divina), sentada, juzgando a uno que está en pie ante él. En el pict. presente, la figura principal aparece también sentada, pero con sombrero (no divino), en actitud equivalente de juzgar a alguien, que está en pie, dirigiéndose hacia la derecha de la banda, pero con el rostro vuelto hacia quien le juzga, que está a la izquierda, casi a sus espaldas. Esta persona que está siendo juzgada aparece desnuda. El sentido podría ser: *juzgará a los hombres*.

Pictograma 320

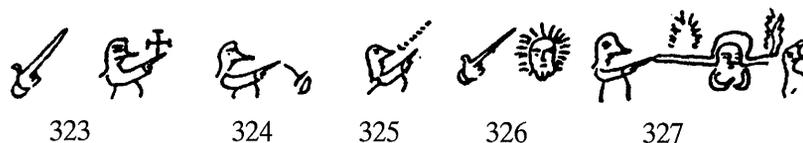
Un personaje, en pie, de perfil, con vestido corto que permite ver sus pies. Se observa un pequeño cuadrado en el centro de su cuerpo. No es fácil dar con el sentido: *¿faltas?*

Pictograma 321

El guía aparece señalando un rectángulo con líneas onduladas que simulan escritura. El sentido puede ser: *a los mandamientos*.

Pictograma 322

El guía señala a un personaje pequeño que está en pie sobre una cesta de juncos parecida a la del pict. 314. Entre el guía y el personaje que está en pie, aparece, borrosa, una especie de pluma constituida por una aureola de pequeñas líneas. Podría cuadrar el sentido de: *méritos*.

**Pictograma 323**

Igual al pict. 17. Su sentido es: *santo*.

Pictograma 324

Es repetición del pict. 9 y del 306; equivale a: *donde*.

Pictograma 325

Repetición del pict. 81, conservando el significado de aquél: *ordena*.

Pictograma 326

Repetición del pict. 2; equivale a: *Señor*.

A partir de aquí se interrumpe la banda, al faltar el f. 8r. En relación con esta pregunta, verosíblemente seguiría el pictograma idéntico al pict. 57: *Jesucristo*.

La pregunta 25^a, casi completa, podría quedar de esta forma: *¿Cómo salvan [nuestras] obras? No, y [a] los cristianos todos juzgará a los hombres [por] las faltas [a] los mandamientos; los méritos santos donde ordena el señor [Jesucristo].*

A partir de este momento todo son conjeturas, pues la falta del f. 8r no permite saber ni el contenido de los pictogramas y las preguntas restantes, ni dónde empezaba o terminaba la pregunta o las preguntas que pudiera contener el manuscrito.

[Pregunta 26^a]

Pictograma 327

El guía apunta hacia una extraña figura, representada de frente, en que se percibe la cabeza y manos de una persona; a la altura de su cuello surgen unas prolongaciones extensas a derecha e izquierda; a sus extremos hay unas palmas o plumas insinuadas, pues el dibujo sólo tiene las rayas que las orlan (como sucedía en el pict. 322). En el extremo derecho, unido al personaje central aparece otro personaje, de la misma forma que



el guía figura en el extremo izquierdo. Al no tener correspondencia con ningún otro, y al estar interrumpida la frase, no he podido saber el sentido que encierra. Tampoco he encontrado paralelismo con otros catecismos pictográficos.

Pictograma 328

Igual al pict. 12: y.

Pictograma 329

Es igual al pict. 227, con el significado de: *cuando*.

¿...? y *cuando*...

.....

Pictograma 330

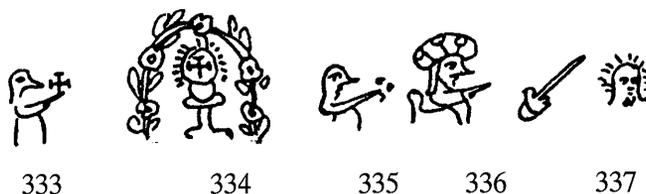
Recuerda vagamente al pict. 93, en que aparecía una persona emergiendo en el tallo de una flor. En el presente, hay una persona en la parte superior, pero lo que aparece en la parte inferior son claramente llamas. El significado no ofrece duda: *condenados*.

Pictograma 331

El guía señala hacia una figura sentada (lo que denota poder), con unos grandes cuernos. Evoca a la figura del pict. 168, que representaba al demonio; o, por sus cuernos, a la del pict. 146, que representaba a los malos. Por consiguiente, el significado de este pictograma podría ser: *el poder del infierno*.

Pictograma 332

Aparece un ave más voluminosa que la que en el pict. 271 representaba a la iglesia *católica*. Ésta aparece representada de forma que tiene el cuerpo de perfil, o casi de perfil, y la cara vuelta hacia el lector. Las plumas de su cabeza son hirsutas. No tiene equivalencia con ningún otro pictograma. La traducción castellana del vocablo náhuatl informa que se trata del: *demonio*.



Está señalada una separación vertical en la banda.
 ...los condenados al poder del infierno [y] del demonio.

A partir del pictograma 329, y hasta el final, quedan una serie de fragmentos inconexos, que da la impresión de que pertenecen a dos preguntas. De hecho, está marcada una separación vertical, a continuación del pict. 322. Hasta ahí podría llegar una pregunta, con su respuesta (sería la pregunta 26^a), centrada en la suerte de los malos: ¿...? y cuando... (...) ...los condenados al poder del infierno [y] del demonio.

[Pregunta 27^a]

Pictograma 333

Igual que el pict. 22; significa: *santo*.

Pictograma 334

En el centro del pictograma aparece un cáliz en la parte inferior, sobre el que se muestra una hostia consagrada, que tiene una cruz inscrita. La aureola de rayos lo muestra así. A su alrededor está rodeado de una guirnalda de flores, muy cuidada, que forma un arco. El sentido podría ser el de: *eucaristía*. Pero, acorde con otros catecismos pictográficos, encaja el más genérico de: *sacramentos*.

Pictograma 335

Es repetición del pict. 313, cuyo valor es el de: *sirven*, o mejor, *salvan*.

Pictograma 336

Es igual que el pict. 10, con la equivalencia de: *Dios*.

Pictograma 337

Igual al pict. 2, equivale a: *Señor*. Quizá fuese seguido del pictograma que representa a Jesucristo.

...los sacramentos *salvan* [por?] *Dios Señor*...



338



339



340

.....
Pictograma 338

Igual al pict. 66. Representa al: *hombre*.

Pictograma 339

El guía señala hacia la representación que repite el pict. 10. Equivale a: *Dios*.

Pictograma 340

Repite el pict. 11, que significa: *cielo*.

... *el hombre [con] Dios [en] el cielo*.

Desde el pict. 323, hasta el final, iría otra última pregunta, la pregunta 27ª, en torno a la suerte de los buenos: *Santo... (...) ...los sacramentos salvan [por?] Dios Señor... (...) ... el hombre [con] Dios [en] el cielo*.

CONTENIDO DEL CATECISMO PICTOGRÁFICO NÁHUATL

- Pregunta 1 ... *¿está sentado? Dios Señor*.
- Pregunta 2 *¿Cuántos dioses [hay]? [Uno]*.
- Pregunta 3 *[¿Dónde está el] Dios Señor? Está sentado en el cielo y [en la tierra]*.
- Pregunta 4 *[¿Quién hizo todo?] [Dios es] hacedor del cielo y tierra*.
- Pregunta 5 *¿La santa divinidad [es Dios]? [La santa divinidad es Dios]*.
- Pregunta 6 *[Quién es] la santa, muy santa Trinidad? La santa, muy santa Trinidad [es Dios Padre, Dios Hijo, Dios] Espíritu Santo, tres divinidades, tres personas [y un solo Dios]*.
- Pregunta 7 *¿[Este Padre] es Dios? Sí*.

- Pregunta 8 *¿Este Hijo [es Dios?] Sí.*
- Pregunta 9 *¿[Este] Espíritu Santo es Dios? Sí.*
- Pregunta 10 *¿Son tres dioses? No, uno creo Dios Señor.*
- Pregunta 11 *¿Qué persona [se hizo] hombre divino? Esta segunda persona llegó a ser, [el] Hijo Dios, Señor Jesucristo.*
- Pregunta 12 *¿Quién [es el] Señor Jesucristo? Éste creo Dios y creo hombre.*
- Pregunta 13 *¿Cómo se hizo hombre verdadero [el] Señor Jesucristo? Éste estuvo en el vientre [de] María, [que] siempre creo virgen, por obra, por orden [del] Espíritu Santo.*
- Pregunta 14 *¿Y quién [es] la siempre virgen madre María? Santa María llegó a ser madre, siempre virgen y llena [de] toda abundancia [de] gracia y dones; Dios en su interior está; pero creció, nació el dueño [del] cielo y tierra; es madre siempre.*
- Pregunta 15 *¿Y dónde está, dónde [la] madre, siempre virgen María? En el cielo permanece [con] cuerpo y alma, [en] premio fue subida, y todos a la divinidad, Dios; pero(?) pedimos [por] María a la Trinidad.*
- Pregunta 16 *¿Y por qué fue hombre verdadero el Señor Jesucristo? Para [a] los malos pecadores [de] éstos [pecados] librar.*
- Pregunta 17 *¿Qué hizo el señor Jesucristo [al] vivir [en la] tierra a librar-nos? Éste castigo sufrió por orden [de] Poncio Pilato, fue crucificado en la cruz, muerto, sepultado; descendió al infierno; [al] tercer día resucitó de entre los muertos; subió al cielo; allá está sentado [a la] derecha del Padre Señor; y de donde vendrá [a] juzgar [a] los vivos y los muertos.*
- Pregunta 18 *El señor Jesucristo, ¿fue muerto [como] divinidad, o [como] hombre? No murió [como] divinidad, sino [como] hombre.*
- Pregunta 19 *Y después [de] muertos [en] la tierra nosotros, ¿[qué] se hace, muere el alma y muere el cuerpo? No muere el alma, sino el cuerpo muere.*

- Pregunta 20 *¿Y qué?, ¿[para] siempre muere [el] cuerpo? No, pues por obra (¿orden?), después de acabar [la] vida, donde [están] [los] cadáveres, el cuerpo y el alma se reunirán, y siempre [con] verdadera alma.*
- Pregunta 21 *¿Y dónde irán los cristianos después de muertos? Éstos al cielo, pues cumplieron los mandamientos [que] el Señor Dios manda.*
- Pregunta 22 *¿Y los malos, pecadores, éstos caerán, donde [el] infierno, pues no cumplieron los mandamientos [que] el Señor Dios manda, y [los de] la santa Iglesia.*
- Pregunta 23 *¿Qué es la santa Iglesia católica romana? Es la unión de los bautizados cristianos; [su] cabeza invisible el señor Jesucristo, y viven en la tierra; miran [al] único visible, muy santo padre, [que] es el padre único [en la] ciudad [de] Roma.*
- Pregunta 24 *¿Y los ángeles santos? Éstos son almas verdaderas, premiadas [por] el Espíritu Santo, los cuales siempre premiados, honran [y] alaban al Dios Señor donde [está en] el cielo.*
- Pregunta 25 *¿Cómo salvan [nuestras] obras? No, y [a] los cristianos todos juzgará a los hombres [por] las faltas [a] los mandamientos; los méritos santos donde ordena el señor [Jesucristo].*
- Pregunta 26 *¿...? y cuando... (...) ...los condenados el poder del infierno [y] del demonio.*
- Pregunta 27 *Santo... (...) ...los sacramentos salvan [por?] Dios Señor... (...) ... el hombre [con] Dios [en] el cielo.*

RECONSTRUCCIÓN DE LA PLANA 1ª (f. 1v-2r)

PROPUESTA DE LUIS RESINES

Pregunta 1ª, respuesta 1ª (o título)

... está el Dios Señor.

Pregunta 2ª

¿Cuántos dioses [hay]?

Respuesta 2ª

[Uno].

Pregunta 3ª

[¿Dónde está el] Dios Señor?

Respuesta 3ª

Está sentado en el cielo y [en la tierra].

Pregunta 4ª

[¿Quién hizo todo?]

Respuesta 4ª

[Dios es] hacedor del cielo y tierra.

Pregunta 5ª

¿La santa divinidad [es Dios]?

Respuesta 5ª

[La santa divinidad es Dios]

Pregunta 6ª

[¿Quién es] la santa, muy santa Trinidad?

Respuesta 6ª

La santa, muy santa Trinidad [es Dios Padre, Dios Hijo, Dios] Espíritu Santo, tres divinidades, tres personas [y un solo Dios]

Pregunta 7ª

¿[Este Padre] es Dios?

Respuesta 7ª

Sí.

Pregunta 8ª

¿Este Hijo [es Dios]?

Respuesta 8ª

Sí.

Pregunta 9ª

¿[Este] Espíritu Santo es Dios?

Respuesta 9ª

Sí.

PROPUESTA DE MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Pregunta 1ª, respuesta 1ª

... Dios.

Pregunta 2ª

¿Cuántos dioses?

Respuesta 2ª

[Solo uno, bien verdadero, Dios Señor.

Pregunta 3ª

¿Que allá está en el cielo y [sobre la tierra y por todas partes, el que] hizo el cielo y la tierra?

Respuesta 3ª

En verdad él, es la santísima Trinidad.

Pregunta 4ª

¿Quién es la santísima Trinidad?

Respuesta 4ª

[Dios Padre, Dios Hijo, Dios] Espíritu Santo, tres respetables, tres personas [y un solo bien verdadero Dios].

Pregunta 5ª

¿Acaso Dios?

Respuesta 5ª

En verdad.

Pregunta 6ª

[¿Es el Hijo?

Respuesta 6ª

Pregunta 7ª

¿[Espíritu] Santo acaso es Dios?

Respuesta 7ª

En verdad.

La reconstrucción de la última plana (f. 7v-8r) no es posible al no encontrar en otros catecismos pictográficos referencias válidas que permitieran una exposición lógica. Otro tanto sucede con el texto náhuatl, al no estar presentes fragmentos de las frases finales. Puede comprobarse no la reconstrucción, sino la doble actuación tanto de desciframiento pictográfico, como de traducción del texto náhuatl, al final del texto en ambas versiones.

**COMPARACIÓN ENTRE EL DESCIFRAMIENTO DE LA VERSIÓN
PICTOGRÁFICO, Y LA TRADUCCIÓN DEL TEXTO NÁHUATL**

DESCIFRAMIENTO DE LOS PICTOGRAMAS	TRADUCCIÓN DEL TEXTO NÁHUATL
Pregunta 1 <i>... ¿está sentado? Dios Señor.</i>	... Dios.
Pregunta 2 <i>¿Cuántos dioses [hay]? [Uno].</i>	¿Cuántos dioses? Sólo uno bien verdadero... Dios.
Pregunta 3 <i>[¿Dónde está el] Dios Señor? Está sentado en el cielo y [en la tierra].</i>	...que allá está en el cielo y sobre la tierra y por todas partes, el que hizo el cielo y la tierra. En verdad él.
Pregunta 4 <i>[¿Quién hizo todo?] [Dios es] hacedor del cielo y tierra.</i>	¿Quién es él, Dios? Es la Santísima Trinidad.
Pregunta 5 <i>¿La santa divinidad [es Dios]? [La santa divinidad es Dios].</i>	
Pregunta 6 <i>[¿Quién es] la santa, muy santa Trinidad? La santa, muy santa Trinidad [es Dios Padre, Dios Hijo, Dios] Espíritu Santo, tres divinidades, tres personas [y un solo Dios].</i>	¿Quién es la Santísima Trinidad? El, Dios Padre, y Dios Hijo, y Dios Espíritu Santo, tres respetables, tres personas y solo un bien verdadero Dios.
Pregunta 7 <i>¿[Este Padre] es Dios? Sí.</i>	¿Acaso Dios? En verdad.

Pregunta 8

¿Este Hijo [es Dios?] Sí.

¿Es el Hijo? ...

Pregunta 9

¿[Este] Espíritu Santo es Dios? Sí.

... Santo, acaso es Dios. En verdad.

Pregunta 10

¿Son tres dioses? No, uno creo Dios Señor.

¿Acaso son tres dioses? No, porque sólo hay un bien verdadero Dios.

Pregunta 11

¿Qué persona [se hizo] hombre divino? Esta segunda persona llegó a ser, [el] Hijo Dios, Señor Jesucristo.

¿Quién es él [que] persona hombre se hizo? En verdad él, la segunda persona del venerado Dios, el señor nuestro Jesucristo.

Pregunta 12

¿Quién [es el] Señor Jesucristo? Éste creo Dios y creo hombre.

¿Quién es el señor nuestro Jesucristo? En verdad el bien verdadero Dios y bien verdadero hombre.

Pregunta 13

¿Cómo se hizo hombre verdadero [el] Señor Jesucristo? Éste estuvo en el vientre [de] María, [que] siempre creo virgen, por obra, por orden [del] Espíritu Santo.

¿Cómo se hizo hombre el señor nuestro Jesucristo? En el virginal vientre de Santa María, siempre en verdad doncella, por obra portentosa del Espíritu Santo.

Pregunta 14

¿Y quién [es] la siempre virgen madre María? Santa María llegó a ser madre, siempre virgen y llena [de] toda abundancia [de] gracia y dones; Dios en su interior está; pero creció, nació el dueño [del] cielo y tierra; es madre siempre.

¿Y quién es ella, la siempre doncella, mujercita, Santa María? Ella es de Dios preciosa madrecita, la siempre doncella y colmada de toda clase de bienes, gracia y todo en su venerable interior lo que está, todo, de todas maneras, bueno, recto, en el cielo y en la tierra, preciosa mujercita.

Pregunta 15

¿Y dónde está, dónde [la] madre, siempre virgen María? En el cielo permanece [con] cuerpo y alma, [en] premio fue subida, y todos a la divinidad, Dios;

¿Y dónde está la mujercita siempre doncella Santa María? En verdad en el cielo está, y su cuerpo y su ánima, su riqueza, muy santa y por nosotros seño-

pero(?) pedimos [por] María a la Trinidad. ra se hizo ante el rostro de Dios, Santísima Trinidad.

Pregunta 16

¿Y por qué fue hombre verdadero el Señor Jesucristo? Para [a] los malos pecadores [de] éstos [pecados] librar. ¿Y por qué hombre vino a hacerse el señor nuestro Jesucristo? Por nosotros pecadores para que nos redimiera.

Pregunta 17

¿Qué hizo el señor Jesucristo [al] vivir [en la] tierra a librarnos? Éste castigo sufrió por orden [de] Poncio Pilato, fue crucificado en la cruz, muerto, sepultado; descendió al infierno; [al] tercer día resucitó de entre los muertos; subió al cielo; allá está sentado [a la] derecha del Padre Señor; y de donde vendrá [a] juzgar [a] los vivos y los muertos. ¿Qué hizo el Señor nuestro Jesucristo aquí, en la tierra, para conquistar su redención? Porque por nosotros padeció, por mandato de Pilatos, crucificado, en la cruz murió, fue sepultado, descendió a la región de los muertos, en tres días resucitó de junto de los muertos, entró en el cielo, hacia allá está sentado a la diestra del precioso Dios y de allí habrá de regresar, vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos.

Pregunta 18

El señor Jesucristo, ¿fue muerto [como] divinidad, o [como] hombre? No murió [como] divinidad, sino [como] hombre. El señor Jesucristo, ¿acaso murió así Dios o el hombre? Porque no murió Dios, sólo todo el hombre murió.

Pregunta 19

Y después [de] muertos [en] la tierra nosotros, ¿[qué] se hace, muere el alma y muere el cuerpo? No muere el alma, sino el cuerpo muere. ¿Y cuando muere en la tierra el hombre, acaso muere su alma, así como muere su carne terrestre? En verdad no muere el alma, sólo todo su cuerpo.

Pregunta 20

¿Y qué?, ¿[para] siempre muere [el] cuerpo? No, pues por obra (¿orden?), después de acabar [la] vida, donde [están] [los] cadáveres, el cuerpo y el alma se reunirán, y siempre [con] verdadera alma. ¿Y acaso para siempre muere su cuerpo? No, porque cuando sea el día del juicio una vez más se unirá su carne y así con al alma resucitará y vivirá para siempre.

Pregunta 21

¿Y dónde irán los cristianos después de muertos? Éstos al cielo, pues cumplieron ¿Y dónde irán los buenos cuando mueran? Allí, al interior del cielo porque

los mandamientos [que] el Señor Dios manda. guardaron los divinos mandatos de Dios.

Pregunta 22

¿Y los malos, pecadores, éstos caerán, donde [el] infierno, pues no cumplieron los mandamientos [que] el Señor Dios manda, y [los de] la santa Iglesia. ¿Y los no buenos a dónde irán? Allá, al lugar de los muertos, porque no guardaron los mandamientos de Dios y de la Santa Iglesia.

Pregunta 23

¿Qué es la santa Iglesia católica romana? Es la unión de los bautizados cristianos; [su] cabeza invisible el señor Jesucristo, y viven en la tierra; miran [al] único visible, muy santo padre, [que] es el padre único [en la] ciudad [de] Roma. ¿Qué quiere decir Santa Iglesia Católica Romana? Quiere decir la unión de todos los cristianos cuya cabeza es el señor nuestro Jesucristo, y aquí en la tierra su representante nuestro gran señor de los sacerdotes, santo padre que está allá en la gran ciudad, Roma.

Pregunta 24

Y los ángeles santos? Éstos son almas verdaderas, premiadas [por] el Espíritu Santo, los cuales siempre premiados, honran [y] alaban al Dios Señor donde [está en] el cielo. ¿Y los ángeles quiénes son ellos? En verdad una sola forma de vida es su riqueza, son espíritus preciosos y siempre con la riqueza de sus cantos alaban al señor nuestro Dios allá en el cielo.

Pregunta 25

¿Cómo salvan [nuestras] obras? No, y [a] los cristianos todos juzgará a los hombres [por] las faltas [a] los mandamientos; los méritos santos donde ordena el señor [Jesucristo]. ¿Acaso sólo es ése todo su trabajo? No, tienen el encargo, por nosotros, en nuestros descuidos, junto, en su interior y bien sobre reinarán...

Pregunta 26

¿...? y cuando... (...) ...los condenados al poder del infierno [y] del demonio. ... de su voluntad y cuando nuestro (...) enemigo, el hombre-búho, el demonio.

Pregunta 27

Santo... (...) ...los sacramentos salvan [por?] Dios Señor... (...) ... el hombre [con] Dios [en] el cielo. ¿Quién es él (...) allá está el señor nuestro Jesu[cristo] (...) hombre así está en el cielo.

**CORRESPONDENCIA ENTRE LAS PREGUNTAS DEL
CATECISMO PICTOGRÁFICO NÁHUATL, LAS DEL DE PEDRO DE GANTE
Y LAS DEL DE BARTOLOMÉ CASTAÑO**

Tras haber podido comprobar tanto el texto pictográfico como el texto escrito en náhuatl, es obligado afirmar que este catecismo no tiene tanta originalidad como podría suponerse antes de conocer con certeza su contenido. Es claro que hace un recorrido por lo fundamental de la fe cristiana a base de preguntas y respuestas. Pero recorre una senda que ya había sido andada por otros.

Ofrezco, a tres columnas los contenidos de este catecismo (columna central), junto con la parte de preguntas y respuesta presente en el de Pedro de Gante, fechado entre 1527 y 1529 (columna izquierda); y con el puesto a nombre de Bartolomé Castaño (columna derecha), de fecha no muy precisa, pero hacia 1644). El principal problema de éste último es el de no poder precisar con certeza cuál fue la contribución exacta de Castaño. Lo he contrastado con una de sus ediciones, quizá la más difundida, pero sin la certeza de que se trata de la más genuina respecto a lo que él escribió o retocó.

Aun con esa limitación señalada para el último de los tres, se impone con fuerza una conclusión: la extraordinaria similitud. Hay algo de original y propio en este *Catecismo pictográfico náhuatl*, como lo hay también en lo asignado a Castaño. Pero las semejanzas son abrumadoras en comparación con las diferencias.

Por tanto, la originalidad del presente *Catecismo pictográfico náhuatl* consiste fundamentalmente en dos cosas: 1ª, en no haber repetido de forma servil los pictogramas que ya circulaban antes de él; y 2ª, en introducir algunas otras cuestiones que no se habían planteado en los otros catecismos con los que lo he contrastado.

CATECISMO DE PEDRO DE GANTE	CATECISMO PICTOGRÁFICO NÁHUATL	CATECISMO DE BARTOLOMÉ CASTAÑO
	... ¿está sentado? Dios Señor.	
¿Cuántas divinidades [hay]? Una divinidad, Dios verdadero.	¿Cuántos dioses [hay]? [Uno].	Decid, hermano, ¿cuántos dioses hay? Un solo Dios verdadero.
¿[Dónde está] la divinidad, Dios? Éste está [en el] cielo y [la] tierra, [en] todo [lugar] está.	¿[Dónde está el] Dios Señor? Está sentado en el cielo y [en la tierra].	¿Dónde está Dios? En el cielo, en la tierra, y en todo lugar.
¿Quién hizo [el] cielo y [la] tierra? [La] santa divinidad, Dios.	¿[Quién hizo todo?] [Dios es] hacedor del cielo y tierra.	¿Quién hizo el cielo y la tierra, y todas las cosas? Dios nuestro Señor.
¿Quién es la divinidad, Dios? Es esta muy venerada Trinidad.	¿La santa divinidad [es Dios]? [La santa divinidad es Dios].	¿Quién es Dios? La Santísima Trinidad.
¿Quién [es] la santa, muy venerada, Trinidad? [Es] este Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, tres personas, una divinidad, Dios.	¿[Quién es] la santa, muy santa Trinidad? La santa, muy santa Trinidad [es Dios Padre, Dios Hijo, Dios] Espíritu Santo, tres divinidades, tres personas [y un solo Dios].	¿Quién es la Santísima Trinidad? Dios Padre, Dios Hijo, y Dios Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero.
¿[Es] este Dios Padre divino? Sí.	¿[Este Padre] es Dios? Sí.	¿El Padre es Dios? Sí.
¿[Es] este Dios Hijo divino? Sí.	¿Este Hijo [es Dios?] Sí.	¿El Hijo es Dios? Sí.
¿[Es] este Dios Espíritu Santo divino? Sí.	¿[Este] Espíritu Santo es Dios? Sí.	¿El Espíritu Santo es Dios? Sí.
¿Cuántas [hay], tres divinidades? No, una divini-	¿Son tres dioses? No, uno creo Dios Señor.	¿Son tres dioses? No, sino un solo Dios verdadero, que aunque en Dios hay

dad, Dios, [en] tres personas.

tres personas, todas son un mismo Dios, porque tienen un mismo ser y naturaleza divina.

¿Quién se hizo hombre? [La] segunda persona, [el] Hijo Dios, Dios Jesucristo.

¿Qué persona [se hizo] hombre divino? Esta segunda persona llegó a ser, [el] Hijo Dios, Señor Jesucristo.

¿Cuál de las tres personas se hizo hombre? La segunda, que es el Hijo, el cual, después de haberse hecho hombre llamamos Jesucristo.

¿Quién [es el] Señor Jesucristo? Este creo [que es] divinidad; creo [que es] hombre, verdadero hombre [el] Señor Jesucristo.

¿Quién [es el] Señor Jesucristo? Éste creo Dios y creo hombre.

¿Quién es Jesucristo? Es verdadero Dios y verdadero hombre.

¿Quién nació de María? [La] poderosa María [es] santa por el Espíritu Santo, madre [del] hombre.

¿Cómo se hizo hombre verdadero [el] Señor Jesucristo? Éste estuvo en el vientre [de] María, [que] siempre creo virgen, por obra, por orden [del] Espíritu Santo.

¿Dónde se hizo hombre? En el vientre virginal de la Virgen Santa María, por obra del Espíritu Santo, quedando ella siempre Virgen y verdadera Madre de Dios.

¿Y quién [es] la siempre virgen madre María? Santa María llegó a ser madre, siempre virgen y llena [de] toda abundancia [de] gracia y dones; Dios en su interior está; pero creció, nació el dueño [del] cielo y tierra; es madre siempre.

¿Y dónde está, dónde [la] madre, siempre virgen María? En el cielo perma-

nece [con] cuerpo y alma,
[en] premio fue subida, y
todos a la divinidad, Dios;
pero(?) pedimos [por]
María a la Trinidad.

¿[Por] qué se hizo hombre [el] Señor Jesucristo? ¿Y por qué fue hombre verdadero el Señor el Hijo de Dios? Para salvar a nosotros pecadores. [Para] nosotros pecadores [de] los pecados malos pecadores [de] éstos [pecados] librar. [de] los pecados [de] éstos [pecados] librar.

¿Qué hizo [el] Señor Jesucristo cuando [estuvo] [en la] tierra? ¿Qué hizo el señor Jesucristo [al] vivir [en la] tierra a librarlos? Este Padeció debajo del poder de Poncio Pilato; fue crucificado, muerto y sepultado; descendió a los infiernos, resucitó, subió a los cielos, y está sentado a la diestra de Dios Padre Todopoderoso, y desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos.

Librarlos [del] castigo, padeció por orden [de] Poncio Pilato; crucificado [del] todo [en la] cruz; muerto y sepultado; bajó [al] infierno; [al] tercer día resucitó, salió de entre [los] muertos; subió al cielo, a la derecha está sentado [del] Padre Dios y de donde vendrá [a] juzgar [a] juzgar vivos y muertos.

Al morir [del] todo [en la] cruz [el] Señor Jesucristo, ¿murió [como] divinidad y [como] hombre? No murió [como] divinidad; sino [como] hombre murió.

El señor Jesucristo, ¿fue muerto [como] divinidad, o [como] hombre? No murió [como] divinidad, sino [como] hombre.

Cuando murió Cristo en la cruz, ¿murió en cuanto Dios o en cuanto hombre? No murió en cuanto Dios, sino en cuanto hombre.

Y después [de] muertos [en] la tierra nosotros, ¿[qué] se hace, muere el Y el hombre cuando muere, ¿muere en cuanto al alma? No muere en

*alma y muere el cuerpo? cuanto al alma, sino en
No muere el alma, sino el cuerpo muere.*

¿Y qué?, ¿[para] siempre muere [el] cuerpo? No, pues por obra (¿orden?), después de acabar [la] vida, donde [están] [los] cadáveres, el cuerpo y el alma se reunirán, y siempre [con] verdadera alma.

¿Y el cuerpo del hombre muere para siempre? No, porque el día del juicio se tornarán a juntar las almas con sus propios cuerpos, y así resucitarán para nunca más morir.

¿[Las] obras [del] cristiano llevan [a la] muerte, [o] llevan [al] cielo? Quien estos mandamientos desprecia, [los] mandamientos de la divinidad, [del] Señor Dios verdadero, al mal cristiano llevan [a la] muerte, llevan [al] infierno. Los que cumplen los mandamientos [de la] divinidad [que el] Señor Dios ordena... [llevan al cielo].

¿Y dónde irán los cristianos después de muertos? Éstos al cielo, pues cumplieron los mandamientos [que] el Señor Dios manda.

Dónde van las almas de los buenos cuando mueren sus cuerpos? Al cielo, a gozar de Dios para siempre, porque guardaron sus santos mandamientos.

¿Y los malos, pecadores, éstos caerán, donde [el] infierno, pues no cumplieron los mandamientos [que] el Señor Dios manda, y [los de] la santa Iglesia.

¿Y las de los que mueren en pecado, dónde van? Al infierno, a padecer para siempre, porque no guardaron los mandamientos de Dios Nuestro Señor y los de la Santa Iglesia.

¿[La] Iglesia Católica invisible ordena [la] unión [de] todos [los] cristianos [que] rezan [al] Señor Jesucristo? [A] todos libra [de la] muerte, lleva a la vida, perdona invisiblemente.

¿Qué es la santa Iglesia católica romana? Es la unión de los bautizados cristianos; [su] cabeza invisible el señor Jesucristo, y viven en la tierra; miran [al] único visible, muy santo padre, [que] es el padre único [en la] ciudad [de] Roma.

¿Quién es la santa Iglesia? La congregación de los fieles cristianos, los cuales se salvan muriendo en gracia.

*Y los ángeles santos?
Éstos son almas verdade-*

ras, premiadas [por] el Espíritu Santo, los cuales siempre premiados, honran [y] alaban al Dios Señor donde [está en] el cielo.

¿Cómo salvan [nuestras] obras? No, y [a] los cristianos todos juzgará a los hombres [por] las faltas [a] los mandamientos; los méritos santos donde ordena el señor [Jesucristo].

¿...? y cuando... (...) ...los condenados al poder del infierno [y] del demonio.

¿[Los] venerados sacramentos [los] da el padre? Santo... (...) ...los sacramentos salvan [por?] [Los] sacerdotes, [el] Dios Señor... (...) ... el padre [de la] misa, [con] hombre [con] Dios [en] el poder [del] Señor cielo. Jesucristo, [a quien] creo Divinidad, [a quien] creo hombre. Amén Jesús.

¿Quién está en el Santísimo Sacramento del altar? Jesucristo nuestro Señor, verdadero Dios y verdadero hombre.

Cuando comulgamos, ¿qué debemos hacer? Llegar en ayunas y confesados, si tuviéremos algún pecado mortal.

Y para confesarnos, ¿qué debemos hacer? Pensar

primero nuestros pecados, confesar todos los mortales con arrepentimiento y propósito de la enmienda. Y para salvarnos, ¿qué demos hacer? Guardar los mandamientos de la Ley de Dios y los de la Santa Iglesia, y las obligaciones de nuestro estado.

La tolerancia religiosa según G. E. Lessing en su obra *Natán el Sabio*

Hace algún tiempo cayó en mis manos un rotativo semanal¹ donde dedicaba un artículo al premio Nobel de Literatura del año 2001, V.S. Naipaul. Su nombre no me decía nada, pero el título de la entrevista me llamó la atención: “Un Nobel contra el fanatismo”. Aunque el autor no se considera religioso, escribió un libro titulado *Al límite de la fe* en el que analiza el papel del Islam en el mundo y lo considera como una nueva fuerza peligrosa por su concepto de la *yihad*. Según este autor, después de los acontecimientos del 11 de Septiembre de 2001, estamos ante una guerra santa o un imperialismo religioso por parte del mundo musulmán. Como reacción se constata un resurgimiento de una cierta xenofobia frente a los musulmanes en el mundo cristiano occidental.

Una semana después, otro periódico de ámbito nacional² dedicaba al literato Wole Soyinka (premio Nobel de Literatura 1986) un artículo de opinión, *La deidad secular*, donde volvía a tratar el tema de los fanatismos religiosos y de las religiones celosas. Éstas se arrojan el monopolio de la verdad y de la perfección, o el dominio o ambas cosas. Esta mentalidad de organización binaria de “yo poseo la verdad y tú estás en el error” facilita el simplificar al otro, demonizarlo o convertirlo en un obstáculo para la propia supervivencia. Leyendo ese artículo, me llamó la atención la concepción que una tribu africana tenía de la naturaleza de verdad, reflejo de un texto védico, que declara: “Sabio es el que reconoce que la Verdad es Una y solamente Una, pero más sabio es aún el que acepta que a la Verdad se la llama con muchos nombres y que a ella se puede llegar por numerosos caminos”. Esta frase y el mismo contenido del artículo sobre la verdadera tolerancia, me trajo a la mente, que este problema no es tan nuevo, y me hizo recordar una obra de teatro analizada y estudiada en

1. El País Semanal, n° 1338. Domingo 19 de mayo de 2002, 10-18, por John Carlin.

2. El Mundo, lunes 27 de mayo de 2002, pag. 4-5.

clase: *Nathan der Weise* de G.E. Lessing, quien trataba la misma problemática hace varios siglos.

De haber vivido Lessing en la actualidad, tal vez lo habrían propuesto para el premio Nobel de Literatura por esta obra teatral sobre la tolerancia. Pero dado que ya no es posible otorgarle tal dignidad y honor, a no ser a título póstumo, al menos dedicaremos aquí un artículo a su obra *Natán*. Además, creo que es un tema de gran actualidad en el ámbito social por la xenofobia que está proliferando. Incluso en Teología Fundamental, el tema del pluralismo religioso y el diálogo interreligioso constituye una de las cuestiones más controvertidas y candentes. La obra de Lessing tiene un mensaje urgente que transmitir al mundo. Es urgente porque en el mundo se detectan cada vez con mayor virulencia manifestaciones de afiliaciones dogmáticas intransigentes. Los fundamentalismos y fanatismos religiosos, de diversa índole, han surgido con gran virulencia a partir de los años '70, debido en gran parte al desencanto con las ideologías y utopías seculares. No puede obviarse el hecho de que una lógica de conflicto subyace al desarrollo paralelo de los movimientos religiosos decididos a reconquistar el mundo³. Lessing aceptó el reto que significó para la teología de su tiempo el cambio de un acceso dogmático a otro histórico de la Biblia. Pero veamos qué nos dice él.

1. G.E. Lessing y su obra *Natán el Sabio*

Esta última obra poética de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), que por primera vez usa en un drama en cinco actos el pentámetro yámbico o endecasílabo, metro que después utilizarían Goethe y Schiller para sus tragedias, es uno de los escritos más importantes en el ámbito filosófico, religioso y como drama del siglo XVIII. También tendría consecuencias políticas. Envuelto en una serie de polémicas religiosas tras la publicación póstuma de unos fragmentos de Hermann Samuel Reimarus⁴ en los que se criticaba el carácter de la revelación bíblica, e implicado en las discusiones entre los sostenedores del deísmo inglés y los defensores de la

3 Sobre los fundamentalismos en las diversas religiones, véase la excelente obra de GILLES KEPPEL, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1991.

4. Desde 1774 publicó Lessing en "Beiträgen aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel" partes de unos manuscritos que le dejó su amigo Reimarus bajo el título "Fragmente eines Ungenannten", los cuales completó con "Gegensätze des Herausgebers". El fragmento, "Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offen-

tradición teológica, entre la interior y libre experiencia religiosa y el nuevo dogmatismo doctrinal en que se había petrificado el espíritu de la Reforma, Lessing, impedido por la censura de proseguir la polémica comenzada, decidió continuar el debate desde otra tribuna y, como poeta, lo llevó a la escena⁵. Incluso en la misma obra hay una alusión a esta confrontación, cuando el patriarca le dice al templario que el teatro sirve para exponer de forma ingeniosa cuestiones trascendentales: “El señor puede recurrir al teatro para eso, ya que allí podría tratarse con gran aplauso dicho argumento en su *pro* y su *contra*” (4º acto, v. 155). Un mes después de que las autoridades le prohibieran proseguir la polémica teológica con el pastor protestante Goeze, comenzó Lessing el 11-12 de agosto de 1778 la obra de Natán el Sabio, la cual terminó en marzo de 1779. Su primera representación tuvo lugar el 14 de abril 1783 en el Schauspielhaus de Berlín. Posteriormente se retocó y se representó el 28 de noviembre de 1801 en Weimar. La obra no tuvo mucha acogida en un principio, pero encontró eco entre los intelectuales de la época⁶.

Los ideales de humanidad del siglo XVIII vienen plasmados en esta obra. La mente de Natán ante toda religión positiva ha sido la de Lessing desde siempre. Él no quiere describir la realidad, sino proclamar un ideal. El poeta no quiere presentar la imagen ideal de cómo debería ser un judío, sino la imagen del verdadero ser humano, para quien la tolerancia está en lo más profundo de su corazón.

barung betreffend” desencadenó la disputa teológica con el pastor J.M. Goeze. Para un resumen de las disputas con Goeze, véase PETER VON DÜFFEL, *Erläuterungen und Dokumente. Gotthold Ephraim Lessing. Nathan der Weise* (Universal-Bibliothek Nr. 8118 [2], Philipp Reclam, Stuttgart 1977, 87-96. Los textos de la disputa con Goeze, así como los escritos teológicos han sido traducidos al castellano, cfr. Gotthold Ephraim Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos. Introducción, traducción y notas de Agustín Andreu*, Anthropos, Barcelona 1990², 443-626.

5. ARNO SCHILSON, “...auf meiner alten Kanzel, dem Theater”. Über Religion und Theater bei G.E. Lessing, en: ThGl 85 (1995) 12-34. “Es geht allein um einen Fingerzeig dahin, daß die Wahrheit, auch die religiöse Wahrheit, viele Gestalten kennt, dass die Begegnung mit dem Göttlichen und die Vermittlung spezifisch göttlicher Wahrheit auch (und nicht zuletzt!) auf dem Theater als veritabler Kanzel geschehen kann” (pp. 22-23). Para el origen y trasfondo de la “Kanzelwort” de Lessing: pag. 23-34. “Nicht nur unter formaler, sondern auch unter funktionaler Rücksicht gibt es bei Lessing eine erstaunliche Konvergenz zwischen Bühne und Kanzel, zwischen Theater und Predigt” (p. 34).

6. Herder escribía a Lessing el 1 de junio de 1779: “Ich sage Ihnen kein Lob über das Stück; das Werk lobt den Meister, und dies ist Manneswerk”. Goethe expresó el siguiente deseo: “Möge das darin ausgesprochene göttliche Duldungs- und Schonungsgefühl der Nation heilig und wert bleiben!”. Sobre las reacciones e influjos, véase PETER VON DÜFFEL, *Erläuterungen* 115-142.

El tema principal de la obra es la sucesión y conexión entre las religiones islámica, judía y cristiana, la predicación de la tolerancia religiosa para los que profesan otras confesiones y la exaltación del amor al prójimo como la virtud suprema. No se discute el contenido o el fundamento trascendente de las religiones, sino que se muestra la tarea u obligación que surge aquí, en la tierra, para el hombre religioso frente a su prójimo. El amor a los demás, la disponibilidad, la tolerancia, la caridad y la educación son aquí, para Lessing, el núcleo del concepto de humanidad.

Un resumen del contenido de la obra puede ayudar a comprender mejor la problemática que trata Lessing. La acción transcurre en Jerusalén durante la tercera cruzada, donde por última vez habían chocado con inaudito salvajismo las tres grandes religiones reveladas. Jerusalén siempre ha sido un lugar santo para las religiones abrahámicas. Las tropas cristianas habían conquistado la ciudad de Jerusalén en 1099. Pero este dominio duró poco. En 1187 Jerusalén volvió a ser conquistada por los musulmanes, en concreto por el sultán Saladino. La acción dramática está colocada fuera de la cronología histórica durante una tregua entre Ricardo Corazón de León y Saladino en el año 1192. Natán, de religión hebrea, a quien el pueblo llama el Sabio, ha educado en su casa como hija adoptiva a Recha, la cual un día es salvada por un templario del peligro de morir abrasada. El templario, condenado a muerte, es indultado por Saladino a causa de cierta semejanza con su desaparecido hermano. El templario se enamora de Recha, a la que cree hebrea y, aunque él es cristiano, pide a Natán la mano de la muchacha. El viejo, en cuya alma ha nacido una terrible sospecha, duda. Quiere primero obtener información sobre el joven templario. Su sospecha no es infundada: Recha, la presunta hebrea, y el cristiano templario son hermanos, hijos del musulmán Asad, hermano menor de Saladino. Este hermano del sultán, arrastrado por la pasión juvenil, se había trasladado muchos años atrás a Alemania, donde se casó con una joven perteneciente a la familia de los Staufen, con la que tuvo una niña, Blanda von Filneck. Huérfana de madre a las pocas semanas, la pequeña Blanda fue confiada por un palafrenero, compañero de su padre, a Natán, que la crió con el nombre de Recha. Reconociéndose como hermanos, Recha y el templario, lo mismo que Saladino y Natán, olvidan el profundo abismo que la religión había abierto hasta entonces entre ellos⁷.

7. A.D. GONZÁLEZ, "Nathan el Sabio", en: Valentino Bompiani, *Diccionario Literario de obras y personajes de todos los tiempos y de todos los países*, Vol. VII, Hora, Barcelona 1988, 385.

La escena más bella y dramática es sin duda la séptima del tercer acto, un coloquio entre el sabio Natán y el poderoso Saladino, quien está presentado con una de las características de la Ilustración, la humanidad. Mientras que el hebreo cree que Saladino le ha hecho llamar para que le preste dinero, dado que es rico, el sultán le sorprende con dos bruscas preguntas: a) ¿Cuál de las tres religiones monoteístas, la judía, la musulmana y la cristiana, es la verdadera? b) ¿Por qué motivo ha permanecido fiel a la religión de su nacimiento, pues si permanece con la misma Ley, lo hace porque ha examinado, razonado y escogido lo mejor? Natán responde a la curiosidad o trampa del sultán mediante el subterfugio de la parábola de los tres anillos. Así como el juez de la parábola no puede determinar cuál de los tres anillos presentados por los tres hermanos es el auténtico y cuáles son los dos falsificados (tanta es la perfección de éstos), de la misma manera tampoco puede Natán responder a la difícil y delicada cuestión. Pero analicemos con más detalle esta parábola.

2. La parábola de los tres anillos⁸

En oriente, un padre poseía un anillo de valor incalculable que tenía la fuerza secreta de hacer acepto a los ojos de Dios y de los hombres a quien lo llevara con esa confianza. Por tradición, el padre debía legarlo a su hijo predilecto, sin tener en cuenta el nacimiento. He aquí que un padre quería a los tres hijos por igual y a los tres prometió dejarles el anillo. Ante el conflicto que se plantea al padre, pues le duele ofender a dos de sus hijos confiados en su palabra, manda en secreto que un orfebre fabrique dos anillos idénticos al original. El padre, antes de morir, reparte a cada uno de sus hijos por separado su bendición y su anillo. Una vez muerto, cada uno de los hijos viene con su anillo y quiere ser el príncipe de la casa. Se investiga, se demanda, pero es imposible demostrar cuál es el verdadero anillo. Ante el juez, cada hermano jura que ha recibido el anillo del padre que a su vez le había prometido y, dado que el padre bueno no ha podido engañar a cada hijo, cada hermano desconfía de los otros dos.

El juez modesto espera que el auténtico anillo, que posee fuerza maravillosa, se manifieste ante el que más ama. Si no se manifiesta es que los tres son estafadores estafados. “Ninguno de los tres anillos es auténtico. Seguramente se perdió el auténtico, y el padre mandó hacer

8. Véase la táctica usada en la parábola en THOMAS KOEBNER, *Nathan der Weise*. Ein polemisches Stück, en: *Interpretationen. Lessings Dramen*, Philipp Reclam, Stuttgart 1987, 150-158.

tres”. Como consejo les da el siguiente: “Cada cual recibió del padre su anillo, pues crea cada cual con seguridad que su anillo es el auténtico. Otra posibilidad cabe: ¡que no haya querido tolerar ya en adelante el padre en su propia casa, la tiranía del anillo único! –Y una cosa es segura: que os amaba a los tres, y os amaba igual, por cuanto no quiso postergar a los dos para favorecer a uno”⁹. El juez prosigue invitando a seguir el amor del padre para que se manifieste en ellos la fuerza del anillo con cordial tolerancia, con buen obrar, con la más íntima sumisión a Dios.

La parábola se puede dividir formalmente en cuatro partes. La primera se considera como la prehistoria, donde se nos describen las características y la fuerza del anillo ante Dios y los hombres, así como la tradición de pasarla de padre a hijo. Por tanto, se refiere al pasado. La segunda parte es la historia de un padre con tres hijos, quien encarga hacer otros dos anillos iguales al original. El padre entrega los anillos a sus hijos, pero no pueden determinar cuál es el verdadero anillo. Aquí ya se anuncia el significado religioso: del mismo modo, tampoco es posible distinguir cuál es la fe verdadera. La tercera parte la constituye una disputa entre Saladino y Natán. La concepción de Saladino es que las religiones son claramente diferenciables. Pero Natán reacciona argumentando que las tres creencias se fundamentan en la historia y en la fe que nosotros tenemos en la tradición de nuestros antepasados. Finalmente, la cuarta escena viene constituida por un juicio, donde el juez intenta probar y dictaminar qué anillo es el verdadero. Pero la prueba es un fracaso. Sólo le resta darles consejos. En un momento escatológico vendrá un juez mucho más sabio que podrá dictaminar cuál es la verdadera religión. Pero ese momento no ha llegado y Saladino tampoco se quiere arrojar dicha prerrogativa.

En primer lugar, destaca el género literario usado para transmitir un mensaje: una parábola o una comparación desarrollada. Es un género típico de la sabiduría popular semita con carácter didáctico y, justamente, aquí Lessing la pone en boca de un judío. La estructura de la parábola supone habitualmente dos partes: el relato propiamente dicho, o *masal*, y la lección o moraleja que se saca de ella y que es su objetivo, el *nimsal*. El relato pone en escena a unos seres anónimos: *un* rey y *unos* invitados, *un* padre y *sus* hijos, en los que puede reconocerse cada uno, según su situa-

9. Traducción tomada de Agustín Andreu, Gotthold Ephraim Lessing, *Natán el sabio*, Espasa-Calpe, Madrid 1985, 176. Para la citación de actos y versículos sigo la propuesta por este autor.

ción particular, ya que no vienen concretados. Pero al ser literatura sapiencial, el relato parabólico, que alcanza a cada individuo en su vida cotidiana, tiene una finalidad ética. Esta enseñanza, la moraleja, está sacada habitualmente de la paradoja que surge en el curso del relato y suele tener un carácter religioso. La parábola, aunque se base en un relato de ficción, es sin embargo verdadera e histórica. Es verdadera, no en el sentido de una verdad objetiva, sino a través de la experiencia que ella desvela, experiencia real, o por lo menos posible, de cualquier hombre. Y es histórica, no por el relato que recoge, sino por su impacto en la historia de los hombres¹⁰. Sin embargo, puede quedarse en ficción si no se descifra el sentido, como se sucede, en nuestro caso, a Saladino, a quien Natán le descifra el significado.

Conocidas son para nosotros las parábolas de Jesús¹¹, pero también se conservan otras parábolas rabínicas posteriores e incluso del tiempo de Lessing¹². No tenemos ninguna parábola de Jesús semejante a la de Natán, pero algún detalle de contenido concuerda con la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32). En ella, el padre no está interesado ni en moralidad ni en la herencia, sino en la unidad de sus hijos. Si los hijos juegan el papel que tienen asignados, entonces el canto del padre sería aquel del salmo 133,1: “Qué hermoso es que los hermanos vivan unidos”. En la parábola de Jesús, el Reino no es algo que decida entre una cosa u otra, sino algo que unifica. El padre no rechaza. La metáfora para el Reino es el recibimiento que el padre otorga tanto al hijo menor, como al mayor. En esta perícopa, Jesús no acepta una noción apocalíptica de algunos grupos que son rechazados por otros. La parábola critica radicalmente la autoestima de Israel (del pueblo judío), como si fuera el favorito, el hijo menor. El reino es universal, no particularista. El universalismo, sin embargo, no se basa en el rechazo de otros, sino en la acogida. Ésta es la crítica que hace el templario a la religión judía y que posteriormente pasa al pueblo cristiano y al pueblo musulmán: el pueblo judío fue el primero que se llamó a sí mismo el pueblo elegido. ¡De que sólo su Dios es el Dios verdadero!

10. Cfr. DOMINIQUE DE LA MAISONNEUVE, *Parábolas rabínicas* (Documentos en torno a la Biblia 12), Verbo Divino, Estella 1985, 18-55, aquí p. 55.

11. La bibliografía sobre las parábolas de Jesús es muy abundante. Además de las obras clásicas de Adolf Jülicher, Joachim Jeremias, Charles Dodd, caben destacar BERNARD BRANDON SCOTT, *Hear then the Parable. A Commentary on the Parables of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis 1990, 124s. Para una comparación entre las parábolas de Jesús y las rabínicas, véase CRAIG L. BLOMBERG, *Interpreting the Parables*, InterVarsity Press, Illinois 1990, 58-69.

12. *Relatos de parábolas de los Hasidim. Antología*, Alfa Ibérica, Barcelona 1985.

“Ese pío delirio que cree tener al Dios mejor y que, a ese Dios mejor, quiere imponérselo a todo el mundo como el Dios óptimo” (2° acto, v. 580).

Otra semejanza con la parábola evangélica es la mención del anillo: “ponedle un anillo en el dedo” (Lc 15,22), donde el anillo no es un regalo que se hace al visitante, sino un símbolo o emblema de poder. ¿Por qué es elegido el anillo en la parábola de Natán? En el mundo judío el anillo recibía distintos nombres¹³ según la función a la que estaba destinado. El anillo es un objeto de ornamento, pero en Oriente Medio era un símbolo y, además, se usaba como sello. Están hechos la mayoría de las veces de metales nobles y piedras preciosas, y llevan el signo característico de la persona. Destacaba el anillo del rey que daba vigor a los edictos y la entrega de su anillo simbolizaba la transmisión de su poder. Así, en Gn 41,42, el faraón otorga a José poderes especiales colocándole su anillo en el dedo de José. La misma tradición la encontramos entre los persas según el libro de Ester (Est 3,10.12; 8, 2.8.10). Este mismo uso pasará a las monarquías griegas que reemplazan al imperio persa en Oriente. Así, según 1 Mac 6,14-15, Antioquio Epifanio, cuando estaba muriendo, confía su anillo junto con otras insignias reales a su amigo Filipo, a quien había elegido como regente. El uso del anillo continuó entre los judíos con su importante significación o simbolismo. El anillo de oro es un indicio de opulencia (Sant 2,2). Es también un signo distintivo de los hijos de la familia en oposición a los sirvientes¹⁴.

La parábola de Lessing va en contra de la tradición judía veterotestamentaria a la hora de asignar la primogenitura. La regla fundamental es que sólo los hijos varones tienen derecho a la herencia¹⁵. Entre ellos, el

13. Pe.: *Nézem* (gr. *enódion*; vg. *inauris*): el anillo ornamental que colgaba de la nariz o como colgante de la oreja; *Hah* (gr. *agkistron*; vg. *circulus*) con él se sujetaba de las narices a los animales sin domar y a los prisioneros de guerra (2 Re 19,28; Is 37,29; Ez 19,4.9). *Hotam* (gr. *dactilius*; vg. *annulus*) es el anillo-sello, que se llevaba en el dedo o colgado sobre el pecho (Gn 38,18; Cant 8,6; Jer 22,24). En el NT simboliza dignidad social y riqueza. El *Taba'at* era el objeto de lujo que, por figurar en el botín de guerra, se ofrecía a Dios (Gen 41,42; Num 31,50).

14. Sobre la simbología y descripción de los anillos en el mundo judío véase J. THOMAS, “Anneau”, en: *Dictionnaire de la Bible*, Vol. 1, Paris 1926, 632-637. “Seals”, en: *Encyclopaedia Judaica*, Vol 14, 1972, 1072-1081, menciona que después de la conquista de Babilonia por los árabes, el califa Omar (634-644) prohibió el uso de sellos a los judíos y cristianos, excepto para los *exilarchos*, es decir, los jefes de las comunidades judías de Babilonia. En el siglo XII se volvió a conceder el derecho a un sello oficial a los judíos. Amplia es la exposición que nos ofrece respecto al anillo ELIZABETH E. PLATT, “Jewelry, ancient Israelite”, en: David Noel Freedmann, *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 3, Doubleday, New York 1992, 823-834, esp. 829, el anillo como símbolo del cargo aristocrático.

mayor tiene una posición privilegiada, en cuanto que recibe dos tercios de los bienes paternos y se convertía en el cabeza de familia (Dt 21,17). La ley protege el derecho del hijo mayor prohibiendo al padre favorecer al hijo de la mujer preferida en detrimento de los derechos del primogénito que haya tenido de una mujer menos amada (Dt 21,15-17). Para guardar intacto el patrimonio familiar, la casa y las tierras, es posible que se atribuyera al primogénito o quedase indiviso; así podría explicarse el texto de Dt 25,5 sobre los hermanos que viven juntos. Algunos textos tardíos indican que el padre podía, mucho antes de su muerte, dar anticipos de la herencia (Tob 8,21; Lc 15,12). Nuestra parábola muestra una costumbre contraria al derecho de primogenitura y hace privilegiar el sentimiento del corazón del padre hacia el hijo más amado. Pero el padre está ante el dilema que él ama a sus hijos por igual.

3. El material y la tradición de la parábola de Natán¹⁶

En la obra se han visto influjos de diversa índole, incluso autobiográficos. Sabemos por informaciones que nos proporciona el mismo Lessing, que la niña esperada y anhelada en su matrimonio sólo pudo vivir un día y su mujer estuvo a punto de morir después de dar a luz. El 12 de enero de 1778 fue enterrada Eva Lessing en Wolfenbüttel. Del mismo modo, Natán tiene miedo perder a su “hija” adoptiva. Cabe reseñar que algunos de sus contemporáneos vieron reflejado en la figura de Natán la persona de su amigo Moses Mendelssohn, incluso el nombre “Recha” es el nombre de la segunda hija de Mendelssohn.

Así mismo se ha intentado ver la conexión de Natán con la Biblia. Ya hemos visto anteriormente, a nivel formal, su conexión con la parábola del hijo pródigo. Peter von der Osten-Sacken¹⁷ analiza las semejanzas y paralelismos del contenido ético en la parábola de los anillos con el concepto fundamental del “amor” de las cartas paulinas (Col 3,13; Ef 4,2) para llegar a la conclusión: “Dort, wo Lessing der Parabel seinen Prägestempel aufsetzt, greift er auf das Neue Testament zurück und schöpft aus dessen

15. Sobre el derecho de primogenitura y la sucesión en el mundo bíblico cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1964, 78.91-93. Para los procedimientos judiciales 217-225.

16. Cfr. la introducción de Agustín Andreu, Gotthold Ephraim Lessing, *Natán* 26-41 y Peter von Düffel, *Erläuterungen* 73-96.

17. PETER VON DER OSTEN-SACKEN, Lessings “Nathan” und das Neue Testament, en: *Evangelische Theologie* 56 (1996) 44-64.

Ethik” (p. 58). También ve un cierto paralelismo en la perspectiva escatológica del juicio definitivo, que haría referencia a Mateo 25,31¹⁸ (“dentro de mil años, os cito de nuevo ante este tribunal. Entonces se sentará en esta silla un hombre más sabio que yo”).

La actitud de Natán ante la pérdida de su familia, mujer e hijos a manos de los cristianos nos recuerda indirectamente el relato bíblico de Job. Natán disputa encolerizado y furioso con Dios (4° acto, v. 723) y, en una situación crítica e injusta, se pregunta por el sentido divino escondido en todo lo trágico y en todo lo absurdo. Y a pesar del sufrimiento del justo inocente, Natán afirma la existencia de Dios, pues poco a poco volvió a él la razón. No se trata de la simple razón ni de una simple tradición o costumbre, sino de una profunda experiencia religiosa, la cual se muestra como suprema verdad. La actitud de Job 1,21 (“El señor me lo dio, el Señor me lo quitó, bendito sea el nombre del Señor”) es también la que toma Natán cuando pierde a su hija adoptiva, Recha. Otros temas que tienen también su raíz bíblica son, por ejemplo, la discusión y crítica que hace de los milagros, crítica hecha anteriormente por su amigo Reimarus (1° acto, v. 270), o la cuestión de los matrimonios mixtos, entre cristianos y musulmanes... Pero volvamos a la parábola que nos interesa.

La clave y la base donde se inspira Lessing, tal y como escribe a su hermano, fue la obra el *Decamerón* de Givonni Boccaccio (1313-1375), en la jornada 1ª, novela 3ª, que lleva por título “el judío Melquisedech”. La novela sobre el judío Melquisedech y el sultán Saladino narra brevemente cómo éste tiende un ardid al rico y avaro judío, para arrancarle sin fuerza física y con cierta apariencia de razón, una buena cantidad de dinero. Le plantea una pregunta: ¿Cuál de las tres leyes, la judía, la islámica o la cristiana considera la verdadera? El judío responde con la parábola de los tres anillos y llega a la conclusión: “cada uno se cree poseer y observar su herencia, su verdadera ley y sus mandamientos rectamente; mas quien sea el que la tiene, igual que lo de los anillos, es cuestión en suspenso”. Lessing no ha encontrado únicamente la parábola en el *Decamerón*, sino que la misma figura de Natán el sabio la toma de la misma obra, jornada 10ª, novela 3ª.

Pero el origen histórico de la parábola de los tres anillos es mucho más antiguo que el *Decamerón*. El motivo de un padre que deja a sus hijos

18. *Ibidem*, 59-60: “Die beigezogenen biblischen Zeugen, insbesondere Matthäus, stellen zweifellos nicht auf Lessingsche Weise die Frage nach der wahren Religion. Aber sie treffen sich ebenso fraglos mit ihm auf der Ebene der je eigenen Wahrheitsgewißheit als der selbstverständlichen Voraussetzung des Handels”.

unas piedras preciosas tan iguales entre sí que es imposible distinguir la única verdadera, para llegar a la conclusión de la igualdad de los hermanos, es decir, la fraternidad y para excluir la desigualdad por derecho divino, pertenece a las tradiciones comunes de la Edad Media.

En el mundo hispano, donde convivieron las tres religiones reveladas, encontramos una vieja anécdota judía, que nos trasmite el rabino Salomón Ibn Verga¹⁹ (1480?) en su libro *La vara de Judá (Schebet Jehuda)*, conocedor de las disputas entre judíos y cristianos. Este autor recoge con cierto tono novelesco las persecuciones más señaladas que sufriera el pueblo judío con objeto de provocar el arrepentimiento y así obtener el perdón divino. No llega a responder con profundidad a la cuestión de por qué los demás pueblos odian a los judíos. La historia narra cómo el rey don Pedro plantea a un sabio judío, Efraín Sancho, la misma pregunta que a Natán: ¿cuál de las dos Leyes, la judía o la cristiana, es la mejor? Del mismo modo, él relata una historia semejante: un padre al partir a tierras lejanas deja a sus dos hijos sendas piedras preciosas. Los hijos se presentan ante Efraín para que les confirme las propiedades de las piedras y su diferencia. Les responde que se lo pregunten a su padre que es joyero. Y refiriéndose al Génesis, le argumenta al rey que el joyero celestial dio sendas joyas a Esaú y a Jacob²⁰, que también son hermanos. “Envíe un mensajero al cielo su Majestad para que nos lo diga el gran joyero (=Dios) que entiende de piedras”. El rey acepta que cada Ley es buena para cada cual. El peligro sería creer que la mejor es ésta o la otra.

Algo semejante se encuentra en una colección italiana publicada en 1525, titulada *Le cento novelle antiche* o *Novellino*. Los tres anillos –símbolos de las tres religiones– son todas ellas dones de Dios.

La tradición más antigua que se conserva del tema es la colección de cuentos del dominico Étienne de Bourbon (muerto en torno a 1261), *Anecdotes Historique, Légendes et Apologues*, donde según su autor, el cristianismo representaría el verdadero anillo con poderes curativos frente a otras copias. Es decir, se legitima la verdadera religión.

Un relato parecido se encuentra también en una narración francesa, *Dit du vrai aniel*, datada entre 1270 y 1294, parábola con una aplicación política y religiosa. El padre es Cristo que deja tres anillos a las tres Leyes, la judía, la mahometana y la cristiana. Las dos primeras, que poseen los

19. Sobre su persona, cfr. ÁNGEL SÁENZ-BADILLOS - JUDIT TARGARONA BARRÁS, *Diccionario de autores judíos (Sefarad. Siglos X-XV)*, Ed. El Almendro, Córdoba 1988, 98; J.M. MILLÁS-VALICROSA, *Literatura hebraico-española*, Barcelona 1977, 209s.

20. Véase cómo Jacob “roba” la primogenitura a su hermano Esaú en Gen 27.

anillos falsos, se han apoderado de Tierra Santa y del tesoro, que es el poder. Pero tres nuevos príncipes (el rey de Francia, el conde de Artois, y el de Flandes) van a la cruzada y la ganan para el cristianismo, el hijo menor.

Pero según nos indica Peter von Düffel²¹, Lessing conoció sin duda la versión de la *Gesta Romanorum* (ca. 1300), la colección más importante de leyendas y cuentos de la Edad Media cristiana. La biblioteca de Wolfenbüttel, en la que trabajó Lessing, poseía algunos manuscritos latinos de esa obra, un impreso del texto vulgar latino y un texto impreso de una antigua reelaboración alemana (Augsburg 1489), la cual utilizó Lessing. Se trata de un rey que tenía tres hijos y en los que aparece la parábola de los anillos, refiriéndose el anillo a la fe verdadera.

La parábola de los tres anillos pasó a ser aplicada desde la Reforma al problema confesional, es decir, a distinguir la verdadera confesión cristiana entre la romana, la luterana o la calvinista. Así, la parábola de los anillos influyó en una variante litúrgica, compuesta 20 años más tarde que la obra de Lessing, y que difícilmente se entiende sin *Natán*. Proviene de Karoline Herder, quien cuenta la historia de un católico, un luterano y un calvinista que están esperando para entrar en el cielo ante S. Pedro. Esperan. Los tres se miran de forma violenta. Fuera hay una gran tormenta y pasan frío. El tiempo de espera se les hace eterno y bostezan. Entonces, repentinamente se ponen a cantar al unísono la canción: “Wir glauben all’ an einen Gott” (todos creemos en un único Dios). A esto, S. Pedro abre las puertas y les dice: “Entrad y acompañad a los amigos del cielo”²².

El tema de la piedra preciosa con propiedades maravillosas remonta incluso mucho más allá de la Edad Media. Uno de los relatos más antiguos que se ha querido ver como un antecesor de la parábola de los tres anillos²³, es el denominado “Himno de la Perla”²⁴, que se encuentra en los Hechos apócrifos del apóstol Tomás, una composición gnóstica, de la que se ha conservado su versión original en siriaco y otra copia en griego. Es

21. *Erläuterungen* 74.

22. Tomado de PETER VON DER OSTEN-SACKEN, “Lessings” 57, n. 42.

23. JEAN-CLAUDE BASSET, *El diálogo interreligioso. Oportunidad para la fe o decadencia de la misma*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, 71.

24. Para el texto del Himno y su interpretación, véase el libro clásico de HANS JONAS, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid 2000, 145-160. El Prof. Klauck opina que el Himno a la perla no es necesario interpretarlo exclusivamente según la tradición gnóstica, sino que contiene una estructura narrativa típica de los cuentos populares, cfr. HANS-JOSEF KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums. Bd. 2: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis*, W. KOHLHAMMER, Stuttgart - Berlin - Köln 1996, 197s.

un cuento con un gran simbolismo. En el glosario del simbolismo gnóstico, la perla es una de las metáforas más utilizadas para el alma en su sentido sobrenatural. La historia gira en torno a un mensajero que va en busca de la perla. Cada oyente gnóstico podía reconocer en las aventuras del mensajero la historia de su propia alma apegada a la tierra, podía ver su propio destino como parte de la deidad. Históricamente es imposible que esta historia fuera conocida por Lessing, dado que estos textos gnósticos permanecieron desconocidos desde el siglo IV hasta el XX, cuando se descubrieron en Nag-Hammadi, Egipto.

También es interesante constatar la comparación que hace Natán de las religiones con árboles, de tal modo que el templario llega a comprender que su trabajo como “cruzado” no tiene sentido y concluye que deben ser amigos.

4. Interpretaciones de la parábola²⁵

La buena estructuración y construcción de la parábola hace que sea fácil de recordar y válida para siempre. Ello es como un signo de su verdad. La parábola se entiende por sí misma, sin ayuda de interpretación. Incluso la pregunta a la que se refiere la parábola es clara. No obstante, se han presentado tres posibles interpretaciones.

A) *Enfoque biográfico*. La parábola de los anillos sería la contribución de Lessing en el marco del conflicto con el pastor M. Goeze²⁶ y la disputa o conflicto sobre los fragmentos de Reimarus.

La posición de Goeze sería la siguiente. La Biblia es la revelación directa de Dios y el cristianismo puede, por tanto, arrogarse y pretender ser la única Verdad. Por el contrario, Lessing defendía la posición según la

25. Por desgracia no he podido consultar el artículo de ROBERT S. LEVENTHAL, *The parable as performance. Interpretation, cultural transmission and political strategy in L.s Nathan der Weise*, en: *German Quaterly* 61 (1988) 502ss.; FRIEDEMANN WALBRODT, *Gotthold Ephraim Lessing, Nathan der Weise, Die Ringparabel*, Berlin-Dahlem 2000; IMAN SCHALABI, *Die Verwendung der Analysekategorien “Fragen” und Argumentieren” bei der Interpretation von Lessings Ringparabel in seinem Werk “Nathan der Weise”. Eine interdisziplinäre Studie*, Universität Hamburg, Hamburg 2002; THOMAS MÖBIUS, *Gotthold Ephraim Lessing. Nathan der Weise*, Bange, Hollfeld 2004.

26. Según ARNO SCHILSON, “Nathan der Weise” als poetische Predigt über die wahre Religion, en: *ThGl* 85 (1995) 521, la disputa gira en torno a “den durchschlagenden und jenseits aller historischen Kritik tragfähigen Beweis für den Wahrheitsanspruch des Christentums; dann aber auch um den letzten, unverbrüchlichen Wesenskern und Geltungsanspruch der christlichen wie jeder Religion überhaupt”.

cual la Biblia no es una obra divina, sino una obra humana y, por tanto, es necesaria la crítica histórico-filológica, así como la interpretación de los pasajes mediante métodos críticos. La verdad de la biblia no es objetiva, por lo que no se puede probar con métodos racionales. Los métodos críticos no están en posición de poner en duda la certeza de la fe cristiana²⁷.

B) *Enfoque histórico del espíritu*. La parábola sería un emblema para la práctica de la religión de forma tolerante y no dogmática, así como una defensa de la libertad de pensamiento en general. Serían ideales típicos de la Ilustración.

La obra constituiría una dura crítica contra las instituciones eclesiales de su tiempo, personificadas en el Patriarca de Jerusalén, quien, unido al poder político, es intolerante con el resto de creencias e incluso antisemita: “El judío a la hoguera” (4º acto, v. 175-194). El mismo templario pone en duda que sean las instancias religiosas, personificadas en el patriarca, las que controlen y diriman las cuestiones religiosas por el simple hecho de poseer un cargo: “¿Qué necesidad hay de un patriarca? Yo prefiero dirigir mis preguntas al simple cristiano que hay en el patriarca que al patriarca que hay en el cristiano” (4º acto, v. 71ss). E incluso concibe el mensaje que le habían inculcado anteriormente en la Orden como pura charlatanería para hacerle un lavado de cerebro y cree que su nueva cabeza, que debe a Saladino porque se la ha perdonado, “es mejor y más hecha para el Cielo paterno” (3º acto, v. 650ss.).

C) Fricke y Zymmer creen poder aportar una nueva interpretación teniendo en cuenta ciertos elementos de contenido del texto narrativo. El punto de partida es la piedra preciosa (opal), el joyero y el número de anillos. Según la opinión del juez, en realidad tendría que haber cuatro anillos, pues claramente ninguno de los que poseen los hijos se muestra con las características maravillosas del verdadero anillo. Por tanto, el verdadero anillo desapareció. En este sentido, los tres hijos son “estafadores estafados”.

Cuando el joyero lleva los anillos al padre, éstos son completamente iguales, de modo que ni el mismo padre puede distinguir el original. La

27. Para GÜNTHER ROHRMOSER, *Lessing und die religionsphilosophische Fragestellung der Aufklärung*, en: *Lessing und die Zeit der Aufklärung. Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg am 10. und 11. Oktober 1967*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, 122, el uso del método crítico en Lessing es limitado: “Lessing limitiert die Möglichkeiten der kritisch-voraussetzungslosen Methode aus einer prinzipiellen Reflexion auf die Struktur des Gegenstandes, auf den diese Methode angewandt werden soll, denn der Gegenstand ist dadurch strukturiert, daß es sich um historische Tatsachen handelt, die zufällig sind”.

piedra preciosa, el opal, que está en el anillo original, es la única piedra preciosa que no se puede fabricar artificialmente, ni puede ser imitada. Ésta se pone bajo protección del artista, quien se la arrebató al padre. Tres opales iguales, sin embargo, no existen. Por tanto, los tres anillos deben ser falsos. Esto es claro para el público contemporáneo de Lessing:

“Si el artista es, por tanto, un impostor, entonces posee el verdadero anillo y por la inexactitud de la parábola se puede plantear la cuestión: ¿posee ahora el artista y sólo el artista la fe legítima, la verdadera religión? La parábola no da ninguna respuesta a esta solapada cuestión. En el marco dialogal de la parábola de los anillos no se trata esta cuestión porque el arte de convencimiento y persuasión de Natán lleva al sultán Saladino a un tipo de respuesta sobre el reconocimiento de lo contemplado que no es único. La parábola de los anillos no excluye, ni mucho menos, la interpretación de que sea una exaltación del arte poético y especialmente sagaz”²⁸. El anillo verdadero, es decir, el primero y con ello la única religión verdadera, se ha perdido. Ahora existen todavía tres copias, de las cuales cada una es igualmente verdadera o igualmente falsa. Por eso, ninguna de las tres religiones puede afirmar de sí misma que ella es la única verdadera. Cada religión deja al ser humano una responsabilidad que él debe aceptar, independientemente que sea judío, cristiano o musulmán.

5. La situación de los judíos en Alemania durante la Ilustración

La elección del escenario de Palestina no es casual. Allí es donde se manifestó, y se manifiesta incluso hoy, de forma más clara la relación de las tres religiones abrahámicas. Es allí donde también aparece por primera vez una confrontación originada por la tiranía de la peculiaridad y del exclusivismo, lo que acarreó persecuciones. El recurso de Lessing a la leyenda de Saladino²⁹ como modelo de tolerancia es un anacronismo, pues sabemos que históricamente fue todo lo contrario. Incluso Natán considera que Saladino es cruel: “¿cuándo se oyó decir que Saladino haya perdonado alguna vez a un templario?” (1º acto, v. 240). Y el Islam tampoco se caracterizó en esa época³⁰ por ser todo lo tolerante que Lessing presupo-

28. HARALD FRICKE - RÜDIGER ZYMMER, *Einübung in die Literaturwissenschaft: Parodien geht über Studieren*, (Uni-Taschenbücher 1616), Schöninghen, Paderborn-München 1993, 278.

29. Sobre este personaje, véase la entrada “Salah al-Din”, en: C.E. Bosworth (Ed.), *The Encyclopedia of Islam*, Vol VIII, E.J. Brill, Leiden 1995, 910-914.

ne, aunque no se puede generalizar. El escenario del Oriente judío, islámico y cristiano que Lessing sentía vivo, no ha hecho, desde entonces hasta hoy, más que avivarse.

La actitud de Lessing frente al islamismo es positiva. Personalmente, no tiene ningún contacto con el Islam, ni lee escritos teológicos islámicos³¹. Él conoce simplemente el Islam por las presentaciones y estudios que hicieron estudiosos cristianos de su época, como fueron Arian Reiland, George Sale, Abbé Marigny o Johann Jacob Reiske. La concepción que tenía Lessing del islam, la resume brevemente Saladino en cuatro frases: “Si echamos una mirada a la ley de Mahoma, ¿qué es lo que encuentras que no esté de acuerdo con el más estricto raciocinio? Creemos en un dios, creemos en el castigo o el premio futuro, que se nos aplicará de acuerdo con nuestras obras...”.

Se podría suponer que Lessing considera el Islam como la mejor de las tres religiones reveladas, pues es la que menos prescribe. En un pequeño estudio “Sobre el origen de la religión revelada”, Lessing escribe que “la *mejor* religión revelada o positiva es aquella que contiene menos añadiduras convencionales a la religión natural, la que menos limita las buenas acciones de la religión natural”³². La ley islámica no contiene nada que no esté “de acuerdo con la razón más rigurosa”. Según Saladino, Dios se conforma con poca cosa, “con mi corazón” (2º acto, v. 269). En la formulación demuestra Lessing simpatías por el Islam³³. En Europa, Mahoma estaba considerado en tiempos de nuestro autor como el gran impostor. Frente a esa imagen, Lessing considera que cualquier hombre, como ser racional, no puede menos que reconocer al Islam como una religión

30. LÉON POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme de Mahomet aux Marranes suivi de les Juifs au Saint-Siège, la morisques d'Espagne et leur expulsion*, Calmann-Lévy, París 1961, 71, describe la situación en Palestina durante el siglo XI de la siguiente forma: “Il y eut des persécutions sporadiques, lesquelles du reste visaient toujours les *dhimmis* juifs et les *dhimmis* chrétiens à la fois. La mieux connue, et peut-être la plus cruelle, fut celle du Calife fatimide Hakim, lequel, en 1012, fit détruire en Palestine toutes les églises et toutes les synagogues, et interdit le pratique des religions autres que l'Islam”. Para el antijudaísmo en el islam, cfr. el artículo de ALAN DAVIES, Anti-Semitism, en: Mircea Eliade (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. I, MacMillan, New York 1995, 329s., o ver la entrada de MOSHE PERLMANN, “Polemics: Muslim-Jewish Polemics”, en: Mircea Eliade (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. XI, MacMillan, New York 1995, 396-402.

31. Agustín Andreu, *Gotthold Ephraim Lessing. Natán* 48-52, nos indica dónde pudo Lessing adquirir sus conocimientos sobre el islam.

32. G.E. LESSING, *Escritos filosóficos* 190 § 11.

33. La actitud positiva de Lessing hacia el Islam se ve en su escrito “Salvación de Jerónimo Cardano”, véase los argumentos de Lessing en G.E. LESSING, *Escritos filosóficos* 222-230.

racional. El Islam no necesita para justificarse un milagro sobrenatural, porque ella es una religión que es aceptable a la razón.

A causa de esta actitud positiva hacia al islamismo, algunos han considerado que el problema de la tolerancia no estaba relacionado en primera línea con el judaísmo, sino con el Islam. Por eso la obra podría ser una crítica al cristianismo que no es tolerante con los fieles de la religión islámica. Por el contrario, muestra a los musulmanes como tolerantes, que respetan a cristianos y judíos, porque ellos también consideran a Moisés y a Jesús como grandes profetas. La positiva caracterización e idealización del Islam se debe entender bajo el trasfondo de la desilusión o desengaño del cristianismo intolerante, concretado éste en la persona del pastor Johann Melchior Goeze. No en el judaísmo ni en el cristianismo, sino en el Islam ve Lessing la religión de la razón. El Islam sería el contrapunto para entender el cristianismo europeo como un momento particular de la historia universal, de la educación del género humano.

Sin embargo, Lessing elige como héroe a Natán, un judío, porque el judío había sido y era el hombre más despreciado y sometido a condiciones infrahumanas por parte de otras religiones. Por eso, antes de adentrarnos en el tema de la tolerancia, conviene ofrecer una breve panorámica de la situación de los judíos en Alemania.

En Europa, hasta la época de la Ilustración, la comprensión del hombre, de la historia y del mundo se fundamentaba en la religión. Conceptos como raza, nación o pertenencia étnica no jugaban ningún papel en esta comprensión. Lo decisivo era la pertenencia religiosa. Los judíos, dispersos por toda Europa desde su expulsión por los romanos en el siglo I-II d.C., constituyeron dentro de la sociedad cristiana una minoría que conservó su religión. Pero pronto surgió un sentimiento antijudío³⁴ por motivos religiosos, económicos y políticos que en la Edad Media escaló hasta llegar a la persecución.

Después de siglos donde reinó la intransigencia, a finales del siglo XVII se comienza a constatar en Europa una cierta tolerancia religiosa y un creciente respeto hacia los judíos. Se comenzaron a cuestionar la relación de la verdad religiosa con el gobierno político³⁵, lo cual quedaría ex-

34. La bibliografía sobre el antijudaísmo es muy amplia y no es aquí el momento de tratar el tema. Véase por ejemplo MIRIAM S. TAYLOR, *Anti-Judaism and early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus* (Studia Post-Biblica 46), E.J. Brill, Leiden - New York - Köln 1995.

35. La actitud tradicional sobre la importancia de la religión para el estado como medio de cohesión viene defendida en la obra *Natán* por la figura del patriarca: "¡voy a

presado en el famoso ensayo de John Locke, *Letter concerning toleration* (1689). Ello implicaba, según este autor inglés, que los paganos, mahometanos y judíos no deben ser excluidos de los derechos civiles de la comunidad debido a su religión. La teoría básica de la tolerancia religiosa quedó formulada a finales del siglo XVII, sin que esto significase de ningún modo que la tolerancia se practicase dentro del marco de cada uno de los estados. Círculos ilustrados aceptan este llamamiento, entre los que destacan Montesquieu. La propagación de las nuevas ideas políticas y económicas también contribuyó a modificar la actitud que observaba Europa con respecto a los judíos. Algunos círculos políticos llegaron a la conclusión de que los judíos desempeñaban un papel muy positivo en el desarrollo económico de los países europeos.

La expansión de los ideales de la Ilustración en Europa durante el XVIII traería una profunda transformación en la actitud de la clase culta frente a los judíos. Ésta estaba dispuesta a reconocer la igualdad de valor de todos los individuos como seres humanos, independientemente de sus convicciones religiosas, aunque eran recelosos ante asociaciones “separatistas” al margen del estado, como era la judía. En algunos círculos liberales, el cristiano ignoraba al judío para tolerarlo y el judío ignoraba al cristiano para que a su vez él mismo pudiera ser tolerado.

Pero no todo era aceptación. El filósofo alemán Fichte combinó el argumento de la corrupción moral de los judíos y el hecho de que formasen un Estado dentro del Estado para lanzar en su contra una dura acusación. Se opone vehementemente a que les sean otorgados derechos, dado que constituían un poderoso estado hostil en constante guerra y oprimen a los ciudadanos. No creía en la capacidad de los judíos para ser ciudadanos leales de los países donde vivían.

Por tanto, en la época de Lessing conviven un cierto interés y la animadversión frente a los judíos. La Ilustración europea insertó en su filosofía de respeto la libertad de conciencia y de opinión, y una cierta reserva con relación al judaísmo. Miraban con recelo a sus miembros como a un grupo que reclamaba el derecho a mantener una existencia autónoma. Incluso los intelectuales opuestos a los ataques al judaísmo y a las polémicas religiosas creían que las reformas que se proponían para los judíos

hacer que comprenda al punto cuán peligroso resulta, incluso para el Estado, que no se crea en nada! Todos los vínculos sociales desaparecen, quedan rotos, si se le permite al hombre que no crea” (4° acto, v. 210s).

—en su apariencia o vestimenta, forma de vida y profesiones— inducirían a éstos al abandono de sus viejas supersticiones³⁶.

Lessing desconoce en el siglo XVIII la cuestión de una ideología racista antisemita. Él no lucha contra prejuicios étnicos-biológicos, sino contra prejuicios étnicos-religiosos. Este autor no es la primera vez que escribe sobre temas judíos. Además de ser amigo entrañable de Mendelssohn, escribió en 1749, cuando tenía 20 años, la obra *Die Juden*, donde la figura principal es un viajante judío y de forma graciosa permite desenmascarar los prejuicios de su mundo cristiano circundante. El propósito exclusivo de esta obra era demostrar que también entre los judíos existían personas honestas, decorosas y dignas de aprecio. En *Natán el sabio*, los judíos son presentados como exponentes de una religión natural, opuesta en teoría y práctica a las religiones positivas. A la acusación por parte del templario de que habían ocasionado la división religiosa de los seres humanos al ser los primeros que se consideraban como *pueblo elegido*, Natán responde: “yo no elegí a mi pueblo, ni tú al tuyo [...]. Soy en primer lugar hombre y después judío, y tú eres primero hombre y después cristiano” (2º acto, v. 595ss.).

Natán es un judío y es denominado por sus correligionarios como “sabio”. El mismo Saladino lo constata en su diálogo. En esta caracterización de la figura principal como un “judío sabio”, se ve claramente el intento de Lessing por superar prejuicios. Para Lessing no importa a qué religión pertenezca la persona si ésta cumple con sus funciones. También un judío puede ser un sabio, un hombre inteligente y servicial con sus enseñanzas para los conciudadanos. De este modo, Natán no está obsesionado ni fanatizado por su fe, sino que respeta y acepta a otros hombres que piensen y crean de forma diversa a él. Convive incluso con una niña que es una cristiana, a pesar de que los cristianos han matado a su mujer y a sus siete hijos, donde se demuestra que está por encima de la venganza. Y no toma a la niña para educarla en la fe judía, dado que pone a su disposición una sirvienta cristiana, sino para hacer de ella un buen ser humano. Así Lessing insta a sus contemporáneos a ayudarse recíprocamente y a no perjudicarse por cuestiones religiosas o diferencias sociales dentro de la sociedad. En su última carta a su amigo Moses Mendelssohn del 19 de diciembre de 1780, sueña Lessing con una Europa, donde no haya ni cristianos ni judíos.

36. Cfr. la actitud de la sociedad europea hacia los judíos en los siglos XVII y XVIII, SHMUEL ETTINGER, “La Edad Moderna”, en: H.H. Ben-Sasson (ed.), *Historia del pueblo judío. Vol. 3: La Edad Moderna y Contemporánea*, Alianza Editorial, Madrid 1988, 877-886.

6. La Tolerancia

Fue Goethe quien dijo la chocante frase para nuestros oídos: “tolerar es insultar”³⁷. La tolerancia debe ser solamente algo previo para abrir el camino a la aceptación mutua. La tolerancia es buena. Pero ¿es necesario tolerar todo? ¿No hay conductas inaceptables cuando se pretende asegurar la convivencia pacífica de seres humanos? La tolerancia es más que la simple indiferencia, pero también es más que la virtud clásica de la paciencia o el simple soportar. Éste es el significado antiguo latino de *tolerantia*, sinónimo de los términos *patientia*, *sufferentia*, *sustinentia*, una traducción del concepto griego ὑπομονή. En primer lugar, hay que determinar los tipos de tolerancia existentes, aunque tradicionalmente se aplique el término *tolerancia* a la aceptación de credos religiosos diferentes del propio, para después ver este concepto clave de la Ilustración.

En un artículo reciente, Eckehart Stöve³⁸, nos indica que tolerancia es un concepto de conflicto³⁹. Constitutivo para la tolerancia es un conflicto entre valores o pretensiones de verdad, que no conlleve un encubrimiento de unos con otros o al menos se puedan colocar en una relación gradada uno con otro. La posibilidad de afrontar un conflicto de valores va desde la imposición intransigente y violenta de sus propias convicciones hasta la indiferencia escéptica frente a esos planteamientos de valores. Entre ambos extremos tenemos un amplio abanico de posibilidades que pueden hacer soportable el conflicto o incluso transformarlo en productivo en determinadas circunstancias. Entre la intransigencia y la indiferencia se extiende el campo de la tolerancia. Según el autor mencionado, se diferencian tres tipos de tolerancia:

a) La tolerancia pragmática renuncia a imponer sus propios valores y pretensiones de verdad con el fin de alcanzar o conseguir otros bienes considerados en ese momento como mejores o más necesarios, por ejemplo, la paz, el bienestar de la sociedad. Es la forma más frecuente de tole-

37. “Dulden heisst beleidigen” es una de las sentencias recogidas en sus “Máximas y reflexiones”. Cfr. J.W. GOETHE, *Obras completas. Tomo I. Recopilación, traducción, estudio preliminar, prólogos y notas de Rafael Cansinos Asséns*, Aguilar, México 1991, p. 423: “La tolerancia no debería ser realmente más que un estado de espíritu pasajero, debiendo conducir al reconocimiento. Tolerar significa ofender”.

38. ECHEHART STÖVE, “Toleranz. Kirchengeschichtlich”, en: TRE 33 (2002) 646-663, aquí 647.

39. Algo semejante también opina sobre el concepto de tolerancia para Lessing, GÜNTHER ROHRMOSER, “Lessing” 128: “Toleranz ist für Lessing ein *agonaler* Begriff, der es ihm ermöglicht, eine Situation theologischer Sterilität aufzubrechen und ins religiös Produktive zu wenden” (la cursiva es mía: concepto griego que indica conflicto, lucha).

rancia. Por su cercanía a la realidad, a veces se tilda a esta tolerancia pragmática de oportunista.

b) La tolerancia de consenso busca en toda divergencia la coincidencia en lo fundamental, relativizando las diferencias, al considerar éstas como secundarias o externas. El lugar clásico de esta forma de tolerancia son los diálogos religiosos de comienzos de la Edad Moderna, así como la discusión filosófica sobre la religión natural durante la Ilustración.

c) La tolerancia dialogal presupone una conciencia impregnada por el historicismo, la cual reconoce que la formulación de los valores y convencimientos están condicionados temporalmente y, por tanto, son variables histórica y culturalmente. En el ámbito religioso, se debe saber diferenciar, por tanto, entre una emoción religiosa inmediata y su formulación histórica en la que esa experiencia primaria se ha articulado y comunicado.

El mayor peligro amenaza a la tolerancia desde dentro, desde su tendencia inherente a la indiferencia. Con la indiferencia se supera de una vez para siempre el conflicto entre verdades concurrentes que pretenden ser absolutas, pero que en la religión, sin embargo, se realiza a expensas de la fuerza de motivación que está vinculada con su pretensión de verdad. Además, las sociedades indiferentes o apáticas en su situación de motivación difusa son inestables y están expuestas siempre al peligro de regresiones fundamentalistas de diverso tipo, con todas sus formas de intolerancia.

Por su parte, Peter Gerlitz⁴⁰ hace una distinción de diez tipos de tolerancia, pero específicamente referida al fenómeno religioso, que brevemente reseñamos aquí. A) La tolerancia ecléctica que intenta unificar todas las religiones, de tal modo que tanto una religión como también todas las religiones estén en situación de no perder lo que es bueno en ellas y de ganar lo que es mejor de las otras. B) Semejante a la anterior sería la tolerancia sincretista, donde se relativizan las pretensiones de absolutez, se nivelan los dogmas y se armonizan las diferencias. C) La tolerancia dialogante tiene lugar donde los creyentes de distintas creencias intentan aclarar sus problemas dialogando. Como ejemplo pone la actitud G.E. Lessing, *Natán el sabio*, según el cual el anillo verdadero presumiblemente se pierde y en lugar de consentir la tiranía de un anillo, cada representante de las religiones abrahámicas es exhortados por Natán a emular su amor libre exento de prejuicios, para que pueda aparecer en lugar

40. PETER GERLITZ, Toleranz. Religionsgeschichtlich, en: TRE 33 (2002) 668-676.

de una pretensión de absolutez exclusiva, una inclusiva (p. 669). D) La tolerancia racional tiene lugar cuando por motivos racionales se reconoce recíprocamente al otro. Aquí también se podría incluir la posición de Lessing. E) En la tolerancia parcial estarían comprendidos fenómenos que se orientan a sus respectivos contextos y por eso pueden estar sujetos a cambios estructurales. El mejor ejemplo es el diferente juicio sobre la cuestión de la tolerancia dentro del Islam. Expresamente se acepta la tolerancia religiosa frente a otros credos que se relacionen con una revelación (Sura 2,256), en cuanto que ésta venía plasmada en el libro. La actitud frente a los increyentes era distinta. F) La tolerancia por motivos de conversión. G) Una tolerancia temporal y orientada a una finalidad concreta: Se da cuando distintas religiones se alían o cooperan para luchar contra un enemigo común. Si la lucha tiene éxito, la alianza se deshace. H) La tolerancia tribal. I) La tolerancia ética o el denominado “*Weltethos*” (ética universal), según la cual las religiones de la actualidad están obligadas moralmente a colaborar, independientemente de sus diferencias, ante los acuciantes problemas globales. A este *ethos* mundial pertenecen temas humanos como la paz, los derechos humanos y la conservación de la creación⁴¹. J) La cuasi-tolerancia.

Iring Fetscher⁴² analiza el tema de la tolerancia entre las confesiones y entre las religiones e, incluso, entre creyentes y ateos, y cree que es un logro de la Ilustración. La religión ya no será fuente de intolerancia social. En su lugar aparecerán “diferencias” étnicas y culturales. Estas “diferencias” suelen inducir a los miembros, que constituyen la mayoría, a actitudes de intolerancia. Al mismo tiempo, la intensificación del tránsito mundial, la paulatina unificación de Europa y la inmigración de individuos extraeuropeos han multiplicado los contactos entre miembros de las culturas más diversas. Pero la “sociedad multicultural” sigue siendo una meta lejana y eso lo vemos en nuestro propio país (el caso de El Ejido, por citar uno entre muchos). En una sociedad así, la recíproca tolerancia entre hombres diferentes sería algo natural. Por el momento, sólo podemos ir desmontando, poco a poco, la intolerancia y difundiendo la tolerancia. Y creo que la obra de Lessing puede ayudar de forma didáctica en este proceso.

41. Según HANS KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990,135: “Kein Friede unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen. Kein Friede unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen”.

42. IRING FETSCHER, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*, Gedisa, Barcelona 1995². Cfr. los defensores de la tolerancia en la era de la Ilustración: Montesquie, Voltaire, Rousseau y los “enciclopedistas” pp. 82-105.

La Ilustración, como movimiento histórico, dio un gran impulso a la tolerancia acentuando el ser ciudadano del mundo y los valores del ser humano. Pero la idea de tolerancia de la Ilustración no prosperó ante las fuerzas de lo nuevo, el nacionalismo y el chauvinismo del siglo XIX. De la diversidad cultural, que puede ser algo hermoso y digna, surgió la animosidad. Aquellas naciones que tomaron conciencia tardía de su identidad, procuraron adquirir una especie de sentimiento de superioridad, despreciando a otras (baste citar el nacionalismo alemán). “Aunque parezca paradójico, es justamente la falta de identidad nacional la que lleva a menospreciar a otras naciones y a mostrarse intolerante con los extranjeros”⁴³. Una de las formas más repugnantes de esta intolerancia y animosidad fue el antisemitismo. Los judíos eran la única minoría que no pertenecía a la religión cristiana; desde hacía mucho sufrían limitaciones en cuanto a sus actividades. Pronto se desencadenó la envidia y el odio, como ya hemos visto anteriormente.

El universalismo racionalista de la Ilustración fue una base extraordinariamente apta para la tolerancia en materia religiosa. La parábola del anillo es uno de los ejemplos más significativos de la Ilustración de esta actitud tolerante respecto a las tres grandes religiones del libro. Puesto que a Lessing –como también a Rousseau y a Kant– sólo le importaba el comportamiento ético del hombre, pudo imaginar una pacífica pugna entre cristianos, judíos y musulmanes, en la cual saldría triunfante el que pudiera demostrar que su credo es beneficioso para la ética y, por consiguiente, también para la tolerancia⁴⁴.

En la parábola de los anillos, las tres grandes religiones se reducen a brindar motivación para una conducta ética. En su *Erziehung des Menschengeschlechts* (Educación del género humano), Lessing señala que algún día, en lugar de los autoritarios mandamientos del Antiguo Testamento y de las promesas formuladas en el NT, para quienes perseveren en una conducta ética, comenzará una época en la cual el hombre “hará el bien por sí mismo”, sin órdenes ni promesas. Las religiones aparecen como medidas pedagógicas de la Providencia, de la que la humanidad madura se emancipará en un futuro. Por supuesto, los teólogos y autores cristianos, como Lutero y Sören Kierkegaard, rechazan decididamente esa forma de reducir la religión a una motivación moral. Consideran que de

43. *Ibidem*, 17.

44. Sobre el concepto de tolerancia en Lessing puede verse la obra DANIEL MÜLLER NIELABA, *Die Wendung zum Bessern. Zur Aufklärung der Toleranz in Gotthold Ephraim Lessings “Nathan, der Weise”*, Königshausen - Neumann, Würzburg 2000.

esa manera se está suprimiendo lo esencial de la religión. Muchos fieles religiosos serán, sin duda, de la misma opinión. Por eso, la base brindada por la tolerancia de la Ilustración no es lo bastante sólida, aunque los racionalistas ilustrados la consideren excelente. Debe ser complementada, o quizá reemplazada, por el reconocimiento de la insustituible diversidad y particularidad de las religiones, que no puede reducirse a una ética. Algunos teólogos están en condiciones de proporcionar un fundamento religioso para la tolerancia⁴⁵.

La tolerancia es un mandamiento de la razón. Pero visto el fundamentalismo reinante en diversos ámbitos religiosos, no sólo en el Islam, y dado que muchos conflictos tienen su origen en cuestiones religiosas (en Bosnia y en Palestina), se puede considerar que la actitud de Natán tiene gran actualidad y constituye un modelo. Teniendo en cuenta el potencial de autoexterminio universal de la humanidad y los incipientes brotes de nacionalismos y xenofobia, y dado un mundo en el que parece ser que la única solución de pugnas históricas es mediante nuevos conflictos bélicos, se ha convertido hoy, lo que una vez fue un anhelo moral, en una necesidad elemental: la razón debe conseguir y alcanzar el respeto mutuo de los seres humanos, de los pueblos y de las religiones.

La actitud de Natán, defendida con valentía, está por encima de la competencia de los representantes de las tres religiones enemigas entre sí. En la 4ª escena del 4º acto, el templario, en conversación con Saladino, considera que la actitud tan alabada de Natán como tolerante frente a otras religiones, es una farsa. Él cree que Natán es de la opinión de que por el hecho de ser cristiano no puede casarse con una judía. En esa situación, el templario define y descalifica a Natán como “judío vulgar” (v. 418), “fanático tolerante” (v. 430) e incluso como “lobo judío con filosófica piel de cordero” (v. 431). Es una falsa descripción de Natán. La tolerancia de Natán la muestra Lessing visiblemente mediante su actitud y su forma de actuar. Esto se ve ya claramente antes de comenzar la obra con la acogida de la niña cristiana, Recha, en su casa y tratándola como a su propia hija. Natán agradece y considera la actitud modélica del templario, quien ha salvado a Recha de las llamas sin mirar la pertenencia religiosa. Por eso quiere ser su amigo, independientemente de la religión. Según Al-Hafi, Natán no hace acepción de personas, sino que todas son iguales para él: “Da a los pobres... Da empero tan a gusto y también al margen de toda ostentación. Judíos y cristianos, musulmanes y parsis, todo es uno para él” (2º acto, v. 330).

45. Cfr. JOSÉ-ROMÁN FLECHA ANDRÉS, *Cristianismo y Tolerancia*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1996.

El credo liberal de tolerancia constituye un desafío acuciante para hombres y mujeres de fe: ¿puede haber una fidelidad permanente y perdurable a posiciones teológicas rígidas? ¿los valores de una comunidad creyente permiten a uno reconocer otros compromisos de fe? El educador religioso se debe preguntar ¿cómo se puede instruir a la juventud en creencias religiosas y valores de su comunidad mientras se les insta a ser tolerantes con creencias y valores profundamente incompatibles con sus propias creencias o valores? Lessing nos da la solución elegida por Natán para educar a Recha: “se dice que educó a la muchacha no propiamente en su fe, sino al margen de toda fe, enseñándole acerca de Dios ni más ni menos que lo que satisface a la razón” (4° acto, v. 187s.). Es una opción que probablemente no satisface a mucha gente. Seguramente este desafío educativo bipolar será banal si la tolerancia se interpreta meramente como un código de “vive y deja vivir” o construido como una petición para suprimir diferencias entre religiones –por citar una vez más a Natán el sabio– como una simple cuestión de colores, de vestidos, de comidas y bebidas. Sin embargo, las diferencias no son siempre tan superficiales. Hay frecuentemente algunas diferencias teológicas y axiológicas reales que separan las diversas comunidades creyentes. Una persona de una fe religiosa verdadera que haya interiorizado el desafío de una reconciliación interreligiosa debe estar de acuerdo con el espíritu del dicho de Goethe, “tolerar es un insulto”. El desafío para las personas que han profundizado su fe y que la entienden como un compromiso, debe ser entendido en el sentido de cómo uno puede extender la tolerancia más allá de lazos pragmáticos de indiferencia tácticos hacia otras religiones y tradiciones y cómo forjar un camino de mutuo reconocimiento y entendimiento. La tolerancia es un paso inicial para llegar a lo que algunos autores cristianos han considerado como el culmen de la ética y la moral: el amor e, incluso, el amor a los enemigos.

7. La pretensión de absolutéz de las religiones

¿Qué es la verdad? Es una pregunta que ya se hizo Pilatos (Jn 18,38). La respuesta no es sencilla ni clara y la negativa a plantearse esa pregunta es múltiple. Muchos la consideran como insoluble. Los pragmáticos se contentan con la racionalidad exterior de su actuación y renuncian a la solución de la pregunta sobre la verdad última. Los sincretistas determinan su propia verdad como medida de su opción de vida sin oponerse totalmente a una exigencia religiosa concreta. No se vinculan a una religión, sino que vinculan más bien la religión a sí mismos. Las personas conser-

vadoras, los fundamentalistas de todo tipo, defienden sus ideas como las únicas verdaderas, pero no se preocupan más por cuestionarse ante el conflicto de las pretensiones de verdad. El resto de las opciones distintas a las suyas son consideradas de ante mano como falsas.

Con el término “absolutez” pretendemos indicar que sólo una religión (llámese cristianismo, judaísmo...) representa la verdad de Dios. Absolutidad significa aquí validez única y exclusiva. El encuentro de la cristiandad con el Islam originó una maraña de complicaciones políticas. Ambos poderes se consideraban como los defensores de un orden religioso superior, además de aspirar al poder del mundo, a la expansión territorial. La palabra clave era “infiel” y “cruzada”. Sin embargo, el diálogo entre cristianos, judíos y musulmanes no siempre estuvo viciado por la lucha de poder. Durante la Edad Media, el cristianismo afirma su propia identidad por un proceso de contrastes y rechazos. Se transforma en la religión llamada a dominar el mundo junto con la idea de imperio. La relación entre el cristianismo y las demás religiones del mundo es unilateral. No hay más religión verdadera que el cristianismo. Sólo la fe cristiana salva. Al espíritu de cruzada siguió el espíritu de misión con el descubrimiento de América. Se trata de implantar la Iglesia. Conocidos son los “diálogos” o disputas entre cristianos y judíos, que mediante la habilidad para discutir, se intentaba reducir al adversario hasta dejarle sin argumentos, con la esperanza de que se convirtiera. Se trataba de multiplicar los argumentos bíblicos o racionales a fin de contradecir al interlocutor. En las relaciones entre musulmanes y cristianos, salvo en algunas excepciones en que prevalece el respeto, dominaba el mismo afán de convencer y de convertir, sin ningún deseo real por comprender la fe del interlocutor. La forma dialogada de esas obras no va más allá del puro artificio literario. Por tanto, dominaba la polémica y la apologética. No obstante, también ha habido un diálogo sincero en Bagdad o en Córdoba de parte de los musulmanes con cristianos y judíos⁴⁶.

Con la llegada de la Edad Moderna hay cambios en la actitud del cristianismo. El concepto clave será el término “diálogo”. Éste implica una actitud abierta y dispuesta no sólo a escuchar al otro, sino a adentrarse en una búsqueda común de la verdad. Lessing es un buen representante de este diálogo abierto y sincero.

46. La convivencia idílica de las tres religiones en España no fue siempre patente. Baste recordar p.e. un libro que demuestra la polémica de un musulmán contra los judíos de su época del siglo XI: CAMILA ADANG, *Islam frente a Judaísmo. La polémica de Ibn Hazm*

En correspondencia con su distinción entre verdades eternas de razón y verdades históricas accidentales, Lessing ve el núcleo esencial de la religión cristiana (histórica y relativa) en una religión natural de la humanidad y de la razón, que sería innata para todos los hombres. Para superar la tensión entre religión positiva y religión racional, Lessing acude a la idea de desarrollo: El cristianismo puede irse superando hasta convertirse en religión racional, en un proceso infinito de aproximación, realizando así su auténtica esencia (*perfectibilidad del cristianismo*)⁴⁷. Este camino, en principio, está también abierto a las demás religiones. Todas ellas –como el cristianismo– están en camino hacia la verdadera religión, siendo, por tanto, estadios imperfectos de desarrollo en el itinerario vital de la humanidad. Lessing interpreta este camino como el proceso de educación que Dios realiza con la humanidad.

Una vez que el sujeto de la pretensión de absolutez queda instalado en el espacio suprahistórico (o ahistórico) de la idea general de religión (la cual, en el mejor de los casos, sólo puede realizarse en un futuro lejano), la pregunta por la absolutidad –i.e. la pregunta por la validez de las religiones en su relación mutua– sólo puede decidirse de forma pragmática: ninguna de las religiones positivas puede pretender para sí validez exclusiva; si una de ellas pretende mostrarse superior a las demás, tiene que verificar esta pretensión en un sentido ético, i.e. en su comportamiento humano. La cuestión de la verdad ha de ser puesta entre paréntesis. Su lugar lo ocupará la consideración del valor pragmático o del grado de realización de los valores.

El planteamiento de Lessing puede, así, entenderse sobre todo como una pretensión de absolutez en modo potencial. En el cristianismo podría estar realizada la esencia de la religión. Para expresar esto mismo en

de Córdoba (Serie I: autores judíos de Al-Andalus), Aben Ezra ediciones, Madrid 1994, 103: “Ibn Hazm no se limita a condenar a los judíos que han logrado posiciones relevantes en la administración del estado musulmán; todos los judíos en general son vilipendiados en sus obras polémicas, lo que demuestra que un mejor conocimiento del adversario no siempre conduce a una actitud moderada. Repetidas veces dice que los judíos son la gente más mendaz, más embustera, más sinvergüenza... de la tierra. La mentira sería una de sus costumbres más atávicas que poseen en común con sus antepasados, como ya se puede inferir de la aleya coránica que dice: “No cesarás de descubrir traiciones procedentes de [los judíos], exceptuando algunos pocos” (S. 5,13)”. Véase también HAIM BEINART, *Los judíos en España*, Mapfe, Madrid 1992, especialmente “la ayuda mutua y su organización” (pp. 153-156); YITZHAK BEAR, *Historia de los Judíos en la España cristiana*, 2 Vol., Altalena, Madrid 1981.

47. ARNO SCHILSON, *Lessings Christentum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980, muestra la distancia y la cercanía de Lessing a la fe cristiana, así como la interpretación del cristianismo desde los postulados de la Ilustración.

modo indicativo hay que renunciar a la incondicionalidad de la pretensión de validez. Con esta concepción, el cristianismo pierde toda validez especial y queda abandonado a la competencia de las religiones que se disputan el dominio del futuro.

Se muestra aquí que la idea dinámica de desarrollo, tomada en sí misma, no es suficiente para fundamentar la absolutidad. El mero desarrollo, si no va acompañado de un incremento en los valores, no es todavía movimiento hacia delante; se queda en la condición de mera transformación constante de algo que permanece idéntico. Sólo entonces el progreso significa realización de una meta pendiente, interpretándose entonces el concepto de meta como la norma que mide el valor relativo de los diferentes fenómenos históricos. Aplicada a las religiones, la mera idea de desarrollo se puede afirmar, a lo más, que todas las religiones están en el mismo camino. Sólo cuando aparece el momento estático de evaluación, cabe hacer diferencias: no todas las religiones han llegado igual de lejos en el recorrido de ese camino. Sólo la graduación valorativa permite hacer de la idea de desarrollo un fundamento de la absolutez al interpretarlo como determinación de un desarrollo superior.

Lessing supera en este drama la previsible alternativa y abre totalmente nuevas dimensiones y perspectivas. Arno Schilson se lamenta que el drama de Lessing se haya leído y entendido siempre desde la parábola de los anillos, por lo que se hablará de relativismo y de reduccionismo a una simple religión humanitaria⁴⁸. De esta forma se ha reducido el mensaje de Lessing y no se ha captado la totalidad del mensaje. La parábola de los anillos pretende ser simplemente un trampolín para lo que realmente Lessing quiere comunicar acerca de una verdad con tintes religiosos. No constituye ni el punto de partida ni el punto final del drama y ni siquiera su medio. El centro de la discusión sería, según Lessing, la aporía a que debe conducir cada fundamentación histórica para la pretensión de validez de una religión. Y esto vale tanto para el cristianismo como para el resto de las religiones.

La primera parte de la parábola conduce a esa aporía de todas las religiones reveladas. Si la historia no puede decidir sobre la verdad de las religiones, ¿quién puede hacerlo entonces, aquí y ahora? ¿Cómo se debe afrontar esta situación, si no se quiere aplazar la solución de la pregunta sobre la verdad hasta el día del juicio final? Donde surge la incertidum-

48. ARNO SCHILSON, "Nathan der Weise" als poetische Predigt über die wahre Religion, en: ThGl 85 (1995) 522.

bre, continúa Natán su parábola y narra un *consejo*, pero no una *decisión* del juez.

Teóricamente no es posible decidir sobre la cuestión de la autenticidad de las religiones. Lo que sí es determinante es cómo sus portadores se comportan en la práctica: la fuerza que emana de los anillos. En el caso de las religiones se debe percibir en la vida de los fieles y manifestarse al mismo tiempo en la solidaridad humana, en un espíritu conciliador y en la tolerancia. En ello consiste el misterio de la revelación de Dios, que cada una de las tres religiones reclama para sí, que sus seguidores compitan entre ellos en el bien. Ése es también el espíritu de un pasaje del Corán donde se habla de la pluralidad de las tres religiones abrahámicas queridas por Dios y que constituyen una prueba para rivalizar en lo bueno⁴⁹. Con los presupuestos ilustrados de la razón y de la humanidad pueden ser superados los viejos prejuicios y con ello sentar las bases para una tolerancia interreligiosa.

La parábola de los anillos no exhorta al menosprecio o a la reprobación de las religiones, sino a penetrar en sus núcleos y fundamentos más internos y colmarlos de vida. Afrontar esta situación exige, sin embargo, desde una “sumisión y lealtad interna a Dios”⁵⁰ tratar a los hombres humanamente. Esto no consiste en una simple humanidad, totalmente inmanente y fundada en la razón comprensible y lógica. Apunta o tiende más bien a una verdad concreta religiosa y a una insondable sabiduría iluminadora de la razón. La acción dramática muestra lo que se entiende con la actitud de sumisión a Dios y cómo se puede vivir ésta.

En la parábola, Natán subraya la igualdad de derechos de las religiones, pues Dios no es propiedad de nadie. Con ello gana Natán el respeto de Saladino. Es significativo que Lessing no proponga la supresión de las religiones para liberar al hombre de la religiosidad⁵¹. También en las afirmaciones o testimonios de Natán muestra Lessing su franqueza, apertura y sabiduría. Él considera la competencia de las distintas religiones de una

49. Sura 5,48: “Dios, si hubiera querido, habría hecho de nosotros una comunidad única. Pero quería probaros en lo que os dio. ¡Rivalizad en buenas obras!”. Para la propuesta de una relación fraternal entre cristianos, judíos y musulmanes en base al amor de Dios hacia las tres religiones en el estudio de la obra de Lessing véase la reciente publicación de KARL-JOSEF KUSCHEL, “*Jud, Christ und Muselmann vereinigt?*”. Lessings “*Nathan der Weise*”, Patmos, Düsseldorf 2004.

50. Según Recha, “tanto más consoladora me resultaba su doctrina [cristiana] de que nuestra sumisión a Dios no depende en absoluto de nuestras ilusiones sobre Dios” (3º acto, v. 67).

51. Me parece interesante al respecto este comentario de GÜNTHER ROHRMOSER, “Lessing” 127: “Entscheidend ist, daß Lessing nicht für eine direkte Aufhebung und Beseitigung

forma amigable y hermanable: ¡Imite cada cual el ejemplo de su amor incorruptible libre de prejuicios! ¡Esfuércese a porfía cada uno de vosotros por manifestar la fuerza de la piedra de su anillo! (3° acto, v. 544). Los dichos de Natán no contradicen su tolerancia, sino que son una evidencia para su tolerancia.

Lessing se ha mostrado en esta obra como un verdadero orador y predicador profético. Consideró su obra *Natán* como un tipo de sermón que contiene una historia persuasiva y no trató de convencer con argumentos racionales. Su percepción del teatro como un lugar para predicar parecer ser, según Volker Leppin⁵², que se la debe a su intensa ocupación con el poeta de la Reforma, Hans Sachs. Esto muestra que Lessing se pudo considerar como un legítimo heredero de la Reforma.

Nuestro autor destaca por fomentar el diálogo interreligioso. En la actualidad, este diálogo constituye un desafío crucial, del que depende, en gran medida la naturaleza y la credibilidad de la fe y del testimonio de los creyentes de todas las convicciones en este nuevo siglo. En la esfera de lo religioso está emergiendo un nuevo modelo, el pluralista, en contraste con el modelo aislacionista y el modelo expansionista. En un mundo cada vez más plural como el nuestro, caracterizado por el encuentro de culturas y religiones, cobra cada vez más fuerza la necesidad de diálogo. Para que éste sea posible y evite la incomprensión mutua, la reducción sincretista de unas tradiciones con otras, la disolución de las identidades particulares en una especie de “religión de la humanidad”, o las salidas fundamentalistas de todo tipo, es necesario un mutuo conocimiento desde lo mejor y más profundo de cada uno.

Los estudiosos consideran que el mal de nuestra sociedad frente al hecho religioso es el relativismo, dentro del cual cabe distinguir cinco actitudes fundamentales. La primera sería sustraer el ámbito religioso a los criterios de verdad y del error. La segunda reduce las verdades religiosas

der Religionen plädiert, um den von ihr befreiten Menschen wieder in eine unmittelbare abstrakte Einheit mit seinem natürlichen, von aller Positivität gereinigten Wesen zu setzen. Das Problem ist nicht Emanzipation von jeglicher Religion, nicht einmal Destruktion der Momente vernunftloser Positivität in ihr, sondern Neubestimmung des Sinnes gerade der Positivität ihrer Gestalt selbst”.

52. VOLKER LEPPIN, *Das Theater als Kanzel. Beobachtungen zu einer absichtsvollen Bemerkung Lessings*, en: *ZthK* 96 (1999) 77-93. “Daß Lessing in einem dieser Gedankenexperimente auch den Anspruch erhob, die Theaterkanzeln der Reformationszeit zu beerben, hatte ein soziales Fundament in seiner aufgeklärte ‘Gemeinde’, und es hatte auch einen theologischen Grund. Neben vielem anderen gab es in Lessings Denken auch einen Strang, mit dem er in Gestalt von Nathan Parabel-Predigt die reformatorische Tradition fortzuschreiben suchte” (92s.).

a hipótesis que requieren ser confirmadas por la práctica. “Si creer en Dios da un sentido a la vida, conduce a obrar bien con el prójimo, garantiza la armonía política, entonces esa fe es válida. Es la famosa parábola de los tres anillos propuesta por Lessing”⁵³. Esta actitud no excluye una distinción entre lo verdadero y lo falso, pero opera un desplazamiento de la alternativa verdadero/falso hacia la alternativa bien/mal, una especie de moralización de la fe. La tercera opción es el relativismo cultural o étnico, según el cual cada verdad religiosa es propia de un contexto dado. La cuarta es un relativismo existencial para el que una tradición religiosa es verdadera para quien vive de ella. La quinta, el relativismo que produce la distinción entre la realidad última y la expresión de esta verdad en la respuesta humana.

El diálogo interreligioso se sitúa en la tensión entre la tesis absolutista y la tesis relativista⁵⁴. El absolutismo integral veda todo diálogo al identificar la verdad última con una u otra de sus expresiones, con exclusión de cualquier otra. El puro relativismo arrebata al diálogo su apuesta existencial, evitando la cuestión de la verdad.

Entendemos por diálogo interreligioso el encuentro constructivo entre diversas religiones, exento de intenciones polémicas o de voluntad de conversión; un encuentro en un clima de respeto recíproco y de comprensión mutua de la fe del otro, con la intención de encontrar una base común y un compromiso en favor del bienestar de la sociedad⁵⁵. Pero hasta época reciente, el diálogo entre creyentes de diferentes tradiciones apuntaba, esencialmente, a demostrar la superioridad de una convicción sobre la otra, recurriendo unas veces a la polémica y otras a la apologéti-

53. JEAN-CLAUDE BASSET, *El diálogo interreligioso. Oportunidad para la fe o decadencia de la misma*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, 255-258; la cita p. 256.

54. RAIMUNDO PANIKKAR, “Autoconciencia cristiana y religiones”, en: Alfonso Álvarez Bolado (ed.), *Fe cristiana y Sociedad Moderna*, Ediciones SM, Madrid 1989, 227: “El gran problema actual del cristianismo consiste en encontrar una vía media entre un exclusivismo inaceptable y un eclecticismo que desfiguraría la naturaleza misma del mensaje cristiano”.

55. HANS WALDENFELS, *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I*, Borengässer, Bonn 1990, 334, considera el encuentro de las religiones como “ein dynamischer Prozess, der keinen beteiligten ohne Transformation und Neuinterpretation entlässt. Niemand, weder Christ noch Nichtchrist, geht unverändert aus dem interreligiösen Diskurs hervor. Grundvoraussetzung für alle ist, sich der gegenseitigen Provokation zu stellen in Verantwortung gegenüber einer endgültigen Bestimmung, die der Menschheit als ganzer vorgegeben ist. Bei aller Betonung ethnischer, nationaler, kultureller und religiöser Eigenheiten war das Bewusstsein, zu einer weltumfassenden Schicksalsgemeinschaft zu gehören, niemals in der Menschheit so stark ausgebildet wie in unserer Zeit”.

ca. Éste es el ambiente y la actitud del sultán que se perfila en la obra de Lessing.

“Nadie puede pretender la posesión exclusiva de la verdad, porque ésta nunca es abarcable del todo y está, además, siempre abierta. Pero el firme convencimiento de estar *en* la verdad, de estar cerca de ella y de irse aproximando a ella cada vez más, es para el creyente de cualquier religión el fundamento de la certeza de su propia fe. Una ‘pretensión de absolutez’ entendida de este modo no necesita absolutizarse al modo de las ideologías que ofrecen una concepción del mundo, ni tampoco despreciar otros modos de acceso al Fundamento de todo ser. La absolutez de Dios es una realidad previa a los hombres y que no puede ser plenamente alcanzada o abarcada por ellos, una realidad escatológica que no puede determinarse de modo negativo, deshaciéndose de planteamientos opuestos, sino de manera positiva, mediante una puesta en relación”⁵⁶.

La crítica fundamental que desde la teología y la filosofía de la religión se hizo a la concepción ilustrada se dirige no sólo contra las amenazas del relativismo (que parece impedir cualquier diferencia valorativa), sino, sobre todo, contra el constructo de una religión universal de la razón y contra la subsiguiente subordinación de las religiones positivas a una abstracción despegada de la vida. En el momento en que surge la conciencia histórica, el Romanticismo rechazó tanto el concepto general de religión natural como la idea de perfectibilidad entendida como mediadora entre religión positiva y religión natural.

8. Conclusión

Lessing pertenece a la Ilustración alemana. Estaba convencido de que el ser humano con ayuda de su razón podría superar finalmente todas las adversidades del mundo. De forma distinta a los ilustrados franceses que eran puros idealistas o revolucionarios políticos, Lessing defendía que la razón humana se debía estimular y desarrollar mediante la crítica y el sarcasmo. Él nunca negó su origen de una casa parroquial luterana y se constata en el hecho de que él muy frecuentemente eligió temas religiosos para sus obras. En contraposición a su padre, Lessing estaba cercano a las ideas deístas. El punto culminante de esta visión lo constituye la obra teatral aquí analizada, en la que defiende la tolerancia religiosa. Median-

56. REINHOLD BERNHARDT, *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 318s.

te la parábola de los anillos reconduce las tres grandes religiones mono-teístas a una misma raíz común. Con ello relativiza el desarrollo sistemático de estas religiones, dado que las considera como simples visiones diferentes de una y única idea. A pesar de que para un teólogo su interpretación sea criticable, al menos preparó el camino de un significado universal humano en el siglo XIX y XX. Así se puede reconocer hoy que estas tres religiones comienzan lentamente a establecer un encuentro y un diálogo entre ellas. Para que tal diálogo haya sido posible, creo que Lessing ha jugado un papel importante. Los teólogos también tenemos que agradecerle el inicio de las discusiones públicas y abiertas de temas teológicos e históricos.

La utopía que Lessing proyecta en *Natán* muestra al espectador/lector, cómo el mundo debería ser. Con ello indica al mismo tiempo cómo el mundo realmente es y lo que tendría que suceder para que ese abismo disminuya. La figura de Natán y todo el drama expone de forma clara e impregnante, tal y como hacen las parábolas, y saca a la luz de forma poética un sentido religioso muy profundo. Este poeta y pensador ha entrado o penetrado más bien él mismo en el *sancta sanctorum* y lo ha defendido ante la razón y lo ha conquistado o ganado para la razón. Lessing ha tratado en su obra dramática *Natán el sabio* la cuestión sobre la verdad de la razón y de la verdadera religión basada en la razón, y así pudo realmente predicar sin ser impedido desde el teatro. Nadie como él ha entendido y sabido usar la escena como púlpito y otorgar lugar aquí a la verdad última.

Esta obra ejemplar de Lessing, con su famosa parábola, es considerada como un icono literario de la tolerancia ilustrada. La parábola debe simbolizar la profunda verdad común de las tres religiones.

“¡Imite cada cual el ejemplo de su amor incorruptible libre de prejuicios! ¡Esfuércese a porfía cada uno de vosotros en manifestar la fuerza de la piedra de su anillo! ¡Venga en nuestra ayuda esa fuerza, con dulzura, con cordial tolerancia, con buen obrar, con la más íntima sumisión a Dios!” (3° acto, 545ss.).

¿Es actual? ¿Clásico? ¿Utópico? Lessing se imaginó un mundo en el que las personas de distintas creencias, cristianos, judíos o musulmanes, pudieran vivir entre ellos en paz y en libertad. Un sueño, ¿qué, si no? Si representáramos hoy la obra en Jerusalén, tal vez tuviéramos que cambiar los papeles de los protagonistas, pero la situación permanece siendo la misma. Creo que la obra pudiera ser un signo para la paz en esa zona.

La verdad es objeto de la búsqueda incesante del ser humano. La responsabilidad por la verdad es una responsabilidad por el amor y, en consecuencia, por la tolerancia. La verdad es sinfónica. Y ecuménica. Ya San Agustín establecía las bases para lo que ha de ser un diálogo constructivo en el respeto y la caridad: “Una vez serenadas las mentes, tras haber disipado la niebla de la obstinación, pongamos juntos nuestra atención en la razón de la verdad, que no es tuya ni mía, que se nos propone a cada uno de nosotros para que la contemplemos”⁵⁷. Ésta es la actitud del propio Lessing.

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

57. San Agustín, *Contra Secundinum* 2: PL 42, 579; ed. Pío DE LUIS, *Obras completas de San Agustín*, Vol. XXX, BAC, Madrid 1986, 565-566.

Textos y glosas

Las ediciones fraudulentas del catecismo de Mazo

Hace unos meses, en el pasado curso escolar 2003-2004, mostré a mis alumnos unos apuntes que –dije– podrían tomar forma en un artículo acerca del fraude que sufrió Santiago José García Mazo. Lejos estaba de sospechar entonces que yo mismo había sido objeto de un plagio, y que cuando tuve en mis manos la obra publicada, pude comprobar que lo que yo había escrito aparecía con otra firma, para mayor escarnio, de alguien a quien consideraba amigo. Estoy, pues, en las mejores condiciones posibles, aunque no las haya buscado ni deseado, para comprender la incómoda sensación que tuvo que asaltar a Santiago José García Mazo, con la única diferencia –impresionante– de que lo sufrió durante años y en proporciones inimaginables.

Había nacido en Bohoyo (Ávila) el 7 de septiembre de 1768. A los 18 años empezó a estudiar, y dejó la ocupación de la agricultura y ganadería a que se había dedicado. Dos años después, en 1788, acudió a la Universidad de Salamanca, donde estudió Filosofía, y después Teología; pero los estudios teológicos los concluyó en Ávila, en 1795, en la Universidad de Santo Tomás, regida por los dominicos, donde obtuvo el título de Bachiller.

En 1796 se ordenó de sacerdote, y a lo largo de unos quince años estuvo destinado en el ministerio de la parroquias de La Aliseda, y su propio pueblo, Bohoyo. Hizo oposiciones y estuvo destinado desde 1807 hasta 1810 o 1811 en la de Bercero (Valladolid), y de forma interina estuvo adscrito, en la propia ciudad de Valladolid, a la parroquia del Salvador, y como cura ecónomo de La Magdalena. En 1819 hizo oposiciones al curato de la Catedral, con la iglesia aneja de La Antigua. En 1822 opositó y obtuvo el cargo de magistral de la catedral vallisoletana, cargo en que permaneció hasta su muerte, acaecida el 9 de julio de 1849.

Retirado por enfermedad de la vida pastoral, se decidió a continuar su apostolado por medio de la pluma, y el resultado fue la publicación, cuando contaba con 69 años, de su más célebre obra *El catecismo de la*

doctrina cristiana explicado, o explicaciones del Astete que convienen igualmente al Ripalda, aparecida en primera edición en Valladolid el año 1837. Otras obras suyas son *Historia para leer el cristiano desde la niñez hasta la vejez, o sea, Compendio de la Historia de la Religión, sacada de los libros santos*, publicada por vez primera también en Valladolid en 1840; y *Diario de la piedad o breve reglamento espiritual dirigido a un alma deseosa de su salvación*, obra menor, de fecha que desconozco, y que se añadió a algunas ediciones del *Catecismo*, a título de complemento, pero que debió circular con autonomía.

Si se desea agudizar el sentido crítico, tres obras no son demasiadas para un autor, y menos aún si éste tuviera la pretensión de alcanzar la fama. A pesar de lo cual la consiguió sobre manera, particularmente con el *Catecismo*. Ya he indicado que el autor tenía 69 años cuando la publicó; no era, por tanto, una obra carente de reflexión, sino más bien todo lo contrario, el compendio de los criterios y pensamiento de toda una vida, puesto por escrito y reflejo de la mentalidad que su autor había pregonado y difundido por otros medios hasta entonces a su alcance. Cuando todo ello lo pasó al papel, y de ahí a la imprenta, se encontró con la sorpresa de que había dado de lleno en lo que los católicos de su época esperaban y buscaban: unos criterios sólidos, seguros, inamovibles, que cerraban filas en torno a las verdades cristianas, y rechazaban de plano cuanto procediera de fuera de la Iglesia, como hostil e incompatible con el evangelio. En definitiva, su *Catecismo* es el prototipo de escrito católico del siglo XIX, que veía hostilidades en su entorno, y reafirmaba su fe con un rancio sabor de eternidad inalterable. Esto proporcionaba certezas, seguridad, aplomo, identificación como persona y como grupo social, frente a otras personas y a otros grupos.

García Mazo atinó con la combinación exacta, y, cuando publicó en 1837 su *Catecismo*, catalizó y atrajo numerosas miradas que vieron en él un modo de pensar con el que se identificaron. Él había pretendido otra cosa más sencilla: una exposición de la fe. Más aún, la referencia explícita en el título de que se trata de un comentario o explicación del Astete, perfilaba el diseño de la obra. Ahora bien, no se limitó a comentar el célebre catecismo, sino que, al hilo de sus preguntas y respuestas, García Mazo añadió numerosos comentarios, que actualizaban, justificaban y alentaban un estilo, un modo de proceder, actuar y rezar propio de su época. Y es precisamente eso lo que buscaban sus contemporáneos, que apreciaron la obra desde el primer momento.

En la primera edición aparece una nota que dice «Es propiedad del autor, y nadie podrá reimprimirla sin su licencia», dato que supone la reclamación de unos derechos así como una cautela estimada normal. Ahora bien, la segunda edición contiene una curiosísima e inusual variante a la nota precedente, pues dice: «Es propiedad del autor, y nadie podrá reimprimirla sin su licencia. Van firmados todos los ejemplares al folio 100». Y, efectivamente, localizado el folio 100, aparece autógrafa la rúbrica que pone claramente «Mazo». He tenido la oportunidad de comprobar esto en dos ejemplares distintos, con el mismo resultado, signo inequívoco de que Santiago José García Mazo se tomó la molestia de rubricar la tirada completa de esta segunda edición, ejemplar a ejemplar.

Ello es muestra de que desde los mismos inicios de la publicación, hubo quien estuvo interesado en hacer una publicación paralela, privando al autor de sus derechos y buscando el beneficio que se derivaba de un libro de venta segura. Que esto suceda tras varias ediciones, y con una obra consolidada y aceptada parece bastante más normal que el hecho de que desde la segunda edición exista una voluntad de hacer otras ediciones, contra lo que el propio autor tiene que batallar autenticando cada uno de los ejemplares¹. Sin embargo, lo que podría parecer una cautela exagerada no pasa de ser la expresión más exacta de los legítimos derechos de su autor, que ya desde la aparición de la segunda edición tiene que vindicarlos, porque están siendo conculcados desde el mismo momento que la primera edición estaba en la calle.

Las ediciones legítimas, oficiales, propiciadas por el autor, o por sus herederos, son en total 41, según mis noticias, que van, desde 1837 hasta 1927: un siglo entero bien lleno y cumplido. Pasó por cuatro imprentas sucesivas: la de la viuda de Roldán, la de Julián Pastor, la de Aparicio, y recaló definitivamente en la de Juan de la Cuesta a lo largo de ochenta años (regida por Juan de la Cuesta, más adelante por su viuda, y después por el hijo, Juan Manuel de la Cuesta). El autor llegó a ver hasta la novena edición, y desde entonces continuaron editando la obra, pero no sólo por el

1. Sin embargo, sería injustificado pensar que estas ediciones falsas resultaran más baratas que las promovidas por el autor, con el deseo por parte de éste de explotar el beneficio de su catecismo. La edición primera, en nota previa al prólogo señala: «Este libro se vende en *Valladolid* a seis reales en pergamino y ocho en pasta, que es la mitad del valor que se le ha dado, cuya rebaja se hace en favor de la instrucción cristiana, y se advierte aquí para que su corto precio no dé motivo a que se le mire con indiferencia a desprecio, en perjuicio de la misma instrucción que se quiere favorecer. Fuera de *Valladolid* se venderá a siete reales en pergamino y nueve en pasta por razón de aumento de gastos». No existe, por tanto, afán de lucro en la intención del autor.

mecanismo comercial de una obra de éxito, constantemente demandada; además, era un legado sucesorio, puesto que la esposa de Juan de la Cuesta –después viuda– era Benita Martín-Carrera García-Mazo, sobrina del autor y casada con el impresor. Recibió el legado de una obra avalada por el éxito de las nueve primeras ediciones, a las que siguieron otras 32 apariciones más. En el cuadro que sigue se puede comprobar que tuvieron una réplica las ediciones 9ª, 12ª, 17ª y 18ª, quizá por tiradas cortas – poco probables–, o quizá más claramente por una fuerte demanda.

Ed.	Año	Imprenta	Ed.	Año	Imprenta	Ed.	Año	Imprenta
1	1837	Viuda de Roldán	13	1859 o 1860	Juan de la Cuesta	25	1892	Viuda de Cuesta
2	1839	Jullán Pastor	14	1860	Juan de la Cuesta	26	1892	Viuda de Cuesta
3	1839	Jullán Pastor	15	1862	Juan de la Cuesta	27	1894	Viuda de Cuesta
4	1840	Aparicio	16	1864	Juan de la Cuesta	28	1897	Juan M. de la Cuesta
5	1843	Aparicio	17	1868	Juan de la Cuesta	29	1900	Juan M. de la Cuesta
6	1844	Aparicio	17-II	1872	Juan de la Cuesta	30	s.a.	Cuesta
7	1846	Aparicio	18	1873	Juan de la Cuesta	31	s.a.	Cuesta
8	1847	Juan de la Cuesta	18-II	1875	Juan de la Cuesta	32	?	Cuesta
9	1848	Juan de la Cuesta	19	1874	Juan de la Cuesta	33	?	Cuesta
9-II	1850	Juan de la Cuesta	20	1875	Juan de la Cuesta	34	?	Cuesta
10	1851	Juan de la Cuesta	21	1881	Viuda de Cuesta	35	1918	Cuesta
11	1854	Juan de la Cuesta	22	1884	Viuda de Cuesta	36	1924	Cuesta
12	1856	Juan de la Cuesta	23	1887	Viuda de Cuesta	37	1927	Cuesta
12-II	1857	Juan de la Cuesta	24	1887	Viuda de Cuesta	-	-	--

Éxito impensable. Desde la edición 22ª hay cambios, que el título, modificado, señala: *El Catecismo... adicionado con recientes enseñanzas de la Santa Iglesia, y últimamente acomodado a la Doctrina del Doctor de la misma San Alfonso María de Liguorio, por un padre de la Compañía de Jesús*. Quien introdujo las modificaciones fue el jesuita Ángel María de Arcos. Y desde luego no lo hizo sin expreso consentimiento de la sobrina, propietaria de los derechos sucesorios, buscando la acomodación, así como la consolidación de las ventas de todo un éxito comercial.

Ya hemos visto que desde la segunda edición, García Mazo se tuvo de defender de las ediciones fraudulentas. Hacer la segunda edición y verse obligado a autenticar con su rúbrica toda la tirada es la respuesta a que se vio obligado ante la inesperada acogida de la primera. Entre

ambas transcurrieron exactamente dos años (carezco de datos para saber con certeza el número preciso de meses), pero fue el tiempo suficiente para que alguien olfateara la demanda, y, tras ella, el negocio. Y entre 1838 y 1839 fue editada fraudulentamente, conservando el nombre del autor, pero financiada por otras vías, con otros intereses comerciales y privándole de sus derechos. Él había dejado constancia, desde la primera edición, que le preocupaba la difusión de la doctrina cristiana más que el negocio, y había fijado el precio con ese criterio. Pudo controlar sus ediciones legítimas, pero no pudo impedir, a pesar de intentarlo, las ediciones ilegales.

No sé exactamente cuál fue la primera de éstas, que hay que datarla en 1838 o 1839. Pero sí he encontrado muestras muy cercanas a esa fecha, que evidencian la voracidad de otros editores, sin demasiados escrúpulos y felices de participar en el botín: Hay una edición de Madrid, Sánchez, 1841; existe otra edición de Madrid, Razola, sin año, pero anterior a 1844, en la que quizá no consta el año para que pasara más fácilmente desapercibida. Y, en tercer lugar, otra edición de Madrid, Aparicio, 1846. Unos pocos años después de la apropiación ilegítima de 1838 o 1839 me constan esos tres ejemplares en España. Pero por las mismas fechas aproximadas tengo constancia de ediciones ilegales en Bogotá, Juan Antonio Cuallo, 1845; México, Santiago Pérez, 1845; París, Fournier, 1845; París, Bouret, 1845; París, Clyde, 1847; y Porto, Commercial, 1848, dentro de la década de los cuarenta.

Se había abierto la veda. Y nadie puso objeciones en apropiarse de la obra ajena para hacer sus propias ediciones y su propio negocio. Entre las ediciones legítimas, la 24ª data de 1887: ha transcurrido casi medio siglo desde que se produjo el asalto a la propiedad ajena, pero no han cesado los asaltos. La mencionada edición 24ª de las aparecidas en Valladolid incluye la siguiente "Nota de los editores": «El éxito de la presente Obra tal vez ha excedido las esperanzas de su Autor; desde el año 1837, en que apareció por vez primera, se han expedido cientos de miles de ejemplares, a pesar de haberse impreso furtivamente por editores extranjeros, conculcando el derecho de propiedad, (hecho que denunciamos muy particularmente a todos los españoles entusiastas por el Sr. Mazo y sus Obras, para que no compren ni propaguen un solo ejemplar de las ediciones furtivas, que además son muy incorrectas, advirtiéndoles, al efecto, que SÓLO SON LEGÍTIMAS las ediciones castellanas que estén impresas en el Establecimiento tipográfico de nuestro antecesor D. Juan de la Cuesta, y hoy en el nuestro, reservándose la propiedad de dichas Obras, Dª Benita Martín- Carre-

ra García-Mazo, Viuda de Cuesta, el derecho de traducción, no pudiéndose, por lo tanto, hacer ésta sin su permiso. El *Catecismo* del Sr. Mazo es ya conocido en Francia y Portugal, en donde se han hecho numerosas ediciones, traducidas a los respectivos idiomas; los Prelados le han acogido, enriqueciéndole de indulgencias; varias Comisiones de instrucción pública, y el Gobierno por Real orden de 26 de Setiembre de 1850 le ha señalado como libro de texto para la enseñanza».

Se habla de difusión, de que resulta conocida la obra en Francia y Portugal, de la defensa de los legítimos intereses, y de que circula tanto en castellano como en otros idiomas. El recurso a la actitud honrada y al respeto de los derechos ajenos, a las deficiencias de las ediciones fraudulentas, al sentimiento patriótico para no adquirir ediciones no legales, son pobres vías para tratar de impedir no tanto la difusión de una enseñanza, cuanto el éxito comercial incontrolado, cuyos beneficios van a parar a las arcas de más de un desaprensivo, mientras el autor (en las primeras ediciones) o sus sucesores (en las que siguieron) se ven privados de sus derechos.

Ciertamente no puedo decir que haya entrado en contacto con todas las ediciones fraudulentas que se llevaron a cabo. Sí he controlado muchas, pero tengo la certeza de que son muchas más las que se escapan a mi control. Las listas de publicaciones de cada uno de los editores implicados dejan huecos importantes, cuya única manera de llenarlos es la suposición –mejor, la certeza– de que hubo otras ediciones que no he podido registrar, que aumentan las cifras.

No tiene demasiado sentido presentar una a una las ediciones ilegítimas detectadas. Vale más la pena presentarlas agrupadas. En primer lugar, las efectuadas en España. En Madrid, el impresor Sánchez, hizo 5 ediciones; también en Madrid, primero Razola y después su viuda son responsables de 2 ediciones; Aparicio, editor en Madrid, hizo 1 edición; y –ciertamente posterior– igualmente en Madrid, Apostolado de la Prensa es responsable de 1 edición más. En Barcelona tengo constancia de 1 edición –tardía, también–; y en San Sebastián, existe 1 edición llevada a cabo por Zuazuaren. Es decir, 11 ediciones para España, lo cual es evidentemente muy poco para lo que se puede suponer.

En Filipinas, que entonces aún era colonia española, me constan 4 ediciones de Manila, Amigos del País, más otra, también de Manila, del Colegio de Santo Tomás; en Binondo hay constancia de 1, efectuada por Miguel Sánchez; y 1 más en Tambobong, a cargo del Asilo de Huérfanos. En total, 7.

En Portugal he registrado 3 ediciones, en Porto, a cargo de Commercial. Hay otras 3 ediciones de Bogotá, hechas por Juan Antonio Cuallo; y 1 más en México, realizada por Santiago Pérez. Son 7 ediciones más.

París es el gran centro de ediciones fraudulentas, llevadas a cabo por diversos editores, a lo largo de muchos años, algunas en francés y otras en castellano, listas para la exportación a donde hiciera falta. Los editores parisinos implicados son:

Fournier	1	Garnier	14
Bouret por separado; la viuda de		Weider	2
Bouret; o junto con Rosa	24	Arbieu	4
Clyde	1	Regis Ruffet	1
Mezin	11	Sin impresor	1
		<hr/>	
		Total	59

A ellas hay que añadir otras 2 ediciones más procedentes de Bruselas, a cargo de Lelong.

Las hasta ahora contabilizadas, suman un total de 86 ediciones. Todas ellas controladas y fechadas. Algunas de esas ediciones llevan numerada la edición de que se trata; por lo que no se comete ningún abuso, sino más bien se llevan a cabo las cuentas cabales, si se añaden 5 ediciones de Bouret, que preceden a la sexta edición, consignada; otras 12 que precedieron a la edición 13ª de Mezin, controlada; otras 16 que antecedieron a la edición 17ª de Garnier; otras 10 que salieron antes de la registrada edición 11ª de Welder; y otras 14 previas a la edición 15ª de Arbieu. Es decir, 57 ediciones seguras más, no conocidas al detalle, pero de las que no se puede dudar, a partir de la información que proporcionan los mismos editores. En total, 86 ediciones controladas, más otras 59 ediciones seguras, arrojan la nada despreciable cifra de 145 ediciones fraudulentas.

Contrastadas con las 41 ediciones legítimas, 145 ediciones ilegítimas son muchas, demasiadas. No hay más remedio que afirmar que, al arrimo del éxito editorial y comercial, los impresores pisotearon los derechos legítimos de García Mazo y de sus herederos. Y es preciso también concluir que *El catecismo de la doctrina cristiana explicado, o explicaciones del As-tete que convienen igualmente al Ripalda*, con sus 145 ediciones en un siglo, con todos los arreglos actualizaciones y cambios, constituye un llamativo

ejemplo de una respuestas catequética determinada y concreta, que, en pleno siglo XIX, tuvo un éxito que ni siquiera el autor pudo prever, prolongado durante el primer tercio del siglo XX.

Es de justicia dejar clara la extraordinaria acogida que tuvo la obra de Santiago José García Mazo, a pesar de que, en la mayor parte de las ocasiones, fueran ediciones ilegales, y, por lo mismo, rechazables. Es el momento de hacer pública justicia a aquél a quien otros pisotearon, ávidos de negocio, mientras él buscaba la transmisión de la fe.

EDICIONES FRAUDULENTAS CONSIGNADAS

Nº	Impresor	Ed	Año	Nº	Impresor	Ed	Año
473	Madrid, Sánchez		1841	582	París, Clyde		1847
474	Madrid, Sánchez		1841				
475	Madrid, Sánchez		1842				
476	Madrid, Sánchez		1843	576	París, Bouret	6	1845
479	Madrid, Sánchez		1843	580	París, Bouret	8	1847
				614	París, Bouret	16	1864
474	Madrid, Razola		s.a.	646	París, Bouret		1877
481	Madrid, Vda. de Razola		1844	653	París, Bouret		1882
				638	Poissy, Bouret		1847
579	Madrid, Aparicio		1846	654	París, Vluda de Bouret		s.a.
491	Madrid, Apostolado de la Prensa		1944	583	París, Rosa-Bouret	10	1850
				584	París, Rosa-Bouret	11	1851
545	Barcelona, Layetana		1931	602	París, Rosa-Bouret	12	1858
				608	París, Rosa-Bouret		1861
743	Donostia, Zuazuaren		1858	615	París, Rosa-Bouret		1865
				618	París, Rosa-Bouret		1866
				619	París, Rosa-Bouret		1867
643	Manila, Amigos del País		1876	625	París, Rosa-Bouret		1870
775	Manila, Amigos del País		1873	629	París, Rosa-Bouret		1871
780	Manila, Amigos del País		1875	632	París, Rosa-Bouret		1872
808	Manila, Amigos del País		1885	635	París, Rosa-Bouret		1873
				553	París, Rosa-Bouret		1860
851	Manila, Colegio de Santo Tomás		1897	557	París, Rosa-Bouret		1862
				558	París, Rosa-Bouret		1864
761	Binondo, M. Sánchez		1868	565	París, Rosa-Bouret		1867
				577	París, Rosa-Bouret		1874
				583	París, Rosa-Bouret		1877
829	Tambobong, Asilo de Huérfanos		1891				
573	México, Santiago Pérez		1845				
				574	París, Fournier		1845
729	Porto, Commercial	1	1848	598	París, Welder	11	1857
733	Porto, s.l.	2	1851	601	París, Welder	12?	1858
749	Porto Commercial	3	1862				
571	Bogotá, J. Ant. Cuallo		1845				
590	Bogotá, J. Ant. Cuallo		1855				
600	Bogotá, J. Ant. Cuallo		1858				
586	París, Mezin	13	1852	594	París, Garnier	17	1856
587	París, Mezin	14	1853	595	París, Garnier	17	1857
588	París, Mezin	15	1853	607	París, Garnier	24	1861
589	París, Mezin	16	1854	624	París, Garnier	27	1870
591	París, Mezin	17	1856	626	París, Garnier	28	1870
592	París, Mezin	18?	1856	633	París, Garnier	28	1873
596	París, Mezin	13?	1857	640	París, Garnier	18?	1875
627	París, Mezin		1870	642	París, Garnier		1876
628	París, Mezin		1871	645	París, Garnier		1877
634	París, Mezin		1873	647	París, Garnier		1877
639	París, Mezin		1875	648	París, Garnier		1878
				651	París, Garnier		1880
				656	París, Garnier		1884
609	Poissy, Arbleu	16	1862	657	París, Garnier		1885
612	Poissy, Arbleu		1864				
552	Poissy, Arbleu		1860				
556	Poissy, Arbleu		1862				
754	París, Régis Ruffet		1867	620	París, s. i.		s.a.

LIBROS

Sagrada Escritura

RUPPERT, Lothar, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 3. Teilb.: Gen 25,19-36,43* (= Forschung zur Bibel, 106). Echter Verlag. Würzburg 2005, 23 x 15 cm, 563 pp.

Es la tercera parte del comentario que, cuando esté terminado, será el más extenso en lengua alemana dedicado al Génesis. Ya presentamos el 2º volumen en esta revista (37, 2002, 585-6). Allí notábamos las características de esta obra. Este 2º volumen ofrece una introducción y un comentario de las tradiciones del patriarca Jacob. Se presenta al estilo clásico, es decir, es un comentario crítico-literario y teológico basado en el análisis diacrónico, ya que persigue la historia de la tradición de Jacob desde que era un supuesto jefe de un grupo arameo, originario de Galaad que se separa de un grupo étnico hermano y pasa a la región de Siquén. En esta ciudad el “grupo de Israel” veneraba a “El, Dios de Israel”, con cuya divinidad los jacobitas identifican la suya. Esta tradición llevada al Sur se enriquece con la tradición de Esaú-Edom y finalmente la figura de Jacob se convierte en el tercer patriarca de Israel. El segundo aspecto del comentario es presentar la doctrina teológica del texto final, exponiendo también la influencia de estas tradiciones en el resto del A. T., haciendo leves incursiones en el Judaísmo, en el N. T. y en la Patrística. Más interesante es señalar que el autor se muestra partidario de la nueva hipótesis documentaria, que mantiene en casi todos sus extremos: existencia de las fuentes del Pentateuco y de su fecha asignada en esa hipótesis. Si en algo se desvía de la hipótesis clásica es en reducir la extensión del J en favor del JE, y en admitir una redacción en tiempo de Josías, distinta del JE. No se detiene en exponer las razones de esta elección; de esto ya escribió en el volumen 2º; como no ha habido nada nuevo desde entonces, prescinde de la justificación de la hipótesis documentaria. Solamente en la introducción expone primeramente la historia de la tradición acerca de Jacob distinguiendo las partes más antiguas de las más nuevas. Singular es su opinión, según la cual solo encuentra al J en el cap. 26. El resto de las tradiciones antiguas son atribuidas al E y las partes donde aparece Yahvé, al JE. En la misma introducción y a continuación expone y discute las opiniones de otros autores que piensan diversamente de estas tradiciones. El comentario se articula de esta manera: primeramente se titula la perícopa y se indica los documentos presentes en la sección; luego una bibliografía particular sobre el pasaje, a la que sigue la traducción alemana con la particularidad de que las fuentes se presentan escritas con caracteres diferentes; seguidamente hay algunas notas de crítica textual y el estudio de la forma y estructura literarias; a todo ello sigue un comentario detenido, terminando con un apartado sobre los aspectos teológicos y doctrinales. Son numerosos los *excursus* en los que se tratan temas de con especial atención.— C. MIELGO.

ZIEMER, Benjamin, *Abram- Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14,15 und 17* (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 350). Walter de Gruyter, Berlin-New York, 24 x 16 cm. XIV, 449 pp.

Esta tesis es un estudio de la composición de tres capítulos del Génesis: Gen 14, 15 y 17. Más propiamente tiene como finalidad estudiar la función de los textos en la estructura final del libro (aspecto sincrónico) así como la prehistoria diacrónica de los mismos. Son tres capítulos que no presuponen un estadio preliterario. Son, más bien, composiciones eruditas con un horizonte que va más allá de la historia de Abrahán. Tienen, además, un rasgo común: los tres son muy importantes en la historia de Abrahán. Gen 14 pretende introducir a Abrahán en el concierto mundial. El cap. 15, por su parte, es una especie de la prehistoria de la toma de posesión de la Tierra por los israelitas. Las promesas de la descendencia y de la tierra son como premio por la generosidad de Abrahán y explica además el retraso del cumplimiento de la segunda parte de la promesa. Finalmente Gen 17 es la piedra final y fundamental en la estructura del Génesis. No pertenece a Pg, sino a la composición final del Pentateuco. El concepto de la alianza es una especie de grapa teológica que une el don de la ley (consignada en el Pentateuco), los comienzos de la historia de Israel y la creación. Es una lazo de unión de varias épocas de la historia sagrada. Notable es la atención prestada a la composición redaccional de los tres capítulos. En cuanto al cap. 14, la comparación con el *Génesis apócrifon* le permite reconstruir el escrito fundamental y su evolución, pues presenta una versión anterior a la de Gen 14. Formaba un cuerpo independiente que fue colocado aptamente aquí después de la separación de Lot y antes de la promesa de cap. 15. Este último capítulo fue compuesto para figurar en el lugar en que está. La parte central vv. 7-21 es de una sola mano, cuyo tema es la solemne promesa de la tierra y la tardanza de su cumplimiento. Ilustra la fidelidad duradera de Dios a su pueblo, puesta en entredicho por el destierro. Por su parte Gen 17 no pertenece a Pg, que, por lo demás, no aparece en el resto de las tradiciones patriarcales. Es una composición muy tardía que une la creación, el diluvio, con la promesa hecha a los patriarcas. La promesa a Noé se une a la promesa hecha a Abrahán. Como se puede ver, el autor expone opiniones no muy comunes sobre la composición del Pentateuco. Ciertamente que en el examen de tres capítulos no se puede fundamentar una teoría sobre todo el Pentateuco, pero es evidente que el autor se inclina más a explicar la composición del Pentateuco recurriendo a diversas redacciones. Ni siquiera P parece ser fuente. El libro merece mucha atención, pues está lleno de observaciones bien fundamentadas.— C. MIELGO.

SCHMIDT, Ludwig, *Das 4. Buch Mose Numeri. Kapitel 10,11-36,13* (Das Alte Testament deutsch 7,2). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, 24 x 17 cm. XI-224 pp.

Esta célebre y antigua serie de comentarios se enriquece con un nuevo volumen, dedicado al libro de los Números. En ninguna parte he visto que el autor explique por qué ha comenzado su comentario por el cap. 10. Esta serie de comentarios es de tipo medio, dirigida a un público amplio. Trata de unir el interés científico con la finalidad teológica y doctrinal. En la introducción trata, sobre todo, el tema del origen y formación de Números. Es conocido que el autor es y sigue siendo partidario de la nueva hipótesis documentaria. Sorprende que en las narraciones hay numerosos duplicados; la mejor manera de explicarlos es el recurso a las fuentes. Las que encuentra son éstas: el J, el E, (ambas con sus fechas tradicionales), el JE (que, según él, es del tiempo del destierro), P con ampliaciones

y la redacción final del Pentateuco. En la introducción da las razones generales de esta opción así como las razones para fijar sus fechas. En la introducción apunta también los dos temas del libro. El comentario sigue la pauta de la introducción: dedica más espacio a la crítica literaria y a la asignación de fuentes que a los aspectos doctrinales. La traducción alemana se presenta con tres tipos de caracteres solamente: P, el JE (con J y E) y la redacción final. El lector que esté interesado en buscar las razones por las que una generación de biblistas dividió el Pentateuco en fuentes, encontrará en el libro un material rico.—
C. MIELGO

ROTH, Martin, *Israel und die Völker im Zwölfprophetenbuch. Eine Untersuchung zu den Büchern Joel, Jona, Micha und Nahum* (=Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 210). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, 24 x 17, 316 pp.

Intento de esta tesis es hacer un análisis de las representaciones acerca de las relaciones entre Israel y los demás pueblos en la profecía escatológica del segundo templo. Por profecía escatológica entiende el autor aquellos textos que no tienen como punto de mira la crítica social o la explicación de la catástrofe de Jerusalén sino aquellos textos pertenecientes a profecías no cumplidas y que hablan de una intervención definitiva de Dios. En aquél momento, ¿qué es lo que los profetas tardíos se imaginaron que pasaría con los pueblos paganos? Los profetas sometidos al análisis son Joel, Jonás, Miqueas 7 y Nahum 1 (el autor asigna este último texto a la época de los Ptolomeos). No trata de Abdías porque se parece a Joel, ni tampoco a Habacuc porque es semejante a Nahum. Zacarías 9-14 y Malaquías, por otra parte, tienen su propio carácter y quedan excluidos del estudio. En el cap.1º investiga el lugar social y teológico de los textos escatológicos. Para ello hace una historia de la religión y teología durante el segundo templo, teniendo en cuenta las opiniones de los autores que han escrito sobre el tema. Lo que se trata es de exponer los acontecimientos políticos, económicos y culturales que han causado la diferenciación y el origen de las corrientes doctrinales en el judaísmo. De esta manera puede apuntarse al medio doctrinal propicio para el nacimiento de este tipo de literatura. Tarea nada fácil por la falta de información que hay sobre la época persa y la primera parte de la era helenista. El autor cree que los textos escatológicos son la respuesta a la introducción del helenismo. Sin duda se trata de círculos marginales, pero no necesariamente pobres, sino que debieron estar integrados por la clase alta perjudicada por los cambios sociales e intelectuales expertos en los textos antiguos y en la escritura. A continuación emprende el estudio de cada uno de los profetas comenzando por Joel con su tema del “día de Yahvé”, haciendo la exégesis de los pasos que hablan de las relaciones entre Israel y los pueblos. Esto mismo hace con los otros tres libros proféticos. En realidad son comentarios pormenorizados de todos estos libros, extendiéndose en el estudio y formación de cada libro, siempre en discusión con los puntos de vista de otros autores. De esta manera el libro manifiesta las diversas actitudes que estos textos tienen con respecto a los paganos, que oscilan entre la completa destrucción o la conversión, con posiciones intermedias (humillación y juicio).—
C. MIELGO.

WITEK, Bernard, *Dio e i suoi Figli. Analisi retorica della prima raccolta Salomonica (Pr 10,1-22,16)* (= Tesi Gregoriana. Serie Teologica 117). Editrice Pontificia Università Gregoriana 2005, 24 x 17 cm., 412 pp.

El título y subtítulo indican bien el contenido de esta tesis defendida en la Universidad Gregoriana bajo la guía de R. Meynet, conocido promotor del método retórico. Se trata de un estudio de la estructura interna de la primera colección salomónica del libro de los Proverbios, mejor dicho, lo que pretende el autor es analizar la lógica según la cual se han agrupado los proverbios. Para ello emplea el método retórico, esto es, el estudio de las composiciones de los proverbios fijándose en los indicios formales, lexicales y temáticos con el fin de averiguar las relaciones internas que los proverbios tienen entre sí. Es evidentemente un análisis sincrónico. Encuentra que la colección se divide en cinco unidades superiores, que llama secuencias y son estas. 10,1-12,28; 13,1-14,22; 14,23-17,29; 17,21-20, 8; 20, 9-22, 16. Estas secuencias se dividen cada una de ellas en tres subsecuencias; éstas se componen de “pasos” que están formados por cierto número de proverbios (entre 5 y 8 ordinariamente). Cada paso es analizado recorriendo invariablemente cuatro etapas: traducción y comprensión del texto, composición de la unidad, contexto bíblico e interpretación. El estudio de las relaciones temáticas, lexicales y formales constituye el punto fuerte del libro. Desde hace algunos años varios autores han intentado buscar la lógica de las agrupaciones de proverbios. Así se había llegado a observar el orden seguido en ciertas colecciones o secuencias menores. La novedad de esta tesis es encontrar la lógica de todas las secciones, de tal manera que bien a nivel inferior (dentro del paso) o a nivel superior (dentro de la secuencia) no hay proverbio colocado arbitrariamente. La finalidad de todo este trabajo es encontrar el mensaje de toda la colección que, para el autor (que advierte que hay que echar mano de la intuición), es, como dice el título “Dios y sus hijos”; éstos son los justos y los malvados, identificados con dos grupos de personajes. Dios les remunera con bienes o con castigos conforme a sus obras. Por cierto en este tema emite una afirmación extraña. La retribución plena Dios se realiza después de la muerte (p. 371). Esta aseveración necesitaría justificación, puesto que no es evidente. En cuanto a la agrupación de proverbios hay opciones problemáticas. Otras son posibles e incluso probables. Por ejemplo, el autor ve una agrupación en 16, 8-16 que cree que es una composición concéntrica, que no es nada visible. A primera vista es más visible la unidad de los vv. 10-15, pues en todos los proverbios aparece el término rey.— C. MIELGO.

HIEL, Winfried, *Gedeutete Geschichte. Studien zur Geschichte Israels und ihrer theologischen Interpretation im Alten Testament* (= Biblisch-Theologische Studien 71). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2005, 20 x 12 cm, 167 pp.

Con motivo del cumplimiento de los sesenta y cinco años del autor, tres de sus discípulos le han hecho este pequeño homenaje, consistente en la publicación de este libro que contiene artículos anteriores del autor publicados en revistas varias o circunstancias diversas. Son una especie de “opera minora”, por un doble motivo, porque los artículos (en total nueve) son generalmente breves, y además porque son, también en general, de tenor divulgativo. El tema es muy variado. Podría decirse que se refieren a puntos concretos de la historia de la religión de Israel, o temas particulares de la teología del A. T. Pocos tratan de historia pura. Pertenecen a épocas muy diferentes: el más antiguo es de 1974 y el último, de 2003. Se nota en algunos este espacio de tiempo transcurrido desde que se escribieron. Por ejemplo, el primero trata de *Yahvé, el Dios de Israel* y es del año 1974. En él se

escribe del pasado nómada de Israel, de la religión de los patriarcas y de otros cosas que suenan un tanto antiguas. En otro artículo se habla del imperio de David y de Salomón, de la seria historicidad de la historia de la sucesión al trono de David, de la fecha de estas historias en el s. X, etc. El libro es útil porque recoge publicaciones dispersas.– C. MIELGO.

BAUMANN, Gerlinde, *Gottes Gewalt im Wandel. Traditions-geschichtliche und intertextuelle Studien zu Nahum 1,2-8* (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 108). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2005, 23 x 15 cm. X-285 pp.

La autora conocida promotora de la teología feminista escandalizada por la dureza de la violencia divina presente en el A. T. ha defendido esta tesis que ahora aparece como libro. La violencia en la Biblia, sobre todo en el A. T. se ha convertido en un tema estrella. Es un campo en el que los creyentes no se encuentran cómodos. Por eso son bienvenidas todas las voces que desde distintos puntos de vista quieren aportar algo con el fin, al menos en el futuro, de apartar todas las religiones del uso de la violencia. La autora ha escogido el libro de Nahum, que, como es sabido, si bien como poeta es excelente, teológica y religiosamente es muy deficiente. El paso elegido para el análisis es Nah 1, 2-8, el salmo que probablemente sea posexílico y donde aparecen imágenes y expresiones de extremada violencia. Antes la autora pasa revista a las opiniones expresadas acerca del tema y sobre todo al método que usa en su tesis y que ya el subtítulo señala: el estudio es intertextual próxima y remotamente, con el fin de encontrar e individualizar la tradición teológica en la que se inscribe. Largamente la autora se extiende en la explicación del método intertextual, con el fin de no reducirlo a un mero estudio de la recepción del texto. Le interesa señalar los vínculos entre Nahum y el resto del A. T.; en primero lugar en el contexto próximo dentro del mismo y dentro del libro de los doce profetas menores. Estos análisis se distribuyen en los capítulos siguientes, naturalmente de una manera desigual. Mayor número de páginas se dedican al análisis del texto, de su estructura y contenido. Luego se estudian las relaciones con el resto de Nahum y con los profetas menores (Miqueas, Habacuc y otros textos más o menos próximos). El salmo de Nah es rico en reminiscencias; en él confluyen muchos temas tradicionales. Para la autora el Dios de Nahum es ante todo el Dios remunerador; no es propiamente cruel con Nínive. Le paga según sus maldades. La acción de Dios contra Nínive es conforme a derecho; el castigo de Nínive es caso particular dentro del gobierno regular del mundo. Al incorporarse a los doce profetas menores ya no es el único libro que tiene oráculos contra las naciones. Al unirse a Habacuc, aparece que la injusticia de Israel (Habacuc) y la acción de Yahvé contra de ella es paralela a acción de Yahvé contra Nínive. La maldad de Nínive y la maldad de Israel son dos casos de injusticia. Esta unión es una limitación del nacionalismo irracional con el que se suele tildar a Nahum. La unión, además con Habacuc y Miqueas, quiere manifestar que el poder de Yahvé debe ser entendido como un acto salvífico y la unión con Miqueas manifiesta que la compasión divina es la acción preferible de Dios. El remunerador y vengador es Yahvé que es el salvador de Israel.– C. MIELGO.

LATTKE, Michael, *Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar. Teil 3: Oden 29-42. Transkription des Syrischen von Klaus Beyer.* (=Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 41/3). Universitätsverlag- Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 2005, 24 x 16, XXXVII-422 pp.

En esta revista (2002, p. 391) dimos cuenta del segundo volumen de esta obra. Con este último el autor termina su magno comentario a este libro apócrifo llamado *Odas*. Fue muy leído en la antigüedad, luego se perdió su rastro y solamente en 1909 se descubrió la primera copia en siríaco. Posteriormente se han encontrado otra copia en la misma lengua, más otra en griego y otra en copto. Este volumen tiene la particularidad de que la transcripción se debe a Klaus Beyer; se ha querido eliminar el defecto del volumen anterior que era una mezcla de transcripción y transliteración. M. Lattke ha dedicado más de treinta años al estudio de este libro publicando numerosísimos trabajos sobre este escrito. En contra de la mayor parte de los autores opina que fue escrito en griego en la primer cuarto del siglo II en la zona del Mediterráneo oriental, posiblemente en Siria. El volumen se articula como el anterior. Primeramente se ofrece el texto siríaco; sigue una pequeña presentación de las particularidades del texto. A continuación viene la transcripción y traducción alemana por estrofas y el comentario extenso. Cada oda contiene un "excursus" propio donde se tratan los temas más importantes doctrinalmente. Termina el libro con una completa bibliografía, una útilísima concordancia y un registro de personas y de citas. Como es sabido, las *Odas* son la primera colección más antigua de himnos cristianos. Grande es su parecido con el evangelio de Juan, tanto que Bultmann pensaba que podía haber servido de inspiración a este evangelio.— C. MIELGO.

ORNAN, Tallay, *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban.* Academic Press- Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg- Göttingen 2005, 24 x 16 cm. 284 p. il.

Comúnmente se piensa que la prohibición de las imágenes de la divinidad en el A. T. es un rasgo singular de Israel. No resulta fácil entender esta singularidad dentro de un contexto medio oriental favorable a la representación plástica de los dioses en forma humana. El propósito del libro pretende solucionar este enigma. Por ello estudia las representaciones de la divinidad en Babilonia durante la segunda parte del segundo milenio y sobre todo en la primera parte del primer milenio. Elige esta región por los contactos que hubo a partir del s. VIII entre ambas culturas. En la introducción señala las premisas del estudio. Tanto en Babilonia como en Israel es común imaginarse a la divinidad en forma humana y hay una tendencia a los antropomorfismos. En Babilonia no hay siempre conexión entre el texto que acompaña y las imágenes, grabados o relieves. Estos suelen mantenerse constantes. Los cambios en el culto son raros. Como se piensa que los dioses tienen forma humana, no siempre es fácil distinguir las representaciones de la divinidad. Felizmente se les solían representar a los dioses con cuernos. El material estudiado se distribuye cronológicamente en seis capítulos, remitiendo constantemente a las ilustraciones del final del libro, distinguiendo separadamente las representaciones en forma humana de las presentadas por medio de símbolos o emblemas. Las conclusiones más evidentes pueden reducirse a éstas. Si bien hay imágenes y relieves de los dioses en forma humana, se observa en Asiria y Babilonia una clara tendencia a prescindir de ellas, y usar símbolos. Las imágenes en forma humana se usaban en el templo; para el uso fuera del templo se prefieren figuras no antropomórficas. De tal manera que los fieles podía pasar

su vida sin ver imágenes de sus dioses. Esta tendencia se acentúa en el s. VIII. Como la prohibición de las imágenes en Israel no debe ser anterior al destierro, cabe pensar que los israelitas provenientes de Babilonia impusieron esta norma. Hay, pues, cierta continuidad entre el ambiente medio-oriental e Israel. Las conclusiones de esta tesis presenta dos interrogantes. Uno es la fecha de la exigencia del aniconismo en Israel, que no es segura. Otro interrogante es si esta explicación es suficiente para comprender la aversión existente en Israel hacia las imágenes. No parece que la moda importada sea suficiente.– C. MIELGO.

KLEIN, Hans, *Lukasstudien* (FRLANT 209), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, 23,5 x 16, 219 pp.

El conjunto de artículos (18 en total) de que se compone el libro son estudios preliminares para un comentario que aparecerá en breve sobre el Ev. Lc. Seis de ellos ya han sido publicados anteriormente, aunque han sido revisados y actualizados. El libro pretende ser un amplio apéndice a las cuestiones introductorias, que por motivos de espacio no pueden incluirse en un comentario del evangelio. Las diversas contribuciones están agrupadas en seis apartados: 1) El tercer evangelio y su compositor; 2) Lucas y sus fuentes; 3) el evangelio de la infancia de Lc; 4) Lucas como teólogo; 5) Lucas como narrador; 6) el texto del evangelio de Lucas.

Considera a Lucas como hombre de ciudad, oriundo de Cesarea. Es posible que fuera llamado después del 70 por las comunidades paulinas de Macedonia para que narra la historia de Jesús. Habría que contar con 10 años para la composición de sus narraciones sobre Jesús y otros 5-10 años para Hechos. Probablemente murió en el camino de regreso desde Corinto o Atenas hacia Macedonia (en Boecia). El autor supone que Lucas provendría de familia pobre e hijo de esclavos. Su lengua materna sería el arameo. Asistiría a la escuela elemental griega y se autoformaría con la lectura de la LXX. Las fuentes se pueden determinar donde existen paralelos. Las tradiciones orales conservadas en Lc proceden de otros narradores y misioneros que Lc conoció. Es de suponer un intercambio de información, fuentes, textos y tradiciones. Analiza la relación de Jn y Lc en el relato de Pascua (Lc 24,36-49 y Jn 20,19-23). Ambas narraciones dependen de una más antigua, que Lc modifica en su parte final y Jn en su inicio. Algo semejante sucede con Lc 24,1.12 y Jn 20,1-18; Lc 22,1-6 y Jn 11,55; 13.2.36s., así como otros textos de la h_ de la pasión y de Pascua. Todo hace suponer que Jn o su tradición no conoció a Lc sino su Vorlage. Esta tradición común estaba fijada por escrito.

La historia de la Infancia muestra quién es Jesús y el Bautista, además de tener una función legitimadora. Lc se muestra como verdadero narrador. Dado que Lc no solo quiere narrar, sino presentar un informe, Klein se pregunta cómo presenta Lc la realidad desde su propio interés. ¿Son imaginables las narraciones de Lc en el mundo real de su tiempo? En sus narraciones, Lc se centra más en los valores espirituales y menos en los mundanos. Sin embargo, también narra de forma plástica. Por tanto, a Lucas no le preocupa solo el relato sobre lo sucedido, sino su significado. Los relatos deben servir para vivirlos y pensar sobre ellos. Algunos artículos, especialmente los biográficos sobre Lc, son bastantes hipotéticos y tal vez sea más honrado afirmar la falta de datos, pues sino es pura especulación.– D.A. CINEIRA.

THYEN, Hartwig, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 24 x 17, 796 pp.

Este voluminoso comentario sobre el Ev.Jn se enmarca dentro del interés despertado por el cuarto evangelio. Su autor, profesor emérito de Heidelberg, estudia a Jn como texto literario y autorial, coherente y altamente poético. Exceptuando pequeños añadidos (Jn 7,53-8,11; Jn 5,4), considera que los testimonios manuscritos no permiten deducir una reelaboración del Ev.Jn por medio de un redactor eclesial, por lo que este evangelio debió existir oficialmente en la forma canónica transmitida. Thyen no cree que Jn 21 sea un añadido posterior, sino parte integral del texto original, ya que sirve de clave para el lector con el objeto de averiguar el enigma sobre la figura del joven a quien Jesús amaba. De esta manera, el autor toma posición sobre las posibles discusiones en torno al origen del Ev, supuestas fuentes, posibles reelaboraciones secundarias..., temas que prescinde tocar en el comentario, para tratarlas en futuros artículos.

El comentario dedica unas breves páginas a las cuestiones introductoras. El EvJn surgiría en ámbito siro-palestino. Su autor es desconocido y se esconde tras la figura ficticia creada del “discípulo a quien Jesús amaba”, y hace de este discípulo el autor en el texto y narrador de la historia de Jesús. Nuestra obra es una obra pseudoepigráfica y su autor ficcional en el texto es Juan el Zebedeo. Thyen es escéptico frente a las teorías de las fuentes y de la redacción, y no cree que existiera una comunidad específica joánica. Cuestiona la existencia de la fuente Semeia, la existencia de un relato prejoánico de la pasión y de la pascua, así como el uso de discursos de revelación gnósticos. Tampoco se puede reconstruir la teología de los portadores de este evangelio ni sus intenciones políticas eclesiales.

El autor del comentario piensa que las teorías de las fuentes y de la redacción son poco relevantes para la interpretación del evangelio como obra literaria. Defiende la teoría que es más probable que Juan conoció, además de la biblia judía, no sólo una tradición oral anónima semejante a los sinópticos y que la utilizara como fuente, sino que jugó a nivel intertextual con los textos del AT y con los sinópticos en sus formas redaccionales transmitidas. Este juego presupone un lector que conoce así mismo los evangelios, de modo que el lector se implica en el mismo juego. La teoría de la intertextualidad busca descubrir el encanto de este juego del autor con los evangelios sinópticos como su pretexto. Con ello no solo pretende que los pretextos vengan sustituidos por el nuevo texto, sino recordarlos y ponerlos nuevamente en vigor. Lo novedoso es este “inter”, este espacio entre los textos. La teoría textual, así como los presupuestos hermenéuticos y las consecuencias de este tipo de lectura del evangelio como obra literaria, lo ha explicado y argumentado en otro estudio. Por tanto, Jn debe ser leído de forma literaria y no buscar una posible historia o génesis ni las intenciones del autor. El mundo del texto espera a que los lectores modernos lo descubran y como todo texto literario está abierto a un número indeterminado de interpretaciones. El paradigma de la intertextualidad no tiene que estar reñido con la génesis del evangelio, por lo que no veo el afán de Thyen por infravalorar la historia de la redacción y de las fuentes. Se discute si Jn conoció los sinópticos, por lo que más problemático es que se dedicara a este juego intertextual, siendo ésta una idea literaria moderna. No obstante, el comentario aporta a los lectores unas interpretaciones muy sugerentes.– D. A. CINEIRA

JÖRG FREY - UDO SCHNELLE (ed.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religion- und traditions-geschichtlicher Perspektive* (WUNT 175), Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 24 x 16, 799 pp.

El presente volumen contiene una colección de artículos que quieren contribuir a la discusión científica sobre el Ev.Jn presentando diversos modelos de solución desde el trasfondo de la historia de la religión y de la tradición del Ev.Jn. El núcleo de los artículos procede de unas jornadas organizadas por la Facultad Teología protestante de Munich y de la Facultad de Teología de Halle-Wittenberg, y celebradas en Oberwaiz (noviembre 2001). El objetivo de las jornadas era relacionar el trabajo que se realizaba en Halle, orientado preferentemente a estudiar el Ev.Jn en el contexto griego, con el trabajo de Munich orientado hacia el antiguo judaísmo. Únicamente en un planteamiento integrador puede buscarse alguna solución adecuada a los problemas complejos de la historia de la tradición de la religión de Jn. El libro contiene estudios de la historia de la tradición y de la religión, porque la cuestión por los contextos fuera del cristianismo, de las relaciones intracristianas y de la situación canónica de la tradición joánica se encuentran en estrecha relación. El concepto de contextos designa en un sentido pragmático amplio el ambiente religioso en el que un enunciado está en relación con su historia.

Tras dos artículos introductorios de los editores, se presentan los artículos dedicados a estudiar el Ev.Jn en los contextos del judaísmo primitivo y del helenismo. Desde la historia de la religión, R. Zimmermann examina las relaciones de Jn con el AT en base a la imagen del pastor (Jn 10), mientras que otros autores analizan las posibles conexiones con diversos ambientes de la tradición judía primitiva: el dualismo joánico y los textos de Qumran, la oración de Jn 17 en el contexto de las oraciones pseudoepigráficas de su tiempo, la terminología joánica de los milagros y la tradición rabínica primitiva, la concepción del logos creador tanto en Filón como en Jn. Tres artículos analizan tres aspectos de las relaciones de Jn con los textos y los fenómenos del mundo greco-romano: la *parrehsia* del hijo de Dios en Jn, el discurso de despedida de Jn 13,31-17,26 y la literatura de consolación de Séneca, la ética de la amistad helenista y Jn 15,13. Las contribuciones de los autores, lógicamente, pueden iluminar solo a modo de ejemplo estos marcos amplios y plurales de las relaciones histórico-religiosas con el evangelio de Jn. Hubiera sido deseable que se hubieran incluido otros textos y *corpora* para una mejor comprensión de Jn, aunque se comprende la imposibilidad de abordar el Ev.Jn desde todas las perspectivas posibles.

Otro grupo de artículos está recogido bajo el epígrafe "los contextos del cristianismo primitivo". Destaca un artículo de Labahn - Lang que presenta la historia de la investigación de las relaciones entre Jn y los sinópticos, centrándose especialmente en las investigaciones desde 1990. En esa misma línea, aunque orientado más al debate de la intertextualidad, Studenovskiy analiza el camino de Jesús a Galilea en Jn y en Mc (Mc 16,7). Siguen otros artículos dedicados a las relaciones de Jn con Pablo o la carta deuteropaulina a los Efesios, la relación de Jn con el evangelio copto de Tomás en base a la metáfora de la luz, el proceso de gnostificación de la tradición joánica (apócrifon de Jn), así como la recepción del Ev.Jn en Ireneo y su contribución histórica. Ya que los enunciados joánicos forman una contextualización de sus elementos, se dedica un artículo al arte de la repetición, "repetición, variación y amplificación en Ev.Jn en el ejemplo de Jn 6,60-71". Fuera del libro han quedado aspectos tan interesantes como la relación de Jn con el resto de la literatura joánica (cartas joánicas y apocalipsis), aunque para ello ya existen estudios más específicos y pormenorizados.

Como suele acontecer con este tipo de recopilación de artículos, adolecen de un hilo conductor, pero sin lugar a dudas presentan, en un amplio marco programático, ejemplos

concretos de cómo se puede entender y explicar satisfactoriamente el Ev.Jn dentro de unos contextos concretos. El libro es una valiosa contribución a los estudios del Ev.Jn, donde se intenta resaltar tanto el influjo del mundo judío como greco-romano en Jn. Esperemos que continúen estos encuentros fructíferos entre diversas facultades con orientaciones distintas, pero complementarias.– D. A. CINEIRA

SCHNEIDER, Sebastian, *Auferstehen. Eine neue Deutung von 1 Kor 15* (FzB 105), Echter Verlag, Würzburg 2005, 23,5 x 15,5, 251 pp.

Esta habilitación, presentada en la escuela teológica de los Palotinos en Vallendar, ofrece una nueva interpretación de 1 Cor 15,51-52 para superar las dificultades que plantea 1 Cor 15,12. Para ello, parte de la hipótesis de trabajo de que los cristianos de Corinto no dudaban de la resurrección futura en el último día. Dudas tendrían, sin embargo, de que la resurrección ya era una realidad. La intención de Pablo en 1 Cor 15 es enseñarles la resurrección actual. Tras una breve panorámica de la crítica de la investigación, pasa a estudiar los puntos de contactos desde la historia de la religión, especialmente dos corrientes espirituales coetáneas, la gnosis y la corriente sapiencial, como trasfondo para 1 Cor 15 y la resurrección presente. El trasfondo para el pensamiento paulino habría que buscarlo no en el gnosticismo, sino en la corriente sapiencial judeo-helenista (Filón y JosAs 18-20), donde la vida eterna se concede al sabio durante la vida terrena. Esta concepción la confronta a una concepción de la resurrección futura y puntual, como suceso único y futuro en el día final. La parte central del libro (cap. 3-7) es el análisis exegético de las distintas secciones del cap. 15, intentando descubrir la concepción de la resurrección en 1 Cor 15. Esta investigación se muestra fructífera, pues por una parte aclara hechos como p.e. la falta casi total de formas verbales en futuro en las afirmaciones sobre la resurrección. Por otra parte, otorga a la mayor parte de ejemplos, que de otra forma no tendrían ninguna relación con la resurrección, una vinculación directa con el tema (12-19.29-32.58). Y en muchos casos, prepara el terreno adecuado para ofrecer nuevas soluciones a dificultades que plantea el capítulo (vv. 8-10.23-24.29.32.45-46.48-49).

¿Pero cuál fue el motivo para escribir 1 Cor 15? La experiencia de la muerte y el cansancio era tan fuerte, que los corintios se sentían abatidos y no tenían en consideración las experiencias positivas de la resurrección. La cuestión de la corporeidad de la resurrección (v. 35a) sería un problema secundario. Desde su descontento, llegaron a la afirmación poco meditada “no hay resurrección de muertos”. Pablo usa esa frase como punto de partida para instruirles sobre el tema: no hay resurrección sin muerte y existe una resurrección del cuerpo como regalo de Dios. Pablo parte en 1 Cor de una concepción de la resurrección presente y dinámica. Desde el trasfondo del pensamiento semita y la imagen del hombre de esa cultura, hay que entender el binomio vida-muerte y resurrección en sentido propio y corporal, no en sentido metafórico. Pablo adoctrina a su comunidad sobre la resurrección presente, concepción existente en la teología sapiencial judeo-helenista. El pensamiento paulino sería el siguiente: en la conversión y en el bautismo tiene lugar el paso fundamental de la muerte a la vida. Con ello la resurrección no acontece de una vez para siempre, sino que es el inicio. Ésta tendrá su culminación con la muerte terrena o en el día del juicio final. La explicación de nuestro autor respecto a la argumentación paulina sobre la resurrección en este texto hace comprensible las dificultades que siempre ha presentado el pasaje, por lo que es bienvenida su interpretación.– D. A. CINEIRA

PETER H. DAVIDS, *La Primera Epístola de Pedro* (=Colección Teológica Contemporánea), Editorial Clie, Terrassa 2004, 23 x 14, 287 pp.

El comentario presenta de forma original y constructiva los diferentes temas que aparecen en la epístola. 1 Ped es un modelo de cómo aplicar las enseñanzas de Jesús y el AT a las necesidades y preocupaciones del momento, especialmente en tiempos de sufrimiento. En la breve introducción expone los temas clásicos: autoría, destinatarios, fecha y lugar de composición, género literario, teología, las fuentes empleadas... En el comentario desarrolla los argumentos presentados y habla de las evidencias con más detalle. Considera que Pedro autorizó a Silvano para que escribiera en su nombre (5,13). La carta se escribió en el estilo que Silvano estaba acostumbrado a escribir, es decir, el de Pablo, pero con el pensamiento y la enseñanza de Pedro. Por eso se afirmó que Pedro la había escrito. Los destinatarios serían habitantes del cuadrante noroeste de Asia Menor, en su mayoría gentiles (1,14; 1,18; 2,9-10; 2,25; 3,6; 4,3-4) a los que conocía. Davids propone una fecha de composición entre el 64-68 en Roma. 1 Ped sería una carta de un líder cristiano a las iglesias que están lejos y con tintes apocalípticos.

En cuanto a la teología, 1 Ped tiene un interés escatológico, incluso apocalíptico, pero su objetivo es la santidad: a la luz del juicio final, los cristianos están llamados a la solidaridad comunitaria y a la santidad personal. Santidad que debe llevarles a tener una perspectiva llena de gozo y esperanza. Otros temas importantes son la soteriología, la salvación como acontecimiento comunitario. Especial importancia concede a la relación de la iglesia con el mundo y exhorta a los cristianos perseguidos a ser santos. La carta tendría una estructura en forma de quiasmo, con el sufrimiento como tema central, al que se dedica un apéndice. El libro no escapa de algunos lapsus como situar Sinope en el mar Muerto (p. 86) en lugar del Mar Negro. Independientemente de las cuestiones introductorias en las que uno puede estar en desacuerdo (autoría, fecha...), donde se defiende una posición bastante tradicional, el comentario es provechoso para intentar profundizar en cartas frecuentemente desconocidas y consideradas distantes.– D.A. CINEIRA

METZGER, Paul, *Katechon. II Thess 2,1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens* (BZNW 135), Walter de Gruyter, Berlin - New York 2005, 23 x 16, 368 pp.

Esta tesis doctoral presentada en Maguncia analiza 2 Tes 2,1-12, una crux interpretum. Mientras que los receptores de la carta estaban en condiciones de comprender el contenido de ese lenguaje, el texto 2,6s constituye en la actualidad un enigma. Ya que el tema del retraso de la parusía era de sumo interés para la comunidad, extraña que el conocimiento sobre la identidad del catechon desapareció pronto en la iglesia antigua. Las interpretaciones han sido variadas y fantasiosas: emperadores paganos, cristianos cismáticos, herejes, el espíritu Santo, Dios, Pablo, poder de los ángeles, arcángel, poder demoníaco, figura inventada para este caso... Para intentar esclarecer el significado de catechon, Metzger estudia el concepto desde su trasfondo cultural para determinar lo que el autor asociaba con el uso del concepto: textos de finales del siglo I d. C. de la tradición judeo-helenista y cristiana, que contengan factores retardantes del tiempo final o del juicio. La carta refleja la experiencia del retraso de la parusía y participa en la discusión porqué se hace esperar el juicio y la llegada del reino de Dios. Es en esta perspectiva que se debe preguntar por el catechon. En LXX, Filón, Josefo, NT, textos apocalípticos, el término no tiene un significado concreto, sino que depende de contextos.

El segundo cap. del libro está dedicado a cuestiones introductoras sobre la carta 2 Tes: contenido, construcción actorial, destinatarios, lugar y tiempo de composición: escrita a finales del siglo I en Asia Menor y destinada a esas mismas comunidades. Posteriormente analiza exegéticamente 2 Tes 2,1-12 donde el autor intenta atraer hacia sí a la comunidad y desacreditar a los enemigos, y ello se decidirá en el campo de la ética. Se debe concluir que la decisión en la actualidad a favor o contra 2 Tes tendrá consecuencias en el juicio. El cap. 3 expone la literatura coetánea que muestra el mismo motivo del retraso del fin: 2 Pet 3,3, Ap 5,1-5; 6,9-11; 7,1-6; 4 Esdras, Apocalipsis siríaco de Baruc, Pseudo-Filón: *Liber Antiquitatum Biblicarum*. Éste último sí conoce esa figura que impide la llegada del fin, aunque no la defina. La forma críptica de su formulación hace pensar en una figura política que impide el juicio. El cap. 4 contiene un apéndice sobre Mc 13 y los motivos paralelos en la literatura qumranica (1 Q 27).

Después de descartar otras figuras que retrasan o impiden la llegada del juicio final, Metzger llega a la conclusión de que la comparación fenomenológica y de motivos permite identificar al Imperio Romano como referente del catechon. Esta idea aparece en IV Esd 5,3,6; 11,45; Ap 17,10. La caída de Roma libera al antídios (IV Esd 12,11), el último tirano. La caída de Roma será el último acontecimiento antes que estalle la guerra final y aparezca su caudillo. Mientras tanto funciona como quien retrasa o impide esa llegada. Catechon y catechwn se relacionan como poder y representante del poder: el neutro se refiere al imperio y el masculino al emperador como su representante. El emperador se enfrenta a la parusía y con ello se desenmascara como amenaza de la comunidad. 2 Tes describe al catechon como el mal y como un ser híbrido humano-demoníaco. El catechon es un poder negativo que impide la parusía de Cristo. Es un factor dentro del plan salvífico divino, al que Dios ha puesto un plazo, aunque 2 Tes evita fijar la fecha. La forma críptica de la carta es por motivos de seguridad de la comunidad, sólo es comprensible para los iniciados. Con la desaparición de Roma comenzará el último acto de la historia del mundo. La tesis de Metzger vuelve a dar vida a la interpretación de Tertuliano (apol 32), y aunque nunca será fácil determinar el referente de catechon, sin embargo el imperio romano se muestra como tesis atrayente y bastante posible. La argumentación y la comparación fenomenológica aquí presentada es muy persuasiva.– D. A. CINEIRA

JERÓNIMO, San, *Comentario al Eclesiastés*. Introducción, traducción y notas de José Boira Sales (Biblioteca de Patrística, 64). Ciudad Nueva, Madrid 2004, 20 x 13, 248 pp.

Aunque la liturgia ya no considera ahora a san Jerónimo como el intérprete máximo de la Sagrada Escritura, es indiscutible que ha sido uno de los más grandes que ha producido la Iglesia en toda su historia. El dato ya aporta su valor a la obra. Asimismo, el libro del Eclesiastés, que en ningún modo podemos contar entre los más apreciados y leídos en la actualidad, fue repetidamente comentado por los Padres de la Iglesia. El comentario de san Jerónimo es, de hecho, un eslabón más de larga cadena, algunos que le siguieron y a los que él inspiró y otros, más, que le precedieron y en los que pudo inspirarse. Su valor es fundamentalmente histórico, pero no se acaba todo ahí: Jerónimo no lo escribió para hacer muestra de su erudición, sino para alimentar la espiritualidad de sus dirigidas.

La introducción comienza informando someramente sobre la vida y obras de san Jerónimo. El segundo apartado se centra ya en la obra. Primero presenta la fecha de composición, el contexto, objetivo e interés de este escrito jeronimiano; luego examina las fuentes del mismo, no siempre fáciles de detectar por el modo de proceder del santo,

brevemente expuesta y justificada, y porque muchos de los escritos que pudieron inspirarle no han llegado hasta nosotros; de paso, se expone su método exegético. Un tercer apartado versa sobre los contenidos teológicos, tanto los derivados directamente del libro comentado como aquellos considerados a propósito del mismo, examinados todos ellos por separado.

El texto castellano va acompañado de abundantes notas. En no pocas de ellas el autor hace referencia a dependencias jeronimianas de autores precedentes o contemporáneos –ofreciendo a menudo el fruto de la investigación moderna– o simples coincidencias; otras remiten a otros textos de Jerónimo, o aclaran términos o textos, o iluminan la metodología exegética del santo.– P. DE LUIS.

MERINO RODRÍGUEZ, M. (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento. 1a. El evangelio según san Mateo*. Obra preparada por Manlio Simonetti, Ciudad Nueva, Madrid 2004, 24 x 17,5, 414 pp.

Los lectores de nuestra revista conocen ya varios volúmenes de la colección. El que ahora presentamos es el primero en el orden lógico, que no en el orden de aparición, de los correspondientes al Nuevo Testamento. En efecto, versa sobre los primeros trece capítulos del evangelio de Mateo. Como no podía ser de otra manera, los criterios seguidos por su autor son los mismos que ha guiado a los de los volúmenes precedentes. El volumen ha sido preparado por M. Simonetti, gran conocedor de la literatura cristiana antigua. En la introducción nos deja ya una buena visión panorámica de la literatura patrística vinculada al primer evangelio. El lector puede encontrar la evolución de la presencia del evangelio en los primeros siglos de la Iglesia; las formas básicas que toman los textos que lo interpretan y comentan, es decir, los comentarios y las homilías, que a continuación son contemplados en sus diversos aspectos y modalidades, junto con el tipo de exégesis practicada en unos y en otras. En un apartado posterior examina de forma individualizada los más importantes escritos interpretativos y comentarios del evangelio mateano, primero los comentarios (los de Orígenes, Hilario de Poitiers, Jerónimo y el *Opus imperfectum in Matthaeum*), luego las homilías en serie (las de Juan Crisóstomo y las de Cromacio), para acabar con las homilías sueltas, y otras aportaciones (entre las que enumera dos obras agustinianas: *De sermone Domini in monte* y de *Consensu evangelistarum*, y a las que podría haber añadido las *Quaestiones euangeliorum* y las *Quaestiones septemdecim in euangelium secundum Matthaeum*, que, sorprendentemente, excluye también de la Bibliografía inicial). Por último, el autor señala los criterios para la selección y disposición de los textos: La mayor parte de ellos han sido extraídos de comentarios y de homilías en serie, ya que sólo ellos permiten la presentación de interpretaciones homogéneas de pasajes evangélicos extensos. Aunque no tiene ni un comentario sistemático, ni serie alguna de homilías sobre el evangelio, san Agustín está bien representado por el número de textos que aporta.– P. DE LUIS.

PETERSON, Erik, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, Hrsg. von B. Nichtweiss und W. Löser (=Ausgewählte Schriften 4), Echter, Würzburg 2004, 23 x 14,5, 268 pp.

Bajo la dirección de la prof. Barbara Nichtweiss, la editorial Echter ofrece esta nueva entrega de las obras completas del teólogo, exégeta e historiador alemán Erik Pe-

terson (1890-1960). La presente publicación reúne sus comentarios al Apocalipsis (primera parte) y una miscelánea de quince escritos breves sobre teología política (segunda parte).

Nacido en Hamburgo, Peterson creció en un ambiente religiosamente indiferente. Junto a una fuerte experiencia interior de juventud, semejante *mutatis mutandis* a la “crisis” de Pascal, en sus apuntes personales ha dejado constancia de que en su acercamiento al pietismo fue decisivo un encuentro casi fortuito con el libro del Apocalipsis. De su lectura y meditación surgirá, ya en su etapa universitaria, una fuerte resistencia frente a lo que entendía capitulaciones del protestantismo cultural. Una actitud que persistirá, tras su conversión al catolicismo (1930), en su oposición radical al nacionalsocialismo y ante ciertas tomas de posición de la jerarquía (1948-1958). Para Peterson el testimonio escatológico de alteridad respecto a los poderes de este mundo y de la sociedad constituye siempre lo genuino de la presencia eclesial en la historia. Aunque esta temática aparece ya en varios de sus *Tratados Teológicos (El monoteísmo como problema político, Testigo de la verdad, etc.)*, en la primera parte del volumen se presenta por primera vez la edición crítica de cuatro comentarios del autor al Apocalipsis. Dos de ellos de carácter sistemático sobre los 13 primeros caps., y otros dos más breves de carácter temático (*Der Kaisercult y Christus als König*). La segunda parte de la obra recoge varios apuntes y notas personales inéditas, bajo el epígrafe “Textos de teología política”, que arrojan nueva luz al debate histórico sobre la teología política, iniciado con la tesis de C. Schmitt sobre las implicaciones políticas de las nociones teológicas (1922) y la réplica de Peterson (*Der Monotheismus als politische Problem*, Leipzig 1935). Este último ensayo ha aparecido ya dentro de esta edición de las obras completas del autor (vol. I, 1994, 23-81). Como es sabido, J.B. Metz hará una relectura del mismo que reabrirá la discusión a finales de los años sesenta. La publicación ahora de estas notas de teología política contribuyen a matizar todavía más el pensamiento de Peterson.

Para Peterson sólo la confesión y el martirio, en cuanto testimonio histórico de la presencia del Reino, son verdaderas alternativas a la manipulación ideológica de la religión. Desde una perspectiva escatológica, la fe no anula el espacio de la política ni el de la soberanía temporal, pero desacraliza todo poder que pone límites a la fraternidad. De este modo, el Apocalipsis pone de manifiesto, por un lado, el significado “político” del testimonio martirial, y contemporáneamente expresa el necesario clima de libertad (contra todo fanatismo religioso) que debe contribuir a crear la fe que quiera presentarse como criterio de verdad. La obra va encabezada por el Sumario y las Introducciones a los textos firmadas por los editores. La ausencia de otros índices (¿aparecerán en un volumen aparte?) es suplida en buena medida por el cuidado el aparato de notas textuales.— R. SALA

FRADEJAS LEBRERO, José, *Los evangelios apócrifos en la literatura española*, BAC, Madrid 2005, XXVI + 610 pp., 15 21, 5.

El autor parte de la etimología de *apócrifo*, “oculto, escondido, pero modernamente ha evolucionado a adulterado, falsificado y herético”. En realidad, los evangelios apócrifos son los que quedaron fuera del canon. Cuando éste no estaba constituido, no había apócrifos. Los copistas no distinguían entre unos y otros. Algunos, como el *Evangelio de Tomás*, son muy importantes para conocer la tradición en torno a Jesús. Aquí se estudian las leyendas de esos evangelios que aparecen en la literatura española, con las que sus autores intentaron llenar las lagunas de la vida de Jesús. Las agrupa por temas y cada tema lo estudia cronológicamente: padres de María, tripartición de la renta de los padres de la Virgen,

la vara de san José, por el Edicto a Belén, buey y asno, los tres Reyes Magos, cueva de la leche, los ángeles les guían, chinas se te volverán, huida a Egipto. Los ladrones, la palmera, los ídolos derrumbados, el terebinto, la fuente y el bálsamo, falsos testimonios y el cántaro roto, los pajarillos, la viga alargada, la cruz... y sus amigos, la buenaventura, la sentencia de Pilato, cartas, Abgaro y Jesús, Verónica, el Pasma, túnica inconsútil, Longinos, carta de Pilato, el Tránsito de la Virgen, bajada a los infiernos, Gamaliel, historia del noble Vespasiano, José de Arimatea (habla del Graal o Grial). A continuación da varios textos de Alfonso el Sabio: la historia de los padres de la Virgen en prosa y dos cantigas (el nacimiento de santa María y la Asunción de santa María). Sigue un anexo sobre la Cruz, sobre la leyenda del árbol que dio madera para la Cruz. Cada tema está ampliamente documentado desde los primeros textos medievales a los poetas del siglo XX (Rosales, Gerardo Diego, López Anglada, Federico Muelas, Carmen Conde...). Hay también textos de la literatura oral (romances, cuentos, canciones populares). Esta obra es fruto de muchas lecturas y muchas horas de trabajo. Desde ahora será de consulta obligada siempre que se hable de la presencia de los evangelios apócrifos en la literatura española.– J. VEGA.

Teología

DE LA TORRE, Juan M^a, *Literatura cristiana antigua. Entornos y contenidos. I. Desde su origen a la formación de la gran Iglesia. II. Desde su origen a la formación de la gran Iglesia. Antología de textos. III. Desde el constantinismo a la formación de la teología bizantina*. Ediciones Monte Casino, Zamora 2003, 2003 y 2004; 24 x 16,5; 410, 446 y 462 pp., respectivamente.

La presente obra nace con finalidad puramente didáctica, sin pretender que encaje en el cuadro de las numerosas publicaciones eruditas y técnicas que ya existen sobre el tema. Aunque aquí presentamos solamente tres, la obra completa constará de seis volúmenes; los volúmenes impares contienen la exposición literaria; los volúmenes pares son sus correspondientes antologías de textos. La distribución de los volúmenes se atiene al orden habitual en las Patrologías, sobre todo la de Quasten. El primero (y segundo) comprende el inicio de la literatura cristiana hasta la época constantiniana. Pero justamente porque no se presenta como una Patrología sino como “literatura cristiana antigua”, a diferencia de aquellas, incluye también los escritos canónicos del Nuevo Testamento. La exposición se distribuye en tres áreas o anillos interrelacionados: primero el semítico-antioqueno-romano; le sigue el anillo helenístico-alejandrino; por último el anillo institucional-pneumático romano-africano. El volumen tercero (y cuarto) se ocupa de la literatura cristiana oriental hasta los inicios de la teología bizantina, pero sin limitarse a la de lengua griega. Aquí la exposición sigue primero un criterio temático: el problema trinitario, el problema cristológico (con la explosión de la catequesis) y la realidad del monacato, luego geográfico: Siria y Mesopotamia, Palestina, Escuela siríaca y, por último, cronológico: el período bizantino. El quinto (y sexto) versará sobre la literatura latina también desde Constantino hasta el medievalismo occidental.

Aún reconociendo el valor inestimable de los Manuales de Patrología tradicionales, el autor considera “no sólo necesario, sino urgente, destacar el *dinamismo medular* sobre la *colateralidad* de los contenidos en la literatura primitiva cristiana para que el discípulo en

la materia la capte y se prenda de ella con el mayor entusiasmo”: es el objetivo al que responden los volúmenes impares. Pero también considera necesaria una antología, lo más completa posible y suficientemente amplia, para que el alumno pueda cómodamente iniciarse en significantes y en contenidos, escuchando nítidamente las voces del pasado: es el objetivo de los volúmenes pares. La presentación de los contenidos, como si se tratara de un curso programado, se realiza a través de unidades o capítulos muy ensamblados en sus mismos contenidos y relaciones.

El modo de proceder en cada unidad es uniforme. Punto de partida es siempre la presentación del contexto político-cultural del correspondiente momento histórico: el *entorno* contenido en el título de la obra. Acto seguido, el autor emprende lo que, en el vol. I, llama “navegación cristiana”, centrado ya en los *contenidos*. Primero presenta los autores y sus obras (al respecto sorprende, por ejemplo, que, a propósito de Tertuliano, no mencione, por ej., su obra *Contra Marción*) o, con las obras, si estas son anónimas, dedicándoles un espacio acorde con su importancia o aportación al pensamiento y vida cristiana (en este contexto parece desproporcionado el dedicado a Arnobio y llama la atención que pase por alto a Minucio Félix, aunque el personaje sea de segunda fila). Luego presenta el complejo mundo que va unido a cada autor, obra o período, poniendo de relieve el dinamismo que impulsa su desarrollo. Por servirnos de una imagen, el lector no se encuentra ante un gran archipiélago, con muchas islas, separadas entre sí, aunque unas se encuentren más cerca y otras más lejos, –impresión que a veces dejan las Patrologías– sino tierra continental con los caminos que llevan de unas poblaciones a otras bien marcados.

En cuanto a la impresión, no faltan algunos descuidos. Por ej. en I, p. 200 falta la nota 25, aunque existe la llamada; al comienzo del párrafo segundo de p. 300 parece faltar un *no* (unidad comprendida *no* panteísticamente...); al final de la página 310 falta una o más líneas. Pero obviamente nada quitan al valor de la obra.– P. DE LUIS.

TERTULIANO, *A los paganos. El testimonio del alma*. Introducción, traducción y notas de Jerónimo Leal (Biblioteca de Patrística, 63), Ciudad Nueva, Madrid 2004, 20 x 13, 186 pp.

Es obvio que todo autor deja su sello personal en cuanto hace, pero ello se nota más en unos que en otros. Entre estos últimos hay que incluir a Tertuliano. Ningún tema, aún el más tradicional, da la impresión de manido en su pluma; su peculiar idiosincrasia le da aire de originalidad, si no siempre por los argumentos, sí por la forma de tratarlos. La primera de las obras que ofrece el presente libro es buena prueba de ello. Si su contenido le acerca en no pocos aspectos a la tradición de la apologética griega, su lenguaje le da un tono inconfundible que hace de su lectura una experiencia nueva. La segunda, en cambio, una obrita, también apologética, pero de pocas páginas, es original incluso en el contenido.

En la introducción a la presente obra, su autor pasa por alto los datos biográficos de Tertuliano, ya conocidos por los lectores de otras obras suyas publicadas en la misma colección. De hecho el autor se centra, primero, en exponer el contexto histórico y jurídico que dio origen a ambas obras apologéticas; luego, en hacer la presentación de la problemática de cada una de ellas. A propósito de *A los paganos*, su relación con el *Apologético* –caso curioso: un autor ha tomado dos veces el mismo argumento y casi al mismo tiempo, con pequeñas diferencias–, la relación entre el libro primero y el segundo de la obra, y su discutida construcción retórica. A los ojos del lector desfilan las diferentes opiniones defendidas por diversos autores. Por último, examina las fuentes de Tertuliano –entre las

que están las apologías del siglo II y, sobre todo, el latino Varrón-, así como la transmisión del texto y las diversas ediciones. Respecto de la obrita *El testimonio del alma* examina asimismo su construcción retórica, y luego su argumento central. Y como conclusión: Tertuliano recurre a las ideas filosóficas, independientemente de la escuela que las promueve para demostrar los conocimientos a que ha llegado por la fe.

La traducción va acompañada de abundantes notas de distinto signo: o bien exponen opiniones de otros autores, o explican términos latinos, u opciones del traductor; la mayor parte de ellas, sin embargo, informan sobre los abundantes dioses que Tertuliano menciona. Aunque por distintos motivos, la lectura de una y otra obra resulta interesante.- P. DE LUIS.

BÜSSER, Fritz, *Heinrich Bullinger (1504-1575). Leben, Werk und Wirkung* (Band I). Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2004, 23 x 15, XIII + 305 pp.

A finales del mes de agosto del 2004 se celebró en Zurich un Congreso Internacional sobre Heinrich Bullinger en presencia de un numeroso público llegado para celebrar el quinto centenario del nacimiento del segundo Reformador de Zurich. En los cinco días del Congreso se analizaron las más diversas facetas del Reformador suizo, a la vez que se hizo una amplia exposición sobre el estado de las investigaciones actuales sobre Bullinger, llamando la atención el numeroso grupo de investigadores que están manifestando su interés sobre la personalidad de Bullinger, sobre su obra teológica, histórica, ecuménica y pastoral; así como su influencia en las diversas confesiones denominadas "Reformadas".

En nuestra área cultural hispano-católica, Bullinger es prácticamente un desconocido para la mayoría de historiadores y teólogos. De ahí la importancia del libro que presentamos, debido a un eminente investigador, el profesor F. Büsser (*1923), que fue director del "Instituto para la historia de la Reforma en Suiza" en la Facultad de Teología de la Universidad de Zurich. Presentamos ahora su obra biográfica sobre Bullinger, dividida en tres grandes áreas de su actividad y de su influencia religiosa: Zurich, Suiza y Europa. En este primer tomo analiza en una amplia Introducción (*Die Grundlagen*, p. 1-80) el proceso vital de Bullinger hasta el año 1531 en que se hace cargo de la Congregación cristiana reformada de Zurich, a la muerte de Zuinglio en Kappel. Se hace notar la importancia que en su formación tuvieron los "Hermanos de la Vida Común" (1516-1519) de Emmerich, con quienes estuvo desde los doce años, su dedicación a la "devotio moderna" y su vivencia personal de la Fe. Relata ampliamente los tres años (1519-1522) de estancia en la universidad de Colonia, donde alcanza el título de "*Magister Artium*" y en donde la lectura de la Biblia, de los Santos Padres y de los Reformadores le van alejando psicológica e intelectualmente del sistema romano. Los años de Colonia enriquecen su joven personalidad, ya que desde allí presencia los grandes eventos religiosos de esos años: aparición pública de Lutero y su desafío al sistema romano, las primeras obras de Melanchthon, la disputa de Leipzig y la Dieta de Worms. Relata los años pasados como profesor de lenguas clásicas, del Nuevo Testamento y Teología Sistemática en el convento de los monjes Cistercienses de Kappelen in Albis (1523-1529); analiza su matrimonio (tuvo once hijos) dentro de una vida familiar reconocida como ejemplar y feliz, cuyo ideal plasmó el mismo Bullinger en su obra de 1540 *Die christliche Ehestand*; su ejercicio pastoral en su pueblo natal (1529-1531) hasta su proclamación como Director de la iglesia de Zurich una vez que Zuinglio había desaparecido en 1531. Durante 44 años fue el presidente (Altistes) de la comunidad de Zurich, hasta su muerte en 1575.

La segunda parte de este primer tomo examina la actividad eclesial de Bullinger en Zurich: la crisis de Kappel, la elección de Bullinger como *Altistes* de Zürich, la vida de la comunidad cristiana, el orden sinodal de 1532, el ordenamiento litúrgico de 1535, la “Escuela Tigurina”, obras exegéticas y teológicas (pp. 81-296). En el tomo II, Büsser analizará la importancia de Bullinger en la Reforma religiosa del s. XVI, sus relaciones con Calvino y Beza, sus escritos ecuménicos, la Segunda Confesión Helvética, la influencia de la personalidad de Bullinger en la reforma de Francia, de Inglaterra, Holanda, Alemania Y Europa del este... En resumen, Büsser intenta contribuir a la rehabilitación histórica y eclesial de Bullinger como “padre” del protestantismo reformado, equiparando su importancia a la de Calvino y Zuinglio, poniendo de relieve su personalidad espiritual, su tarea de exegeta y predicador, su trabajo de historiador eclesial, proclamándole “Patriarca del ecumenismo” y “Patriarca de las Iglesias Reformadas”.– A. GARRIDO

BULLINGER, Heinrich, *Schriften* (Band I), (Hg. von E. Campi, D. Roth und P. Stolz). Theologische Verlag Zürich, Zürich 2004, 21 x 15, XXIV + 605 pp.

Como homenaje a Bullinger en el V centenario de su nacimiento (1504-1575) se han editado en seis volúmenes sus principales escritos teológicos, durante el año 2004. Los editores y responsables de este evento son Emidio Campi, profesor en la Universidad Zurich y desde 1998 Director del Instituto para la historia de la Reforma suiza, juntamente con D. Roth y P. Stolz. No se trata de una edición completa y crítica. De hecho no han sido incluidas las famosas *Briefwechsel* (colección de unas doce mil cartas escritas y recibidas por Bullinger, que reflejan la importancia del personaje y su influencia en el mundo religioso y político de su tiempo), ni la *Segunda Confesión Helvética*, redactada íntegramente por Bullinger. El texto viene en su traducción alemana actualizada. Gran parte de la producción de Bullinger está escrita en un latín clásico o en un alemán de la época.

Este tomo I recoge algunos escritos que muestran con claridad los más importantes enfoques de Bullinger en su pensamiento teológico. El primer escrito traducido es un discurso en recuerdo de Zuinglio, bajo el título *De prophetarum officio* (*Das Amt des Propheten*) de 1532. Siete semanas después de ser proclamado *Altistes* de la iglesia de Zurich, redacta Bullinger este escrito programático para ofrecérselo al clero de la ciudad. De especial significado eclesiológico para el protestantismo reformado es el escrito *De Testamento seu Foedere Dei unico et eterno* (*Das testament oder der Bund*) de 1534 (pp. 51-101). En un contexto de polémica con la iglesia de Roma, redacta en 1537 en alemán su *Der alte Glaube* (pp. 171- 257) donde intenta demostrar que son los “reformados” y no los católicos los que defienden la única fe verdadera. El tema eucarístico, que tantas páginas ocupó en este tiempo, viene afrontado en un amplio escrito en latín titulado *De origine erroris circa coenam Domini sacram et Misssam papisticam*, 1539, (*Der Ursprung des Irrglaubens*) (pp. 259-415). Pero Bullinger no solamente era teólogo, sino esencialmente “Pastor de almas”, como se demuestra en dos escritos que aquí se recogen: *Unterweisung der Kranken* (1535), manual de ayuda cristiana para con los enfermos y moribundos, redactado con ocasión de la peste que azotó a la ciudad en ese año; y especialmente en su escrito de 1540 sobre el matrimonio *Die Ehestand* (p. 417- 575), considerado como de los mejores tratados sobre el matrimonio escritos en ese tiempo de la Reforma del s. XVI.– A. GARRIDO

OPITZ, Peter, *Heinrich Bullinger als theologe. Eine Studie zu den "Dekaden"*. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2004, 23 x 15, 485 pp.

Y por fin, dentro del V Centenario del nacimiento de Heinrich Bullinger, presentamos este estudio de Habilitación de Peter Opitz, profesor en la Universidad de Zurich, sobre las famosas *DEKADEN* del reformador suizo. Por cierto, en marzo de este año de 2005 se le concedió el Goethers-Preis por este trabajo. Su intento es ofrecer el pensamiento teológico de Bullinger en su madurez. Las *DEKADEN* aparecen entre 1549 y 1552. Se trata de cincuenta catequesis, expuestas en forma doctrinal y redactadas en latín, que abarcan los grandes temas de la fe cristiana. Hasta el presente no se ha hecho ninguna edición crítica de esta obra, por más que haya sido traducida en diversos idiomas europeos: alemán, inglés, francés y holandés.

La exposición está insertada en el pensamiento de la época, aunque matiza la fuerza del pensamiento cristiano de Bullinger como "padre de la teología de la Alianza" y como defensor de la herencia de Zuinglio. Cada *Dekade* contiene diez catequesis doctrinales. Por tanto, se habla siempre de cinco libros. No se trata de una obra sistemática, aunque mantiene cierta estructura interna: la primera *Dekade* analiza la Palabra de Dios, su origen, esencia y actuación, que se traduce en la praxis por la experiencia de la Palabra recibida, que genera fe y enciende en el amor. Todo ello, rubricado por el pensamiento de los SS. Padres. La segunda y tercera *Dekade* (20 catequesis) son un análisis de la Alianza de Dios con el Pueblo y de los mandamientos. La cuarta analiza la enseñanza de la Palabra de Dios como "buena Noticia", creando una relación novedosa con el Dios Uno y Trino. Y la quinta expone cómo esa misma Palabra, dada a los hombres, y se hace realidad en la comunidad espiritual de Cristo, que es la iglesia. Opitz, a la vez expone estos grandes temas doctrinales, va siguiendo el proceso de la vida de Bullinger. Pare ello cuenta el *Diarium* (De Vita) que el mismo Reformador fue redactado a lo largo de su vida. Y trata de hacer ver cómo ya en los años de permanencia en Colonia (1519-1522) nace en Bullinger un distanciamiento del sistema romano, a la vez que lee a los Santos Padres y las obras que van saliendo de la pluma de Lutero. Es de agradecer que muchas de las citas estén consignadas en el idioma original de las *Dekaden*, el latín. El contenido del trabajo responde al título del libro: *Bullinger como teólogo*.— A. GARRIDO

DALFERTH, I.U. – FISCHER, J. – GROSSHANS, H.-P., Hrsg., *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre*. Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 23,5 x 16, 653 pp.

La obra rinde homenaje al profesor de Tübinga con ocasión de sus 70 años. Hay que "quitarse el sombrero" ante el esfuerzo editorial de Mohr Siebeck para ofrecer una publicación que está a la altura de la talla de uno de los más grandes teólogos protestantes del momento. Recoge en 32 artículos las contribuciones en torno al Misterio de Dios de otros tantos autores. No ha faltado a la cita ninguno de los más relevantes especialistas en la materia del área germana. Se suman también a la conmemoración varios profesores de otras latitudes.

Los artículos, presentados en riguroso orden alfabético, abordan la cuestión de Dios desde el punto de vista bíblico, desde la historia de la filosofía y la teología, así como desde la perspectiva del diálogo ecuménico e interreligioso. Sobre la comprensión de Dios en el NT destacan los estudios literarios sobre Pablo (R. Feldmeier y O. Hofius) así como uno sobre el vocabulario arameo en el origen de la cristología primitiva (M. Hengel). En

el campo del pensamiento moderno y contemporáneo hay que mencionar, entre otros, los trabajos sobre Descartes (R. Bubner), Kant (M. Beintker), Spinoza (J. Rohls), Schleiermacher (H.-P. Grosshans y M. Moxter) y Hölderlin (H.-C. Askani). Del amplio abanico de estudios de contenido teológico se pueden citar los que abordan la cuestión de Dios desde la teología fundamental (J. Fischer, W. Hüffmeier, F. Wittekind) y en relación con el dogma cristológico y pneumatológico (I.U. Dalferth y B.J. Hilberath). Por amistad personal, amén de afinidad espiritual, intelectual y teológica con Jüngel, tienen un peso del todo singular en el conjunto de la obra las aportaciones de sus renombrados colegas W. Pannenberg y J. Moltmann, ambos ya eméritos en München y Tübinga respectivamente. El primero brinda una reflexión sobre “El único Dios como la Infinitud verdadera y la doctrina trinitaria” en diálogo con Hegel (pp. 417-426); el segundo, la emotiva meditación titulada “Cara a cara” (Ex 33,11) dedicada a los “místicos con los ojos abiertos” de la escuela de Tübinga (pp. 375-386). A subrayar también las contribuciones en la línea ecuménica de tres ilustres representantes de la teología católica: los cardenales Kasper y Lehmann y el teólogo suizo H. Küng. El card. Kasper se interroga sobre el alcance de un consenso ecuménico en el discurso sobre Dios repasando la doctrina tomista y de la Reforma. El nuevamente reelegido presidente de la Conferencia Episcopal Alemana rinde tributo a la memoria del maestro K. Rahner al cumplirse su centenario. Por su parte, H. Küng ofrece una exposición titulada “Fe cristiana y religiones mundiales” en el marco de su proyecto de una ética mundial interreligiosa.

Solamente añadir a este inevitablemente selectivo recorrido sobre el contenido del libro, que se han editado sin traducción los artículos de los autores del área anglófona: los prof. norteamericanos D.F. Ford (Cambridge) y B. McCormack (Princeton) y el escocés J. Webster (Aberdeen). La impecable presentación del volumen incluye la valiosa bibliografía completa del homenajeado (1961-2004). Y una observación final de tipo estético: debido a un fallo en la encuadernación, al menos en el ejemplar enviado a la revista, el retrato en blanco y negro de Jüngel está invertido.- R. SALA

MERKT, Andreas, *Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, 22 x 14, 130 pp.

Hoy está fuera de discusión el hecho de que el tema del purgatorio carece de un fundamento bíblico sólido. Sin embargo, el origen de esta doctrina desde el punto de vista histórico sigue atrayendo la atención de los estudiosos. En este sentido ha tenido una notable repercusión el libro de J. LeGoff, *La naissance du Purgatoire* (Paris 1981). En él el autor data el purgatorio en la Alta Edad Media (s. XII). Esta publicación del prof. A. Merkt, patrólogo de la Universidad de Ratisbona, es una nueva contribución que cuestiona los presupuestos de la tesis aludida, estudiando las raíces patrísticas de la creencia cristiana en el purgatorio. Para este autor, en el cristianismo de los primeros siglos (desde las Actas de los Mártires hasta S. Agustín) hay suficientes testimonios, tanto latinos como orientales, que avalan la tradición de una purificación *post mortem*, aunque no encuadrada en el marco de algo así como una escatología intermedia (*ein intermediäres Jenseits*), sino más bien como una dimensión del juicio o encuentro final con Cristo en un contexto antropológico (teología del pecado y de la gracia).

El libro consta de tres partes. En la primera se estudia el destino de los muertos en los testimonios de la *Passio Perpetuae* y sobre la resurrección de los muertos en la escatología de Tertuliano (*Adversus Marcionem, De anima, De resurrectione*). La segunda explora el tema a través de las plegarias y las prácticas de culto a los difuntos en las fuentes an-

teriores y en San Cipriano. En la tercera parte el autor ofrece la reflexión histórico-sistemática sobre el purgatorio en el período investigado. A partir de lo descubierto en las fuentes, aquí se enfoca la cuestión desde sus relaciones con la eclesiología, la cristología y la historia, para finalmente indagar en las posibles influencias judías y paganas en la concepción patrística del Purgatorio. La rica bibliografía y las notas finales ocupan casi la tercera parte de la extensión de una obra breve y, a la vez, bien documentada de la que agradecerían una versión española los interesados en esta materia.– R. SALA

RATZINGER, Joseph, *Fe, Verdad y Tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, trad. C. Ruiz-Garrido (= Verdad e Imagen 163), Sígueme, Salamanca 2005, 21,5 x 14, 237 pp.

Con la excepción del artículo preliminar sobre “La unidad y la pluralidad de las religiones”, aparecido en 1964, el libro recopila los textos de las conferencias publicadas durante el último decenio por el antiguo Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe en materia de fe, religión, cultura, verdad y tolerancia. Se ofrece, por tanto, una amalgama fragmentaria e incompleta de escritos ocasionales sobre una temática amplia y compleja, como reconoce el propio autor en la presentación de la obra. Editada originalmente en 2003 (Herder, Freiburg), la circunstancia de que apareciese la versión española prácticamente al tiempo de la elección del card. Ratzinger como sucesor de Juan Pablo II en la sede de Pedro explica que se haya convertido en un éxito editorial en nuestro país.

El contenido del libro, que tiene como tema de fondo la cuestión de la verdad, está dividido en dos partes. Bajo el título “La fe cristiana en el encuentro con las culturas y religiones”, la primera parte consta, a su vez, de dos secciones. Tras repasar el lugar de la fe cristiana desde la perspectiva de la historia de las religiones (el artículo ya aludido), el card. Ratzinger ofrece a continuación sus puntos de vista sobre la inculturación, el diálogo fe-cultura y el debate a cerca del pluralismo religioso. Termina con una aguda reflexión sobre la oración que aclara la distinción entre multirreligiosidad e interreligiosidad, encuadrando los inéditos encuentros de Asís (1986 y 2002) exclusivamente dentro de la primera categoría. En relación con toda esta temática llama poderosamente la atención que la única mención explícita a la misión del Espíritu Santo en las religiones esté tomada de la Declaración de Bangalore (1996), documento fruto del diálogo interreligioso, por otra parte, duramente criticado por el autor (pp. 89-91).

La segunda parte, “La cuestión de la verdad en las religiones”, está compuesta por tres secciones. La primera, preparada con ocasión de una reunión conjunta con las comisiones para la doctrina de la fe del CELAM (1996), es una introducción a las nuevas problemáticas surgidas durante los años 90 a raíz de la caída del muro de Berlín. A nuestro juicio, el análisis de la crisis de la teología de la liberación adolece de parcialidad no sólo en cuanto que el autor tuvo “parte” directa en la misma, sino también porque refleja una poco afortunada visión eurocéntrica. Las demás cuestiones reseñadas (relativismo, retroceso de la cristología, religiones asiáticas, ortopraxis, *New Age*) reciben un tratamiento más objetivo, pero en una clave puramente apologética. Mayor nivel muestra la segunda sección cuando trata de abordar directamente la cuestión de la verdad en el ámbito de la fe, especialmente el breve comentario a la *Fides et ratio*, que reproduce una brillante conferencia dictada en Madrid (2000). La última sección, que responde exactamente al título del libro, es una defensa de la búsqueda de la verdad perfectamente armonizable con la idea de tolerancia y el respeto de la libertad.

Al final del libro se indica la procedencia de los textos y se incluyen tres índices (bíblico, onomástico y analítico). Cuando estas líneas vean la luz habrá aparecido ya la esperada encíclica programática del pontificado de Benedicto XVI. El nuevo Papa ha manifestado un vivo interés por el encuentro del cristianismo con las religiones (subtítulo). Hay pues buenos motivos para confiar en que, a partir de ahora, en lo tocante a esta materia, su tono será más cordial y pastoral que el que se desprende de esta obra, en cuyo índice la palabra “diálogo” brilla significativamente por su ausencia.– R. SALA

ADNA, Jostein, *The Formation of the Early Church* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 183), Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 16 x 23,5, 451 pp.

Desde que fuera iniciado por Platón, hace ya tanto, los simposios se han vuelto infinitos, aunque tal vez no tan succulentos. Toda Universidad, Facultad, Departamento o Centro superior organiza el suyo casi con periodicidad anual. Otras veces son varias universidades las que se alían para organizar uno en torno a un tema específico. Es el caso del presente libro. Profesores de teología y Escritura de universidades escandinavas conformaron la “VII Conferencia Nórdica de Nuevo Testamento”, que tuvo lugar en Stavanger (Noruega) en Junio de 2003. Siguen con ello una tradición reciente que les reúne cada cuatro o cinco años en uno de los cinco países que la fundamentan (Dinamarca, Islandia, Noruega, Suecia y Finlandia). El tema de esta ocasión giró en torno a la formación de la Iglesia primitiva, como el reza el título que presentamos. El libro se ha compuesto seleccionando los trabajos más destacados de los presentados, adaptados para la edición y traducidos de los idiomas vikingos al inglés, cada vez más lengua franca en todos los campos. La prestigiosa editorial Siebeck, con sede en la ciudad universitaria alemana de Tubinga, ha acogido la edición en su colección de trabajos sobre el Nuevo Testamento y su irradiación. Como nos tiene acostumbrados el libro es elegante (tapas duras, encuadernación en tela, cosido en cuadernillos), de impresión clara y corrección textual, y con índices de fuentes, temas y nombres que caracterizan todo ensayo de calidad. La estructura general en que se han insertado los artículos parte de la relación tensa entre cristianismo emergente y judaísmo tradicional. Prosigue con la interrelación entre las primeras comunidades, muy carismáticas y un punto anárquicas, y la progresiva estructuración eclesial, que apuntaba a la unidad y supervivencia del conjunto, deviniendo el canon la intersección de las dos posturas. Finaliza con la evolución inmediatamente posterior al Nuevo Testamento, la fraternidad intracristiana, la autoridad episcopal, los desafíos heréticos.– T. MARCOS.

DONNELLY, D. – DENAUX, A. – FAMERÉE, J. (eds), *The Holy Spirit, the Church, and christian Unity. Proceedings of the consultation held at the Monastery of Bose, Italy (14-20 october 2002)*, Leuven University Press, Leuven 2005, 16 x 24, 417 pp.

El Cardinal Suenens Center de la ciudad estadounidense de Cleveland, así llamada en memoria del famoso cardenal impulsor de la actividad intraconciliar en el Vaticano II y apasionado trabajador por el ecumenismo, organizó en el monasterio interconfesional de Bose, en las estribaciones de los Alpes piemonteses, un congreso sobre la situación y el futuro del ecumenismo. Profesores de Europa, Norteamérica y Sudáfrica, representando a las confesiones católica, ortodoxa, anglicana, luterana, calvinista, metodista, baptista, pentecostal y cuáquera (¿alguien da más?), se reunieron en torno al tema “Espíritu Santo y ecumenismo”. Las ponencias y discusiones, fructíferas al decir de los participantes, han

sido recogidas en este volumen en torno a cuatro grandes apartados. El primero trata de la percepción de la unidad según las distintas tradiciones cristianas y la aproximación teórica a los primeros pasos necesarios. El segundo explora la importancia de una teología del Espíritu en el proceso de acercamiento, la eclesiología de comunión y la función del ministerio eclesial. El tercero se dedica a las “cuestiones clásicas”, esto es, institución y carisma, autoridad y unidad, diferencias litúrgicas. Y el cuarto a las vías futuras de unidad, tales como la misión, la intercomunión y el ecumenismo con los no cristianos. El libro concluye con el “mensaje” común de los participantes a sus Iglesias, centrado en la esperanza y la fe en el dinamismo de la fraternidad cristiana. El Espíritu nos ha puesto en el camino hacia la unidad. Hace falta que lo aprovechemos humanamente y se exprese en una comunión visible.– T. MARCOS.

JUAN PABLO II, *Encíclicas*. Edición J.A. Martínez Puche, EDIBESA, Madrid 2003⁵, 13 x 21, 1871 pp.

Este libro resulta un magnífico homenaje al recientemente fallecido Juan Pablo II. Se trata de la edición conjunta de todas las encíclicas que escribió como pontífice, destacadas entre sus otros discursos, exhortaciones apostólicas o alocuciones. Apasionado comunicador y prolífico escritor como era, seguro que la idea le hubiera gustado. La idea se puso en práctica en 1993, editándose las encíclicas que entonces componían su labor, y en ediciones posteriores se fueron incorporando las nuevas. Esta es la quinta edición, definitiva ya en lo que a contenido se refiere, diez años después de la primera edición.

Monseñor Tagliaferri, ex nuncio en España, también él entretanto fallecido, es el encargado del prólogo de la primera edición, mantenido en esta última. Como las encíclicas papales o son básicamente conocidas o deben ser directamente leídas, se trata de hacer un esquema genérico de todas ellas, percibiéndose ahí la preocupación y la intención papal, las circunstancias o exigencias del momento. En el inicio quiso tres encíclicas para hablar de Dios al hombre de hoy, cada una dedicada a una persona trinitaria: *Redemptor hominis* (1979) al Hijo, *Dives in misericordia* (1980) al Padre, y *Dominum et vivificantem* (1986) al Espíritu Santo. Su segundo centro de interés contempla la construcción justa de la sociedad, recordando anteriores documentos magisteriales: *Laborem exercens* (1981) hace una teología del trabajo, *Sollicitudo rei socialis* (1987) critica tanto al comunismo como al capitalismo en su pretenciosidad social y ceguera individual, y *Centesimus annus* (1990) busca el equilibrio tras el desplome comunista y el engrandecimiento capitalista. La misión será otro gozne fundamental de su papado: *Slavorum apostoli* (1985) sobre la apertura de Europa a su componente oriental, homenajeando a Cirilo y Metodio como sus copatronos junto a san Benito, *Redemptoris missio* (1990), reproponiendo la misión como esencia eclesial. Como enganche con la misión o, mejor, con una nueva evangelización para los mundos socialmente cristianos, está la cuestión ética: *Veritatis splendor* (1993) sobre lo irrenunciable de la moralidad cristiana, y *Evangelium vitae* (1995) llamando la atención sobre las agresiones de la técnica contra la vida. Finalmente, aunque no menos importantes, aparecen temas puntuales del momento: *Redemptoris mater* (1987) sobre el ejemplo de fe de María, *Ut unum sint* (1995) sobre la reforma del papado para favorecer el ecumenismo, *Fides et ratio* (1998) sobre la compaginación del cristianismo con la modernidad racional, y *Ecclesia de Eucharistia* (2003) sobre la centralidad eucarística en la vida de eclesial.

En esta edición, los números en que se divide cada encíclica originalmente están subdivididos en párrafos, cada uno según una letra del alfabeto, de modo que pueda ser localizado un texto más rápidamente. Se cierra con amplios índices: de materias o temas;

de nombres, sean personas, sean geográficos; de citas, tanto de la Escritura como de autores. Si acaso, la edición material queda un poco gruesa y escasa en márgenes, dada su largura en páginas; un poco de mayor altura y anchura hubiera contribuido a la comodidad de uso.– T. MARCOS.

KASPER, Walter, *Sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia*, Ediciones Sal Terrae, Santander 2005, 13,5 x 21,5 cm. 139 pp.

En la festividad del Corpus de 2004, el Papa Juan Pablo II anunció la celebración de un año eucarístico cuyo comienzo coincidía con la celebración del Congreso Eucarístico Mundial en México, en octubre de 2004, y cuya conclusión era el Sínodo de los Obispos de octubre 2005, dedicado al tema de la eucaristía.

El cardenal Kasper ha publicado esta obra a comienzos del Año Eucarístico con la intención de ofrecer “una primera ayuda teológica y pastoral”. El libro se abre con una contribución en torno al significado de la eucaristía para la vida litúrgica de la comunidad, basado en la experiencia del autor como obispo de Rotterburg-Stuttgart. El segundo y tercer capítulo son meditaciones de orientación bíblica sobre aspectos esenciales de la eucaristía. El capítulo cuarto se basa en la conferencia que Kasper pronunció en Ulm en 2004 con ocasión del “Día de la Iglesia”, donde sitúa los aspectos ecuménicos de la eucaristía en el horizonte más amplio de un ecumenismo de la vida. El quinto y sexto capítulo del libro sirven de guía para la profundización teológica. Son un ensayo sobre la riqueza de perspectivas de la eucaristía y la ponencia que el autor pronunció en el Congreso Eucarístico de octubre 2004.

Walter Kasper es un gran teólogo, con obras tan importantes como “El Dios de Jesucristo”, “Jesús el Cristo” o “Introducción a la fe”. Sus estudios son siempre magistrales y enriquecedores. En esta obra sobre la eucaristía, a la profundidad del teólogo se une la claridad del maestro y el pastor. Una aportación ciertamente enriquecedora.– B. SIERRA DE LA CALLE

ORTIZ, Jesús, *Conocer a Dios, III. La fe vivida*, Rialp, Madrid 2005, 13 x 20, 334 pp.

El autor, profesor en la universidad de Navarra, cierra con esta obra un ciclo con pretensiones de completación dedicado a la fe cristiana. Siguiendo el esquema del Catecismo de la Iglesia Católica, el primero se dedicaba a *la fe compartida*, sobre la doctrina recibida y transmitida, la dogmática eclesial. El segundo a *la fe celebrada*, sobre la liturgia cristiana de los misterios de la fe, condensada en los sacramentos. El tercero, el volumen que aquí se presenta, a *la fe vivida*, la puesta en práctica de la asunción de la fe por parte de los creyentes, esto es, la moral cristiana. Según declara el autor, el enemigo es el relativismo y la intención es la confección de una nueva evangelización para el tercer milenio. Con tal intención, los primeros capítulos de este librito se dedican a los fundamentos de la vida moral: la vocación a la santidad, el dinamismo de la conducta moral, el comportamiento libre, el carácter social de la persona, el pecado. El conjunto de los siguientes capítulos va repasando el Decálogo, concreción del compromiso cristiano y senda de la felicidad. El tercer bloque se dedica al sentido cristiano de la oración, el diálogo de quien se sabe hijo de Dios. Se trata pues de un compendio tradicional de moral cristiana, al que se echa de menos un poco de acomodación a los tiempos, sobre todo si se intenta que sea una propuesta de vida para el hombre de hoy.– T. MARCOS.

BROUARD, Maurice (Dir.), *Enciclopedia de la Eucaristía*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 15,50 x 23,5 cm, 1101 p.

Para realizar esta obra enciclopédica Maurice Brouard ha coordinado el trabajo de ochenta y un redactores, originarios de cinco continentes, y pertenecientes a diversas confesiones cristianas. Sin pretender decirlo todo, los autores desean presentar una visión actual, lo más completa posible, del misterio eucarístico. Diversas disciplinas aportan cada una su contribución: la biblia, la liturgia, la teología, la espiritualidad, la pastoral, la historia, el arte, la legislación eclesiástica, la antropología, la historia de las religiones...

La primera sección sitúa la eucaristía en el plano de “La conciencia religiosa de la humanidad”. En la segunda sección se desarrolla lo que ha sido “La eucaristía en la historia”, mientras que en la tercera de presenta lo que es “La eucaristía hoy” y cómo es vivida en los distintos ambientes geográficos.

Esta enciclopedia –de inspiración católica y apertura ecuménica–, se dirige, en principio, a todos los cristianos y, de modo particular, a los candidatos al sacerdocio y a sus formadores, así como a los cristianos con inquietudes pastorales y espirituales.

En la edición española se han suprimido las ilustraciones que –según la presentación–, parece ser existían en la edición francesa. Por otra parte se han añadido dos colaboraciones más: la de D. Andrés Pardo sobre las celebraciones sin presbítero en España y la del P. Pedro C. Núñez Goenaga, que comenta la última encíclica de Juan Pablo II sobre la eucaristía (*Ecclesia de Eucharistia*) y dos documentos oficiales relacionados con la misma, como la Instrucción “*Redemptionis Sacramentum*” y los “*Lineamenta*” para preparar el XI Sínodo de obispos de octubre 2005. Obra importante y actual que permanecerá como punto de referencia para muchos temas eucarísticos.– B. SIERRA DE LA CALLE

AA. VV. *Maria Corredentrice. Storia e teologia*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2005, 14 x 21 cm. 259 p.

Esta obra es el N° 7 de la colección “*Studi e ricerche*” de la “*Bibliotheca Corredemptionis B. V. Mariae*”, promovida por la Casa Mariana Editrice del Santuario de la B. V. M. del Buon Consiglio, en Frigento. En el primer estudio Mons. B. Gherardini analiza la relación entre La Inmaculada y la corredención. Sigue un amplio trabajo de Manfred Hauke sobre “La mediación Materna de María” según el Papa Juan Pablo II. Se estudia tanto su encíclica “*Redemptoris Mater*” de 1987 como las catequesis marianas de 1995-1997. Por su parte el P. Settimio M. Manelli estudia detalladamente el texto de Gen 3, 15 y lo relaciona con la Inmaculada corredentora. En esa misma línea la Hna M. Francesca Perillo, reflexiona sobre el tema de María Inmaculada y corredentora según Dom Guéranger, el abad de Solesmes. La investigación concluye con la aportación del P. Stefano M. Manelli sobre “El misterio de María Corredentora en los escritos de la M. María Costanza Zauli”. Los autores son defensores de este título de “María Corredentora” tan controvertido y necesitado de una correcta interpretación a la luz de las enseñanzas del Vaticano II, sobre Cristo como único mediador y redentor.– B. SIERRA DE LA CALLE

CASTILLA DE CORTAZAR, Blanca, *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la antropología de la creación*, Edic. Rialp, Madrid 2005, 12 x 19, 116 pp.

Esta breve reflexión antropológica de la Dra. Blanca Castilla de Cortázar se centra en preguntas esenciales: ¿En qué consiste exactamente la masculinidad y la femineidad? ¿En qué consiste ser varón y en qué consiste ser mujer?. Ante ésta cuestión espinosa –morrocotuda según Perro Laín Entralgo–, se rechazan tanto el “modelo de subordinación” de la mujer al hombre, como el “modelo de igualitarismo”, para optar por el “modelo de la complementariedad”. Asumiendo las tesis expresadas por el Papa Juan Pablo II en sus catequesis sobre el Génesis, se habla de una “unidualidad relacional complementaria” afirmando que varón y mujer son complementarios no sólo biológica y psicológicamente, sino también ontológicamente. El texto de Gen. 2 es interpretado a la luz de la idea de imagen de Dios de Gen. 1, por lo que ninguno es mayor o menor, anterior o posterior, sino que hombre y mujer, iguales y diferentes, ambos son imagen del Dios Trino. Interesante aportación a un argumento antropológico siempre apasionante.– B. SIERRA DE LA CALLE.

FILIPPI, Nella, *Le voci del Popolo di Dio. Tra teologia e letteratura*, Edición de A. S. Wodka y A. V. Amarante. Academia Alfonsiana de Roma, Roma 2004, 16 x 23, 382 pp.

La teóloga Nella Filippi (1921-2004) fue una de las primeras mujeres en dar clase en las universidades pontificias de Roma, primero en el Angélicum y durante más de treinta años en la Academia Alfonsiana, donde ocupó la cátedra de Antropología Socio-Cultural. En este volumen se reúnen una serie de estudios de la Profesora N. Filippi, donde ella trata de descubrir en la literatura las cuestiones de carácter teológico, como el silencio de Dios, el amor, la libertad, la gracia, la condenación y –de modo particular–, el tema del bien y del mal.

Los autores presentados en este volumen pertenecen, en su mayor parte, al siglo XX, a excepción de los rusos Dostoievski (1821-1881) y Tolstoi (1828-1910). Proviene de diversas naciones, tanto de la vieja Europa como de América. Entre ellos se encuentran cristianos comprometidos como Francois Mauriac, que examina sin interrupción la aventura interior y la búsqueda de Dios, o Albert Camus, que hablará de la vida como absurdo. Otros estudios están dedicados a: F. Kafka, E. Hemingway, W. Faulkner, F. O’Connor, G. Bernanos, A. de Saint-Exupery, P. Claudel, S. de Beauvoir, M. Yourcenar, L. Pirandello y J. L. Borges.

Como muy bien indica el Presidente de la Academia Alfonsiana, la autora ha sabido escuchar y “excavar” hasta hacer surgir aquella búsqueda y aquella nostalgia de Dios y de Cristo presente en las diversas experiencias literarias. Esta pasión por una teología que se articula en estrecho diálogo con la cultura, es una de las enseñanzas más preciosas que la Prof. Filippi ha dejado.– B. SIERRA DE LA CALLE

Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho

AKTINSON, DAVID-FIELD, David H., *Diccionario de Ética Cristiana y Teología Pastoral* (= Teología: Ética 43), CLIE-Andamio, Terrasa-Barcelona 2004, 17,5 x 24,8, 1.192 p.

Cuando los tiempos se aceleran y los problemas se multiplican aparecen diccionarios y obras semejantes con exposiciones precisas y planteamientos abiertos que nos capacitan para una rápida comprensión de las cuestiones y de las posibles soluciones sin caer en recetas fáciles. Este *diccionario*, en el que colaboran más de 250 especialistas evangélicos, ha sido estructurado en 2 partes. La primera (160 p.) consta de 18 artículos temáticos que sirven de fundamento al resto de la obra, con un desarrollo más extenso y un orden no alfabético sino teológico: El Dios de la revelación se ha manifestado plenamente en Cristo Jesús y sigue actuante por el Espíritu en una Iglesia y una historia que caminan hacia la consumación final de los tiempos; dicha revelación la encontramos en la Biblia y en las tradiciones cristianas, ofreciéndonos iluminación para el discernimiento y la acción; los “atributos” de Dios tienen implicaciones morales traducibles en el amor, la justicia y la paz; pero el ser humano, creado “a imagen y semejanza”, encarnado en la tierra y con apertura escatológica, experimenta la universalidad del pecado –como rebelión y ruptura de toda relación– y de la salvación –como plenitud, liberación, perdón y afirmación personal y comunitaria–. La historia de la ética cristiana viene considerada como una historia del compromiso con la ética filosófica occidental; por su parte, la Teología práctica y pastoral, con un amplio abanico de significados, estudia lo relativo a la atención de las personas en la Iglesia, a la investigación teológica y a las implicaciones para otras ramas de la teología. Las éticas del AT y NT son la respuesta al Dios de la creación, alianza y redención, encontrando en el Cristo muerto y resucitado el fundamento para llevar una existencia conforme a su evangelio. Los temas “clave” restantes se centran en el carácter, la sexualidad, el cuidado pastoral–consejería–psicoterapia, la vida–salud–muerte, las éticas médica, mundial, comunitaria y económica, para concluir con un ensayo sobre el método y sentido del razonamiento moral cristiano. La 2ª parte contiene abundantes voces con distinto desarrollo –grande, mediano y pequeño–, dedicando los artículos no sólo a la ética y pastoral, sino también a personalidades históricas interesantes por su biografía y aportación doctrinal; además de ceñirse al tema e incrustar pedagógicamente referencias cruzadas que lo vinculan a cuestiones colaterales, incorpora una bibliografía básica en español e inglés, generalmente muy representativa y a veces actualizada.

La traducción de este diccionario corresponde a su primera edición inglesa (1995), algo que se deja sentir en algunos datos históricos (ciertos cambios en la normativa canónica referida a la ordenación de personas homosexuales o mujeres en algunas Iglesias, o personajes fallecidos posteriormente a dicha edición sin fecha de defunción); en ocasiones quizás hubiera sido preferible elegir un vocablo distinto (“pacto” parece un término con menos carga teológica que alianza, “compromiso” en español no equivale a componendas, “institucionalización” abarca mucho más que la rebaja de libertad y dignidad humanas); en algún artículo no figura su autor. Ahora bien, los planteamientos y su exposición correspondiente, que es lo que cuenta de verdad, gozan de plena vigencia por su solidez y transparencia: precisión bíblica, teológica y antropológica de los términos, exposición crítica del desarrollo teológico posterior a la fundamentación bíblica y a las primeras tradiciones cristianas, y diálogo ecuménico e interdisciplinar. Esta obra será de gran utilidad para todo aquel que quiera enfrentarse a los retos morales y pastorales de nuestro tiempo con

mentalidad abierta y sinceridad de búsqueda, ya sea en el ambiente académico, pastoral o catequético, ya en el del propio sentido de la vida.– J. V. GONZALEZ OLEA

BESSON, Éric, *La dimension juridique des sacraments* (= Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico 65), PUG, Roma 2004, 24 x 17, 381 pp.

Fruto de los movimientos de renovación bíblico, patrístico y litúrgico, las Constituciones SC y LG del Vaticano II enterraron definitivamente la multisecular concepción jurídica de los sacramentos que los reducía a meros objetos portadores de la gracia. Sin embargo, ya en la vigilia del Concilio, P. Smulders observaba cómo la recuperación de la centralidad litúrgica y eclesiológica en su tratamiento, así como la riqueza de las nuevas perspectivas antropológicas y sociológicas, no debían llevar a silenciar totalmente el “elemento jurídico de los sacramentos”. Esta reflexión, junto a la constatación de la fuerte mentalidad antijurídica con que se han estudiado los sacramentos en el Postconcilio, constituye el origen remoto de este trabajo de investigación.

Con esta tesis doctoral, defendida en la Universidad Gregoriana bajo la dirección del prof. J.J. Conn, el autor trata de desentrañar cómo y en qué medida el acto sacramental es asimilable dentro de la categoría del acto jurídico. Para ello afronta dos cuestiones fundamentales: ¿Qué relación hay entre los sacramentos y el derecho? (primera parte) y ¿Son los sacramentos actos jurídicos? (segunda parte). El análisis de las nociones de “derecho” y de “sacramento” muestra que el concepto de persona constituye el punto de contacto común que fundamenta la caracterización jurídica de ambos. Asumiendo que, obviamente, los efectos de los sacramentos son principalmente espirituales, el estudio específico de la juridicidad de los sacramentos (sobre todo de aquellos prácticamente ignorados desde una perspectiva jurídica: Eucaristía, Confirmación, Unción, Penitencia) explicita también sus efectos jurídicos, menos evidentes, si se quiere, pero no por ello menos reales.

Según el autor, la juridicidad *sui generis* del acto sacramental se despliega a tres niveles. Primero, estableciendo las normas que rigen su administración (*quid iuris*), es decir, las condiciones de su validez y de su licitud. Un segundo nivel se sitúa en la estructura misma del sacramento, es decir, en la relación jurídica (*quid ius*) que establece entre el sujeto, el ministro, la comunidad y Cristo. Finalmente, se manifiesta también respecto a los efectos jurídicos de los sacramentos, tanto generales (incorporación a Cristo, comunión eclesial) como los propios de cada sacramento particular. Por consiguiente, resultará siempre perniciosamente reductiva toda comprensión canónica de los sacramentos limitada a determinar el conjunto de reglas que fijan su válida y lícita recepción.– R. SALA

ALARCOS MARTINEZ, Francisco José (ed.), *La moral cristiana como propuesta. Homenaje al profesor Eduardo López Azpitarte S.J.*, San Pablo, Madrid 2004, 13,5 x 21, 796 pp.

Eduardo López Azpitarte es uno de los grandes renovadores de la Teología Moral postconciliar en sectores tan conflictivos como la fundamentación y la moral de la persona; y también ha tenido que vérselas con denuncias y persecuciones más o menos anónimas, porque la tentación de volver a los ajos y cebollas preconciliares bloquea el ethos en camino hacia la libertad, donde las seguridades pretéritas no siempre sirven para la conflictividad actual. De hecho, el planteamiento de lo moral puede hacerse de varias formas, aludiendo el título de este homenaje a la forma escogida por nuestro Profesor: *proposición* –las propias convicciones son argumentadas desde la fidelidad a la tradición en su innova-

ción y a la realidad en su complejidad, sin miedo a compartir con otras éticas los valores comunes y buscando juntos lo fundamental–; diferentes son la *imposición* –obliga a la fuerza y no se anda con argumentos ni diálogos–, y la *exposición* –tampoco trata de argumentar o dialogar, simplemente se muestra en el escaparate de una sociedad sincretista de la oferta y la demanda–.de lengua hispana, viene estructurada en 7 partes. La 1ª (9-125) presenta la vida y obra de un autor que ha logrado integrar la racionalidad y la experiencia de fe como marco de referencia intencional para vivir la llamada universal a la santidad desde la vocación particular de cada uno. La 2ª toca diversas cuestiones de Moral Fundamental (127-262), tales como el panorama de las relaciones entre la Iglesia y la cultura contemporánea, la presentación dialéctica de *reconocimiento e identidad* como categorías básicas para la moral social, tanto la filosófica como la teológica; la rica y compleja fidelidad a la tradición y a la

La obra, en la que colaboran 29 especialistas realidad, el “seguimiento de Cristo” como clave fundamental para la existencia ética del cristiano y para su formulación sistemática; el avance de la ética cristiana hacia una progresiva humanización dentro de una sociedad pluralista y secularizada. La 3ª gira en torno a la sexualidad (263-313), con 2 estudios sobre la evolución de la moral sexual –la comprensión personalista de sexualidad y libertad corrige los fallos tanto de la represión o visión negativa como de la libertad anárquica–, y sobre los rasgos humanistas y personalistas del *afecto conyugal* dentro de una visión valorizante del matrimonio medieval. Temas dedicados a la Moral Social ocupan la 4ª parte (315-396): la constatación empírica del progreso técnico y económico, la dignidad humana y el Dios de los oprimidos fundamentan racional y cristianamente los derechos económicos y sociales; el rechazo de los documentos del Magisterio al catastrofismo de las previsiones demográficas apunta al desarrollo integral y solidario de los pueblos, la salvaguarda de la dignidad de la persona y de la institución familiar, y la condena de toda solución inmoral; la asunción latinoamericana de “solidaridad” desemboca en la ética de la liberación y su respuesta a la injusticia estructural. De la Bioética se ocupará la 5ª (397-622), invitándola a superar su reduccionismo a ética médica para convertirse en global desde una perspectiva plural y con una metodología interdisciplinar; se analiza el ámbito español de la encuesta de la Fundación BBVA (2002-2003) sobre la experimentación con embriones humanos para la obtención de células troncales y el diagnóstico preimplantatorio; se analiza la relación entre ética y derecho a nivel teórico de la fundamentación ética y jurídica así como a nivel práctico del derecho positivo y la ética aplicada; una reflexión ética-crítica sobre los puntos más importantes de la *Declaración Universal sobre el Genoma Humano* y *los Derechos Humanos (1997)*; el poder desorbitado de la ciencia debe respetar los derechos del hombre y de la sociedad, y reconocer que la panacea universal de las células madres embrionarias todavía encuentra no pocos obstáculos en lo referente al modo de obtenerlas, a su comportamiento en el organismo receptor y a sus implicaciones éticas; los indudables beneficios de la investigación clínica (en el diagnóstico, pronóstico y tratamiento, en las relaciones personales...) conviven con la preocupación porque sus posibilidades crecen por delante de las regulaciones éticas y legales, haciendo necesarios los comités éticos y el consentimiento informado; la responsabilidad ética de los profesionales sociosanitarios, que consiste en la máxima calidad asistencial y en la mejor excelencia profesional, puede verse muy enriquecida por las virtudes cardinales; la razón última de la atención a los ancianos radica precisamente en su fragilidad y dependencia, situación que demanda una atención socio-sanitaria de carácter multidisciplinar. La 6ª parte se dedica a temas de Ética Filosófica (623-735), con el segundo Heidegger y su ética de la serenidad o desasimiento, muy cercana a la experiencia mística de la inmanencia; la ética del discurso ante el problema de la “violencia de respuesta”, reconociéndosele su potencial universalista y li-

berador, sobre todo para los oprimidos; algunos rasgos esenciales de la Antropología Filosófica de Arnold Gehlen y su fundamentación biológica de la conducta humana y de la ética; algunas posiciones del pensamiento filosófico actual son su “desutopización”, la consiguiente reducción al cientificismo y tecnocratismo y la resignada renuncia a la metafísica, además del giro hermenéutico y el práctico-aplicado; los conceptos de igualdad y desigualdad en los filósofos sociales (Hobbes, Locke y Rousseau). La última trata dos cuestiones vinculadas entre Moral y Pastoral desde la perspectiva canónica (737-786): la adecuada e imprescindible reflexión sobre los elementos esenciales del matrimonio por parte de los futuros contrayentes, no dando nada por supuesto ni implícito; y una presentación de los *Mandamientos de la Iglesia*, con especial atención al precepto dominical y su crisis de cumplimiento.—J. V. GONZÁLEZ OLEA

CICCONE, LINO, *Bioética. Historia. Principios. Cuestiones* (= Pelicano), Palabra, Madrid 2005, 17 x 24, 478 pp.

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*» (25)— está dividida en 2 partes. La 1ª se centra en los *aspectos generales y fundamentales* de una ciencia que surge en torno al 1969-70 para responder a la amenaza de algunos avances tecnológicos; partiendo de unos planteamientos interdisciplinares y según una pluralidad de modelos, se consideran insuficientes los principios de autonomía, no maleficencia-beneficencia y justicia por carecer de la perspectiva ontológica y antropológica y necesitar el complemento de los principios personalistas (inviolabilidad de la vida física, dignidad de la persona, libertad-responsabilidad y totalidad) que son enriquecidos por el magisterio católico con una fundamentación específicamente cristiana y explicitados en el respeto a la vida desde la concepción hasta la muerte, en una visión de la persona como “totalidad unificada” de espíritu y cuerpo, en una antropología del matrimonio y del acto conyugal como el único lugar digno de una procreación verdaderamente humana y responsable, y en la exigencia ineludible de que la ciencia esté siempre al servicio del bien integral y de los derechos de inalienables de la persona.

La extensa parte 2ª ve la aplicación de esa fundamentación a las *cuestiones particulares*, exponiendo los datos científicos de cada problema en cuestión, su desarrollo histórico y su situación actual; se contemplan los aspectos jurídicos y el juicio de las éticas laica y personalista y del magisterio eclesiástico, sin descartar el posicionamiento de otras grandes religiones, Iglesias Cristianas incluidas. Comienza con la verdad indicativa e imperativa del *embrión* en cuanto persona ontológica, ética y jurídica desde la concepción. Las *técnicas de reproducción asistida* intentan solucionar problemas de esterilidad pero acaban por ser utilizadas para reivindicar el “derecho al hijo” incluso en parejas homosexuales o personas solteras; la inseminación artificial intraconyugal sería la única permitida moralmente y siempre que ayude al acto conyugal y no lo sustituya; 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. Aplíquese lo mismo a la *clonación*, donde ya no hay ni paternidad ni maternidad ni sexualidad ni respeto a la identidad individual, con tal perversión en las relaciones fundamentales de la persona, al romper todo vínculo de filiación, consanguinidad y parentesco, que «una *mujer* puede ser gemela de su madre, carecer de padre bio-

lógico y ser hija de su abuelo» (181); además, su uso terapéutico está por demostrar y su comercialización por justificar. Desmitifica el *diagnóstico prenatal* porque sus grandes posibilidades diagnósticas topan con las mínimas realidades terapéuticas, “solucionando” las malformaciones en un 95% de los casos mediante eutanasia neonatal o selección fetal, ideologizados por la “calidad de vida” y el “hijo sano”. De la *experimentación con embriones humanos* sólo es admisible la terapéutica y si no hubiere otra posibilidad. Tampoco se cuestiona la *ingeniería genética* cuando sea útil al hombre y no dañe el equilibrio ecológico ni modifique 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, que su objetivo sea la salud humana o animal y no haya otras vías alternativas para conseguirlo. El concepto de muerte es clave a la hora de la extracción en la *donación de órganos*, que deberá ser altruista y sin comercialización. El discernimiento entre moralidad objetiva y responsabilidad subjetiva viene aplicado a la droga, alcoholismo y tabaquismo, algunas de las *quimiodependencias* provocadoras de efectos dañinos en el individuo y en su mundo de relaciones (psicológicas, familiares, sociales, sanitarias, económicas...); de ahí la importancia de la prevención y rehabilitación. Ante el SIDA, insiste en que lo imprescindible no es evitar el contagio sino lograr el compromiso decidido con la auténtica sexualidad y con la vivencia del amor como don y recepción recíprocos. Por último, cada cap. tiene una bibliografía, generalmente en italiano, añadiéndose al final de la obra una sucinta *actualización bibliográfica en español*, llamativa por la omisión de autores españoles muy representativos.

La exposición es clara y la argumentación contundente y bien fundamentada, aunque algunas cuestiones no deberían darse por cerradas; en concreto, la cuestión primordial del *estatuto antropológico* del embrión antes de la anidación está cada vez más cuestionada científicamente: el patrimonio genético es la base de la identidad individual, aunque no la agote, siendo un dato consolidado que *cambia* en las primeras semanas (cf. 67-70, 78-81; 171, 177-179); también los embarazos naturales tienen un alto porcentaje de fracaso, no sólo las técnicas de reproducción asistida; usar citas bíblicas como refuerzo teológico del carácter científico raya en la extrapolación (90-91); la interesante exposición de la moral *personalista* choca con la tranquila admisión del dualismo creacionista (92) y la no superación de una moral *de actos* (inseminación artificial y fecundación in vitro *homólogas* –cap. II–), donde lo determinante viene a ser la fisiología, biología o naturaleza material del acto, siendo incapaz de integrar la paternidad responsable; en consecuencia, la obtención del semen es un acto de masturbación sin más, el hijo no es engendrado por amor sino mero producto de laboratorio, los técnicos no son considerados 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 (449-453), es valiente en rechazar unas relaciones que equivaldrían a la condena a muerte del cónyuge sano, excepto cuando este asuma 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 (447-448). 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 cae en el relativismo, subjetivismo, pragmatismo y materialismo.– J. V. GONZÁLEZ OLEA

DELGADO PERDOMO, Policarpo, *La misión del seglar en el mundo. Perfil diseñado por el Magisterio de la Conferencia Episcopal Española*, Instituto Superior de Teología, Islas Canarias 2004, 24 x 17, 680 pp.

La imagen del laicado y la comprensión de su misión están directamente vinculadas a la visión que se tenga de la Iglesia, de tal manera, que en cada determinado modelo de Iglesia subyace una concreta concepción del laicado. La cuestión del laicado fue uno de los temas clave del Concilio Vaticano II. Las Constituciones LG y GS y el Decreto AA presentan la incorporación de los seglares como miembros activos de la Iglesia, la autonomía del orden temporal y la apertura de los mismos a las realidades temporales en la misión de la Iglesia. A pesar de todo ello, todavía hoy continúa siendo un tema no clarificado definitivamente, ni asimilado suficientemente en la praxis pastoral de la Iglesia. La trayectoria histórica del laicado sigue sorteando dificultades y parece no haber encontrado aún su lugar ni el reconocimiento debido en la Iglesia de un modo pacífico y concreto. Sigue siendo un tema pendiente. De hecho durante los años posteriores al evento conciliar las organizaciones laicales (p.e. Acción Católica) experimentaron una profunda crisis, perdiendo o desfigurando su identidad. Crisis en la que, en cierto modo, siguen inmersas todavía hoy.

Es mérito de esta disertación doctoral, dirigida por el recientemente fallecido prof. A. Antón y defendida en la Universidad Gregoriana, el mostrar la evolución de la doctrina sobre la misión de los laicos en los cerca de un millar de documentos emanados por la Conferencia Episcopal Española. La investigación, desde una perspectiva diacrónica, arranca con un estudio preliminar centrado en el magisterio de la llamada “Junta de Metropolitanos” (1947-1965). En la situación de nacionalcatolicismo, a la imagen de una Iglesia piramidal se correspondía una comprensión del papel del apostolado seglar concebido como mera colaboración “subordinada, subsidiaria y complementaria” con el apostolado jerárquico. Siguiendo una metodología inductiva, que parte del contexto sociohistórico de los documentos, el cuerpo de la tesis estudia en 4 capítulos los pronunciamientos sobre el tema de la Conferencia Episcopal. Muy atinadamente el autor ha distinguido tres decenios que representan verdaderos hitos en el curso de la historia reciente de la Iglesia y sociedad española. El primero (1965-1975) corresponde al de la recepción del Concilio en España hasta la transición democrática (caps. 2 y 3). Se analizan aquí los profundos cambios producidos en el episcopado español a través de importantes textos producidos tanto por el Plenario como por la Comisión de Apostolado Seglar. El segundo (1975-1987), que cubre el período de la recién estrenada democracia hasta la *Christifidelis laici* (cap. 4), estudia un rico magisterio sobre el papel preponderante de los laicos en la vida pública. En el tercero (1987-1997) los obispos proponen la promoción del apostolado seglar en una sociedad española cada vez más secularizada y pluralista (cap. 5). Los laicos aparecen ahora como auténticos protagonistas de la “nueva evangelización” que, como expresan los obispos en una afortunada frase, “o se hará, sobre todo, por los laicos, o no se hará”.

De nuevo un acierto del autor, antes de las Conclusiones enunciadas en 15 puntos, dedicar el último capítulo al tema de la formación del laicado (cap. 6). Los obispos han observado que, efectivamente, hoy es esa “la” prioridad para pasar de una presencia de los laicos meramente sociológica a otra cristianamente cualificada en un mundo que tiende a recluir la fe en el ámbito privado quitándole toda relevancia social. Dado el valor de esta investigación, sería muy deseable una edición breve de la misma en formato divulgativo destinada a un público más amplio. Animamos a las asociaciones laicales a asumir tal iniciativa.– R. SALA

LOMBAERTS, H. – POLLEFEYT, D., (eds.), *Hermeneutics and Religious Education* (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 180), Peeters, Leuven 2004, 24,5 x 16, 427 pp.

El proceso de interpretación de la realidad humana es a su vez parte de esa realidad y depende en buena medida del contexto en que tal actividad se realiza. Los presupuestos del estudio de la hermenéutica aparecen entonces ligados a las circunstancias históricas. De hecho, hay que reconocer que una de las características principales de la hermenéutica es su historicidad. De ahí la importancia de conocer su evolución para entender la relevancia que esta disciplina puede tener en la educación religiosa actual. La hermenéutica se convirtió en un tema filosófico fundamental en los siglos XIX y XX. Tradicionalmente han estado siempre directamente interesadas en ella, además de la literatura y el derecho, la exégesis bíblica y la teología sistemática. También lo debe estar el campo de la educación. Los educadores no pueden conformarse con aprender de lo adquirido por esas otras disciplinas para traspasar después sus principios al terreno de la enseñanza. En el ámbito de la educación religiosa actual, los distintos enfoques hermenéuticos representan las formas cambiantes de entender la iniciación religiosa y la transmisión de las creencias religiosas. Desde comienzos del nuevo milenio, varios profesores del Instituto Académico de Enseñanza Religiosa de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina vienen trabajando en el denominado “modelo hermenéutico-comunicativo” de enseñanza de la religión para la educación secundaria. Se trata de un proyecto de investigación encaminado a dotar de unas bases sólidas a la hermenéutica aplicada a la educación religiosa. Fruto de los primeros resultados del mismo es el volumen *Religious Education Challenged* (“Instrumenta Theologica 26”, Peeters, Leuven 2004) y una web didáctica (www.godsdienstonderwijs.be).

Como parte de ese mismo proyecto, esta nueva publicación recoge las ponencias de un seminario internacional celebrado en 2003. En preparación del mismo se pidió a los profesores invitados que discutieran sobre diez tesis, reproducidas al final del volumen (Anexo). Tras un cap. introductorio a cargo de los editores, las 18 contribuciones están clasificadas en torno a tres ejes temáticos. La primera sección, dedicada a las teorías recientes sobre educación religiosa, reúne textos sobre la enseñanza religiosa escolar en relación con la hipótesis hermenéutica planteada. La segunda sección, desde una perspectiva bíblica y teológica, ofrece contribuciones que ponen de relieve los aspectos filosóficos, teológicos o exegéticos del tema. Por último, en la tercera sección se agrupan cuatro trabajos de carácter empírico. Es destacable el esclarecedor estudio sobre las actitudes de los adolescentes hacia el aborto realizado por la prof. L.J. Francis de la Universidad de Gales. Además del Anexo referido, hay un índice de autores.– R. SALA

TENA, Pere, *Celebrar el Misterio* (Biblioteca Litúrgica 23), CPL, Barcelona 2004, 15,5 x 21,5, 438 pp.

El P. Tena es uno de los nombres importantes en la teología litúrgica española. Primero como docente y directivo de la Facultad de Teología de Cataluña y el Instituto Superior de Liturgia, y promotor de la revista litúrgica *Phase* y la editorial que publica libros como el presente. Luego en Roma, como subsecretario de la Congregación para el Culto. Y Finalmente, como obispo auxiliar de Barcelona y presidente de la Comisión Episcopal de Liturgia. Este libro quiere ser un homenaje a su persona, un reconocimiento a su labor. Para ello se han seleccionado diversos artículos que nuestro hombre ha ido elaborando a

lo largo del tiempo, de modo que conformen dos capítulos temáticos, uno sobre la liturgia en general y el otro sobre la celebración de los distintos sacramentos. Como su docencia comenzó en la segunda mitad del milenio anterior, sus trabajos abarcan desde 1970 hasta el 2004 (sigue colaborando asiduamente en *Phase*). Comenzó, pues, en años de efervescencia litúrgica, con la alentada reforma del Vaticano II, y sus tareas de enseñanza y dirección le han hecho ganar experiencia e intentar siempre la conciliación de teoría y práctica. Sus artículos muestran un estilo cristalino y preciso, la primera condición de la belleza, y en el contenido no rehuye temas problemáticos, presentando soluciones innovadoras. Llama la atención que ya desde el principio resaltaba la eclesiología de comunión y proponía reformas en la pastoral parroquial urbana, organizada no tanto territorialmente cuanto funcionalmente (centros cülticos, docentes y asistenciales); y en el matrimonio aceptaba su peculiaridad terrena, que le llevaba a la valoración del matrimonio civil y a distinguir los aspectos de fe (signo religioso) y los humanos (compromiso).— T. MARCOS.

BAÑARES, Juan Ignacio, *La dimensión conyugal de la persona: de la Antropología al Derecho*. (Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia, 37. Universidad de Pamplona). Edic. Rialp, Madrid 2005, 20,5 x 13, 89 pp.

Este librito, precario en páginas y denso en contenido, intenta analizar la “relación natural entre la persona y el matrimonio” siguiendo la doctrina católica en su valoración más positiva. El proceso de la libertad humana y su actuación, la relación con el amor y con el compromiso matrimonial, la dignidad del sacramento del matrimonio cristiano... son puntos que exigen sería reflexión en el campo de la antropología y de la teología. Ante el actual cuestionamiento de la función del derecho en referencia al matrimonio, el autor justifica que el “derecho” surge de la dimensión de justicia inherente a la misma realidad humana y que, en su dimensión dinámica, exige también una normativa positiva que le encauce. De ahí el subtítulo *De la antropología al derecho*. El autor tiene en su haber no sólo el doctorado en Derecho Canónico sino su dedicación a la docencia y a la investigación, a la vez que pertenece a la Dirección de Instituto de Ciencias para la Familia de la Universidad de Navarra y al Comité Director de *Ius Canonicum*.— A. GARRIDO

NATALE TERRIN, Aldo, *Religione e neuroscienze. Una sfida per l'antropologia culturale*, Ediciones Morcelliana, Brescia 2004, 15,30 x 22,30, 287 pp.

La obra es un primer intento de conciliación entre religión y neurociencias, entre las que existe una relación difícil y fascinante al mismo tiempo. El autor parte del principio que los grandes problemas interdisciplinares no pueden eludirse, ni ser tratados con los paradigmas clásicos y tradicionales; necesitan que se empleen dinámicas nuevas, pues tanto las ciencias naturales, como las ciencias hermenéuticas están siempre en movimiento.

La antropología cultural, al constatar la distancia —en ciertos aspectos traumática—, entre religión y neurociencias, está colocada hoy frente a su desafío más duro. La concepción del hombre parece que se rompe definitivamente en dos: o de esta lado, donde predomina la naturaleza, la materia, el cerebro, las ideas como pura representación, las causalidades físicas; o del otro lado, donde habita el espíritu, donde se da espacio al significado, a la motivación, a la norma, a la interioridad, a la intencionalidad, a la religión. Sobre este trasfondo el libro nace de una pregunta que busca clarificación de aquello que aparece del

todo incompatible y del intento de una respuesta adecuada orientada a recomponer el hombre en su integridad. De hecho ambas estancias no pueden permanecer desunidas e irreconciliables. El autor considera que es necesario tratar de conciliar religión y neurociencias, buscar una convergencia y alcanzar una unidad orgánica en la comprensión del hombre. En un amplio marco el libro trata de responder a la pregunta de un saber menos desarticulado y más capaz de hablar al hombre de hoy, tratando de poner juntos los diversos horizontes de conocimiento y cognoscibilidad. En un contexto más directo y puntual, sin embargo, se hace una pregunta más radical, que es esta: ¿Quiénes somos nosotros hoy y cómo vivimos nuestras experiencias religiosas en relación a las neurociencias?

El estudio profundo y muy documentado del Dr. A. N. Terrin –profesor de las Universidades de Milán y Urbino–, se divide en tres partes. En la primera se plantea “El desafío de las neurociencias”. En la segunda, se estudian “Las dos almas del rito”. El autor es de la opinión que cuantos se dediquen al estudio del rito no pueden no prestar atención a las ciencias del conocimiento y a la neurobiología. Reconoce que el conocimiento no es solamente ni espiritual, ni físico o material; es lo uno y lo otro, en una interacción recíproca que impide crear separaciones. El ejemplo más clásico de esta interacción se encuentra desarrollado en la tercera y última parte, donde –en la circularidad de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu– el concepto de ciencias pone en crisis tanto el simple naturalismo, como lo simbólico y lo espiritual, como si fuesen formaciones autónomas y antitéticas. Una gran obra que merece ser tenida en cuenta dentro de la antropología cultural.– B. SIERRA DE LA CALLE.

SAN AGUSTÍN, *El maestro*. Traducción de G. García Herder, y prólogo de Santiago Sierra, OSA. Ediciones Religión y Cultura – A.MI.CO., Buenos Aires, 2005, 18 x 13, 96 pp.

El que, por su extensión, haya que clasificar al ensayo agustiniano *El maestro* entre las obras menores de su autor no implica que haya que considerarla como secundaria. En el prólogo, S. Sierra, a la vez que ofrece una breve síntesis, expone su importancia, centrándose en la perspectiva de la educación. La traducción clara, fiel al texto latino sin quedar esclavo de él, carece de notas explicativas, si exceptuamos el que aporta el significado español de aquellos términos que, para seguir la lógica del discurso, se mantienen en latín en la traducción. Es de agradecer la edición en español de estas obritas agustinianas; así se facilita su lectura a muchos interesados que renunciarían a ella si tuviesen que adquirir el correspondiente volumen de la BAC, de lo que les retrae su coste notablemente superior.– P. DE LUIS.

I JORNADA AGUSTINIANA DE EDUCACIÓN, *El lugar de la educación. Una aproximación desde san Agustín*. Ediciones Religión y cultura, Buenos Aires – Madrid 2005, 19,5 x 13, 96 pp.

El lector encuentra en el libro tres conferencias pronunciadas en la I Jornada Agustiniana de Educación celebrada en mayo del 2004 en Montevideo (Uruguay). Son las siguientes: *Sobre la pedagogía de la religión cristiana*, por José Demetrio Jiménez; *El educador en la escuela católica: vocación y desafío* por Basilio Ivanof; *El educador agustiniano. Actitudes y líneas de acción*, por Santiago Sierra. El epílogo, en clave poética, es de José Serafín de la Hoz.– P. DE LUIS.

Filosofía

MOUNIER, Emmanuel, *Persona e umanesimo relazionale*. Nel Centenario della nascita (1905-2005). A cura di M. Toso -Z. Formella - A. Danese. Vol. I. Las. Roma. Atti del Convegno di Roma - PS, 12-14 gennaio 2005.

Ahora que la famosa democracia cristiana parece haberse desvaído casi totalmente, tal vez porque era poco democrática y mucho menos cristiana, y por otra parte ciertos eclesiásticos, aparentemente más creyentes en sí mismos que en la doctrina social de la Iglesia y del Evangelio, se dejan caer constantemente en los proyectos mundanos de ciertos partidos políticos, no estará nada mal volver la vista a Mounier, aunque sea con motivo de su centenario, ya que estas celebraciones siempre tienen la virtualidad positiva de permitirnos pensar en aquello que, realmente, nos interesa. En efecto, Mounier es una figura excepcional de la experiencia cristiana contemporánea y su recuerdo nos permite pensar en la persona, en la comunidad, y en el diálogo, desde el punto de vista cristiano, y en las diversas orientaciones del pensamiento y de la cultura, para emprender nuevas rutas. Así, este congreso se ha propuesto elaborar una nuevas categorías del progreso para el siglo XXI, mirar el mundo del personalismo actual en relación con nuestro mundo, promover su colaboración especialmente en un mundo multicultural y multireligioso. Las diversas conferencias han repasado la figura de Mounier, su relación con P. Ricoeur y J. Maritain, Péguy, y su personalismo comunitario, el desafío del pensamiento débil postmoderno (G. Giorgio) como un retorno a la verdadera metafísica, a la verdadera ética (G. Gatti) y a la pasión por la verdad y la cultura (M. Montani), no como una vuelta nostálgica al pasado sino como una dialéctica entre memoria y profecía (C. Freni), de modo que podamos afrontar el desafío personalista de la educación (S. S. Macchietti), la psicología (E. Fizzotti), el feminismo (G. P. Di Nicola), de la bioética (P. Carlotti), de la multi-culturalidad (V. Orlando) y de la pluri-religiosidad (M. Mantovani). También se estudia el personalismo en América Latina y su gran influencia en la Iglesia Latinoamericana del compromiso social. Lo mismo se hace con Polonia. Al fin y al cabo, Edith Stein, Inhelder, y Juan Pablo II fueron grandes personalistas. Se termina estudiando el concepto de persona en la filosofía de la India y en el mundo multi-religioso. La conferencia de Carlos Díaz, presidente del instituto Mounier Español, y gran conocedor del tema así como fervoroso y profundo militante, *actuar como personalistas*, resume muchas cosas y lo hace de una manera entretenida y auténtica. Este congreso romano nos ofrece una obra muy importante que debe hacer pensar de una forma nueva el compromiso cristiano en nuestro tiempo y en nuestro mundo.- D. NATAL

MUTSCHLER, Hans-Dieter, *Physik und Religion*. Perspektiven und Grenzen eines Dialogs. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, 22 x 15, 293 pp.

El autor nos presente el difícil diálogo actual entre religión y ciencia, de modo que con frecuencia parecen totalmente incompatibles y, en algunos casos, se reducen a mutuas descalificaciones o falsas armonizaciones que resultan hoy totalmente inaceptables. Así, cuando el fisicalismo lo invade todo a partir de R. Carnap, y se ve la filosofía como un pensamiento, simplemente, mal hecho, o cuando se pretende entender el mundo como desde un platonismo envejecido que nada tiene que ver ya con la realidad actual. Pero hay otros autores, que debemos tener en cuenta, frente al palacio de cristal de la lógica que algunos pretenden construir todavía y en el que la religión sería el colmo del sin-sentido. Así

O. Quine o la filosofía anglosajona de Strawson, o Wittgenstein, o más recientemente Hilary Putnam nos presentan nuevas perspectivas de encuentro y reconciliación. Pero sobre todo son los científicos como Max Plank, C. F. von Weizsäcker, Einstein, o Heisenberg o Pauli, o Prigogine, o unos hombres tan creyentes como Maxwell o Feynmann, los que nos advierten claramente que la ciencia y la religión no solamente no son incompatibles o mutuamente detestables sino que quieren ser profundamente complementarias como creen F. Tipler y otros. Es la hora, por tanto, de profundizar en el amor a la verdad y de desarrollar plenamente el diálogo entre religión y ciencia, sin falsos ni inútiles concordismos, con serenidad y profundidad, y sin miedo ni temor alguno, ya que el Dios del creyente no se puede contradecir nunca, tanto si actúa como creador como cuando se presenta como revelador, ya que, como fuente de la sabiduría: “Deus scientiarum Dominus est”.– D. NATAL

BERZOSA, Raúl, *Una lectura creyente de ATAPUERCA*. La Fe cristiana ante las teorías de la evolución. Desclée de Brouwer, Bilbao 2005, 23 x 15, 222 pp.

El profesor Raúl Berzosa, nombrado recientemente Obispo, afronta en este libro la visión cristiana de uno de los descubrimientos científicos de mayor resonancia actual como son los hallazgos de Atapuerca y su *Homo Antecesor*. El tema le pertenece en cuanto profesor de Antropología Teológica y como miembro muy destacado de la diócesis de Burgos en cuya tierra está situada la sierra de Atapuerca. En la primera parte de la obra deja hablar a los descubridores de los famosos hallazgos, lo que es un método muy digno de alabar pues primero hay que escuchar a la ciencia para poder dialogar con ella. En un segundo momento presenta la respuesta y los argumentos de los teólogos y científicos o profesores creyentes que han afrontado estos temas de la evolución y el origen del hombre, principalmente al admirado y llorado, profesor de profesores, J. L. Ruiz de la Peña. En una tercera parte, se afrontan los problemas que la ciencia y la religión deben dialogar, haciendo ver cómo hay muchos científicos ateos pero también hay tantos o más creyentes, como expone muy bien A. Fernández Rañada en su famosa obra sobre los científicos y Dios. Finalmente, el escrito del profesor Berzosa se centra en los problemas principales que discuten la ciencia y la fe cristiana en relación a este tema, en otro tiempo tan ruidoso, de la evolución y el origen del hombre. En general la obra está bien planteada y resulta de gran interés para el creyente cristiano que quiere contar y dialogar, de verdad, con el mundo de la ciencia que es hoy nuestro propio mundo. Si hubiera que hacer alguna observación, diríamos que quizá hubiera sido mejor hacer en la segunda parte como se había hecho en la primera: dejar hablar primero a los creyentes cristianos que han sido importantes en el mundo de la ciencia, como es el caso de Teilhard o a sus mejores conocedores como pueden ser de Lubac o el mismo José María Riaza, para luego ofrecer la opinión de los teólogos. Finalmente, hay dos temas que el profesor R. Berzosa debate con mucha intensidad: el problema del azar en el origen del mundo y del hombre y el problema del alma. En cuanto al problema del azar, parece un tema establecido, con claridad, en el mundo de la ciencia. Así lo confirmaba nuestro premio nobel, el Dr. Severo Ochoa, a la muerte de Monod, por lo que quizá no valga la pena luchar tanto contra él. Tal vez fuera mejor tratar de incidir en su interpretación: para el científico ateo, ese azar sería la señal clara de que detrás de la creación del mundo no hay nada más que puro azar, pero para el hombre de ciencia creyente quizá sea una señal muy clara de que la creación divina es un gran don gratuito y no un signo más de que Dios creó el mundo porque no pudo hacer otra cosa como venía a decir Plotino y ciertos paradigmas mecanicistas “creyentes”. En

cuanto al tema del alma, siendo una tradición muy venerable, quizá no valga la pena luchar demasiado por ella, porque sino haríamos casi como el admirable, por su constancia en la defensa de sus convicciones, don Gonzalo Puente Ojea que, en su libro sobre el mito del alma, escribe 600 páginas para demostrar que no existe. Como dice el profesor Artigas, al que Raúl se acoge con frecuencia, lo que intenta decir la Iglesia con sus teorías es que “el ser humano posee dimensiones espirituales que trascienden lo material, y es objeto del plan divino de la creación y de la redención” (p. 163). Por lo demás es posible discrepar sobre “la creación divina en el tiempo”(p. 159), ya que también santo Tomás discrepó, y si es que, tras la teoría de la relatividad sobre el tiempo, esa expresión tiene algún significado... En cuanto a la intervención de Dios en la creación del hombre (p. 159), eso no lo discute el creyente, pero sí discute cómo interviene. A Leibniz, por ejemplo, que era muy creyente y un excelente científico, eso le hacía muy pocos problemas, así que menos nos debería hacer a nosotros. Sobre todo recordando que san Agustín les dice a los paganos, en *La ciudad de Dios*, que no le atribuyan todo a los dioses en la formación del hombre, que dejen también hacer algo al hombre y a la mujer. Y, una última cosa, para decir algo a los de la especie elegida o no, que sea de eso lo que quiera, que admiramos y alabamos su excelente trabajo, pero parece que hay que tener una enorme puntería socio-biológica para afirmar, sin lugar a dudas, que toda enseñanza ha de ser pública sin ninguna discusión. Por lo demás, el lector de esta obra encontrará aquí un motivo de regocijo en el diálogo fe y ciencia. Y en el esfuerzo del profesor R. Berzosa tendrá un apoyo excelente para meditar en el tema del Dios, en esta dimensión de la fe y de la ciencia, que, a todo creyente inquieto, sin duda que le preocupa ya que no puede ser de otra manera. ¡Felicidades Raúl, por todo!.- D. NATAL

MARINA, José Antonio, *La inteligencia fracasada*. Teoría y práctica de la estupidez humana. Anagrama. Colección Argumentos. Barcelona 2005, 7ª edición, 22 x 14, 175 pp.

¿Porqué el hombre siendo un ser tan inteligente comete tantos errores? En primer lugar por un fracaso de la inteligencia que si no se usa adecuadamente induce a conocimientos falsos con todas sus consecuencias. De ahí la importancia de la inteligencia creadora, estudiada ya por nuestro autor, que debe abocar a la felicidad en vez de dedicarse a dirimir cuestiones bizantinas. En segundo lugar por los fracasos afectivos. Cuando no se tienen en cuenta los sentimientos, de las personas, se cae fácilmente en problemas y dificultades que nunca escapan al buen conocedor del corazón humano pero que se esconden muy bien al hombre inteligente, meramente teórico, como ha repetido, una y otra vez, Goleman, y nuestro autor ha analizado en su laberinto sentimental. En tercer lugar hay un fracaso de la voluntad y en la elección de metas que crea muchos problemas a la acción humana, tanto si no se tienen objetivos adecuados como si no se cultiva una voluntad suficientemente preparada para llevarlos a buen término. Es el misterio de la voluntad perdida que Marina ha estudiado detenidamente, en otra obra. Entonces el fanatismo, el desamor, la incompreensión humana, las múltiples adicciones, la injusticia, la rutina, los pantanos del miedo y la sumisión, los heroísmos criminales, la ferocidad glorificada son otras tantas derrotas del pensamiento y la inteligencia humana. El objetivo de esta obra es ponernos a salvo de la estupidez humana y ayudarnos a reducir nuestra desdicha. Tenemos también aquí un pequeño y lúcido compendio de la obra de Marina, uno de los mejores analistas de nuestro tiempo posmoderno o ultramoderno como el lo ha calificado, que ha llegado con claridad a un amplio público, y es Premio Anagrama y Nacional de ensayo.

Como se ha dicho muy bien: Estamos ante un pensador, un ensayista y un pedagogo que ejerce estas tres vocaciones de una forma muy integrada sin temor correr riesgos.– D. NATAL

VICENTE RODRÍGUEZ, José, *Miguel de Unamuno, proa al infinito*, BAC, Madrid, 2005, 21,5 x 15, XXIV + 438 pp.

El libro es una antología comentada de textos de Unamuno como dice el autor. Y esta es la primera dificultad: que en los textos habla un “yo desdoblado”, distinto del yo del autor. El mismo Unamuno dijo que no es el autor el que habla por sus personajes, sino los personajes los que hablan por él. Sin embargo, son muchos los textos manejados y entre ellos hay muchas coincidencias. Maneja además la correspondencia publicada hasta ahora, y aquí sí que está el auténtico Unamuno. Unamuno encontró el rechazo frontal, en vida y después de muerto, de la jerarquía eclesiástica, celosa siempre de su poder. Luchó contra el Estado confesional, pero la doctrina eclesiástica, que decían que venía del mismo Cristo, y las leyes civiles de entonces exigían a los obispos que velasen para que no se diaran “doctrinas opuestas a la fe católica ortodoxa” en la enseñanza pública. Y qué bien que lo cumplían, empezando por el obispo de Salamanca, Tomás Cámara. Las relaciones entre él y Unamuno han sido bien estudiadas recientemente por Laureano Robles [*La Ciudad de Dios* 217 (2004) 495-543]. Unamuno abjuró públicamente de su fe católica, el autor no lo dice, en una carta publicada en el *Noticiero Salmantino* (18-dic-1902). Desde entonces se dedicó a su predicación laica: descatolizar España y cristianizarla, que “comprendan que el cristianismo no es dogma y fórmulas y artículos y ritos, sino amor puro y comprensión profunda de la persona de Jesús. No del Verbo, de la teología escolástica, sino del Jesús de Nazaret” (p. 379). Esto lo escribió en 1904. ¿Quién del clero, del que Unamuno decía que de Biblia no sabía nada, podía entonces aceptar esto? Lo cierto es que sus denuncias sociales y más aún las de tipo religioso, que el autor estudia muy bien en el c. 8, hoy nos resultan proféticas. Se empeñó en la décima quinta obra de misericordia: despertar al dormido, aunque en *San Manuel Bueno, mártir*, dice exactamente lo contrario. Un domingo de carnaval de 1872 dejó de oír misa y perdió la fe. A fuerza de racionalizarla, se entregó al racionalismo y al positivismo científico. Algunos creen que la crisis de 1897 fue exclusivamente psicológica e intelectual, no religiosa. La ciencia tampoco explica los problemas fundamentales. Muchos creyeron que había vuelto a la fe católica. Él mismo creyó “haber vuelto a la fe de su infancia”, pero se dio cuenta “de que aquello era falso” (p. 89), de que aquella fe la había perdido para siempre. El autor, sin embargo, cree que no la perdió y estudia la crisis de 1897 como religiosa, con textos de Unamuno, en los que éste juega con sus paradojas y sus contradicciones. ¿Qué dice Unamuno sobre Dios? No da soluciones. Preguntas y más preguntas. ¿Se puede decir algo más? El Dios de Unamuno es el de su sentimiento personal, no el que predica la Iglesia; anhelo de Dios, de que Dios exista y nos haga inmortales. El Dios que cada uno crea. Y ¿quién, por muy ortodoxo que se sienta, no está creando a Dios, su propia interpretación de Dios? A Dios Unamuno le llama Padre, y el autor cita abundancia de textos sobre este nombre. La agonía permanente de Unamuno la compara con la noche oscura de san Juan de la Cruz. Otros, y estoy con ellos, niegan esta identificación. Unamuno fue un genio, sin duda, pero también un desequilibrado mental, siempre a merced de su propia patología. Si todo esto, sus enfermedades y sus desgracias familiares, su destitución de rector en 1914, su destierro y la destitución de todos sus cargos en 1936 se lo envió Dios como “materia de purificación” (p. 351), tal como dice el autor, estamos donde estábamos. Adiós autonomía del cosmos y de las

personas. Disentir no es rechazar ni censurar. Es éste, sin duda, el mejor estudio de la religiosidad de Unamuno.– J. VEGA.

TRÍAS, Eugenio, *La política y su sombra*. Anagrama. Colección Argumentos, Barcelona 2005, 22 x 14, 165 pp.

Conocimos a Eugenio Trías allá por los años de 1976, en el congreso de filosofía de Alicante, donde se presentaron casi todas las corrientes de pensamiento que hacían algo en la España de entonces. Era él un nietzscheano que luchaba por romper el muro o mundo de la mentira que invadía nuestra cultura y la sociedad entera. Era la sombra de la condición humana, que siempre nos acecha y confunde, la que nuestro autor quería y quiere afrontar. La había hecho ya en la filosofía y su sombra, y vuelve ahora con un nuevo reto de su filosofía del límite. En este texto se reflexiona sobre Platón, Aristóteles, Hobbes, Hegel, Marx, Max Weber, C. Schmitt o H. Arendt sobre la estructura de dominación que constituye el gran estigma de nuestra condición humana. Puede decirse que desde sus mismos comienzos la filosofía de E. Trías ha sido filosofía política como el hombre de Aristóteles es un animal político y lo es el hombre de Nietzsche aunque de otro modo distinto. Pero los acontecimientos del 11 de septiembre y, sobre todo, la guerra de Irak están en el trasfondo de estas páginas, si bien su intención ha sido tomar las distancias necesarias para que el discurso filosófico pueda ir más allá de la circunstancia concreta que lo podría desenfocar, tras darle su propio impulso, para poner todo su empeño en el análisis decidido de la condición humana. En el caso de E. Trías se trata de uno de los pensadores que como F. Savater, Tomás Pollán y otros filósofos jóvenes, entonces, pero que se mantienen muy bien después de casi treinta años.– D. NATAL

HERNANDO ALONSO DE HERRERA, *La disputa contra Aristóteles y sus seguidores*.

Estudio preliminar de M^a. Isabel Lafuente Guantes, y edición crítica y completa de M^a. Asunción Sánchez Manzano, Universidad de León 2004, 24 x 17, 278 pp.

La confrontación del pensamiento es una constante inapelable de la historia humana. Así, frente al aristotelismo dominante, en muchos tiempos y lugares, a veces casi omnipresente, hay también una crítica decidida y abierta que se debe tener en cuenta. Esta obra que presentamos nos trae un ejemplo concreto de esa realidad, a veces oscurecida o simplemente ignorada. El caso de Hernando Alonso de Herrera, discípulo de Cisneros, es un ejemplo fehaciente de este hecho fehaciente. El compone esta disputa, contra Aristóteles y sus seguidores, para discutir temas muy fundamentales de su filosofía, ya sea en discusión directa con el viejo y gran pensador griego o por medio de otros autores como es el caso de Pedro Hispano, Boecio y otros. La obra es un gran elogio del cardenal Cisneros y su obra, sobre todo como fundador de la Universidad de Alcalá, impulso de la Biblia Políglota, y de su pasión evangelizadora. Luego se van discutiendo diversos temas sobre todo de la lógica y los tópicos de Aristóteles dando nuevas perspectivas más actuales al antiguo pensamiento. La edición crítica y completa, en latín y en castellano, de la obra corre a cargo de M^a. Asunción Sánchez Manzano que explica detalladamente la estructura de la misma y los recursos literarios que utiliza el autor para llevar a buen puerto su interesante disputa. Por su parte, M^a Isabel Lafuente Guantes ha hecho un estudio preliminar de esa obra, a partir de la Retórica del Renacimiento, donde nos explica la relación de la Retórica con la vida social y política y su implicación con la filosofía y el pensamiento renacentis-

ta. También nos presenta la vida y obra de Hernando Alonso de Herrera y sus referentes renacentistas, especialmente en Italia y en España. Finalmente analiza la forma y el contenido de esta disputa contra Aristóteles. Estamos ante una nueva aportación de la Colección de Humanistas Españoles, de la Universidad de León, que sigue su línea ascendente.—
D. NATAL

Historia

COLLINS, Roger, *La España visigoda, 409-711*. Traducción castellana de Mercedes García Garmilla. Crítica, Barcelona 2005, 23,5 x 16, 284 pp.

La obra corresponde al vol. IV de la Historia de España dirigida por John Lynch. Se estructura en dos partes, precedidas de una introducción. La primera perfila un panorama histórico general y la segunda hace un estudio de los diferentes rasgos fundamentales de la sociedad visigoda durante sus tres siglos de existencia.

Como a la historia se le suele reconocer un gran poder legitimador de modelos, la valoración del período visigodo de la historia de España ha ido cambiando en los últimos tiempos, según fueran los regímenes políticos. Conforme a la idea que se hacían de España, así era objeto de exaltación o caía en desgracia. Es la idea con que el autor abre su introducción, para examinar luego la historiografía española actual referida a ese período, con sombras evidentes pero también con luces que sería injusto no ver. Debido a errores de método en el pasado y a los nuevos criterios del presente, junto con la aparición de nuevas fuentes de información, sobre todo arqueológicas, el conocimiento de ese período está lejos de considerarse básicamente cerrado. Por eso, el autor advierte que algunas de las conclusiones que se ofrecen en este libro han de ser tomadas como provisionales. Como prueba ulterior de esa movilidad, confiesa estar “más que encantado de constatar que actualmente discrepa de más de la mitad de sus propios puntos de vista anteriores en la mayor parte de las cuestiones que aquí se discuten”.

El autor se muestra muy crítico con el uso que los historiadores han hecho de las fuentes. En unos casos, tratándolas como si todas tuvieran igual peso y fiabilidad, lo que no es así. En otros no advirtiendo que muchas son bastante posteriores a los hechos que narran y, por tanto, no ayudan y son engañosas, al ofrecer más bien una mirada retrospectiva sobre el período a través de las lentes distorsionadoras de la conquista árabe y de la consiguiente destrucción del reino. Un caso típico es la *Crónica de Alfonso III*, de valor inestimable, pero sólo para saber como se contemplaban los acontecimientos 200 años más tarde. Por eso el autor propone tratar los documentos de un modo casi arqueológico, para determinar los estratos en que aparecen por primera vez los componentes de la historia. Otro error metodológico denunciado es no haber sabido integrar debidamente datos aportados por la numismática con datos de las fuentes escritas, y el suponer que todas las fuentes deben encajar al colocarlas juntas. Es el caso cuando se piensa que Ágila ha de coincidir con otro personaje.

De hecho, muchos no pocos planteamientos habituales en el pasado aparecen revisados. Valgan como ejemplos, las explicaciones dadas sobre la ascendencia de los godos que invadieron la península ibérica a lo largo del s. V, o las dadas para mostrar por qué el reino visigodo sucumbió tan rápidamente ante tan pocos invasores, razones condicionadas por la reacción de los intelectuales españoles ante el estado de España a finales del s. XIX. El autor procede siempre con suma cautela, hablando, según los casos, de indicios (por ej.,

de que la presencia militar bizantina fue quizá más extensa y la militarización de la sociedad más amplia de lo imaginado), o reclamando la confirmación de la prueba arqueológica (por ej., de que el reinado de Leovigildo marcó la verdadera ruptura entre la Hispania romana y la visigoda), o de suposiciones razonables. En efecto reconoce que, en determinados temas, el carácter muy limitado de las fuentes, cualquier reconstrucción de los hechos, aunque sea sólo un esbozo, puede ser muy equívoca y errónea.

El estudio desecha dogmas mal fundamentados. Uno, aceptar que determinados cementerios no pueden ser godos a causa de la presencia de armas, que ha condicionado la investigación, y cuyo rechazo abre nuevas posibilidades para la interpretación de las prácticas funerarias, abocando a la conclusión de que no es necesario ni razonable suponer que deba haber una forma característica de enterramiento visigodo y otra de enterramiento romano. Otro, que no se habían construido nuevas iglesias cristianas después del 711 en las tierras conquistadas por los árabes, y cuyo rechazo da paso a un capítulo sumamente interesante sobre la arquitectura visigótica, cuyos resultados, aunque expuestos con suma prudencia, tendrían que llegar hasta las guías turísticas. Algo parecido cabe decir respecto a la legislación visigoda, menos germánica y más romana de lo que habitualmente se ha creído, etc.

Obra interesante, sin duda, para conocer ese período tan peculiar de la historia de España. Su lectura, además de instructiva, resulta agradable, a condición, claro está, de que interesen los temas históricos. Bien presentada, concluye con un índice de materias.– P. DE LUIS.

KINZIG, Wolfram – LEPPIN, Volker – WARTENBERG, Günther (hrsg), *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch* (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 15), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2004, 17,5 x 24,5, 238 pp.

Como sucede con todo el mundo, después de su infancia bíblica y juventud patristica, la teología se sintió adulta en la escolástica y empezó a preguntarse sobre sí misma y sobre su futuro. Consideraba que era una ciencia (la mayor, dado su objeto), que no podía prescindir de la razón. Y al mismo tiempo, que era un saber afirmado en lo sobrenatural, en una revelación custodiada por la Iglesia. Las dos condiciones de la madurez teológica quedaron fijadas: racionalidad y eclesialidad. Y desde entonces, el tira y afloja entre dichas condiciones ha sido constante, forma ya parte de su esencia, la dialéctica de crear razonadamente y elucubrar fiducialmente, contraponiéndose y alimentándose la una a la otra. De esto trata el presente libro, de la relación entre la ciencia histórica y la historia de la teología. Ideado por profesores protestantes, se ha dado también participación a católicos y ortodoxos, repartiéndose los temas desde la propia especialización. La primera sección es metodológica, si el hacer teológico cabe en los criterios de las ciencias históricas. La segunda es expositiva, sobre la necesaria comprensión del dogma dentro de la evolución histórica. La tercera parece el reverso de la segunda: la captación del sentido de la historia desde la teología y la fe. La cuarta y última parte quiere concretar las perspectivas de relación: la historia de los dogmas es una base teológica, apoyada en la primacía de la revelación escriturística y en la necesidad de explicarse en cada época ante el mundo, acudiendo a sus problemas e intereses como ofrecimiento e invitación a la decisión. El libro concluye con un índice de personas.– T. MARCOS.

DELGADO, Mariano – FUCHS, Gotthard (hrsg), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung, I. Mittelalter* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 2), Academic Press / Kohlhammer, Fribourg / Stuttgart 2004, 16 x 23, 326 pp.

Tres universidades católicas de lengua alemana han organizado coloquios sobre la crítica eclesial debida a los místicos, abordada desde distintos ángulos (histórico, dogmático, espiritual, ecuménico, sociológico) y encargada a los especialistas respectivos. Fruto de ello es el presente libro, dedicado a la época medieval de los siglos XII al XV, que será seguido de otros dos volúmenes, uno centrado en el Renacimiento y primera Modernidad (siglos XV-XVIII) y el otro consagrado a la Ilustración (siglo XVIII en adelante). Se concentran en la tradición del cristianismo occidental. La dialéctica entre carisma e institución es tan antigua como el cristianismo, presente ya en las cartas protopaulinas y en las pastorales. Como toda dialéctica, puede ser constructiva, si logra integrar sus contraposiciones, o deletérea, si predomina un aspecto a despecho del otro. Al contrario de los herejes, que representan el segundo efecto, los místicos aúnan un gran amor a la Iglesia y los deseos de su reforma. Su presencia ha resultado muchas veces incómoda para la Iglesia oficial, pero al final le ha supuesto su revitalización, un don a la comunidad cristiana “procedente del centro de la fe y de la profundidad del amor” (p. 7). Los distintos artículos de los colaboradores van engarzando los capítulos del libro, por el que desfilan Bernardo de Claraval y Valdés de Lyon, Francisco de Asís y Tomás de Aquino, el maestro Eckhart y Juan Tauleiro, Catalina de Siena y Juan Ruusbroec. Laicos, monjes, teólogos, obispos, papas componen una sinfonía discordante o disonancia armónica, un caos ordenado o equilibrio desigual, que refleja las tensiones del devenir eclesial, las mismas de la historia humana y de las relaciones interpersonales.– T. MARCOS.

RODRIGO, Javier, *Cautivos. Campos de concentración en la España franquista, 1936-1947*. Edit. Crítica (Contrastes), Barcelona 2005, 23 x 16, 407 pp.

Tras medio siglo de silencio se descubre poco a poco el complejo sistema represivo franquista. La obra que presentamos es un importante avance en este proceso, puesto que es el primer estudio global sobre los campos de concentración franquistas, sus métodos de trabajo y las experiencias vividas en ellos desde 1936, cuando se instalaron los primeros centros de detención preventiva, hasta 1947 en que el campo de Miranda de Ebro cerró definitivamente. Ahí están los testimonios de los detenidos en San Pedro de Cardeña, Aranda, León, Albatera, Santoña, Palencia, y muchos más, como en Andalucía, donde cientos de miles de cautivos trabajaron en condiciones cercanas a la esclavitud, en medio de una gran miseria, hambre, y un trato brutal y humillante, como parte de un proceso “reeducador”, con el que se intentaba integrarlos en el Nuevo Estado, y en el que muchos perdieron la vida y muchos más la salud. Al reivindicar hoy la memoria de nuestra historia se trata de devolver la dignidad a los que sufrieron los horrores de una guerra y dar cuenta y razón de un sistema político que estaba por todas partes transido de inhumanidad, de violencia y despotismo. Esta obra no intenta sólo recordar a los que más sufrieron sino que pone totalmente al descubierto la ignominia de un sistema y de un régimen que la propaganda ha pretendido encubrir y, a veces, adecentar.– D. NATAL

PINA POLO, Francisco, *Marco Tulio Cicerón*, Ariel, Barcelona, 2005, 24 x 17, 446 pp.

El autor es Doctor en Historia y profesor titular de Historia Antigua en la Universidad de Zaragoza. Ha centrado sus estudios en la Roma republicana. Cicerón (106-43 a.C.) fue un personaje polifacético: intelectual inquieto, político que alcanzó todos los grados de la magistratura (cuestura, edilidad, pretura y consulado), procónsul de Cilicia, proclamado por el Senado “padre de la patria”, pero también desterrado, filósofo de erudición enciclopédica, jurista, buen conocedor de la lengua y de la cultura griegas (como todos los que tenían posibles hizo su viaje iniciático por el Mediterráneo oriental visitando a los mejores filósofos y retóricos griegos), amante de los libros y del arte, hombre de negocios. Perteneció al Colegio sacerdotal de los Augures. Defendió la religión tradicional romana, aunque se puede dudar de sus creencias. Era escéptico. Como republicano detestaba la dictadura. Partidario de Pompeyo, tuvo que humillarse a César y alabarle hipócritamente. Estuvo implicado en la muerte de éste. Proscrito por el triunvirato de los tres grandes líderes cesarianos, Marco Antonio, Lépido y Octaviano, fue asesinado cerca de Gaeta por soldados enviados por Antonio. Su cabeza y sus manos fueron exhibidas en la tribuna de los oradores, los Rostra del Foro de Roma. Escribió obras en todos los campos del saber humano, poeta nunca estimado, autor de cientos y cientos de cartas en las que se descubre su condición humana. Es uno de los pensadores que más han influido en la cultura de Occidente. Lema de su vida tomado de la *Iliada*: “Ser con mucho el mejor y mantenerme por encima de los demás”. Esta es una biografía contextualizada. Con frecuencia cede la palabra a Cicerón, pero no se trata de asentir a lo que él dice. Los escritores que hablan de sí mismos acostumbran a mentir mucho, y Cicerón, dada su vanidad, se presenta siempre como el salvador de Roma y esculpe para la posteridad una imagen sin tacha. El autor sabe discernir en los textos y separa el grano de la paja. Entre los capítulos biográficos ordenados cronológicamente mezcla otros monográficos en los que actualiza aspectos concretos de su vida y su pensamiento: religión y sacerdocio, el pensamiento político de un republicano conservador, el perfecto orador... Conoce muy bien la época y lo demuestra a lo largo de la obra. A la biografía añade varios anexos: el retrato denigrante que Mommsen hizo de Cicerón, psicoanálisis de Cicerón en el que sigue a Paul Briot, Cicerón ante el espejo (los rasgos de su carácter que aparecen en sus escritos). Sigue una cronología de la Historia de Roma, otra de la vida de Cicerón y abundante bibliografía. Es una biografía excelente. Condición indispensable de un buen libro es que su lectura produzca placer. Este lo consigue desde la primera página.– J. VEGA.

GONZÁLEZ DE CANALES, Felipe * CARNICERO, Jesús, *Roturar y sembrar. Así nacieron las Escuelas Familiares Agrarias (EFA)*, Rialp, Madrid 2005, 21 x 14, 286 pp.

La situación del mundo rural en la década de los sesenta era lamentable. La población activa agraria era el 50% de la población activa total; descendiendo en 1970 al 20%. Llevados de un vocación humanista cristiana, González de Canales y Joaquín Herreros pusieron en marcha más 40 Escuelas Familiares Agrarias (EFA), siguiendo la experiencia de las famosas *Maisons Familiales Rurales* de Francia y la *Scuola Famiglia* de Italia. Su finalidad era la de mejorar las condiciones de trabajo y de vida de la gente del campo. El libro recoge testimonios de alumnos y familiares de las EFA, en que se manifiesta la elevación del nivel técnico y económico de la agricultura, la mejora de las condiciones de vida, la formación y promoción social de los alumnos, la atención a las familias y al medio

rural. Una tarea de desarrollo humano y de apostolado cristiano, sustentada en parte por fieles y amigos del Opus Dei. La primera parte (pp. 27-72) es una somera descripción de la vida en el campo en los años sesenta: trabajo, medios, economía, estudios, costumbres... La segunda parte (pp. 73-286) describe el origen, desarrollo, plan de estudios, valores y avatares del inicio de algunas EFA: Huete (Cuenca), Liñola (Lérida), Brenes (Sevilla), Chanchita (Granada), Calahorra (La Rioja), Campo de Criptana (Ciudad Real), Pinseque (Zaragoza), llombay (Valencia) y otras muchas en diversas regiones. Los apuntes proporcionados por González de Canales han sido elaborados por Jesús Carnicero (Valladolid), periodista con inquietudes sociales, como demostró en la sección sindical y laboral en el diario "Madrid. Diario de la noche" hasta su cierre en 1971. Más que historia es "relato". Nos hubiera gustado un trabajo más técnico, con datos, documentos y planes concretos acerca de esta iniciativa humanista y cristiana. Esperemos que en el futuro se haga realidad este deseo.- A. GARRIDO

Espiritualidad

FIEDROWICZ, Michael (Hrsg.), *Unruhig ist unser Herz. Interpretationen zu Augustins Confessiones*, Paulinus Verlag, Trier 2004, 20,5 x 12,5, 192 pp.

El libro recoge las diez conferencias pronunciadas en el Ciclo de Conferencias del Semestre de invierno del 2002/2003 en la Facultad de Tréveris con el título "Agustín, Confesiones". Sus autores son teólogos, filósofos y filólogos clásicos, e iluminan de forma ejemplar diversos aspectos importantes de la reflexión agustiniana sobre la existencia humana a la luz de Dios. Los temas desarrollados son los siguientes: "*Unruhig ist unser Herz*" (*Conf. 1,1,1*). Zur Wirkungsgeschichte eines augustinischen Motivs (por W. A. Euler); *Das Ideal der Ruhe in den Bekenntnissen*. Tranquillitas philosophiae gegen requies christiana (por F.-B. Stammkötter); "*Selig der Dich liebt und den Freund in Dich*". Augustin und die Freundschaft (por G. Krieger); "*So kam ich nach Mailand*". Beobachtungen zum Verhältnis Ambrosius und Augustinus (por E. Dassmann); "*Unde malum?*" (*Conf. 7,5,7*). Der Gott der Liebe und das Problem des Übels (por W. Schüssler); *Willensschwäche und Zerrissener Wille*. Augustinus' Handlungstheorie in Confessiones VIII (por Chr. Horn); "... *damit sie weinen in Tal der Tränen*". Augustinus und die christliche Rehabilitation der Affekte (por J. Brachtendorf); *Gedächtnis - Ort der Selbstvergewisserung*. Confessiones C (por W. Geerlings); "... *denn die Zeit selber hast Du geschaffen*" (*Conf. 11,14,17*). Schöpfung und Zeit in den Confessiones des Augustinus (por M. Scheuer) y *Zwischen confessio und retractatio*. Literarische Lebensbeiche als editorischer Akt (por U. Eigler). - P. DE LUIS

CHEVROT, Georges, *La victoria de la Pascua*, Edic. Palabra, Madrid 2005, 12 x 19, 326 p.

Esta obra de espiritualidad es el nº 147 de la colección "Cuadernos Palabra". En ella Georges Chevrot reflexiona sobre la resurrección de N. S. Jesucristo, fundamento del cristianismo y soporte de toda la vida cristiana. Las charlas están divididas en dos grupos: el primero está dedicado a los relatos evangélicos sobre los que descansa nuestra fe; el segundo se centra en las lecturas del misal que la iglesia nos presenta en su liturgia con objeto de hacernos avanzar en la vida nueva que la victoria de la pascua nos ha merecido. Te-

niendo a Cristo Resucitado como protagonista, estas veintisiete meditaciones son un útil instrumento para la oración.– B. SIERRA DE LA CALLE.

JIMÉNEZ H. Emiliano, *Judit. Prodigio de belleza*, San Pablo, Madrid 2005, 19 x 12, 191 pp.

El texto es una explicación teológico-espiritual del libro de Judit, adentrándonos en su catequesis. Nos muestra cómo la historia de la fidelidad a Dios, aún en medio de la incertidumbre y del sentimiento de abandono, se repite a lo largo de la Escritura, así como la enseñanza de que Dios se sirve de la debilidad de los sencillos para derribar a los poderosos y vencer el mal. Judit encarna al pueblo de Dios y su confianza en Él, es la imagen de quienes se mantienen libres de la tentación de vivir alejados de Dios y, sorteando los obstáculos del entorno, se manifiestan fieles a pesar de las dificultades. El autor analiza cada uno de los personajes y símbolos del libro bíblico, desde el relato de las circunstancias y movimientos del ejército asirio para sitiar al pueblo judío, hasta la liberación y victoria de Judit sobre Holofernes y el canto de alabanza a Dios. La obra nos invita a la reflexión sobre este escrito que se hace actual en nuestros días en que el neopaganismo amenaza la fidelidad del hombre a Dios. La lectura se hace agradable, y la redacción es clara y cercana.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ

PHILIPPE, Jacques, *En la escuela del Espíritu Santo*, Rialp, Madrid 2005, 19 x 12,5, 91 pp.

El sacerdote Jacques Philippe, miembro de la “Comunidad de las Beatitudes” en la que desempeñó distintas responsabilidades, nos presenta este delicioso librito de espiritualidad en el que nos muestra un camino para llegar a la santidad. Este no es otro que el de abrir el alma a las inspiraciones del Espíritu Santo, acogiéndolas y llevándolas a la práctica. Para favorecer las condiciones que nos permitan obrar de acuerdo con las mociones del Espíritu, nos propone un estilo de vida en el que la oración, la alabanza y la gratitud, la obediencia a la voluntad del Padre y el desprendimiento son ejes fundamentales. También nos sugiere la presencia de signos que nos ayudan a reconocer la inspiración como obra divina. Se trata de criterios de discernimiento en los que la obediencia, la constancia y la humildad ocupan un lugar importante. El ensayo se centra en la cuestión que aborda, al tiempo que orienta, por medio de las reflexiones, el planteamiento de vida cristiana. A pesar de la profundidad del tema, la lectura se hace agradable.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ

MESSNER, Johannes, *La aventura de ser cristiano*, Rialp, Madrid 2005, 19 x 12,5, 148 pp.

Messner, catedrático de Ciencias Sociales en la Universidad de Viena y capellán del Papa Pío XII, nos ofrece aquí un tratado sobre el sufrimiento y el dolor, su sentido y la respuesta cristiana que no es otra que el Sacrificio de Cristo en la Cruz. Dios nos descubre el significado de la existencia y el sentido último de la vida a través del sufrimiento, que sirve de mediador para vivir el Amor de Dios y el amor al prójimo. Frente a los valores del mundo actual, fundamentados en un hedonismo cerrado, se presenta la alternativa de seguir radicalmente a Cristo, por el camino de la aceptación de la voluntad del Padre. El libro quiere servir de consuelo y esperanza para todos los que sufren, ya sea por dolores físicos o del espíritu, subrayando la importancia de las bienaventuranzas en la vida del cristiano. Tal vez la felicidad no sea otra cosa, como indicaba ya San Francisco, que la acepta-

ción amorosa y paciente del sufrimiento. La experiencia personal del autor, exiliado por el nazismo, esté en el origen de su interés por hallar una respuesta a la pregunta que los hombres nos hemos hecho a lo largo de la historia y seguimos haciéndonos: el porqué del dolor. La respuesta expuesta en el libro es la Cruz y la certeza de que Dios nos quiere felices en todas las circunstancias y se sirve de nosotros también para la Redención. Es un libro que anima a dar pasos firmes en la fe y en el camino marcado por Cristo.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ

HAHN, Scott, *Lo primero es el amor*. Ediciones Rialp. Madrid 2005, 19 x 12, 193 pp.

Hahn, convertido del calvinismo, intenta mostrarnos la analogía entre el misterio trinitario de Dios y la familia cristiana. A lo largo del libro desarrolla una idea fontal del cristianismo: la vida comunitaria de amor de las Personas Divinas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Dios no es un Dios solitario sino una comunidad viva, una familia. Las familias humanas, y la familia cristiana de la fe, deben ser un reflejo del misterio trinitario. Las ideas expuestas en el libro son la clave de las verdades fundamentales del cristianismo, presentes en la Sagrada Escritura, en los Padres de la Iglesia y en la fe viva de la comunidad cristiana. Es un punto clave de reflexión y buena de guía para diseñar el tipo de familia ideal, capaz de satisfacer las necesidades más íntimas de la persona. Sea cual sea la situación personal de cada uno, aunque se pertenezca a una familia rota, es posible encontrar en la Iglesia y en la Trinidad una familia que nos acoja y nos da señas de identidad.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ

NOS MURO, Luis, *Las oraciones más bellas de san Agustín*. Ediciones Religión y cultura, Buenos Aires – Madrid 2004, 19,5 x 13, 128 pp.

La obra se presenta como una edición para Iberoamérica que remite a la publicada en 1981 por Ediciones Narcea con el título *Cantos de la Iglesia antigua para la Iglesia de siempre*. La constituye una selección de textos agustinianos que, por su profundidad y belleza, han cautivado al autor. Están organizados en las siguientes secciones: Aproximación a Dios Padre; Dios para nosotros; Jesús: Dios de Dios igual al Padre; De los nombres de Cristo; De los trabajos de Cristo; Cómo Jesús es la cabeza de la Iglesia; De Adán por Cristo al reino de la gracia; El hombre responde a Dios con fe, esperanza y caridad; Iglesia: familia de Jesús. Cada sección va precedida de una reflexión específica que ambienta sobre el contenido de los textos seleccionados. En su traducción el autor se ha tomado bastantes libertades, en parte para acomodarlos a la forma sálmica adoptada. Hablamos de textos y no de oraciones porque la mayor parte de ellos no constituyen propiamente oraciones. Pero, aunque no vieran la luz como tales, no cabe duda que son alimento extraordinario para mantener y avivar la oración.– P. DE LUIS.

GARCÍA HELDER, Gerardo, *ABC de san Agustín. Apuntes de espiritualidad agustiniana*, Ediciones Religión y Cultura – A.MI.CO, Buenos Aires 2004, 20 x 13,5, 128 pp.

El librito recoge algunos textos de san Agustín, hilvanados por el autor, sobre diversos temas, ajenos a toda sistematización y clasificados por simple orden alfabético. Entre otros se cuentan los siguientes: amistad, camino, comunidad, conocimiento, conversión,

Dios, esperanza, eucaristía, fe, gracia, Jesucristo, humildad, Iglesia, interioridad, liturgia, limosna, oración, padrenuestro, sacramentos, tocar al señor, unidad, etc.– P. DE LUIS.

DESCLAUX, Federico, *Santa María en los escritos de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, Edic. Rialp, 3ª Edición, Madrid 2004, 13 x 21, 213 pp.

El autor –miembro de la Sociedad Mariológica Española y de la Pontificia Academia Mariana Internacional–, engarza algunos textos marianos de San Josemaría publicados hasta ahora, con citas del magisterio, de Padres de la Iglesia y de otros escritores. Se comienza trazando a grandes rasgos la historia del amor de San Josemaría a la Santísima Virgen para pasar después a ver su relación de ésta última con la Stma.Trinidad: hija predilecta del Dios Padre, Madre de Dios Hijo, la Virgen y el Espíritu Santo. Se muestra cómo María, en cuanto madre, nos lleva al trato íntimo con la Trinidad y cómo ella es el modelo a seguir, para santificar el deber cotidiano, la intercesora a quien recurrir en el dolor y la madre que nos da la alegría de ser sus hijos. El hecho que esta sea la 3ª edición habla por sí mismo de la buena acogida que ha tenido este libro, que no pretende ser un estudio científico dirigido a especialistas, sino una obra de espiritualidad al alcance de todos.– B. SIERRA DE LA CALLE

PARDO, Jesús Simón, *De la mano de la Virgen*, Edic. Palabra, Madrid 2005, 12 x 19, 356 pp.

En este libro de espiritualidad cristiana el autor pretende hacer unas sencillas reflexiones que ayuden a los lectores a recorrer el camino de santidad tomando como modelo la peregrinación de la fe de María. Se reflexiona sobre la necesidad de la familia, la vocación personal, la dignidad del trabajo, el papel de la alegría, las lecciones de fe, caridad, humildad, desprendimiento y oración que se pueden sacar de la experiencia vivida de María y también de S. José, modelos de fe, docilidad y fidelidad al querer de Dios. Estas sencillas enseñanzas están apoyadas fundamentalmente en dos pilares: la doctrina del magisterio de Juan Pablo II y las enseñanzas de San Josemaría Escrivá.– B. SIERRA DE LA CALLE

GARCÍA RUIZ, Alberto (Ed.), *Juan Pablo II. Sus oraciones a la Virgen. Cuando el "Totus Tuus" se hace invocación filial*, Edic. Palabra, Madrid 2005, 15 x 21,5, 380 pp.

Al hacer balance de las oraciones de Juan Pablo II a la Virgen "L'Osservatore Romano" afirmaba que "ningún Pontífice ha dirigido tantas plegarias a la Señora –en momentos y acontecimientos de su ministerio, al conmemorar los misterios marianos, ante las más variadas advocaciones–, como Juan Pablo II". Alberto García Ruiz ha recopilado todas esas oraciones del Papa dividiéndolas en nueve capítulos: oraciones a María en sus ministerios, en celebraciones y acontecimientos; advocaciones a la virgen en Italia, África, América, Asia, Europa, Oceanía; e invocaciones breves. En estas páginas el recopilador se propone ofrecer a todos un servicio para que: conozcan a la Virgen como la conoció el Papa; recen a la Virgen como la rezó el Papa; confíen en la Virgen como confió el Papa; quieran a la Virgen como la quiso el Papa; y hablen de la Virgen como hablaba el Papa.

Indudablemente un importante conjunto de plegarias marianas que pueden utilizarse como modelo de oración.– B. SIERRA DE LA CALLE

ORLANDIS, José, *La aventura de la vida eterna*, Rialp (= Patmos, Libros de espiritualidad, 228), 19 x 12, 91 pp.

MORALES, José, *El hombre nuevo*, Rialp (= Patmos, Libros de espiritualidad, 229), 19 x 12, 124 pp.

Orlandis y Morales son dos firmas ya clásicas en la editorial Rialp. El primero proviene del mundo del Derecho, aunque con incursiones en la Historia; y el segundo, Morales, es un teólogo dogmático. Orlandis, ya muy entrado en años, presenta una reflexión sencilla sobre “el destino último del hombre, como clave para entender el sentido genuino de la vida humana”, siempre desde su punto de vista de cristiano convencido. Las grandes y eternas preguntas de la humanidad encuentran aquí su respuesta: redención de Cristo, asumir la muerte, libertad y providencia, vida eterna en la tierra, los llamados “novísimos”, fe en la Resurrección de Cristo... La aportación original quizá sea “la actitud mental del público al que este libro se dirige” o intenta llegar: hombre de hoy, semipagano, envuelto en una cerrada terrenalidad, resignado a “no ser pronto nadie ni nada”. Trae a colación la pesimista respuesta del anciano Freud a la carta de felicitación de Stefan Zweig con ocasión de su 80 cumpleaños. Morales, con *El hombre nuevo*, presenta algunos aspectos cruciales y necesarios para el mantenimiento de la “vida sobrenatural”, a la vez que acentúa el carácter práctico de la vida cristiana, llamada a transformar no sólo a la persona que la vive, sino también al mundo que le rodea, mediante los grandes valores evangélicos del Reino de Dios: amor, paz, verdad, justicia, libertad y compasión. En medio de la miseria egoísta actual, Morales invita a la pasión de las alturas, haciendo renacer la atracción de las mayores cimas, de los anhelos generosos y de una vida con sentido pleno.– A. GARRIDO

Editorial “Ciudad Nueva”. Colección: *15 días con*: Madrid 2004

RUIZ JURADO, Manuel, *Francisco de Borja* (=Col. 15 días con, 11), 19 x 11,5, 123 pp.

ASIAIN, Miguel Ángel, *José de Calasanz* (=Col. 15 días con, 12), 19 x 11,5, 123 pp.

DUBOIS, Jean Dominique, *El Padre Pío* (=Col. 15 días con, 13), 19 x 11,5, 121 pp.

La Editorial “Ciudad Nueva” sigue ofreciéndonos estos sencillos instrumentos de vida cristiana, en que se nos invita a pasar un tiempo en compañía de un maestro espiritual. Se trata de libros eminentemente prácticos en que, tras una breve exposición de la vida del santo, se ofrecen quince temas acerca de su pensamiento y existencia cristiana. El P. Ruiz Jurado, profesor emérito de la Univ. Gregoriana de Roma y especialista en la espiritualidad ignaciana, nos presenta a Francisco de Borja (del cual publicó en Sal Terrae –1997– la edición crítica del “*Diario Espiritual*”): una sucinta biografía (7-19) y una serie de meditaciones siguiendo los *Tratados Espirituales* que nos ayudan a penetrar en el espíritu que llevó al Duque de Gandía a la santidad. M. Angel Asiain, religioso escolapio y doctor en teología, nos narra el proceso de conversión espiritual de José de Calasanz en el contacto con el mundo de marginalidad romana, abandonando el palacio del cardenal Colonia e instalándose en medio de los más pobres y necesitados, a la vez que pone en fun-

cionamiento las famosas *Escuelas Pias*. Las meditaciones sobre José de Calasanz ofrecen un camino seguro: entrega a Dios, el pobre como ocasión de gracia, la experiencia interior de Jesús de Nazareth, el compromiso social como seguimiento de Cristo y camino de santidad. Y, por fin, Jean-Dominique Dubois, religioso de la Orden de los Hermanos menores, interesado en la figura del Padre Pío de Pietrelcina, recientemente canonizado, nos revela al nuevo santo capuchino de san Giovanni Rotondo, no especialmente en los dones llamativos sino en su vida interior y en su humildad y entrega al Cristo: pobreza, oración, amor y perdón, obediencia, Eucaristía, atención a los pecadores... haciéndose instrumento de “lo divino” para testimonio y servicio de los humanos.– A. GARRIDO

ÍNDICE GENERAL

Volumen XL, 2005

ARTÍCULOS

- ALVAREZ CINEIRA, D., *La tolerancia religiosa según G. E. Lessing en su obra Natán el Sabio*, 533
- BOGÓNEZ, F., *El mundo comprendido como familia humana y su dimensión teológica: la aportación teológica de Gaudium et Spes 2b*, 305
- LUIS, P., *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo quinto (I)*, 5
- LUIS, P., *Comentario a Regla de san Agustín, Capítulo quinto (II)*, 243
- LUIS, P., *Los tres pasos de la catequesis eucarística agustiniana a los neófitos*, 427
- NATAL, D., *Ortega y Velázquez. El pensador se retrata en los estudios del pintor*, 145
- RESINES LLORENTE, L., *La censura de los libros de Saturnino Calleja*, 65
- RESINES LLORENTE, L., *Estudio sobre el catecismo pictográfico náhuatl*, 449
- SALA, R., *El rostro africano de Cristo en los modelos de Charles Nyamiti y Laurenti Magesa*, 329
- VEGA, J., *Algunos aspectos de la educación*, 99

TEXTOS Y GLOSAS

- RESINES LLORENTE, L., *Las ediciones fraudulentas del Catecismo de Mazo*, 567

LIBROS

Sagrada Escritura

- ALKIER-WITTE (Hrsg.), *Die Griechen und das antike Israel. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes*, 172
- ASSAN-DHOTE, Isabelle- MOATTI-FINE, Jacqueline, *La Bible d'Alexandrie. 25. 2. Baruch, Lamentations, Lettre de Jérémie*, 372
- BAUMANN, Gerlinde, *Gottes Gewalt im Wandel. Traditions-geschichtliche und intertextuelle Studien zu Nahum 1,2-8*, 581
- BIGAUOETTE, Francine, *Le cri de dérélition de Jésus en croix. Densité existentielle et salvifique*, 377
- CORNELIUS, Izak, *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Ashera c. 1500-1000 BCE*, 171
- DIETRICH, Walter (Hrsg.), *David und Saul im Widerstreit. Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches*, 172

- DOCHHORN, Jan, *Die Apokalypse des Mose. Text Übersetzung, Kommentar*, 373
- EHRMAN, Bart D., *Cristianos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, 180
- FRADEJAS LEBRERO, José, *Los evangelios apócrifos en la literatura española*, 590
- FREY-SCHNELLE (Ed.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religion- und traditions-geschichtlicher Perspektive*, 585
- FROLOV, Serge, *The Turn of the Cycle. 1 Samuel 1-8 in Synchronic and Diachronic Perspectives*, 169
- GALBIATI, Enrico-SERAFINI, Filippo, *Atlas Histórico de la Biblia*, 378
- HARTENSEIN, Friedhelm- KRISPENZ, Jutta- SCHAT, Aaron (Hrsg.), *Schriftprophetie. Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag*, 169
- HIEL, Winfried, *Gedeutete Geschichte. Studien zur Geschichte Israels und ihrer theologischen Interpretation im Alten Testament*, 580
- HOSSFELD-SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (Hrs.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments*, 169
- JANTHIAL, Dominique, *L'Oracle de Nathan et l'unité du livre d'Isaïe*, 173
- JANZEN, David, *The Social Meanings of Sacrifice in the Hebrew Bible. A Study of Four Writings*, 179
- JERÓNIMO, San, *Comentario al Eclesiastés*, 588
- KLEIN, Hans, *Lukasstudien*, 583
- KÖCKERT, Mathias, *Leben in Gottes Gegenwart. Studien zum Verständnis des Gesetzes im Alten Testament*, 173
- La Cueva de los Tesoros, (Apócrifos Cristianos 5)*, 378
- LATTKE, Michael, *Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar. Teil 3: Oden 29-42. Transkription des Syrischen von Klaus Beyer*, 582
- LIVERANI, Mario, *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*, 371
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. 3. Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio*, 382
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento. 1a. El evangelio según san Mateo*, 589
- METZGER, Paul, *Katechon. II Thess 2,1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens*, 587
- MOSIS, Rudolf, *Welterfahrung und Gottesglaube. Drei Erzählungen aus dem Alten Testament*, 172
- NEYREY, Jerome H., *Honor y vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*, 379
- ONUKE, Takashi, *Heil und Erlösung. Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis*, 181
- ORNAN, Tallay, *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image*, 582
- PENNA, Romano *Lettera ai Romani. I. Rm 1-5*, 375
- PETER H. DAVIDS, *La Primera Epístola de Pedro*, 587
- PETERSON, Erik, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, 589
- POPLUTZ, Uta, *Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmotaphorik bei Paulus*, 178

- REDFORD, Donald B., *De Esclavo a Faraón. Los Faraones negros de la XXV dinastía*, 374
- REYNIER, Chantal, *L'épître aux Éphésiens*, 180
- ROTH, Martin, *Israel und die Völker im Zwölfprophetenbuch. Eine Untersuchung zu den Büchern Joel, Jona, Micha und Nahum*, 579
- RUPPERT, Lothar, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 3. Teil.: Gen 25,19-36,43*, 577
- SACCHI, Paolo, *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, 175
- SANDERS, E. P., *Jesús y el judaísmo*, 179
- SCHERER, Andreas, *Überlieferungen von Religion und Krieg. Exegetische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu Richter 3-8 und verwandten Texten*, 374
- SCHLOSSER, J. (Ed.), *The Catholic Epistles and the Tradition*, 381
- SCHLOSSER, Jacque, *Jesús, el profeta de Galilea*, 380
- SCHMIDT, Ludwig, *Das 4. Buch Mose Numeri. Kapitel 10,11-36,13*, 578
- SCHNEIDER, SEBASTIAN, *Auferstehen. Eine neue Deutung von 1 Kor 15*, 586
- SCHÜSSLER, Elisabeth *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, 379
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Kohelet*, 174
- STARNITZKE, Dierk, *Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief. Eine linguistisch-logische Untersuchung*, 376
- STRELAN, Rick *Strange Acts. Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles*, 177
- THYEN, HARTWIG, *Das Johannesevangelium*, 584
- VIDAL GARCÍA, Senén, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente. Un ensayo de reconstrucción histórica*, 176
- WITEK, Bernard, *Dio e i suoi Figli. Analisi retorica della prima raccolta Salomonica (Pr 10,1-22,16)*, 580
- ZIEMER, Benjamin, *Abram- Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14,15 und 17*, 578

Teología

- ADNA, Jostein, *The Formation of the Early Church (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 183)*, 598
- APARICIO-DOTOLO-PASQUALE (Eds.), *Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del Prof. Jared Wicks*, 193
- BISER, Eugen y Richard Heinzmann, *Theologie der Zukunft. Eugen Biser im Gespräch mit Richard Heinzmann*, 397
- BLÄTTLER, Peter, *Pneumatologia crucis. Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit (Urs von Balthasars)*, 191
- BLONDEL, Maurice, *Historia y dogma. Sobre el valor histórico del dogma*, 188
- BOLLIG, Michael, *Einheit in der Vielfalt. Communio als Schlüsselbegriff des christlichen Glaubens im Werk von Gisbert Greshake*, 192
- BROUARD, Maurice (Dir.), *Enciclopedia de la Eucaristía*, 601
- BULLINGER, Heinrich, *Schriften (Band I)*, 594
- BÜSSER, Fritz, *Heinrich Bullinger (1504-1575). Leben, Werk und Wirkung*, 593
- CASTILLA, Blanca, *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la antropología de la creación*, 602

- DALFERTH-FISCHER-GROSSHANS (Hrsg.), *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre*. Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag, 595
- DANIÉLOU, Jean *Teología del judeocristianismo*, 181
- DE LA TORRE, Juan M^a, *Literatura cristiana antigua. Entornos y contenidos. I. Desde su origen a la formación de la gran Iglesia. II. Desde su origen a la formación de la gran Iglesia. Antología de textos. III. Desde el constantinismo a la formación de la teología bizantina*, 591
- DEUSER - KORSCH (Hrsg.), *Systematische Theologie heute. Zur Selbstverständigung einer Disziplin*, 188
- DONNELLY-DENAUX-FAMERÉE (Eds), *The Holy Spirit, the Church, and christian Unity. Proceedings of the consultation held at the Monastery of Bose, Italy (14-20 october 2002)*, 598
- FEICHTINGER-SENG (Hrsg.), *Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike*, 185
- FERNÁNDEZ RAMOS, Felipe, *De la muerte a la vida*, 390
- FILIPPI, Nella, *Le voci del Popolo di Dio. Tra teologia e letteratura*, 604
- FLORIO, M., - ROCCHETTA, C., *Sacramentaria Speciale I. Battesimo, confermazione, eucaristía*, 395
- GHIO, Giorgio, *La deliberazione vitale come origine ultima della certezza applicata a Dio. Indagine sugli elementi d'ignoranza presenti nella certezza*, 391
- GREGORIO MAGNO, *Libros morales/2 (VI-X)*, 389
- HAERS - DE MEY (Edit), *Theology and Conversation. Towards a Relational Theology*, 383
- HÜNERMANN-HILBERATH (Hrsgs.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1. Die dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 392
- HÜNERMANN-HILBERATH (Hrsgs.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 2. Sacrosanctum concilium. Inter mirifica. Lumen gentium*, 392
- JUAN PABLO II, *Encíclicas*, 599
- KASPER, Walter, *Sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia*, 600
- KROEGER, Matthias, *Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche*, 392
- LANDRON, Olivier, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*, 393
- LAUSTER, Jörg, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, 396
- LORDA, José Luis, *Antropología Cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, 195
- LORDA, Juan Luis, *La Gracia de Dios*, 194
- MARCHESI, Giovanni, *Gesù di Nazaret. Chi sei? Lineamenti di cristologia*, 383
- MECHLINSKY, Lutz, *Der modus proferendi in Augustins sermone ad populum*, 187
- MELLONI RIBAS, Javier, *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, 194
- MERKT, Andreas, *Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee*, 596
- MOLTMANN, Jurgen, *La venida de Dios. Escatología cristiana*, 389
- MORRA, Stella, *'Pas sans toi'. Testo, parola e memoria verso una dinamica della esperienza ecclesiale negli scritti di Michel de Certeau*, 193
- O'CALLAGHAM, Paul, *La muerte y la esperanza*, 391

- OPITZ, Peter, *Heinrich Bullinger als theologe. Eine Studie zu den "Dekaden"*, 595
- ORTIZ, Jesús, *Conocer a Dios, III. La fe vivida*, 600
- OSTHÖVENER, Claus, *Erlösung. Transformationen einer Idee im 19. Jahrhundert*, 188
- PENG-KELLER, Simon, *Gottespassion in Versunkenheit. Die psychologische Mystikforschung Carl Albrechts aus theologischer Perspektive*, 192
- PIKAZA, Xabier, *Violencia y diálogo de religiones. Un proyecto de paz*, 385
- PIZZUTO, P., *La teologia della rivelazione di Jean Danielou. Influsso su Dei Verbum e valore attuale*, 384
- RADLBECK-OSSMANN, Regina, *Vom Papstamt zum Pestrusdienst. Zur Neufassung eines ursprungstreuen und zukunftsfähigen Dienstes an der Einheit der Kirche*, 394
- RATZINGER, Joseph, *Caminos de Jesucristo*, 195
- RATZINGER, Joseph, *Fe, Verdad y Tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 597
- RINEAU, Louis-Marie, *Penser Dieu. Jugement et concept dans la théologie des noms divins d'après saint Thomas*, 189
- SCHAEDE, Stephan, *Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*, 395
- SCHILLEBEECKX, Edward, *L'économie sacramentelle du salut. Réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine*, 182
- SCHNEIDER, Florian, *Christus predicatus et creditus. Die reformatorische Christologie Luthers in den "Operationes in Psalmos" (1519 – 1521)*, 183
- SESBOÛÉ, B., *El Magisterio a examen. Autoridad, verdad y libertad en la Iglesia*, 385
- SOBRINO, Jon, *Cartas a Ellacuría 1989-2004*, 386
- STRZELCZYK, Grzegorz, *Communicatio idiomatum. Lo scambio delle proprietà. Storia, status quaestionis e prospettive*, 190
- TEÓFILO DE ANTIOQUIA, *A Autólico*, 388
- TERTULIANO, *A los mártires, El escorpión, La huida en la persecución*, 387
- TERTULIANO, *A los paganos. El testimonio del alma*, 592
- URBANO, Pedro, *Creó Dios en un principio. Iniciación a la teología de la creación*, 195
- VV. AA., *Maria Corredentrice. Storia e teologia*, 601
- VV. AA., *O presente do homem. O futuro de Deus. O lugar dos Santuários na relação com o Sagrado*, 386
- ZILLING, Henrike Maria, *Tertullian. Untertan Gottes und des Kaisers*, 184

Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho

- AKTINSONN-FIELD (EDIT), *Diccionario de Ética Cristiana y Teología Pastoral*, 603
- ALARCOS, F. José (Ed.), *La moral cristiana como propuesta. Homenaje al profesor Eduardo López Azpitarte S.J.*, 604
- BAÑARES, Juan I., *La dimensión conyugal de la persona: de la Antropología al Derecho*, 610

- BECK, Ulrich, *Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial*, 199
- BEINERT, Wolfgang, *Kann man dem Glauben trauen? Grundlagen theologischer Erkenntnis*, 401
- BESSON, Éric, *La dimension juridique des sacrements*, 604
- BORDEYNE, Philippe, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de "Gaudium et spes"*, 397
- BUDZISZEWSKI, J., *Lo que no podemos ignorar. Una guía*, 402
- CHOLVY-HILAIRE-DELMAIRE-FATH, *Le fait religieux aujourd'hui en France. Les trente dernières années (1974-2004)*, 400
- CICCONI, Lino, *Bioética. Historia. Principios. Cuestiones*, 606
- DELGADO PERDOMO, Policarpo, *La misión del seglar en el mundo. Perfil diseñado por el Magisterio de la Conferencia Episcopal Española*, 608
- JORNADA AGUSTINIANA DE EDUCACIÓN (I), *El lugar de la educación. Una aproximación desde san Agustín*, 611
- LOMBAERTS-POLLEFEYT (Eds.), *Hermeneutics and Religious Education*, 609
- MELINA, Livio, *Participar en las virtudes de Cristo. Por una renovación de la teología moral a la luz de la "Veritatis splendor"*, 399
- MILBANK, John, *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, 201
- MULLER, Jean-Marie, *El coraje de la no violencia. Nuevo itinerario filosófico*, 203
- NATALE TERRIN, Aldo, *Religione e neuroscienze. Una sfida per l'antropologia culturale*, 610
- NIEBUHR, H. Richard, *El yo responsable. Un ensayo de filosofía moral cristiana*, 201
- NIEMIRA, Artur, *Religiosità e moralità. Vita morale come realizzazione della fondazione cristiana dell'uomo secondo B. Häring e D. Capone*, 196
- RHONEIMER, Martin, *Ética de la procreación*, 197
- SALA, Giovanni B., *Kants "Kritik der Praktischen Vernunft". Ein Kommentar*, 202
- SAN AGUSTÍN, *El maestro*, 611
- SCHERMANN, Joseph, *Il Linguaggio nella Liturgia. I segni di un incontro*, 203
- TENA, Pere, *Celebrar el Misterio*, 609
- TKHOROVSKYY, Mykhaylo, *Procedura per la nomina dei vescovi. Evoluzione dal Codice del 1917 al Codice del 1983*, 400
- ZANCHETTA, Renato, *Malattia, salute, salvezza. Il rito come terapia*, 401

Filosofía

- AGUILÓ, Alfonso, *¿Es razonable ser creyente? Cuestiones actuales en torno a la fe*, 405
- ALESSI, Adriano, *Los caminos de lo sagrado. Introducción a la filosofía de la religión*, 207
- ALONSO DE HERRERA, H., *La disputa contra Aristóteles y sus seguidores*, 616
- ANTES-GEERTZ-WARNE (Eds.), *New Approaches to the Study of Religion. V. I: Regional, Critical and Historical Approaches*, 404. *Vol. II: Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches*, 402
- BERZOSA, Raúl, *Una lectura creyente de ATAPUERCA. La Fe cristiana ante las teorías de la evolución*, 613

- BEUTEL-LEPPIN (Hrgs.). *Religi3n und Aufkl3rung. Studien zur neuzeitlichen "Umformung des Christlichen"*, 404
- CAMPICHE, Roland J., *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*, 206
- CASTELLOTE, Salvador (Homenaje al Prof.), *Francisco Su3rez. "Der is der Mann"* (Heidegger). Ap3ndice: Francisco Su3rez, *De generatione et corruptione*, 205
- ENDERS-ZABOROWSKI (Eds.), *Ph3nomenologie der Religion. Zug3nge und Grundfragen*, 403
- FAZIO-FERN3NDEZ LABASTIDA, *Historia de la Filosof3a. IV. Filosof3a contempor3nea*, 208
- GARC3A ROJO, Jes3s, *El sentido de la vida. Una pregunta necesaria*, 405
- HARDT, Michael, *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filos3fico*, 204
- H3BNER-STAMATESCU-WEBER (Hrgs.), *Theologie und Kosmologie*, 206
- MARINA, Jos3 Antonio, *La inteligencia fracasada. Teor3a y pr3ctica de la estupidez humana*, 614
- MOUNIER, Emmanuel, *Persona e umanesimo relacionale*, 614
- MUTSCHLER, Hans-Dieter, *Physik und Religion. Perspektiven und Grenzen eines Dialogs*, 612
- PRAT, Enric (Ed.), *Pensamiento pacifista*, 208
- REALE, Giovanni, *Eros, demonio mediador. El juego de las m3scaras en el Banquete de Plat3n*, 207
- RITTER-GR3NDER-GABRIEL (Eds.), *Historisches W3rterbuch der Philosophie*, XII., 40
- TR3AS, Eugenio, *La pol3tica y su sombra*, 616
- VICENTE RODR3GUEZ, JOS3, *Miguel de Unamuno, proa al infinito*, 615

Historia

- AYALA, Jorge M., *J. D. Garc3a Bacca. Biograf3a intelectual 1912-1939*, 214
- BACKHOUSE-TYLER, *Historia de la Iglesia primitiva. Desde el siglo I hasta la muerte de Constantino*, 213
- B3DOUELLE, Guy, *La Reforma del catolicismo (1480-1620)*, 408
- BERGEY, Marie-Catherine, *El manto de p3rpura. Vida de Antonio Rosmini*, 221
- CAMPOS Y FERN3NDEZ DE SEVILLA, F. Javier, *Los Pueblos de la Ciudad Real en las 'Relaciones topogr3ficas' de Felipe II*, 412
- CARCOPINO, J3r3me, *Julio C3sar. El proceso cl3sico de la concentraci3n del poder*, 219
- Casper Peucer 1525-1602. Wissenschaft, Glaube und Politik in konfessionellen Zeitalter*, 212
- CHESTERTON, Gilbert K., *El hombre eterno*, 220
- COLLINS, Roger, *La Espa3a visigoda*, 409-711, 617
- COLOMBO SACCO, Ugo, *Juan Pablo II, 25 a3os en la escena mundial*, 407
- DAVIES, Norman, *Varsovia, 1944. La heroica lucha de una ciudad atrapada entre la Wehrmacht y el Ej3rcito Rojo*, 409
- DE VOG33, Adalbert, *Histoire litt3raire du mouvement monastique dans l'antiquit3*. Tome IX: *Premi3re Partie: Le monachisme latin. De C3saire d'Arles 3 Gr3goire de Tours (525-590)*, 406
- DEL R3O, Domenico, *Karol Wojtyla. Historia de Juan Pablo II*, 408

- DELGADO-FUCHS (Hrsg), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung, I. Mittelalter*, 619
- FERRER, Eusebio, *Pregonero de la Verdad. Biografía de Juan Pablo II*, 411
- GARCÍA MORENO, Luis A., *Los Judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, 412
- GASCÓN ARANDA, Antonio, *Compañía de María (Marianistas) en España. Una contribución al desarrollo y a la evangelización (1887-1983)*, 224
- GASPAR DE GRAJAR, *Obras completas II*, 214
- GONZÁLEZ DE CANALES, Felipe * CARNICERO, Jesús, *Roturar y sembrar. Así nacieron, las Escuelas Familiares Agrarias (EFA)*, 622
- GONZÁLEZ L., Justo (Ed.), *Diccionario ilustrado de intérpretes de la fe. Veinte siglos de pensamiento cristiano*, 213
- HARNACK, Adolf von, *Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles*, 209
- HILDEBRAND, Alice von, *Alma de León. Biografía de Dietrich von Hildebrand*, 216
- KINZIG-LEPPIN-WARTENBERG (Hrsg), *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, 618
- KLAUSNITZER, Wolfgang, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung, Dogma, ökumenische Zukunft*, 212
- LAPORTE, Jean, *Los Padres de la Iglesia. Padres griegos y latinos en sus textos*, 210
- LE CLERC, Alix, *Relation autobiographique. Suivie des Notes des cahiers*, 218
- MARTE, Johan (Hg.), *Internationale Forschungsgespräch der Stiftung PRO ORIENTE zur Brester Union*, 211
- MARTÍ GILAVERT, Francisco, *Carlos III y la política religiosa*, 225
- MATTHIAS, Markus, *Theologie und Konfession. Der Beitrag von Ágidius Hunnius (1550 – 1603) zur Entstehung einer lutheranische Religionskultur*, 210
- MORO, Renato, *La Iglesia y el exterminio de los judíos. Catolicismo, antisemitismo, nazismo*, 222
- PINA POLO, Francisco, *Marco Tulio Cicerón*, 622
- RODRIGO, Javier, *Cautivos. Campos de concentración en la España franquista, 1936-1947*, 619
- RONDANINA, Roberto, *Simone Weil. Mística y revolucionaria*, 217
- ROVIRA I VIRGILI, Antoni, *“La guerra que han provocat”. Selecció d'articles sobre la guerra civil espanyola*, 215
- RUBIO PLO, Antonio, *Vidas Romanas. Treinta y tres personajes de la Roma eterna*, 227
- SÁEZ DE OCARIZ, Leandro, *Pío de Pietrelcina. Místico y apóstol*, 217
- SANABRIA, José María, *El caballero de Gracia y Madrid*, 413
- TIHON, Marie-Claire, *La bienhereuse Alix le Clerc*, 218
- VIDAL, César, *Los masones*, 410
- VIDAL, César, *Paracuellos – katyn. Un ensayo sobre el genocidio de la izquierda*, 414
- VV. AA., *La clausura femenina en España. Actas del Simposium*, 226
- YSÁS, Pere, *Disidencia y subversión. La lucha del régimen franquista por su supervivencia, 1960-1975*, 411

Espiritualidad

- AGUILÓ, Alfonso, *¿Es razonable ser creyente? Cuestiones actuales en torno a la fe*, 419
- ALDAY, Jesús M^a., *La vida consagrada. Aspectos antropológicos, psicológicos y formativos*, 417
- ÁLVAREZ MAESTRO, Jesús, *Los santos de cada día. Año cristiano agustiniano*, 415
- Arte e spiritualità. Parlare allo spirito e creare arte. Un'antologia su percorsi di fede e creazione artistica*, 418
- ASIAIN, Miguel Ángel, *José de Calasanz*, 625
- BAUSCH, William J., *Brave New Church. From Turmoil to Trust*, 228
- BOSCIONE, Franco, *Los gestos de Jesús. La comunicación no verbal en los evangelios*, 232
- CABRA, Pier Giordano, *Tú, ¡sígueme! Curso breve de vida consagrada*, 418
- CARRASCO-PALACIOS-SAN ROMÁN, *Formación para la vida consagrada. Temas para el noviciado*, 417
- CHEVROT, Georges, *La victoria de la Pascua*, 621
- DESCLAUX, Federico, *Santa María en los escritos de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, 624
- DIAZ, Gonzalo, OSA, – MISCIOSCIA, Stefania, *Pablo VI cita a san Agustín. Apuntes del Papa Montini (1954-1978)*, 230
- DUBOIS, Jean Dominique, *El Padre Pio*, 625
- EUGUI, Julio, *Mil anécdotas de virtudes*, 421
- FERNÁNDEZ M., Manuel, *En Ti vivimos, Señor. Dimensión contemplativa de las Bienaventuranzas*, 233
- FERNANDEZ-CARVAJAL, Francisco, *Quédate conmigo. Vivir la Eucaristía*, 232
- FIEDROWICZ, Michael (Hrsg.), *Unruhig ist unser Herz. Interpretationen zu Augustins Confessiones*, 621
- FOURNIER, Anne - PICARD, Catherine, *La falsa espiritualidad y la manipulación de los individuos*, 231
- GANDHI, K. Mohandas, *“La Verdad es Dios”*, 414
- GARCÍA HELDER, Gerardo, *ABC de san Agustín. Apuntes de espiritualidad agustiniana*, 623
- GARCIA RUIZ, Alberto (Ed.), *Juan Pablo II. Sus oraciones a la Virgen*, 624
- GRÜN, Anselm, *Dirigir con valores. Breve curso de adiestramiento*, 416
- HAHN, Scott, *Lo primero es el amor*, 623
- HUBAUT, Michel, *Dios te llama por tu nombre. Vocación y misión*, 230
- IZUZQUIZA, Daniel, *Rincones de la ciudad. Orar en el camino fe-justicia*, 420
- JIMÉNEZ H. Emiliano, *Judit. Prodigio de belleza*, 622
- LUTHE, Hubert y HICKEY, Máire. *Dios nos quiere alegres*, 419
- MARTÍN VELASCO, J., (Ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, 415
- MARTINEZ LOZANO, Enrique, *¿Dios hoy? Creyentes y no creyentes ante un nuevo paradigma*, 420
- McGOVERN, Thomas, *El celibato sacerdotal. Una perspectiva actual*, 229
- MESSNER, Johannes, *La aventura de ser cristiano*, 622
- MORALES, José, *El hombre nuevo*, 625
- MÜLLER, Gerhard Ludwig, *La Misa, fuente de vida cristiana*, 233
- NOS MURO, Luis, *Las oraciones más bellas de san Agustín*, 623

- ORLANDIS, José, *La aventura de la vida eterna*, 625
PARDO, Jesús Simón, *De la mano de la Virgen*, 624
PHILIPPE, Jacques, *En la escuela del Espíritu Santo*, 622
QUINZÁ LLEÓ, Xavier, *Junto al pozo. Aprender de la fragilidad del amor*, 231
RAMIREZ, Antonio M., *Cerca de Dios. Meditaciones en torno a la Santa Misa*, 233
RUIZ JURADO, Manuel, *Francisco de Borja*, 625
SPERRY, Len, *Sexo, sacerdocio e Iglesia*, 229
VORGRIMLER, Herbert, *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, 228

Pedagogía

- BEANE, J. A. *La integración del curriculum*, 423
BERNARDO CARRASCO, José, *Una didáctica para hoy. Cómo enseñar mejor*, 236
CLEMENTE LINUESA, María, *Lectura y cultura escrita*, 234
DEWEY, John, *La opinión pública y sus problemas*, 234
GROSS, J. *Necesidades educativas especiales en educación primaria*, 236
KINCHELOE-STEINBERG-VILLAVERDE (Comps.), *Repensar la inteligencia*, 235
MARINA, José Antonio, *Aprender a vivir*, 421
MARTÍNEZ MALAGÓN, Abundio, *Adolescentes asturianos. Su actitud ante la enseñanza religiosa escolar*, 422
SICHTA, Inge (Comp.), *Género, etnicidad y educación en América Latina*, 235
SPERBER, Dan, *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*, 422

Varios

- Acción contra el hambre. Geopolítica del hambre. Hambre: Informe 2003-2004*, 238
BERNABÉ, Albertus (ed.), *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars II. Orphicorum et orphicis similibus testimonia et fragmenta*, 238
GRACIA, Jordi, *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, 237
LAMET, PEDRO M., *Fotos con alma. Imágenes para despertar*, 240
MARTÍNEZ DE LEZEA, Toti, *El verdugo de Dios. Un inquisidor en el Camino de Santiago*, 240
SHEPARD, Sam, *El gran sueño del paraíso*, 239

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

La Ciudad de Dios

Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

Archivo Agustiniiano

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

Religión y Cultura

Columela, 12 - 28001 Madrid

Revista Agustiniiana

Ramonet, 3 - 28033 Madrid

Estudio Agustiniiano

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

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 Jambriña Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
 - , *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
 - , *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
 - , *Beatriz Ana Ruiz. Gloria insigne de Guardamar*. Valladolid 1990.
 - , *Juan Teodoro Vázquez. Crónica continuada de la prov. de san Agustín del Perú*. Valladolid 1991.
 - , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
 - , *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
 - , *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
 - , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*. Valladolid 1998.
 - , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
 - , *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
 - , *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.
 - , *Patrimonio histórico-artístico de la O. de S. Agustín en Valladolid*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- , *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- CAMPELO, M. M^a, *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., -, *Trio 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), *Homilias 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. A., *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 caballeros de Azcoitia. (Un problema histórico)*. Madrid 1973.
- *Humanismo. Inquisición. Tomo I*. Madrid-Valladolid 1979.
- *Aspectos históricos del sentimiento religioso en España. Ortodoxia y heterodoxia*. Madrid 1961.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina)*. Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla*. Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.^a de, *Tras las huellas de San Agustín*. Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma. (Devocionario)*. Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*. Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.
- *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico*. Valladolid 1992.
- *Labor científico literaria de los agustinos españoles*. 2 vols., Valladolid 1992.
- *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*. 2 vols., Valladolid 1992.
- *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas*. Valladolid 1996.
- *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos*. 2 vols., Valladolid 2001.
- *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos*. 3 vols., Valladolid 2001.
- *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional*. 2 vols., Valladolid 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.