

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XLV



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
2010

SUMARIO

ARTÍCULOS

- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *Identidad móvil. La insoluble ambigüedad del sacerdocio cristiano*..... 371
- BOTERO G., Silvio, *La conciencia conyugal en la pareja interconfesional. Un aporte al ecumenismo*..... 401
- JERICÓ BERMEJO, Ignacio, *La negación pertinaz de un solo artículo lleva a la herejía. Enseñanza de Fr. Luis de León (1568-1569)* 423
- RESINES LLORENTE, Luis, *Estudio sobre el catecismo pictográfico de Alemania* 449
- MIQUEL, Esther, *Bergson intérprete de Darwin. Su aportación a la teoría del conocimiento* 491
- CÁCERES ROLDÁN, Aldo Marcelo, *Aproximación a la concepción de encarnación y sacramentalidad según Xavier Zubiri* 501
- LIBROS 513
-
-

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID



Vol. XLV

Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
2010

S U M A R I O

ARTÍCULOS

MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, <i>Identidad móvil. La insoluble ambigüedad del sacerdocio cristiano</i>	371
BOTERO G., Silvio, <i>La conciencia conyugal en la pareja interconfesional. Un aporte al ecumenismo</i>	401
JERICÓ BERMEJO, Ignacio, <i>La negación pertinaz de un solo artículo lleva a la herejía. Enseñanza de Fr. Luis de León (1568-1569)</i>	423
RESINES LLORENTE, Luis, <i>Estudio sobre el catecismo pictográfico de Alemania</i>	449
MIQUEL, Esther, <i>Bergson intérprete de Darwin. Su aportación a la teoría del conocimiento</i>	491
CÁCERES ROLDÁN, Aldo Marcelo, <i>Aproximación a la concepción de encarnación y sacramentalidad según Xavier Zubiri</i>	501
LIBROS	513

DIRECTOR: **Domingo Natal Álvarez**
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: **Ramón Sala González**
ADMINISTRADOR: **José M^a Balmori Ruiz**
CONSEJO DE REDACCIÓN: **Pío de Luis Vizcaíno**
José Vidal González Olea
Luis Resines Llorente

ADMINISTRACIÓN:
Editorial Estudio Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900
Fax (34) 983 397 896
e-mail: editorial@agustinosvalladolid.org
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2010
España: 45,00 Euros
Otros países: 62,00 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
C-e: edmontecasino@planalfa.es
49080 Zamora, 2010

Identidad móvil. La insoluble ambigüedad del sacerdocio cristiano

¿Qué es la identidad? Es ser lo que se es, por supuesto. Pero ¿cómo saber que algo es en verdad lo que creemos que es? Thomas Anderson, por ejemplo, era un programador informático experto y eficaz. Tanto que en su tiempo libre se ha convertido en un pirata audaz e imparable, atediado de su vida previsible y cansina. Hasta que en sus navegaciones desenfrenadas contacta con alguien que le muestra que habita en una simulación virtual, que en realidad vegeta como fuente de energía para máquinas, que su vida aparente es un sueño, una recreación por ordenador de la que necesita despertar para ser él mismo...¹.

Desde el Vaticano II da la impresión de que todos los ensayos sobre el sacramento del Orden deben empezar hablando invariablemente de crisis de identidad², como si a partir de entonces los ministros católicos hubieran perdido el norte sobre su ser y funciones, como si la institución sacerdotal hubiera traspuesto el umbral del alzheimer, esa desmemoria progresiva e incurable. Detonantes conciliares fueron, de una parte, los reconocimientos al episcopado: sacramentalidad, plenitud del Orden, infalibilidad y primado colegiales, Sínodo romano, Conferencias episcopales e Iglesias locales (LG 21s; CD 5; 27; 37); y de otra, el realce del laicado: base de la Iglesia pueblo de Dios, imprescindibilidad de su implicación litúrgica y de su actividad apostó-

¹ *Matrix*, Larry y Andy Wachowski, 1999.

² R. ARNAU, *Orden y ministerios*, Madrid 1995; S. DIANICH, *Teología del ministerio ordenado. Una interpretación eclesiológica*, Madrid 1988; A. FAVALE, *El ministerio presbiteral. Aspectos doctrinales, pastorales, espirituales*, Madrid 1989; J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*, Santander 1989; G. GRESHAKE, *Ser sacerdote hoy. Teología, praxis pastoral y espiritualidad*, Salamanca 2003; H. KÜNG, *Sacerdotes ¿para qué?*, Barcelona 1972; M. NICOLAU, *Ministros de Cristo. Sacerdocio y sacramento del Orden*, Madrid 1971; VV AA, *Diccionario del sacerdocio*, Madrid 2005.

lica (LG 9ss; SC 14; AA 1). Entremedias ha quedado el presbiterado, cercenado su espacio por arriba y por abajo, desde una esquina le recuerdan que tiene un sacerdocio “de segundo grado” respecto del obispo (LG 28) y en la contraria observa que sus funciones pastoral, docente y cultural debe compartirlas con los otrora subalternos seculares (PO 2). Sorprendidos, aledados, resultan los “hijos desafortunados del concilio”³. ¿Son o no son lo que siempre les han dicho ser?

Pues todavía les asalta otra punción. Lo que hasta hace poco convergía en su mismidad: consagración y esencialidad superior como *alter Christus*, y autoridad intocable en cuanto actuantes *in persona Christi capitis*, parece que no está en la novedad de su origen, pues resulta que Cristo abolió el sacerdocio antiguo –como suena: Hb 10,8ss–, sino en el regreso a dicho sacerdocio precristiano consumado por la Iglesia imperial. (Pareciera sentirse un murmullo de alta traición.) Además, no es lo mismo participio de presente y de pasado, continente y contenido, significante y significado; como tampoco figura y reflejo, cosa y metáfora, materialidad y sacramento. Según un proverbio chino, cuando el sabio señala la luna, el necio mira el dedo. ¿No habremos caído en semejante obtusión, trastocado el rábano y las hojas?

La vuelta a las fuentes escriturísticas con el Vaticano II y el redescubrimiento moderno de la simbología han desvelado esta larga e inquietante doble personalidad del sacerdocio: no sólo no son quien creían, sino a veces todo lo contrario. Algo parecido al extraño caso del anodino y benévolo empleado de motel Norman Bates, que ante estímulos externos, como la invencible atracción-repulsión de una mujer fatal que le ha pedido alojamiento, se va desvelando en realidad como su posesiva y feroz madre, Norma Bates, su otro yo dominante⁴.

I. AMBIGÜEDAD ORIGINAL

La primera perplejidad tendría que ver con el nacimiento de la religión cristiana, que contrarió en varios aspectos la religiosidad antigua, como por ejemplo la institución sacerdotal. Pero en dicha institución cristiana pronto fue corregida internamente su corrección inicial para volver a las andadas, aunque sin dejar de todas formas los aires del impulso propio, sin por

³ GRESHAKE 42 citando a O.H. Pesch.

⁴ *Psicosis*, Alfred Hitchcock, 1960.

tanto perder el hálito fresco de su novedad. Ello producirá un constante enredo, un rebrote de ambivalencias derivadas y encaradas entre sí. En suma, siempre un sí pero no, un quiero y no quiero.

1. Sacralidad y testimonio

La religión no es sólo parte de la cultura antigua, conforma la misma cultura primigenia, la percepción del mundo y del hombre y de la organización colectiva en dependencia de lo sobrenatural. Y el sacerdocio será una estructura básica de la religión. Para entender su naturaleza y tareas tenemos varios caminos de acercamiento, etnológico, etimológico e histórico, que ofrecen pistas convergentes⁵.

La hipótesis etnológica nos dice que el sacerdocio nacería de un cruce entre caudillo y hechicero. El carisma de jefe, que evolucionará en rey, está contenido en la personalidad dominante, que se impone por sus dotes de liderazgo y sus victorias bélicas. En su fuerza brilla la elección de Dios, su persona irradia dones divinos como protección y salud. El carisma chamánico, por su parte, se percibe en el vidente, quien sabe predecir caza y frutos, tempestades y luchas, refugio y riesgo, en suma, quien posee una ciencia propia de los dioses. El carácter sobrenatural de ambos carismas hace que muchas veces se intuyan unificados en la misma persona, que el rey presida ceremonias religiosas y refleje las bendiciones del pueblo, que el mago asuma el poder soberano que le concede su capacidad de previsión. Pero la conjunción cotidiana en la misma persona del culto y la guerra se fue viendo impracticable por exigencias de especialización, además de asustar por la concentración de poder que implicaba, así que realeza y sacerdocio bifurcaron sus carreras, desmembrada la misma aptitud trascendente en lo social, de un lado, y en lo religioso, de otro.

Etimológicamente, las palabras fijadas en las lenguas clásicas y semitas para nombrar la realidad sacerdotal aclaran más o menos bien su atmósfera. El vocablo griego *hieréús*, sacerdote, es hermano gemelo de *hierós*, sagrado, expresando inequívocamente su vinculación a lo divino. Lo mismo sucede con el latino *sacerdos*, que con sencillez trasparente tras el *dare* lo *sacrum* a quien realiza acciones sagradas. El hebreo *kohen*, en la difuminación de su

⁵ Lo que sigue en J. AUNEAU, *Sacerdoce: Dictionnaire de la Bible. Supplément*, X, Paris 1985, 1170-1254; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, 361-590; G. MATHON, *Sacerdoce: Catholicisme*, XIII, Paris 1993, 245-260; G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento, I. Las tradiciones históricas de Israel*, Salamanca 1969, 133-144; 295-351.

rastros acádico, arameo, cananeo o arábigo, provendría de una raíz *kwn* o *khn* con el significado de “levantar(se)”, es decir, quien ante Dios puede acercarse y permanecer de pie mientras los demás deben prosternarse. Algo semejante correspondería a su pariente bíblico *lewy*, con una enigmática historia a sus espaldas, a veces personaje y a veces función, que parece apuntar inicialmente a algo así como “girar”, aludiendo a las danzas extáticas de los brujos primeros.

Respecto a la historia, las menciones iniciales de la institución sacerdotal comienzan ligándola a un santuario⁶. Los antiguos levantaban altares donde la divinidad se les mostraba imponente y vital: alturas, vaguadas, fronda, y allí le ofrecían sus dones (Gn 31,54). La organización social sancionará altares fijos por ser considerados lugares de especial teofanía, y estos santuarios serán casas de Dios en las que se hará preciso un guardián. Convertidos en vigilantes oficiales de templos y efigies divinos, ministros reales para los asuntos sagrados, pasarán a ser los expertos en el contacto con lo trascendente, quienes de un lado controlaban las ofrendas válidas del hombre a Dios, y quienes de otro transmitían la palabra y bendición de Dios al hombre (Dt 33,10). Las funciones oracular y sacrificial serán entonces definidoras del sacerdocio. En los poemas homéricos comienza siendo sinónimo de *mántis*, adivino⁷, mientras en el Antiguo Testamento se enfatizará su exclusividad en el ofrecimiento de la sangre (Lv 17,5).

La tarea oracular del sacerdote es omnipresente en las religiones, aunque cada cual la entiende a su modo. En Mesopotamia y Egipto captaban la voluntad de los dioses a través de las estrellas, de donde procederán inventos como el calendario –para regular la cadencia conveniente de la vida– y el horóscopo –para entretener el fin de semana–. En Grecia y Roma lo hacían descifrando los gemidos de la pitonisa de Delfos, revolviendo las vísceras de animales sacrificados, con especial querencia por el hígado, sus arrugas y coloración, o escudriñando el vuelo repentino e imprevisible de los pájaros, todo ello indicios de lo recóndito e inaferrable, vestigios de las decisiones divinas⁸. En Israel, más a la antigua y menos sofisticados, les bastaba echarlo a suertes, como una moneda a cara o cruz, que llamaban *urim* y *tummim* (1Sm 14,36ss); todavía se sigue utilizando en el Nuevo Testamento (Hch 1,26). Si

⁶ *Ilíada* 16,604; Gn 25,22; 28,22: “consultar a Yahvé” y “pagar el diezmo” suponen al tiempo santuario y sacerdocio.

⁷ *Ilíada* 1,62.

⁸ J. CARCOPINO, *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del imperio*, Madrid 1989, 162-183; R. FLACELIÈRE, *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Madrid 1989, cap. VIII.

hacen sonreír tales capturas divinas hay que recordar que la mántica sigue muy actual, y con los prefijos de carto, quiro, necro, oniro, se la reparten entre adivinos, chalados y psicoanalistas.

Esta función vidente sacerdotal es suplida por la más general y didáctica de la explicación de la voluntad de Dios (Miq 3,11), aunque sobre todo declina ante su prerrogativa propiciatoria (1Sm 2,28). Las ofrendas animales y vegetales a la divinidad son esenciales en una cultura agropecuaria: es el modo de demostrar que todo pertenece a Dios. Los hombres se privaban gustosos de sus primicias y logros en cosechas y ganados reconociendo el regalo que Dios les daba. Renunciando al uso de artículos de primera necesidad, quemándolos por completo o comiéndolos y repartiéndolos santamente ante el templo, homenajeban y agradaban a los dioses, y así les tendrían necesariamente propicios⁹. No es magia, es simple intuición: regalar sinceramente algo es ganarse el aprecio del agasajado. Inicialmente cualquiera podía ofrecer sacrificios, particularmente el cabeza de familia (Gn 46,1), pero la cualidad sacerdotal de expertos en lo divino les garantizará la supervisión certera de participantes y animales puros, sin defecto ritual, para que la ofrenda sea grata y consecuentemente obtenga la bendición divina (Nm 6,23ss).

En resumen, la tarea del sacerdocio se condensa como mediación, quien sabe poner en comunicación el mundo sagrado y el profano. Cuando dictamina el oráculo representa a Dios ante los hombres, cuando sube las ofrendas al altar representa a los hombres ante Dios, es en todo caso un intermediario, “el sacerdocio es una institución de mediación”¹⁰. Los romanos lo llamarán por eso *pontifex*, quien puede establecer puentes, como dedujo el escritor y erudito latino Varrón¹¹. Su carácter de intermediario, de saber flotar entre dos aguas, le exige cierta separación de lo mundano y acercamiento a lo sacro, que se visualiza en abluciones purificadoras constantes, vestiduras particulares de oficio y dignidad, prácticas sociales distintivas (ayuno, castidad). Esta asimilación a la esfera divina le concede el estatus especial de estar consagrado, lo que le otorga poder religioso, que en culturas teocráticas como las antiguas conlleva poder social. A su vez le exige trasladar su dominio de lo sagrado al común de los mortales, enseñar y bendecir de parte de Dios. Su aura vinculante de realidades paralelas, en las que la inmanente depende de la trascendente, le hará imprescindible en la organización

⁹ HESÍODO, *Los trabajos y los días* 338ss.

¹⁰ DE VAUX 462.

¹¹ *La lengua latina* 5,83. Aunque se discuta su justeza etimológica, nos importa la existencia de la idea.

social. “Lo primero en importancia en la ciudad es el cuidado de lo divino que llaman culto”¹².

2. La rebelión cristiana

La *Carta a los Hebreos* es una bomba ideológica. El cristianismo se sabe deudor del judaísmo, es como una rama silvestre y nueva injertada en un olivo centenario y reseco, según metaforizaba Pablo (Rm 11,16ss); pero al tiempo se entiende pujante y rompedor, iniciador de algo distinto, como expresa poco antes el mismo Pablo: “ahora, independientemente de la Ley [judaísmo], la justicia de Dios [salvación] se ha manifestado por la fe en Jesucristo [cristianismo]” (3,21). El cristianismo supone en cierto modo un comienzo absoluto, es una “nueva creación” (2Cor 5,17). *Hebreos* tiene marcadas disonancias con las cartas protopaulinas. Diferente en el estilo (léxico, abundancia de citas veterotestamentarias, homilético) y en el contenido (sacerdocio de Cristo en vez de justificación por la fe), desde el principio se discutió su autoría paulina; pero encierra el mismo vendaval encendido, insistente en la importancia innovadora de Cristo (1,1s; 3,5s), que elimina la antigua Ley (7,12.19) y se abandona sólo a la fe (11,1ss), por lo que al final acabó asociada al apóstol. Pues bien, para *Hebreos* el cristianismo deroga la institución sacerdotal. Tamaña afirmación, tan grave, que elimina una estructura central del judaísmo y las religiones, exigió todo un escrito justificatorio.

La entera *Carta a los Hebreos* insiste una y otra vez, con la machaconería de quien supone le va a costar imponerse, que en Cristo se ha realizado el sacerdocio definitivo y único¹³. Él es sacerdote, “un sacerdote eminente” (10,21) o mejor “un sumo sacerdote” (3,1; 4,15), “posee un sacerdocio perpetuo” (7,24). Evidentemente, no ejerció un sacerdocio oficial, “es bien manifiesto que nuestro Señor procedía de Judá y a esa tribu para nada se refirió Moisés al hablar del sacerdocio” (7,14). Su sacerdocio es distinto, espiritual, existencial, pero por eso mismo superior al institucional o ritual.

Yendo al núcleo sacerdotal queda claro que él es un insuperable mediador: de un lado próximo a Dios más que nadie, siendo “el Hijo” (1,2), y de otro “asemejado en todo a sus hermanos”, asumiendo su condición incluso en la amargura del dolor, de modo que “probado en el sufrimiento puede ayudar a los que son probados” (2,17s). En él se encuentran pues el mundo ce-

¹² ARISTÓTELES, *Política* 1328b.

¹³ Sobre esto, C. PERROT, *La epístola a los Hebreos*: J. Delorme (ed), El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento, Madrid 1975, 114-131; A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca 1984, 75-246.

leste y el terreno, él es la intersección, la mediación perfecta. Los esfuerzos sacerdotales antiguos para allegarse a Dios son una labor imposible, ellos no dejan de ser pecadores y quedan lejos de Él, necesitan repetir sin pausa los mismos ritos insuficientes (10,1s). Pero si el hombre limitado nunca puede alcanzar a Dios, Dios omnipotente siempre puede alcanzar al hombre mediante la encarnación: “sacrificio y oblación no quisiste, pero me has formado un cuerpo” (10,5).

Yendo a las funciones, la oracular es solemnizada al comienzo de la carta: “muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado, (...) en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo”. En Cristo la palabra de Dios se hace salvación resplandeciente (2,3s). El evangelio de Juan le nombra con el concepto de *Lógos*, la revelación divina. En cuanto a la cultural, se expresa abiertamente el rechazo de los sacrificios cruentos. Es un recelo inveterado, presente en la filosofía y la religiosidad antiguas¹⁴. También los profetas lamentaban las ceremonias pomposas sin disposición interna (Am 5,21s; Os 6,6), pero *Hebreos* enlaza con la reprobación más radical: “es imposible que sangre de toros y machos cabríos borre el pecado” (10,4). Los sacrificios rituales no sirven en realidad, reiterativos y externos, no son tan valiosos. Lo únicamente precioso es la ofrenda de uno mismo, personal e interior. Y la dedicación de Cristo a Dios y a los hombres es perfecta, englobando obediencia vital y entrega hasta la muerte (5,7ss). Víctima sin tacha inmolada por su condena en la cruz, perfecto sacerdote en cuanto Hijo que se ofrece a sí mismo, culmina la finalidad del culto siendo perennemente grato a Dios en su plenitud: “se convirtió en causa de salvación eterna” (5,9).

En fin, “de este modo queda abrogada la ordenación precedente por razón de su ineficacia e inutilidad” (7,18), pero también la mediación futura, siendo el sacerdocio de Cristo definitivo, exclusivo e intransmisible, “realizado de una vez para siempre” (7,27). La institución sacerdotal es declarada consumada: Cristo es el mediador perfecto, que plenifica los rasgos oracular y sacrificial, su persona aúna la voz última de Dios dirigida al hombre y la adoración grata existencial del hombre a Dios. Pero como el significado de Cristo irradia en los que creen en él, su sacerdocio les alcanza y abarca. Aunque no lo diga expresamente, *Hebreos* asume la comunidad creyente en la esfera sacerdotal: los cristianos pueden “entrar en el santuario” (10,19), “penetrar más allá del velo” (6,19), “allegarse a Dios” (7,25), expresiones apli-

¹⁴ “Buscan purificación de los delitos sangrientos derramando nueva sangre”, criticaba Heráclito (*Fragmentos* 5). También podría haber sido ésta la inspiración reformadora de Zaratustra.

cadadas al sacerdocio paleotestamentario (Lv 21,23). Los creyentes son “la casa de Dios” (10,21), por ello “santificados” (10,10), que “ofrecen a Dios sacrificios” (13,15s) y “le rinden culto” (12,28). No es un sacerdocio ritual sino personal, no consiste en ceremonias sino en la vida ofrecida.

Este sacerdocio interior y vivencial común a todos los cristianos parece una idea muy extendida en la primitiva Iglesia. Algo ya señalado en Pablo, que encarecía a los creyentes para que “ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual” (Rm 12,1), cristianos a los que él también llama varias veces “santos” y “templo de Dios” (1Cor 1,2; 3,16). Lo recordaba a su modo enigmático el evangelio de Juan aseverando que “los adoradores verdaderos adorarán al Padre en Espíritu y verdad” (4,23). Y sobre todo lo expresan más explícitamente la *Primera Carta de Pedro* y el libro del *Apocalipsis*.

La *I Carta de Pedro*¹⁵ recuerda que la antigua promesa condicional a Israel: “si de veras escucháis mi voz (...) seréis un reino de sacerdotes y una nación santa” (Ex 19,6), se ha hecho realidad ahora en los cristianos gentiles. Les comenta entonces con indisimulado orgullo: “vosotros sois sacerdocio real, nación santa” (2,9); y también, poco antes, les acucia como “un sacerdocio santo” (2,5). Decir sacerdocio real parece aludir al sumo sacerdocio, la plenitud sacerdotal, mientras que mentar sacerdocio santo es un énfasis tautológico de sacralidad. Se refiere en todo caso a la gloria de la Iglesia, que ha heredado el privilegio de ser pueblo elegido que otrora correspondiera a Israel, son consagrados, acercados a Dios, concedores de su Palabra. Pero ha subvertido los términos. El hebreo “reino sacerdotal” (*mamlekheth kohanim*)¹⁶, epítome de dignidad, lo vierte en griego como “sacerdocio real” (*basíleion hieráteuma*). Así parece realzar sobre todo la tarea de los creyentes como transmisores ante los hombres del Dios revelado en Cristo. Son pues como sacerdotes, tienen la obligación de comunicar la última palabra de Dios al mundo, de “anunciar las alabanzas de Aquél que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz”, y tienen que interceder por el mundo ante Dios, “ofrecer sacrificios espirituales aceptos a Dios por mediación de Jesucristo”. Consagración y testimonio, dedicación a Dios e intercesión por los hombres, como el sacerdote para la ciudad, así la Iglesia para el mundo. Y como el de Cristo, es un sacerdocio espiritual, cumplido en la propia vida.

¹⁵ E. COTHENET, *La primera epístola de Pedro. La epístola de Santiago*: Delorme 132-147; VANHOYE 251-285.

¹⁶ *Mamlekheth kohanim* puede ser traducido de dos formas: como constructo (un reino de sacerdotes) o como yuxtaposición (un reino, unos sacerdotes), sin que el sentido final varíe grandemente. Ver VANHOYE 254-257.

Apokálupsis significa “revelación” y denomina un género literario profético –comenzado en Ezequiel y desarrollado en Daniel– en que Dios desvela al vidente sus planes salvíficos futuros¹⁷. Entre alucinatorio y consolador es un escrito de resistencia fuertemente simbólico. En el *Apocalipsis* cristiano Dios anuncia el despliegue de su majestad entregando el libro (la historia) al Cordero (Cristo), que derrotará a la bestia (Roma) y dará larga prosperidad a la Iglesia (mil años) hasta el último asalto de Satanás (no hay que bajar la guardia), concluido con la victoria absoluta (fin de los tiempos). En este contexto de adversidad y esperanza el autor homenajea a los fieles creyentes como “realeza, sacerdotes” (*basileían, hieréis*) (1,6; 5,10), siguiendo literalmente la cita de Ex 19,6, esto es, engrandecidos, amados y avicinados por Dios hacia sí. Dado el entorno hostil, desde la redención de Cristo y su fe en él se subraya sobre todo el privilegio concedido, la dignidad cristiana, no se piensa tanto en su tarea de intercesión¹⁸.

Esta conciencia cristiana sacerdotal, tan jactada de su elevación inigualable que se sienten “conciudadanos de los santos y familiares de Dios” (Ef 2,19), tan consciente de su misión ante el mundo que sabe que “predicar el evangelio es un deber que me incumbe” (1Cor 9,16), no es enteramente una creación teológica propia, está ya apuntada en las enseñanzas fundacionales del Maestro. Jesús anunciaba la presencia de una salvación que transformaba a todos los que la aceptasen, igual daba que fueran judíos o no, justos o pecadores, enfermos, pobres, esclavos, mujeres o niños, que llamaba *reino de Dios*. Predicaba asimismo un *Dios Padre* muy cercano, de bondad tan generosa y universal que resultaba desconcertante, pues acogía a hijos pródigos sinvergüenzas y viñadores cómodos de última hora. A todos les decía que adorar a Dios era *amar al prójimo*, que el culto más grato al cielo no era guardar el sábadó sino ayudar al necesitado. Tras la resurrección, la confirmación por Dios de su mensaje, no es de extrañar que sus seguidores viviesen en una atmósfera divina y se atareasen en llevar su credo a todas partes. En suma, que sintiesen su existencia como un sacerdocio.

Por si esto fuera poco, la institución sacerdotal judía más alta, el sumo sacerdocio, se había revelado como un rabioso rival de la causa cristiana, primero liderando la prisión y condena de Jesús (Mc 15,1ss) y luego persiguiendo a los primeros discípulos (Hch 5,17ss). No es tan sorprendente la constatación

¹⁷ E. COTHENET, *El Apocalipsis*: Delorme 246-25; VANHOYE 287-316.

¹⁸ Un tercer texto (20,6) dedica el título de “sacerdotes de Dios y de Cristo” únicamente a los mártires caídos en la oposición al Imperio; pero la idea es la misma: son los aproximados a Dios, sólo que ellos de modo definitivo (“primera resurrección”) ejemplificando la condición y destino de todos los creyentes.

entre altiva y amarga de *Hebreos* de que para ellos ha quedado abrogado el sacerdocio. Cristianismo y sacerdocio eran realidades opuestas, inconciliables, como la noche y el día, como el agua y el aceite, como la música clásica y el rock.

3. Desandando lo andado

Es una paradoja estupefaciente. Resulta que en el Nuevo Testamento encontramos el vocabulario sacerdotal aplicado de modo neutro y descriptivo para el sacerdocio judío. Pero se la considera una institución acabada, superada, que se ha autenticado teológicamente como plena sólo en Cristo (*Hebreos*) y en todos los cristianos desde la unión con él (*I de Pedro* y *Apocalipsis*). En ningún caso se emplea para ningún estamento intraeclesial diferenciado de otros. Sería una estructura humana que ha quedado vacía al ser culminada en Jesucristo y ampliarse a todos los cristianos: puesto que todos lo son no se necesitan unos sacerdotes especiales. Es decir, justamente lo contrario de lo que hacemos hoy. ¿Cómo es que se ha vuelto a la casilla de salida después de tanto esfuerzo transformador? ¿Ha sido una evolución inevitable o marcha la Iglesia como el cangrejo?

Como toda asociación que se precie, sea política, religiosa, cultural o deportiva, el inicial movimiento cristiano precisaba normas de cohesión interna y dirigentes que velasen por su cumplimiento¹⁹. Un club balompédico como el Real Madrid, por ejemplo, conlleva socios, cuotas, directivos, colores, vociferar en pro del equipo y alegrarse cuando pierde el Barcelona. Y en un grupo tan efervescente como la primera Iglesia, que tiene “las primicias del Espíritu” (Rm 8,23), Pablo habla indistintamente de “dones” (*kharismata*), “ministerios” (*diakoníai*) y “funciones” (*energémata*) en tanto trata de poner orden en el gallinero extático que amenazaba devorar sus comunidades (1Cor 12). Todos los dones espirituales son preciosos, pero tienen una jerarquía interna según sirvan mejor a la construcción de la comunidad, “y así Dios los puso en la Iglesia primeramente como apóstoles, en segundo lugar como profetas, en tercer lugar como maestros” (12,28).

De ahí se deduce que los carismas principales se asocian a funciones de enseñanza y dirección mientras para los restantes reconoce la libertad inasible del Espíritu. Estos segundos, los dones-aptitudes, van a mantener el nombre genérico de carismas, mientras los primeros, o dones-cargos, se especializarán

¹⁹ A. LEMAIRE, *Les ministères dans l'Église*, París 1974; J. DELORME, *Diversidad y unidad de los ministerios según el Nuevo Testamento*: Delorme 263-320.

en la denominación de ministerios (Hch 1,25). La etimología ayudaba a ello, pues *khárisma* alude siempre a una gracia personal mientras *diakonía* indicaba una tarea, tanto la servidumbre doméstica como la dirección ciudadana²⁰. La Iglesia encontró así en la palabra *diakonía* un concepto sugerente, en cuanto aplicable ya a la actitud de servicio de los cristianos entre sí (Mt 20,26), ya al encargo de responsabilidad eclesial (Rm 12,7). En latín quedaría traducido perfectamente con *ministerium*, palabra que reflejaba la contraposición a *magis-ter* (el que es más, el que dirige) desde el correlativo *minus-ter* (el que es menos, el que ayuda), pero incluyendo que en cuanto auxiliar podía asumir una delegación plena de dirección, lo que ha perdurado hasta la política actual.

Los ministerios en su sentido técnico serán encargos que la Iglesia necesita mantener siempre para su subsistencia: porque sirven a la edificación de la comunidad religiosa son carismas divinos, y porque conservan la cohesión grupal son instituciones humanas de dirección. Tenemos aquí otra cuestión paradójica: ¿es posible un carisma institucional o una institución carismática? Más parece un contrasentido. Es como enjaular al Espíritu, aprisionar el viento. Y sin embargo así debiera ser, una tarea que acepte vivir en tensión continua, tal como ha nacido, buscando el equilibrio entre la actitud vocacional y la necesidad colectiva. En el fondo es el ideal de toda profesión social, que concilie gusto personal y aportación altruista.

Las funciones básicas del recién nacido ministerio cristiano se repiten constantemente. Cuando inicialmente se nombran los Doce y los Siete su tarea es liderar y predicar (Hch 1,21s; 6,3ss). Si luego aparecen apóstoles, profetas y maestros se está suponiendo bajo esas denominaciones enseñanza y dirección. Y cuando las más tardías *Cartas pastorales* citan las cualidades del *epískopos* mencionan, aparte de la ejemplaridad de vida, que sea “apto para enseñar” y “capaz de gobernar” (1Tm 3,2.5). En realidad estas dos tareas van incluidas en la misma idea de Iglesia como comunión de fe: en cuanto que se origina por un mensaje precisa proclamación y en cuanto que es una agrupación clama ordenamiento. Es lo que indicaba Pablo en sus primeras cartas: anima al testimonio, pues “¿cómo creerán sin que se les predique?” (Rm 10,14); y una vez hermanados en la fe pide respeto hacia los que “os presiden en el Señor y os amonestan” (1Ts 5,12). Los nombres mismos son muy indicativos: Doce y Siete son aglutinantes simbólicos para los judíos (Mt 19,28) y gentiles (Hch 13,19) de Palestina; expulsados de la zona, a medida que la Iglesia se vaya extendiendo destacan los ministerios itinerantes de *apóstoloi* (misioneros), *prophétai* (proclamadores) y *didáskaloi* (enseñantes) de que

²⁰ PLATÓN, *Leyes* 955c; *República* 371c.

hablaba Pablo; que luego, según queda establecida, serán sustituidos por ministerios domésticos estables como *epískopoi* (supervisores), *presbúteroi* (ancianos) y *diákonoi* (ayudantes), típicos de las *Cartas pastorales*, justamente de organización local. Pero en todo caso sus tareas esenciales de presidir y adoctrinar se mantienen iguales: “Escoged obispos y diáconos dignos del Señor, hombres mansos y desinteresados, sinceros y experimentados, porque ellos ejercen para vosotros la función de profetas y maestros”, dice un escrito de finales del siglo I reflejando esta transición²¹.

¿Y la dirección de las celebraciones culturales? El Nuevo Testamento no habla para nada de ello, y sin embargo haberla hayla: Pablo conmina al espíritu debido en la “cena del Señor” (1Cor 11,20), que no sean tan cabestros que unos regüelden y otros pasen hambre; los *Hechos* aluden a las reuniones de la “fracción del pan” (Hch 2,42), que denotaban la oración común de los primeros discípulos. Si la Iglesia era una agrupación basada en la fe, por fuerza tendrían que juntarse para celebrar su credo, y una liturgia supone un orden y una presidencia. Así que si no se nombran ministros litúrgicos será por resquemor hacia el sacerdocio tradicional, que no quieren ni evocar tangencialmente y sí ser fieles a la novedad cristiana de su supresión. Pero habiendo reglamentación cúlta común alguien tendría que dirigir dichas celebraciones y la lógica elemental lleva a pensar que recaería en el ministerio de presidencia y enseñanza. Para mayor justeza habría que decirlo al revés, que el servicio de dirección y proclamación eclesiales integraría de por sí la dirección de la oración litúrgica. Las alusiones son varias, referidas a apóstoles y *oración dominical* (Hch 20,7), profetas y *ordenación* (13,3) y presbíteros y *unción de enfermos* (St 5,14).

Una vez asentado que el ministerio eclesial incluye la presidencia del culto, la asociación con el sacerdocio clásico se va a desbocar de modo imparable. Incluso entre los mismos cristianos, que empiezan a utilizarlo de modo metafórico: hay que asistir con los propios bienes “a los profetas, porque ellos son vuestros sumos sacerdotes”²². No mucho tiempo después les resultará de lo más natural expresarlo de forma más explícita. Todo concurría a ello: los cristianos se veían plenificadores de lo iniciado en el Antiguo Testamento (1Cor 10,11), el obispo asumía la dirección de la incipiente liturgia sacramental (bautismo, eucaristía, penitencia, ordenación, matrimonio), la eucaristía se interpretaba más o menos simbólicamente en sentido sacrificial... así que toda la sociedad, fuera pagana o cristiana, ligaría de modo es-

²¹ *Didakhé* 15,1.

²² *Didakhé* 13,3.

pontáneo la figura de la presidencia eclesial con la función del sacerdocio tradicional. Así reza una fórmula litúrgica de ordenación de principios del siglo III: “concede al siervo que has elegido para el episcopado que apaciente tu santo rebaño y que ejercite hacia ti el sumo sacerdocio irrepreensiblemente, sirviéndote noche y día; que él vuelva propicio tu rostro y ofrezca los dones de tu santa Iglesia; que tenga, en virtud del espíritu del sumo sacerdocio, el poder de perdonar los pecados”²³.

Cuando la Iglesia es reconocida por el Imperio, allá por el siglo IV, comienza un nuevo esfuerzo de expansión cristiana, de coincidencia oficial en todos los rincones geográficos. De la ciudad, donde había pelechado siguiendo la estrategia apostólica de acudir a grandes poblaciones y no duplicar el kerigma (Rm 15,19s), al campo lejano y despoblado, a la zona pagana (*paganus*, aldeano). En el curso de la misión a los paganos los obispos permanecerán en la ciudad como centro operativo de zona (*dióikesis*, administración) y delegarán en sus presbíteros la instalación eclesial en las aldeas (*paroikíai*, vecindades). Éstos, en cuanto consejeros del obispo, ya eran asociados al sacerdocio²⁴, pero mientras uno devendrá cada vez más un coordinador ejecutivo los otros estarán dedicados particularmente a organizar y celebrar el culto. Los primeros devendrán dignatarios y señores feudales, los segundos simplemente y sobre todo sacerdotes.

4. Volver a empezar

¡Qué contradicción! Las revoluciones llevan inscrita la derrota en su éxito, pues el triunfo las vuelve institucionales, quedan fijadas de algún modo en el molde contra el que se sublevaron. Seguramente permanezcan en el tiempo rescoldos del incendio inicial, tal vez no se les apague del todo el eco de un clamor lejano, quizá la percepción de un sacerdocio único y común no se haya perdido.

La patrística y la escolástica no trascordaron la noción flamante de un sacerdocio que aunaba a todos los cristianos, como no podía ser de otro modo con un concepto bíblico. Pero el sacerdocio jerárquico se había recompuesto con fuerza en la Iglesia, cuando se mencionaba a los sacerdotes todo el mundo sabía que se estaba aludiendo al episcopado y presbiterado. El sacerdocio era el *kléros*, la “parte” especial que dirige la Iglesia, y el *ordo*, la “clase” distin-

²³ Tradición apostólica 3.

²⁴ CIPRIANO, *Cartas* 61,3: “los presbíteros están unidos al obispo por la dignidad sacerdotal”.

guida que se dedica a lo sagrado. El resto de creyentes compondrá un grupo que se denominará *laikoí*, integrantes de la “masa”, los incluidos en la *plebs* en su correspondencia latina²⁵. Así que tanto *Patres* como *Magistri* hablarán del sacerdocio conjunto de los bautizados en sentido espiritual más que propio, mentando que se trata de su vida ofrecida por los demás y de su participación en Cristo por la fe²⁶. Es lo que decía el Nuevo Testamento, claro, pero la cuestión clave es que entonces se había eliminado una jerarquía sagrada interna mientras que ahora resplandece como estructura eclesial. El sacerdocio general y único había expirado insensiblemente, de muerte natural. Y entonces irrumpió Lutero como elefante en una cacharrería.

Sin pretender minimizar las diferencias ecuménicas, el caso Lutero fue más eclesiológico que teológico, más referido a la organización de la Iglesia que a la doctrina básica de la fe. Tampoco hace falta aquí un análisis de su persona y obra para demostrarlo, es suficientemente ilustrativo rementar que todavía hoy las discordancias reconocidas por todos entre católicos y protestantes son más bien disciplinares o secundarias (autoridad ministerial, ordenamiento sacramental), en absoluto principales o dogmáticas (Trinidad, revelación, justificación...)²⁷. Pues bien, en su enfrentamiento visceral contra las autoridades romanas, y en calidad de profesor de Escritura, Lutero redescubrió ya en sus primeros escritos que en el Nuevo Testamento sólo se hablaba del sacerdocio bautismal, para nada del sacerdocio ordenado. Encontró así legitimidad a su revuelta rechazando como nulos los edictos papales. “Todo el que tenga conciencia de ser cristiano, tenga también la seguridad y la convicción de que todos somos sacerdotes en el mismo grado”²⁸.

La teología católica posterior de contrarreforma, como su propio nombre destaca, pareció reflexionar más en contra que en sí, promocionando la tradición, los sacramentos, la Jerarquía, escaldada y reaccionaria respecto a todo lo que sonase a Escritura sola, fideísmo, igualdad cristiana. No será hasta el Vaticano II que empiece a hablarse expresamente del *sacerdotium commune* de todos los cristianos, la fórmula por fin aprobada.

²⁵ T. MARCOS, *Laicos e Iglesia: Estudio Agustiniano 27*, 1992, 525-533.

²⁶ C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de eclesiología*, Madrid 2001, 947-950.

²⁷ T. MARCOS, *En nombre de la justificación: Estudio Agustiniano 41*, 2006, 452-457.

²⁸ *La cautividad babilónica de la Iglesia* 6. Lo había dicho poco antes en *A la nobleza cristiana de la nación alemana* y lo repetirá poco después en *La libertad del cristiano*, sus tres obras fundamentales de reforma, todas de 1520.

El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo (LG 10).

Como queda claro en la cita, no se pretendía rebajar el sacerdocio ministerial sino reconocer simplemente el sacerdocio universal. La famosa frase *essentia et non gradu tantum differant* ha provocado más quebraderos de cabeza de los que realmente merece. Al parecer tiene una intención antiprotestante: que no pueden igualarse ambos modelos sacerdotales, que son diferentes en sí mismos (*essentia*) y no sólo por el desempeño de un cargo comunitario (*gradu*). Pero se ha quedado en un rompecabezas sin sentido. La filosofía griega de la esencia como fundamento suprasensible contrapuesto a la apariencia caduca ha quedado tan desfasada como la astronomía geocéntrica ptolemaica. El saber actual procede por experimentos y deducciones, no por esencias y sustancias, lo que más bien suena a frascos de colonia y gastronomía.

La expresión “sacerdocio ministerial o jerárquico” no pega ni con cola, no se conjunta cristianamente hablando. Sulfatado el sacerdocio jerárquico –por lucir sin pudor un sacerdocio particular intracristiano–, el sacerdocio ministerial habría de mirarse como crasa tautología, pues el sacerdocio cristiano es un servicio y viceversa; a su vez es fórmula tautológica respecto a sacerdocio común, pues el sacerdocio general de los bautizados es un sacerdocio ministerial. En realidad nos movemos en conceptos sinónimos: decir sacerdocio, laicado, bautizado, cristiano, es estar nombrando lo mismo desde la perspectiva creyente. Hay que volver radicalmente al Nuevo Testamento y aceptar sin remilgos que entre cristianos no debe existir un sacerdocio jerárquico sino sólo un sacerdocio común. Con ello no se elimina el ministerio eclesial de gobierno y enseñanza que desde entonces ejercen obispos, presbíteros y diáconos, y que sigue siendo imprescindible en cuanto preservación de la comunión de fe que es la Iglesia. Tan sólo se aplica lo que se quiso introducir con la liquidación del sacerdocio tradicional: la extensión de la valía y la responsabilidad del sacerdocio a todos los bautizados. Ha quedado más que patente que ambos sacerdocios son incompatibles: desde el Nuevo Testamento el fiducial ha hecho superfluo el especial, y desde la historia el jerárquico ha abrasado el bautismal.

El sacerdocio universal cristiano resalta que todos los creyentes, a través de su fe en Cristo, quedan consagrados, aproximados incomparablemente a Dios, no necesitan otra mediación, ellos mismos son mediadores. Su función es transmitir la revelación, testimoniar al Verbo, la palabra de Dios definitiva; lo que realizan sobre todo con su vida, el compromiso ético de amor al pró-

jimo, el sacrificio más grato a Dios. En el fondo, el sacerdocio común es una hermosa metáfora: es un modo de destacar la igualdad de todos los cristianos en la fe, que tienen la suprema “dignidad y libertad de los hijos de Dios”²⁹; un modo de rechazar el autoritarismo, todos son como sacerdotes y reyes en Cristo, autosuficientes y soberanos en su conciencia ante Dios; y es finalmente una forma de promover la autoobligación individual, cada cual tiene que ofrecer su vida a Dios y a los demás como un sacerdocio existencial. El ministerio eclesial es un encargo especial, la labor pastoral de dirigir la comunidad, de enseñar la doctrina común, lo que incluye la animación litúrgica, pero no implica una mayor dignidad ni autoridad ni responsabilidad esenciales, esto es, en cuanto a la fe. Dicho ministerio no queda rebajado, sino resituado en su función de servicio a la comunión, fuera de lo cual debe verse integrado en el sacerdocio común.

¿Sonará todo esto demasiado luterano? Bueno, por mucho que se haya equivocado Lutero, habrá que concederle haber acertado en algo. Si toda su doctrina hubiera sido pura extravagancia o rebeldía se habría difuminado en un folclore religioso irrelevante, al estilo del Palmar de Troya, por ejemplo. Ya decía san Agustín que sólo los grandes hombres han podido crear herejías³⁰, enseñanzas que delatan verdades arrumbadas en la Iglesia institucional, y por eso resultan críticas y de áspera connotación, sólidas y alternativas a la versión oficial. A autores católicos actuales resulta atrayente el Lutero de antes de 1525, el de la estricta renovación evangélica y la libertad de conciencia, mientras que el de después es visto enfebrecido por el favor civil a su movimiento y la histeria antipapista³¹.

¿Cambiar un uso lingüístico tan arraigado merece la pena? ¿No es una batalla perdida? A lo primero hay que responder que las palabras implican un contenido, no son ociosas. Si el Vaticano II propuso cambiar *extremaunción* por *unción de enfermos* fue para advertir que tal sacramento no era para agonizantes sino para el riesgo vital (SC 73). A lo segundo, contestar que tal vez sí, que no es preciso presentar batalla, pero la guerra podría estar ganada si se asume la idea de fondo, la captación del sentido primero de las palabras. Laico significa cristiano, bautizado, perteneciente al pueblo de Dios; aunque coloquialmente se tenga como antónimo de clérigo, lo decisivo es que se conozca su origen más totalizador. Sacerdote nos sugeriría también internamente al cris-

²⁹ *Lumen gentium* 9.

³⁰ *Comentarios a los salmos* 124,5.

³¹ J. DELUMEAU, *El caso Lutero*, Barcelona 1988, 77s. El año 1525 es la fecha de su pesimista *De servo arbitrio* y de su feroz *Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos*.

tiano, bautizado, laico; aunque de hecho se emplee más bien para el presbítero, bueno será que no se extravíe en la mente la amplitud que obtiene en Cristo. Además, popularmente se le aplica sobre todo el término de *cura*, “cuidador” de almas, antigua y hermosa etimología que no puede ser despectiva ni queriendo³²; y en las lenguas ilustradas *prete*, *prêtre*, *priest*, *priester*, que derivan con sencillez de presbítero. Y a propósito de la palabra *extremaunción*, la dificultad de cambio parece una prueba superada, hasta en mi pueblo, sin ser especialmente listos, la suelen llamar la “santa unción”, han aprehendido el asunto.

En conclusión, el ministerio eclesial es un servicio de enseñanza doctrinal y representación directiva comunitarias, pero no un servicio sacerdotal, que es existencial y corresponde al común de los cristianos ante el mundo. La idea de un sacerdocio colectivo responde a las innovaciones más propias de la fe cristiana: Dios es solo salvación (buena noticia, Reino, Padre), la religiosidad es simplemente ética (amar a Dios es amar a prójimo), todos son hijos iguales de Dios (desharrapados, desahuciados, malvados, extraños...), fe es experimentar a Dios personalmente y testimoniarlo (sacerdocio real). No podemos permitir que esta originalidad y belleza se disuelvan en la nada.

II. AMBIGÜEDAD SACRAMENTAL

Al igual que los dogmas componen la estructura de la fe cristiana, los sacramentos suponen lo correspondiente respecto del culto eclesial. Pues bien, sin ningún ánimo peyorativo, los sacramentos trasudan ambigüedad por todos sus pliegues; es más, la definición más genérica de sacramento, la de signo sagrado, está ya contemplando la conexión de dos mundos, el material y el espiritual, en una ambivalencia constitutiva³³. Bástenos sobrevolar los satélites verbales del universo cúltilo para corroborarlo.

1. *Sacramentum in genere*

El preludeo de los sacramentos cristianos se encuentra en una palabra griega de uso corriente en nuestras lenguas occidentales: misterio. Es un con-

³² J. COROMINAS – J.A. PASCUAL, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, II, Madrid 1980, 295ss, lo hace remontar a los albores de la lengua.

³³ Sobre los sacramentos en general, R. ARNAU, *Tratado general de los sacramentos*, Madrid 1994; F.J. NOCKE, *Doctrina general de los sacramentos*: T. Schneider, *Manual de teología dogmática*, Barcelona 1996, 807-846; H. VORGRIMMLER, *Teología de los sacramentos*, Barcelona 1989.

cepto que ya delata una vacilación entre medio saber y no saber, rozar sin abarcar³⁴. El sustantivo *mustérion* se compone de un sufijo que alude a un lugar o un instrumento, *-terion*, y una voz onomatopéyica, *múo*, musitar con la boca cerrada, como decir *mumm* sin despegar los labios, como los gatos maúllan por proferir miao. Así que *mustérion* reflejaría el oxímoron de expresar lo inexpressable. Tampoco hace falta darle muchas vueltas, porque es el mismo sentido que tiene nuestro vocablo “misterio”, algo secreto que se quiere intuir pero no se acaba de descifrar.

La palabra vino que ni pintiparada para designar el culto oculto –irresistible aliteración– que grupos religiosos griegos habían decantado mezclando mitología agrícola propia y espiritualidad oriental, ambas escenificando nociones de muerte y resurrección, transmitiendo fuerza vivificadora a los que las celebraban, las vivían, asegurándoles la victoria ultraterrena. El centro estaba en la participación en esas ceremonias privadas, crípticas para los no iniciados, salvíficas para los integrados, los *mustéria*. La palabra entonces adquiere una nueva acepción manteniendo constante la ambivalencia previa: “rito” litúrgico en el que la energía divina es alcanzada a través de la representación humana.

La Biblia griega LXX va a utilizar dicho término en los sentidos vistos, unas veces con el significado general de secretos profanos (Jdt 2,2; Sir 22,22) y otras en la acepción concreta de ritos paganos a rechazar (Sb 14,15.23). Pero juntando ambas nociones ambiguas –secreto intuido y presencia ritual– comienza a irse colando una tercera, típica de la apocalíptica judía, la de “decisiones divinas” escondidas y favorables que van a ser testimoniadas por y para sus elegidos (Dn 2,18s; Sb 2,22). Y ésta será la idea predominante en el Nuevo Testamento, la que resalta el designio inescrutable y salvífico de Dios que empieza a ser desplegado en medio de los creyentes (Mc 4,11) y que ha encontrado su culminación reveladora en la persona de Jesucristo. Tal es el “misterio de Dios” (1Cor 2,1): “Cristo entre vosotros” (Col 1,27).

La patrística griega, como es natural, seguirá la estela acumulada que va remolcando tras sí el vehículo *mustérion*, cada vez más espumosa de polivalencia, coagulada en torno a tres grumos³⁵. El principal será el propiamente

³⁴ G. RICHTER-K. RAHNER, *Misterio*: H. Fries, *Conceptos fundamentales de la teología*, III, Madrid 1967, 81-94; P. NEUENZEIT-H.R. SCHLETTE, *Sacramento*: Ibidem, IV, 156-174; H. KRÄMER, *Mustérion*: H. Baltz-G. Schneider, *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, II, Salamanca 1998, 342-351.

³⁵ A. HAMMAN, *Sacramento*: A. Di Berardino, *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, II, Salamanca 1992, 1925s; A. NOCENT, *Sacramentos*: Ibidem 1926-1931; B. STUDER, *Mistagogia; Misterio*, Ibidem 1456-1457.

cristiano, el que se condensa como revelación de Dios en Cristo. Pero en ello va incluido el sentido original de fondo, el de secreto velado y desvelado. Y va a adquirir además una curiosa transformación el otro grumo, el ritual. Si inicialmente se denuestran los misterios paganos como malos plagios de la liturgia cristiana, desaparecidos aquéllos por la preferencia imperial hacia la Iglesia, se revertirá paulatinamente su significado ignominioso y la palabra *mustérion* servirá para nombrar los cultos cristianos. San Cirilo, obispo de Jerusalén de mitad del siglo IV, titulará precisamente su obra sobre el bautismo y la eucaristía *Catechesis mistagógicas*, esto es, enseñanzas de iniciación en los misterios. Y san Ambrosio, obispo de Milán en la misma época, llamará su escrito sobre algunos sacramentos *De mysteriis*.

La patrística latina va a continuar la triple acepción oscilante aportando su propio matiz lingüístico, remachando la ambigüedad. De un lado transcribirá la palabra *mustérion* como *mysterium*, y de otro la traducirá como *sacramentum*. Las Biblias latinas, Vetus y Vulgata, y los Padres comienzan usando ambos vocablos más o menos indistintamente, hasta que sus destinos semánticos vayan deslindándose. La etimología descubre en *sacramentum* una materialidad (*-mentum*, como en griego *-terion*) que engancha algo sagrado (*sacrum*), y la vida cotidiana lo emplea en ámbitos institucionales fijándolo como “juramento”, la promesa sacra de fidelidad militar al emperador o la fianza ante el templo como aceptación de sentencia de un tribunal. Fue Tertuliano quien supo aplicar la palabra al bautismo, el compromiso ritual por la doctrina cristiana³⁶, y con ello quedó asentada su validez para la fe y los cultos de la Iglesia. *Mysterium* tendrá que ver entonces sobre todo con la acepción genérica profana de secreto o con su correspondencia religiosa de revelación, mientras *sacramentum* se reservará para la acepción paralela de rito religioso, comportando además la de compromiso humano. Pero toda esta plurivalencia no puede dejar de estar entremezclada: los cultos cristianos son plasmación del designio misterioso divino, comportan la gracia de Dios y atan la voluntad del participante.

La consideración sobre el símbolo ratifica la ambivalencia de fondo que venimos resaltando³⁷. *Súmbolon* significa “conjunción”, reunir dos o más elementos dispersos, de modo que a partir de uno se pueda deducir el resto, llegar al todo desde la parte. Platón lo empleó para el mito del andrógino demediado por los dioses en hombre y mujer para evitar su fuerza, de forma

³⁶ *A los mártires* 3,1.

³⁷ H.R. SCHLETTE, *Símbolo*: H. Fries, *Conceptos fundamentales de la teología*, IV, Madrid 1967, 271-279; J. RIES, *Symbolé, symbolisme*: *Catholicisme*, XIV, París 1996, 636-654.

que cada parte es *súmbolon* de la otra³⁸, algo así como nuestra popular media naranja. En sentido más general se puede decir que la filosofía platónica va a hacer del simbolismo una de sus claves interpretativas. Para ella la realidad se explica como una separación entre lo sensible y lo inteligible, de manera que no puede entenderse lo primero sin lo segundo, y además lo uno participa de lo otro como el molde y la copia, como la figura y la sombra. Podríamos considerarla una “ontología o metafísica del símbolo”³⁹, las cosas visibles son imágenes o reflejos de la veracidad espiritual, de las ideas invisibles.

Siendo utilizado el platonismo por parte de la patrística como metodología para la exposición del cristianismo, la mentalidad simbólica inundará tanto la teología de la salvación como la liturgia sacramental. *Súmbolon* sirve para los personajes del Antiguo Testamento que prefiguran las realidades del Nuevo, para los ritos religiosos principales, para sus elementos (agua bautismal, óleo de unción) y para las fórmulas utilizadas en esos ritos. Precisamente los latinos impondrán la transliteración *symbolum* para las confesiones de fe que se expresaban en el bautismo. Al final, símbolo acabará concretándose en dos direcciones prominentes, como credo de fe y como tipología representativa, cediendo para sacramento la denominación de los ritos cúltricos. Pero la escolástica, con su gusto por el aristotelismo causal y empírico, marcará el declive de la acepción tipológica y del símbolo. Y no digamos la modernidad cartesiana y científica, que en su pulsión matemática y física enterrará el simbolismo como lo más opuesto al positivismo y la verdad.

2. Sacramenta in specie

La concreción en siete de los sacramentos como ritos fundamentales de la Iglesia, separados del resto de ceremonias que quedaron postergadas en el subgrupo de sacramentales, es una de las invenciones de la teología escolástica. ¿Cómo se llegó a esta conclusión? ¿En qué se basaron para discriminar exactamente lo que era sacramento estricto y lo que se definía por su parecido al sacramento, esto es, sacramental? Al parecer concurrieron varias razones, ninguna de ellas suficiente por sí sola, de modo que la explicación última se mueve entre la mezcolanza, la casualidad y la necesidad. Pero los escolásticos eran muy quisquillosos, no iban a dejar un cabo suelto así como así.

La argumentación primera sería teológica, encontrando en la Escritura y luego en los Padres la mención de los ritos más importantes y antiguos: el

³⁸ *Banquete* 191d.

³⁹ SCHLETTE 274.

bautismo y la eucaristía, por supuesto, los “sacramentos mayores o principales”, pero también el perdón (Jn 20,23) y la unción (St 5,14), la confirmación (Hch 8,14-17), la ordenación (1Tm 4,14) y el matrimonio (Ef 5,32)⁴⁰. Otro argumentario sería el simbólico, advirtiendo en la cifra siete un número perfecto y paradójico donde los haya, una fracción completa o una totalidad parcial: tres personas divinas (Padre, Hijo y Espíritu) y cuatro elementos mundanos (agua, tierra, fuego, aire) suman el total de la realidad, los planetas eran siete, la semana tenía siete días, la enseñanza constaba de siete artes (*trivium* y *quadrivium*)...⁴¹. Además de esto, la consideración sociológica no es desdeñable: así como la patrística asumió para los ritos cristianos las virtudes de los cultos místéricos, la escolástica tuvo que delimitarlos especialmente, dado que al dirigir la cristiandad correspondía a la Iglesia el ordenamiento socio-religioso de la vida. Como remate, el sello antropológico de santo Tomás parece cuadrar las cuentas, desflecando siete momentos esenciales de la vida humana que serían los realizados por la liturgia cristiana: nacimiento, alimentación, crecimiento, equivocación, dedicación eclesial o familiar, enfermedad y muerte⁴².

En todo caso la fijación litúrgica en número septenario estaba cogida con alfileres, y uno de los caballos de batalla de la protesta protestante –otra aliteración– fue precisamente el sacramental. Donde unos definían siete como cifra revelada por el Espíritu, los otros no hallaban más que dos rastreando las palabras de Cristo. (Ni que la Trinidad estuviese dividida.) Sólo tras una de esas famosas contribuciones que han agigantado la figura de Karl Rahner, la teología católica puede admitir que los sacramentos son “auto-realizaciones de la Iglesia”, es decir, modos de cumplir su tarea de trasladar el anuncio de salvación a la existencia concreta humana⁴³. De un plumazo solventó los arrecifes traicioneros de la navegación ecuménica: no es necesario que Cristo haya instituido directamente cada sacramento, todos provienen indirectamente de él a través de la Iglesia; no es trascendente el número de siete, podrían ser seis (inicialmente estuvieron unidos bautismo y confirmación) o nueve (numerando de modo independiente diaconado y

⁴⁰ Y. CONGAR, *La idea de sacramentos mayores o principales*: Concilium 4, 1968, 24-37.

⁴¹ J. DOURNES, *Para descifrar el septenario sacramental*: Concilium 4, 1968, 75-94. El simbolismo de los números es muy antiguo. Está presente en la Escritura: “doce” como totalidad desde la astrología babilónica, “cuarenta” como tiempo de preparación y prueba (o castigo) desde la media existencial humana; y en la filosofía pitagórica: las cosas son números en cuanto ordenables y combinables (ARISTÓTELES, *Metafísica* 1090a).

⁴² *Suma teológica* III,65,1.

⁴³ *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1964. Original alemán de 1960.

episcopado) o los que provea la eficacia pastoral de la Iglesia. Sin pretender meternos en la piel protestante, la propuesta parece bastante asumible para ellos, de hecho en los inicios dudaron respecto a la penitencia⁴⁴, han mantenido ritos litúrgicos de ordenación y matrimonio, y los pastores incluyen en sus deberes la visita y consuelo de los enfermos.

Ligada al número siete, la interpretación causal de la gracia en los sacramentos será otra de las aportaciones de la teología bajomedieval. La utilización del aristotelismo para comprender la fe, característico de la escolástica, llevará a esta conclusión adoptando su realismo instrumental. Si desde la filosofía platónica la patrística había concebido los sacramentos como ritos que *participaban* de la salvación divina que representaban, el aristotelismo servirá a la escolástica para *materializar* ese aspecto restringiéndolo como distintivo de los siete sacramentos. Para Aristóteles la filosofía se centra en investigar la causalidad, descubrir la verdad consiste en “ocuparse de la esencia de lo existente”, “buscar la causa de las cosas”⁴⁵. Así, los sacramentos serán interpretados y aislados no sólo en cuanto *contienen* la gracia, la simbolizan, siguiendo la mentalidad de participación de la copia en el original, sino en cuanto la confieren, la *causan*, por la fuerza misma de la acción celebrativa originante. Los sacramentos son instrumentos, condensaciones de la gracia. Trento compendiará la elucubración escolástica de los sacramentos como “forma visible de la gracia invisible”, que “contienen y confieren la gracia que significan a los que no ponen óbice”⁴⁶. Pero todo ello no va a poder escapar de la ambigüedad, cuando no inmerja directamente en la confusión.

Para san Agustín, quien más habría elaborado una sacramentología en la patrística, los sacramentos son “signos sagrados”, estructura visible de palabra y elemento que anuncia una presencia invisible, ceremonias simbólicas que al participar de lo divino comunican al creyente fuerza salvífica. El *sacramentum* incorpora y por tanto inculca la *res* que señala, una energía en quien se zambulle y cree⁴⁷. Las características centrales del sacramento en cuanto rito, gracia y compromiso son claras en él. Pero debido a su esencialismo, la definición del mínimo para que algo sea lo que es, la teología esco-

⁴⁴ *La cautividad babilónica de la Iglesia* ruge con las primeras palabras: “Comenzaré por negar la existencia de siete sacramentos y por el momento propondré sólo tres: el bautismo, la penitencia y el pan”. La penitencia es comentada luego como mera actualización del bautismo, augurando su fin.

⁴⁵ *Metafísica* 993b; 1025b.

⁴⁶ DENZINGER-HÜNERMANN 1639; 1606.

⁴⁷ Por ejemplo, *La doctrina cristiana* 3,13; *Tratados sobre el evangelio de san Juan* 80,3; *Cartas* 89,9.

lástica deviene minimalista. La gracia sacramental es eficaz *ex opere operato*, en virtud de la obra realizada, independientemente de la fe del ministro que lo imparte y casi de la del sujeto que lo recibe. A éste sólo se le pide que no lo rechace, que no ponga obstáculo activo. Tan estricta objetividad abocaba a un automatismo cercano a la magia. Se irá negligiendo el rasgo de compromiso personal de los sacramentos para atollarse en su básica estructura externa. Se la llamó materia y forma, siguiendo el esquema de Aristóteles para abordar la composición de la realidad, que parecía concordar con la terminología agustiniana de elemento y palabra. Pero dicha determinación era difícil (cuál es la materia del matrimonio y la penitencia), cambiante (materia del orden en la entrega de instrumentos o en la imposición de manos, forma de la unción penitencial o sanante), abstrusa a fin de cuentas para la espiritualidad sacramental.

Así que de los tres rasgos legados por la sacramentología patristica: rito, gracia y compromiso, el último parece diluirse en el limbo de lo superfluo. No debe, sin embargo, olvidarse. El óbice u obstáculo de que habla Trento como invalidación de la gracia sacramental es precisamente la pasividad o ausencia de fe personal. Ello está presente en la escolástica, aunque emborronado por su estilo académico, casi su deformación profesional, el irrefrenable impulso analítico que todo lo desmenuza al límite, hasta llegar a una pequeñez conceptual y una nada real. En los sacramentos, siguiendo la terminología agustiniana, los teólogos desgajaron sus tres componentes básicos desde tres posibilidades de recepción, naturalmente objetándose entre ellos, otra característica académica, aunque en este caso positiva pues obliga a afinar al máximo la lógica. Pedro Lombardo encuadrará las situaciones y Tomás de Aquino fijará los términos⁴⁸. El *sacramentum tantum* se refiere al hecho ceremonial externo, el signo sensible simplemente, que tiene lugar cuando alguien lo recibe sin fe. La *res tantum* señala la gracia misma, la realidad espiritual invocada y presencializada, la meta del rito sagrado, alcanzable sin el sacramento en el caso del martirio. Y finalmente, la *res et sacramentum* expresa la conjunción ideal entre la gracia y la liturgia, que se da cuando uno vive la celebración sacramental con fe. De manera que no es posible la gracia sacramental sin la fe del receptor, los sacramentos son eficaces sólo en la fe.

Después de tanto merodeo conceptual la antropología contemporánea ha replanteado el valor del símbolo, la esencia simbólica del hombre en cuanto ser corpóreo-espiritual: el primer arte funerario, las pinturas de las cavernas, el alfabeto, los mitos ¿qué son sino aspiraciones, explicaciones y co-

⁴⁸ ARNAU, 1994, 122-125.

municaciones simbólicas? Convencionalmente el símbolo se entiende como un signo, si bien un signo especial⁴⁹. Todo signo funciona como un vector (significante) que apunta a algo distinto de sí (significado). Tanto significante como significado pertenecen a la experiencia sensible, y entre ellos se da una ligazón natural: el humo es signo de fuego. El símbolo quiere avanzar un poco más. Pretende ser un signo pero de algo no accesible a los sentidos, respondiendo a la apertura trascendente del espíritu humano. Para ello, para que un significante sensible desvele un significado metafísico, necesita un eslabón intermedio que conecte ambos, un significado en parte visible y en parte oculto, un primer significado perceptible que aluda a su vez al segundo significado inaccesible. Será una sugerencia mitad natural y mitad convencional de algo abstracto. Por ejemplo, el blancor es signo de cosa intocada, en consecuencia es símbolo de honestidad y pureza: *candidatus* y *candidus* significan blanqueado y blanco en latín, y después aspirante e inocente. O también, un trapo de colorines suele valer de identificación colectiva, que a su vez representará cohesión, un pasado y un destino comunes: la bandera es símbolo de la patria.

El significado segundo, la meta del significante simbólico, necesita del significado primero para ser accesible, o dicho con otras palabras, sólo puede señalarse lo sobrenatural desde una doble estructura natural, la segunda con un pie en cada borde. Justamente como el lenguaje analógico, en parte unívoco y en parte equívoco, el único posible para nombrar lo divino, pues al mismo tiempo brota de la experiencia y supera la experiencia: Dios es bueno pero no exactamente como experimentamos lo bueno, sino mucho mejor, supremamente. El símbolo es así como un signo doble, de modo que su ambivalencia inicial se duplica. Y por si todo esto fuera poco, en su pretensión metafísica los símbolos sólo pueden ser sugeridores y dúctiles, esto es, polisémicos. El fuego (significante), a partir de sus efectos materiales, calor y combustión (significado primero), sugiere calidez de hogar, pasión de amor, pero también destrucción y violencia, o tal vez purificación y recomienzo (significado segundo).

De forma, modo y manera que la ambigüedad sacramental que estamos evocando desde el principio no hace más que aumentar cuanto más la analizamos. O quizá que el paso del tiempo nos ha ido haciendo cada vez más conscientes de su polivalencia. En resumen, si no quieres caldo toma dos tazas.

⁴⁹ P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, 283ss; R. PANIKKAR, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Barcelona 1998, 19-32.

3. Sacramentum ordinis

La tradición legada por la teología patristica y escolástica debe ser conjuntada con la mentalidad actual. Comprendería así los sacramentos de la Iglesia como su liturgia principal (elemento y palabra, materia y forma, gesto y oración) que escenifica y revela la fuerza de Dios (*virtus, gratia*, salvación) en situaciones concretas de la existencia humana interpelando su adhesión (compromiso, fe, voluntad). Ritos religiosos de decisión, ¿hasta qué punto queda ligada en ellos la presencia de Dios? La elucidación de este punto es la base de la teología sacramental.

Los sacramentos son símbolos, signos sagrados, alusiones a lo trascendente. Parten de una realidad mundana (significante) que quiere escenificar para el creyente un hecho espiritual (significado segundo), para lo cual necesitan un elemento intermedio (significado primero) asociado de modo natural tanto a la realidad mundana como espiritual. En cuanto símbolos, no sirven a necesidades físicas sino psíquicas, se dirigen a la fe, nutren la experiencia religiosa⁵⁰.

En el bautismo (de *baptismós*, baño) el agua indica primeramente lavado, que de ese modo sugiere limpieza religiosa, perdón de los pecados. El agua bautismal no lava físicamente, sino que sirve para representar una purificación espiritual, es como una limpieza del pecado. ¿Hasta dónde llega ese “como”? Por definición, por ser simbólico-religiosa, no puede ser una eficacia meramente indicativa, neutra. E igualmente por definición tampoco puede ser física, material. Así que será una eficacia justamente *sacramental*, esto es, real desde la fe. El bautismo limpia del pecado por el arrepentimiento y conversión de quien se bautiza, si es adulto, o por la protección de la familia y comunidad salvífica mediante la formación en la fe, si es niño.

En la eucaristía (de *eukharistía*, agradecimiento o bendición de la mesa) el pan y el vino compartidos expresan unión vital, como una comida familiar o un banquete de bodas, lo que a su vez sirve para señalar la unión espiritual de los convidados con Jesucristo y entre sí, la comunión, como todos comulgamos del mismo pan todos somos el mismo cuerpo (1Cor 10,17). La presencia de Cristo en el pan y el vino, por ser simbólica no es física y por ser sagrada no es sólo simbólica: es sacramental, de nuevo, cierta desde la mística creyente. La comunión entre los cristianos no es consanguínea o física ni abstracta o simbólica, sino igualmente sacramental: son Iglesia, comunidad de compromiso religioso.

⁵⁰ *Sacrosanctum concilium* 59.

En el sacramento del orden (de *ordo*, estamento) la imposición de manos es señal de trasmisión, en este caso trasferencia de autoridad que hacen los anteriores ministros a los nuevos, que a su vez simboliza la elección divina para presidir la comunidad eclesial. No es una designación directa de Dios para regir la Iglesia, no hay una esencia superior del ministerio ordenado sobre el bautismal. Pero tampoco es un nombramiento puramente social, funcional, para evitar barullos de convivencia religiosa. Es un nombramiento sacramental, querido por Dios desde la fe.

La polémica actual sobre una interpretación funcional u ontológica del ministerio es tan antigua como la Reforma. Para Lutero es un cargo social y temporal, a disposición de la comunidad que lo elige y puede desahuciarlo. Trento insistió por tanto en la doctrina ontológica escolástica del carácter y la consagración permanente⁵¹. Quizá habría que resolver que el ministerio de gobierno en la Iglesia ni es funcional ni esencial, sino todo lo contrario, las dos cosas a la vez, una esencia funcional o una función esencial, vete tú a saber. Si fuera sólo funcional se podría variar a capricho, según vaivenes culturales y temporales, demasiado humanos. Si fuera únicamente esencial sería intocable, estratosférico, demasiado sagrado, justamente lo que abrogó el evangelio.

La autorrealización de la Iglesia ha exigido desde el principio ministerios de dirección según necesidades circunstanciales, sucesivamente los Doce (pensando en renovar Israel) y los Siete (aludiendo a los gentiles de Palestina); luego apóstoles, profetas y maestros (organizándose para la evangelización itinerante); episcopos, presbíteros y diáconos (priorizando la consolidación local). No son sacerdotes, pero su carisma es imprescindible para la misión de la Iglesia, dedicados a la enseñanza y vivencia unitarias de la fe en sus comunidades, de modo que ellas la irradian posteriormente. No es que sólo ellos deban leer, interiorizar, celebrar y testimoniar la Escritura, cosa de todos, sino que su *ministerio* es aunar la diversidad de experiencias individuales, culturales e históricas en la conexión única con el origen, la tradición y la actualidad conjuntas de la Iglesia⁵².

Todos los cristianos son responsables de la propia fe y su testimonio, pero los ministros eclesiales lo son de la unidad de fe o Iglesia. Sin fe común no habría Iglesia, pero como la Escritura sola es diversamente interpretable, sin ministros no puede haber fe común, ni por tanto Iglesia unida (como muestra el protestantismo). Y también al revés –como un círculo virtuoso–,

⁵¹ DENZINGER-HÜNERMANN 1609; 1767; 1774.

⁵² DIANICH 175-243.

sin Iglesia única languidecería la fe, no es posible su conservación intacta a través del tiempo, los individuos son finitos y distintos y la fe se deshilaría entre civilizaciones, siglos y mentalidades hasta hacerse irreconocible (como entre luteranos y bautistas, por ejemplo, que brotando de la misma fuente han difluido mucho su credo), necesitándose también el ministerio eclesial, “sin ministerio no hay Iglesia”⁵³.

El ministro no es especialmente *alter Christus*, cosa que conviene y concierne a todo creyente. De hecho, fue una fórmula empleada inicialmente por Pío XI para fomentar la espiritualidad y ética sacerdotales más que su dignidad⁵⁴, y cuyo rastro evangélico es más general (Lc 10,16). Tampoco habría que pensar que actúa particularmente *in persona Christi* mejor que *in persona Ecclesiae*. Los matices de estas últimas expresiones provienen de discusiones escolásticas sobre la situación de sacerdotes excomulgados, si pierden la primera, referida al poder consecratorio de orden, o sólo la segunda, centrada en el poder eclesial de jurisdicción⁵⁵. Pero esa es otra discusión, más bien farragosa-mente canónica. En nuestro caso, podríamos decir que todo cristiano debe saberse actuando *in persona Christi*, es una cuestión de testimonio existencial, mientras el ministro obra *in persona Ecclesiae*, representando la construcción unitaria de la fe, tanto en la enseñanza doctrinal como en la presidencia institucional.

El ministerio no es un estamento de poder sagrado dentro de la Iglesia, sino un encargo imprescindible para que la Iglesia cumpla su función. Si la Iglesia es vehículo de la revelación de Dios en Cristo, y si no puede existir Iglesia sin ministerio ordenado, éste es instrumento indirecto de la presencia de Dios cuando mantiene, y sólo en ese caso, la cohesión eclesial. El ministerio debe conservar la Iglesia, por tanto la palabra evangélica, no es una mera función social, la fe los considera elección divina. Más allá de su testimonio personal de fe, que le une a todo cristiano, su carisma de presidencia sirve al testimonio común de fe, que es la Iglesia.

La importancia entonces estriba en el ministerio, no en los ministros, pero ¿quién no lo confunde?, ¿quién puede evitar trastabillar en el difuso borde que separa cargo y persona, grandeza institucional y debilidad individual? El ministerio ordenado implica autoridad, pero no en sí sino sólo para la comunión eclesial, y a saber cuándo aquella era inevitable o exigible y cuándo no, cuándo era preferible imponer la obligación y cuándo deseable

⁵³ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los tralianos* 3,1.

⁵⁴ *Ad catholici sacerdotii*: AAS 28, 1936, 5-53.

⁵⁵ GRESHAKE 153-158.

aceptar la libertad. Es la oscilación misma del carisma: mitad aptitud y mitad actitud; del ministerio: un servicio vacío si no incluye autoridad; y del sacramento: un misterio sólo descluido en lo prosaico.

Las funciones del ministerio eclesial suelen compendiarse sin mucha discusión desde el Vaticano II en tres: regia o pastoral, profética o magisterial y sacerdotal. Proviene de las tres instituciones básicas del Antiguo Testamento, que el Nuevo vio realizadas en Cristo, los Padres extendieron a los cristianos y el protestantismo ajustó para el ministerio, lo que fue asumido en el pasado siglo por el catolicismo⁵⁶. Pero dado que la misma tripartición se aplica al laicado⁵⁷, su valor caracterizante y distintivo del ministerio desaparece. Quizá podría intentarse una clarificación distinguiendo términos hasta ahora sinónimos. A todo cristiano concernirían las funciones regia de soberanía y libertad, y profética de actualización y testimonio personal de la fe. El ministerio eclesial, por su parte, consistiría en el desempeño del encargo pastoral de cohesión colectiva y magisterial de enseñanza oficial: fueron las razones de su origen en la primitiva Iglesia y son las razones que lo siguen haciendo necesario. Y todos quedarían conjuntados de nuevo en la función sacerdotal, tal como venimos diciendo: ser cristiano significa vivir desde un sacerdocio existencial, la dignidad y obligación que impone el conocimiento de la revelación en Cristo.

De las dos tareas ministeriales la principal es el servicio magisterial o de la palabra. Que la Iglesia es “asamblea de Dios” (1Cor 1,2) o “comunidad del Espíritu” (2Cor 13,13) quiere decir que está convocada y conformada por la fe. Ahora bien, “la fe viene de la predicación” (Rm 10,17). Como la Iglesia se asienta en la fe, la labor central del ministerio es enseñarla y cuidarla. Una vez más, portador de fe es todo creyente, pero la tarea ministerial se refiere a la fe comunitaria: la fe del origen, de la tradición y de la actualidad que vincula a todos, la doctrina que produce unidad. Pero para mantener la fe común y la comunión de fe, para mantener la Iglesia, es necesario un servicio de autoridad, la función de pastor, símbolo de poder solícito y no despótico. Un poder tendente solamente a la cohesión de la doctrina y de la comunidad. Las funciones pastoral y docente quedan mutuamente imbricadas en el ministerio, no es posible la una sin la otra, fe común que no precise de autoridad y autoridad que no mire a la fe común. Estas dos funciones integrarían el *munus sanctificandi* –el hasta ahora llamado oficio sacerdotal– del ministerio: en la oración litúrgica, en la administración sacramental, el ministro proclama la palabra y preside la reunión.

⁵⁶ O'DONNELL-PIÉ-NINOT 1072-1075.

⁵⁷ *Lumen gentium* 25-28; 34-36.

¿En qué se diferencia el presbiterado diocesano y el regular? Las funciones ministeriales de enseñar y presidir quedan concentradas en una comunidad parroquial, en el primer caso, mientras que en el segundo son delegadas en una institución religiosa para organizar su difusión mundial. Es decir, según qué caso, las mismas tareas tienen un empleo más local o más internacional, al primero le distingue el arraigo parroquial, al segundo la itinerancia indefinida. De todos modos, es una diferencia líquida, poco fija, pues partiendo de una diversa tonalidad vocacional –una más individualizada, otra más comunitaria– su ejercicio fáctico pudiera igualarlas por completo.

Terminando. Tenemos pues ambigüedad sacramental al principio, en el medio y al final, la ambivalencia y equivocidad nos rodean por todas partes, cuando no la oscuridad y el enrevesamiento. Pero al fin y al cabo todo ello deriva del sacramento mismo, no parece haber solución a la paradoja. Es el precio a pagar por la conexión de lo mundano y lo sagrado, por necesitar visibilizar lo invisible, por celebrar lo divino en forma humana, por integrar en oración tanto el don como la tarea. La solución será no perdernos en la ambigüedad renunciando a entenderla e iluminarla, dejándola en su contradicción. Pero tampoco podemos eliminarla como si no existiese, identificando el envés con el revés, la empiria y la teología, la física y la fe.

TOMÁS MARCOS MARTÍNEZ, OSA
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

La conciencia conyugal en la pareja interconfesional. Un aporte al ecumenismo

SUMARIO

Esta reflexión sobre “la conciencia conyugal en la pareja interconfesional” intenta ofrecer unas puntadas acerca de un tema que, al parecer, no ha sido tratado. De una parte, ‘la conciencia conyugal’ apenas comienza a abrirse camino entre los estudiosos; de otra parte, el tema de la ‘pareja interconfesional’ es objeto de examen dentro del diálogo ecuménico. Estas páginas se proponían presentar, en síntesis, el despertar de la conciencia conyugal en la cultura y en la teología católica; su presencia en algunos de los documentos del diálogo ecuménico entre las iglesias cristianas y algunos elementos que refuerzan el estudio de la conciencia conyugal dentro de la temática de la pareja interconfesional.

INTRODUCCIÓN

El tema de la ‘conciencia ética’ ha ocupado muchas páginas de la literatura de la iglesia; pero ha sido una reflexión más que todo de tipo individualista; poco se ha tenido en cuenta la conciencia comunitaria que hace solidarios a hombres y mujeres. Nédoncelle ya había hecho alusión a la ‘reciprocidad de las conciencias’¹.

Igualmente, B. Häring en su obra *Libertad y fidelidad en Cristo* se refirió, repetidas veces, a esta ‘reciprocidad’: “una conciencia y reflexión genuinas son existencialmente imposibles sin la experiencia de encuentro con los otros. La persona alcanza su identidad e integridad en la reciprocidad de co-

¹ Cfr. Maurice NÉDONCELLE, *La reciprocidad de las conciencias*, Caparrós, Madrid 1996, 63-86.

nocimiento y conciencia. Llegamos a conocer nuestro propio y único yo a través de la experiencia de relación entre tú y yo, que nos conduce a la experiencia del nosotros”².

Relacionar ‘conciencia conyugal’ y ‘pareja interconfesional’ tiene sentido en nuestro tiempo cuando comienza a hacerse frecuente este fenómeno. El Movimiento Ecuménico está tratando de afrontar la situación de las parejas interconfesionales dentro del diálogo de las iglesias cristianas, no obstante las dificultades que representa el encuentro de dos personas de diversa confesión. El diálogo ecuménico, que muchas veces se ha quedado a nivel de las altas esferas y de discusiones doctrinales, necesita tocar tierra ocupándose del llamado ‘matrimonio mixto’, hoy designado preferiblemente como ‘pareja interconfesional’.

Factores de diversa índole han hecho que estas dos categorías (conciencia conyugal y pareja interconfesional) cobren importancia especial hoy: de una parte, la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae* reconoce que “el hombre de hoy tiene una conciencia cada día mayor y aumenta el número de quienes exigen que el hombre en su actuación goce y use de su propio criterio y de la libertad responsable, no movido por coacción, sino guiado por la conciencia del deber” (n. 1).

De otra parte, la movilidad humana, promovida por el turismo, la emigración, las facilidades de viaje, las comunicaciones, etc, hace que razas, culturas, lenguas, credos religiosos, se fusionen hoy creando una amalgama multicolor, multilingüística, multiétnica, multirreligiosa, etc. Este factor ha contribuido al encuentro de personas de diversa religión cristiana que terminan uniendo sus vidas en un matrimonio.

Las iglesias cristianas (católica, ortodoxa y de la reforma protestante), a pesar del derecho de hombres y mujeres a casarse y fundar una familia, ‘sin restricción alguna’, un derecho reconocido por la ONU (1948) y por la Carta de la Sta. Sede (1983), encuentran dificultad a la hora de admitir el matrimonio de dos personas de diversa confesión cristiana; el viejo *Código de Derecho Canónico* ‘prohibía severísimamente’ este tipo de matrimonio por considerarlo como un ‘peligro de perversión del cónyuge católico o de la prole’ (c. 1060); el nuevo *Código* se limita a declararlo ‘inválido’ y exhorta a que no se dispense de este impedimento si no se cumplen las condiciones establecidas (c. 1086). Esto ya supone una mitigación del rigor del viejo *Código de Derecho Canónico*.

² Bernhard HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y laicos*, vol. I, Herder, Barcelona 1981, 276, IDEM, “Reciprocity of Consciences. A key concept in moral Theology”, en *History and Conscience. Studies in honour of Sean O’Riordan*, edited by R. Gallagher – B. McConvery, Gill and MacMillan, Dublin 1989, 670-72.

El diálogo ecuménico entre las iglesias cristianas, mediante una serie de diversos acuerdos y declaraciones³, ha tratado de hacer flexibles las normas de cada comunidad eclesial en vista a crear un clima de conocimiento mutuo, de aprecio recíproco, de diálogo en la verdad y en la caridad; esta nueva actitud está contribuyendo para que se considere el matrimonio interconfesional, no ya como un peligro para la fe, sino como un factor que puede impulsar el movimiento ecuménico desde la base.

Se intentará en estas páginas analizar el origen de la expresión *conciencia conyugal* en el contexto de la pareja interconfesional, exponer la presencia de esta categoría dentro de la tradición eclesial y en los diálogos ecuménicos; finalmente, sugerir algunos elementos que apoyan una reflexión sobre la conciencia conyugal en el diálogo ecuménico para favorecer la comunión interpersonal y de fe de las parejas interconfesionales.

1. Albores de una nueva categoría ética

Fue B. Häring quien dio el paso de la ‘reciprocidad de las conciencias’ a la ‘conciencia de pareja’: una característica peculiar de la formación de la conciencia conyugal está en el hecho de que los esposos no deben buscar la verdad en un lugar cualquiera fuera del matrimonio, sino en el ámbito mismo de la vida de pareja; el hombre o la mujer casados quedan determinados por el estado matrimonial en todos y cada uno de los sectores de su vida personal, en tal forma que queda plasmado de una manera diversa de como lo está el soltero o célibe⁴.

El tema de la ‘conciencia conyugal’ no se encuentra frecuentemente tratado; es casi una novedad para muchos⁵. Sin embargo, es un tema tan antiguo como el mismo hombre; el libro del *Génesis* nos da una primera referencia en el relato más antiguo de la creación (*Gn. 2,18-24*): “el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y se harán ambos una sola carne”.

³ Las declaraciones y acuerdos a que han llegado los múltiples encuentros ecuménicos están recogidos en los 8 volúmenes del *Enchiridion Oecumenicum*, editado por Ediciones Dehoniana de Bolonia, entre 1986 y 2007.

⁴ Cfr. Bernhard HÄRING, “L’educazione della coscienza nei coniugi”, en *L’educazione della coscienza oggi*, A. Sustar - Bernhard Häring, Paoline, Roma 1969, 56-57.

⁵ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *La conciencia de pareja. De la rivalidad a la comunicación interpersonal*, S. Pablo, Bogotá 2006; IDEM, “Hacia una conciencia del ‘nosotros conyugal’. Intuiciones recientes y sugerencias para un futuro”, *Moralia* 14/2 (1992) 177-194, IDEM, “Conciencia de pareja. Hacia la recuperación de un proyecto inicial”, *Studia Moralia* 37 (1999) 95-125; IDEM, “La conciencia del ‘nosotros conyugal’. Raíces en el pasado y perspectivas de futuro”, *Laurentianum* 43/1-3 (2002) 397-415.

La historia no ha prestado la suficiente atención al designio creador de hacer del varón y de la mujer una sola carne, es decir, una persona conyugal y, por tanto, con la conciencia de ser ‘una sola carne’, un “yo conyugal”, como afirmaba K. Wojtyła. Entre los estudiosos este tema ha recibido diversas designaciones: ‘interpersonalidad’, ‘nupcialidad’, ‘nosotros conyugal’, ‘conyugalidad’, ‘nostridad’⁶.

El texto bíblico de *Génesis* (2,18-24) para expresar el proyecto original sobre el varón y la mujer emplea varios términos significativos: en primer lugar, usa varios verbos en futuro (dejará, se unirá, se harán...) que hacen referencia a un plan de realización progresiva del hombre y de la mujer en orden a construir la unidad de pareja. En segundo lugar, el verbo ‘se unirá’ tuvo una evolución semántica interesante: al comienzo significaba la unión de cosas materiales (madera, tejido, papel); posteriormente llegó a expresar la alianza de personas que se unen en un mutuo acuerdo; finalmente adquirió una connotación teológico-religiosa: la unión del hombre y de la mujer representaba la alianza del israelita con Yhavé⁷.

En tercer lugar, la expresión ‘hacerse una sola carne’ significa para los exegetas, en general, un acuerdo interpersonal entre varón-mujer, una comunión, que no es iniciativa del hombre, sino del mismo Dios; no es una comunión simplemente espiritual, como de dos seres que están lejanos uno del otro, sino una comunión que se realiza físicamente como la unión de ‘carne y hueso’⁸.

Las culturas antiguas veían en toda la creación lo masculino y lo femenino en estrecha relación⁹; de ahí que llegaran a expresar con imágenes esta relación íntima; por ejemplo, la figura de ‘chapa y llave’, como elementos que se reclaman uno a otro; la cultura china representaba el mito del ‘Yin (varón)-

⁶ Cfr. Crispino VALENZIANO, “Reciprocità cioè Interpersonalità”, en *La reciprocità Verginità-matrimonio, profezia di comunione nella chiesa sposa*, Cantagli, Siena 2000, 37-74; Giulia Paola DI NICOLA, “Per una antropologia della coniugalità”, *La Società* 2 (1994) 309-335; Hans Urs VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, Encuentro, Madrid 1989, 379-390; Augusto SARMIENTO, “El ‘nosotros’ del matrimonio. Una lectura personalista del matrimonio como ‘comunidad de vida y de amor’”, *Scripta Theologica* 31 /1 (1999) 71-102; Carlo e Rita BRUTTI, *La coppia come noità. Una sfida per un tempo di crisi*, Cittadella, Assisi 1998, 75-82.

⁷ Cfr. Luis ALONSO SCHÖKEL, “Unir, reunir, enlazar, juntar”, *Diccionario bíblico hebreo español*, Trotta, Madrid 1994, 230;

⁸ Cfr. Maurice GILBERT, “Une seule chair (Gn. 2,24)”, *Nouvelle Revue Théologique* 100 (1978) 69; Richard BATEY, “The $\mu\alpha\ \sigma\alpha\rho\varsigma$ union of Christ and the Church”, *New Testament Studies* 13 (1966-1967) 270-281; François HÉRITIER, *Masculino / Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Barcelona 1996, 141-142: “Los huesos, principio masculino; la carne, principio femenino”.

⁹ Cfr. G. PARRINDER, *Le sexe dans les religions*, Centurion, París 1986; Peggy REEVES SANDAY, *Poder femenino y poder masculino. Sobre los orígenes de la desigualdad sexual*, Mitre, Barcelona 1986.

Yang' (mujer) con un círculo dividido en su interior por una línea sinuosa que crea dos espacios: uno blanco con un pequeño núcleo negro y otro espacio en negro con un pequeño núcleo blanco¹⁰.

Esta representación gráfica del mito del *Yin-Yang*¹¹ parece haber hecho un impacto especial en un psicólogo del siglo XX –C. G. Jung– que concebía al varón y a la mujer en una forma semejante: “todo hombre (animus) lleva la imagen de la mujer (anima) desde siempre en sí. (...) Lo mismo vale para la mujer; también ella (anima) tiene una imagen innata del hombre (animus)”¹². A. Vázquez, analizando la psicología de la personalidad en la obra de Jung, establece una especie de confrontación entre el ‘animus’ y el ‘anima’ haciendo ver la complementariedad de atributos de él y de ella¹³.

L. Boff, desde la perspectiva teológica, presenta lo masculino y lo femenino como dimensiones diferentes de lo humano: “lo masculino en el hombre-varón y en el hombre-mujer expresa el otro polo de lo humano hecho de luz, de sol, de tiempo, de impulso, de poder suscitador, de orden, de exterioridad, de objetividad y de razón. (...) Pertenece a los rasgos femeninos del hombre-varón y del hombre-mujer el reposo, la inmovilidad, la oscuridad que desafía a la curiosidad y a la inquisición, la inmanencia y la añoranza por el pasado”¹⁴. Incluso, en el lenguaje popular existe una expresión que recoge, en alguna forma, la sabiduría de los pueblos a este respecto: es frecuente escuchar a las parejas hablar de ‘la otra mitad’¹⁵.

Las referencias que hacen a lo masculino y a lo femenino Jung y Boff llevan a pensar en el mito del ‘andrógino’, ya conocido por los griegos¹⁶; Mircea Eliade piensa que también en la cultura hebrea existía este mito: “Rabbi Jeremiah ben Eleazar afirma que Adán era bisexual porque tenía dos rostros, uno de varón y otro de mujer. R. Samuel C. Nahama cree que el hombre del comienzo de la historia fue creado bi-sexual; estaban unidos varón y mujer hasta el momento en que Dios los separó e hizo de ellos dos mitades”¹⁷. Estos

¹⁰ Cfr. Gianfrancesco ZUANAZZI, *Temi e simboli dell'eros*, Città Nuova, Roma 1991, 47.

¹¹ Cfr. Thomas KWAN, *A Study of the Book of Changes. Its Influence of chinese Morality. Its possible Convergence with christian Thinking*, Rome 1987.

¹² Cfr. Carlos Gustavo JUNG, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, Barcelona 1966, 409-410.

¹³ Cfr. Antonio VÁZQUEZ, *Psicología de la personalidad en C. G. Jung*, Sígueme, Salamanca 1981, 67-68.

¹⁴ Leonardo BOFF, *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Paulinas, Madrid 1979, 67.

¹⁵ Cfr. Gareth MOORE, *The Body in Context. Sex and Catholicism*, SCM Press, London 1992, 117-139: “The Other Half”.

¹⁶ Cfr. Suzzanne LILAR, *L'amore. Storia e problematica*, Paideia, Brescia 1967.

¹⁷ Cfr. Mircea ELIADE, *Il mito della reintegrazione*, Jaca Book, Milano 1989, 75-76.

apuntes explican por qué la cultura posterior hace eco al relato genesíaco de la creación del hombre y de la mujer.

2. Presencia dentro de la tradición eclesial

La tradición eclesial, sin acudir a designaciones técnicas, ha tenido presente esta realidad de la fusión (sin confusión) de varón-mujer en ‘una sola carne’: S. Juan Crisóstomo, ya en su tiempo (siglo III-IV) comparaba la unión del hombre y de la mujer en el matrimonio con la mezcla de aceite y perfume: como se mezclan aceite y perfume, convirtiéndose en un solo unguento, así también se opera la unión entre el hombre y la mujer¹⁸.

También el Doctor Angélico, siglos después, tuvo una intuición similar: consideraba como el primer efecto del amor el hecho de derretirse (‘liquefactio’) para facilitar la penetración de uno en el otro, pues las cosas sólidas no permiten la fusión; como se funden en el crisol dos lingotes de oro para convertirse en uno solo, así se puede entender la unión de varón-mujer en el matrimonio¹⁹. Sin conocer los términos modernos de ‘alteridad’, ‘reciprocidad’, ‘complementariedad’, ya intuían que estos vocablos hacen relación al dinamismo profundo del ser humano (varón-mujer).

Fue en la primera mitad del siglo XX cuando el tema de la conciencia conyugal comenzó a encontrar un apoyo más claro entre los filósofos del personalismo cristiano: M. Buber, M. Nédoncelle, J. Guittou, P. Laín Entralgo... Buber, por ejemplo, no encuentra sentido en la relación ‘Yo-Ello’, y en cambio ve muy racional la relación ‘Yo-Tú’: “no existe ningún Yo en sí, sino sólo el Yo de la palabra básica ‘Yo-Tú’ y el Yo de la palabra básica ‘Yo-Ello’.(...) La palabra básica ‘Yo-Tú’ sólo puede ser dicha con la totalidad del ser. (...) Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú. Toda vida verdadera es encuentro”²⁰.

Laín Entralgo es más explícito en la explicación del encuentro del ‘Yo-Tú’ que genera la presencia del ‘nosotros’; alude a formas deficientes de encuentro (la máscara, la huella, el monstruo) y a formas especiales: el primer encuentro del infante con el rostro de la madre, el encuentro hetero-sexual y la forma suprema que es la experiencia religiosa²¹. Nédoncelle es más explícito aún al referirse al ‘nosotros’, pues distingue varias formas del ‘nous’ (nos-

¹⁸ Cfr. Giovanni CRISOSTOMO, “Sulla Lettera ai Colossesi”, en *Vanita, educazione dei figli, matrimonio*, Città Nuova, Roma 1977, 126.

¹⁹ Cfr. Sto. Tomás DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, q. 28, a. 5.

²⁰ Martín BUBER, *Yo y Tú*, Caparrós, Madrid 1999, 11 y 18.

²¹ Cfr. Pedro LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, vol. II, Revista de Occidente, Madrid 1961, 135-144 y 163-187.

otros): el 'nosotros indiferenciado' que consiste en una conciencia muy pobre, una especie de sentimiento vegetativo y el 'nosotros diferenciado' que puede ser cuádruple: el nosotros de situación (una masa de personas), el nosotros funcional (los empleados de una compañía), el nosotros personal o del amor (la pareja humana) y el nosotros teátrico (la persona de Cristo, Dios y Hombre a la vez)²².

El 'nosotros' de pareja corresponde al encuentro del Yo masculino con el Tú femenino: ya no actuarán tanto en función del yo o del tú, sino como un nosotros, como 'una sola carne'. El Concilio Vaticano II entró en esta línea de reflexión; en la *Gaudium et spes* no alude a la expresión como tal de 'conciencia conyugal', pero sí hace una referencia implícita a él: "los esposos, con responsabilidad humana y cristiana, se propondrán ambos de común acuerdo y común esfuerzo por formarse un juicio recto, atendiendo tanto a su propio bien personal como al bien de los hijos..." (n. 50). Un 'juicio recto' se deberá entender como una 'deliberación y decisión conjunta'.

Otro tanto se puede afirmar de Pablo VI en la *Humanae vitae* refiriéndose a la paternidad responsable: "la paternidad responsable comporta sobre todo una vinculación más profunda con el orden moral objetivo, establecido por Dios, cuyo fiel intérprete es la recta conciencia. El ejercicio responsable de la paternidad exige, por tanto, que los cónyuges reconozcan plenamente su propios deberes para con Dios, para consigo mismo, para con la familia y la sociedad, en una justa jerarquía de valores" (n. 10).

Igualmente, Juan Pablo II, sobre todo en la *Carta a las Familias* (2 Febr. 1994) empleó repetidas veces la expresión 'unidad de dos', que décadas antes había propuesto H. Doms: "la comunión se refiere a la relación personal entre el 'yo' y el 'tú'; la comunidad, en cambio, supera este esquema apuntando hacia una 'sociedad', un nosotros" (n. 7). Más explícito todavía se había mostrado en la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* (15 Agosto 1988) en la que recurre a la fórmula 'unidad de dos', al menos cuatro veces: "la imagen y semejanza de Dios en el hombre, creado como varón-mujer, expresa, por tanto, la unidad de dos en la común humanidad; en la 'unidad de dos' el varón y la mujer están llamados, ya desde el comienzo, a existir uno junto al otro; igualmente, están convocados a vivir recíprocamente el uno para el otro" (n. 7).

En la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio* (1981) se expresó en estos términos: "conviene también tener presente que en la intimidad conyugal están implicadas las voluntades de dos personas, llamadas sin embargo

²² Cfr. Maurice NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Aubier, París 1957, 145-155.

a una armonía de mentalidad y de comportamiento. Esto exige no poca paciencia, simpatía y tiempo” (n. 34). El Papa no empleó la fórmula concreta de ‘conciencia conyugal’, pero los términos que usa son lo suficientemente expresivos para no dejar duda de que se refiere a ella.

Esta categoría de la ‘conciencia de pareja’ ha entrado también en el magisterio episcopal: La colección de Cartas Pastorales (*Lettere Pastorali* 1968-1969) ha recogido los mensajes pastorales de varios obispos de la iglesia después de la promulgación de la encíclica *Humanae vitae*; algunas de ellas se refirieron expresamente a la conciencia de los esposos. A modo de ejemplo, se cita la Declaración de los Obispos suizos acerca de la ‘formación de la conciencia’: “la formación de una recta conciencia es algo de suma importancia. Los esposos deben examinar y reexaminar delante de Dios las razones o motivos de su decisión de conciencia y plantearse el problema de la responsabilidad que asumen delante de Dios”²³.

Si se quisiera establecer una descripción, no tanto una definición, de la ‘conciencia de pareja’ se podría sugerir ésta: “es el juicio inspirado por el afecto, la inteligencia y la voluntad, nacido de la intersubjetividad de varón-mujer, como culmen de la vivencia de la dimensión relacional, de encuentro y de identificación como una ‘sola carne’ que lleva a la pareja a deliberar y a decidir juntos como un ‘yo conyugal’”²⁴.

3. La “conciencia conyugal” en los documentos ecuménicos

Si se examinan los 8 volúmenes del *Enchiridion Oecumenicum* son muy escasas las referencias al tema de la conciencia. P. Sgroi afirma que la ética ecuménica parece estar todavía encerrada en la ética confesional de cada iglesia, como un capítulo particular que indica la posibilidad de encuentro con las otras iglesias, no obstante las divergencias. No se ve aún algún intento de discusión en torno a la posibilidad de elaborar una ética con dimensión ecuménica, que haga del ecumenismo la característica propia y el punto de arranque para la formación de la conciencia y para la estructuración de una teología ética²⁵.

L. Sartori, participando a la sesión de formación ecuménica del SAE (1985) disertó sobre ‘la tematica ética en el camino ecuménico’; entonces puso

²³ Cfr. EPISCOPATO SVIZZERO, “Dichiarazione”, en *Lettere Pastorali* (1968-1969), Magistero Episcopale, Verona 1970, 138, n. 21. La traducción es mía.

²⁴ J. Silvio BOTERO G., “Conciencia de pareja: hacia la recuperación de un proyecto inicial”, *Studia Moralia* 37 (1999) 119.

²⁵ Cfr. Placido SGROI, *L’etica teologica in prospettiva ecumenica. I nuovi paradigmi dell’etica teologica e il dialogo ecumenico degli ultimi 20 anni*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 2001, 41.

de relieve que algunas de las declaraciones de los encuentros ecuménicos se detenían sobre argumentos específicamente doctrinales y no sobre temas morales; fue el Concilio Vaticano II el que suscitó el interés por los problemas éticos: la necesidad de atender los problemas urgentes de nuestro tiempo (Cfr. *GS*. 46). Posteriormente, algunos encuentros ecuménicos se abrieron a temas de interés moral: la justicia, la paz, la esperanza, etc²⁶.

El problema del lenguaje es un obstáculo para llegar a afirmaciones comunes. En el Encuentro entre católicos y luteranos reformados (1981), uno de los participantes puso sobre el tapete de discusión esta cuestión: por lo que respecta a la ética sexual y familiar, es claro que entre católicos y protestantes existe un lenguaje diverso, aunque al interior de cada comunidad eclesial haya fieles que no se identifican con el tipo de lenguaje de su propia iglesia. De otra parte, la opinión pública siente agrado en subrayar las diferencias y las representa a veces en forma caricaturesca: los protestantes son descritos como peligrosamente permisivistas, mientras que los católicos aparecen como terriblemente juristicistas²⁷.

Ante esta cuestión se preguntaban los participantes: ¿se trata sólo de lenguaje confesional diferente, debido a la herencia histórica superable y que podría armonizarse con una explicación satisfactoria? ¿Ó tal vez, la diferencia está en los elementos básicos de nuestra división confesional? En tal caso, ¿cómo justificar con exactitud y con base en el Evangelio la posición de cada una de las iglesias?²⁸.

Una sentencia que aparece frecuentemente en los diálogos ecuménicos es ésta: 'la doctrina divide, la acción une'; éste fue el slogan que presidió prácticamente la Primera Asamblea Ecuménica de la historia moderna (Estocolmo 1925) en que participaron 600 delegados de 37 naciones. P. Ricca, comentando el diálogo ecuménico de Estocolmo, destacó el valor que representaba el hecho de partir de las necesidades del mundo y no tanto de las exigencias de las iglesias: los sufrimientos de la humanidad deben contar más que la división de las iglesias; éstas sienten la llamada a la unidad, pero no a partir de la división, así sea muy grave y profunda, sino a partir de la división entre los hombres, entre los pueblos, entre las clases sociales, etc²⁹.

²⁶ Cfr. Luigi SARTORI, "La tematica etica nel cammino ecumenico", en *Questione etica e impegno ecumenico delle chiese*, Dehoniane, Napoli 1986, 82-93.

²⁷ Cfr. René GIRAULT, "La collaborazione ecumenica in campo etico: alcuni esempi dalla Francia", en *Questione etica e impegno ecumenico delle chiese...*, 102.

²⁸ Cfr. René GIRAULT, "La collaborazione ecumenica in campo etico...", 103.

²⁹ Cfr. Paolo RICCA, "La dottrina divide, l'azione unisce? Nodi e prospettive della testimonianza comune", en *Questione etica e impegno ecumenico delle chiese...*, 432.

La preocupación por el tema de la conciencia ética surge, no tanto en los diálogos doctrinales, cuanto en la sensibilidad de frente a los problemas que afectan a la comunidad humana. Precisamente, la *Gaudium et spes*, que se muestra sensible ante los conflictos sociales, le ha dedicado un espacio a la conciencia ética (n. 16).

Es el momento de preguntarse: ¿ha influido en esto el método deductivo que se aplicó tradicionalmente en la enseñanza y en las discusiones teológicas? Es muy posible. Pero hoy, cuando el método inductivo adquiere relieve, es el momento de pensar en otra dirección. El Concilio Vaticano II, que ha tenido su influjo sobre el Movimiento Ecuménico, ha indicado el método a seguir: “para cumplir esta misión es deber permanente de la iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura...” (GS. 4).

Goosen afirma que el *Consejo Ecuménico de las Iglesias* (CEC) no ha podido evitar plenamente el problema ético. Es cierto que la ética se manifiesta como un problema muy difícil, a causa de los métodos con que cada comunidad eclesial asume las decisiones morales. Gustafson ha condensado las diferencias entre las iglesias católica y protestante subrayando algunas polaridades: ‘ser y hacerse’, ‘estructura y proceso’, ‘orden y dinámica’, ‘continuidad y cambio’, ‘determinación y libertad’, ‘naturaleza e historia’, ‘naturaleza y gracia’, ‘ley y Evangelio’. Actualmente los católicos se están concentrando más sobre el primer término de estos binomios mientras que los protestantes acentúan más el segundo³⁰.

Respecto de la Iglesia Ortodoxa, Guroian afirma que la ética cristiana frecuentemente es vista como un sistema racional de normas y de reglamentos tomados de las fuentes teológicas. Este punto de vista excluye la relación con la plegaria y con la liturgia que los ortodoxos consideran como la fuente de la moral cristiana³¹.

Tratándose de hacer una reflexión sobre la conciencia moral en el campo del diálogo ecuménico, conviene observar la forma como algunos documentos de los diálogos ecuménicos se han referido a la conciencia ética de los fieles a propósito de determinados problemas de la pareja interconfesional.

Un primer documento que toca el tema de la conciencia es el acuerdo entre las Iglesias Católica, Luterana y Reformadas de Francia. Este primer acuerdo afirma que educar a los hijos no es solamente tarea del cónyuge

³⁰ Cfr. Gideon GOOSEN, *Introduzione all'Ecumenismo*, Claudiana, Torino 2007, 155.

³¹ Cfr. Gideon GOOSEN, *Introduzione all'Ecumenismo...*, 156; V. GUROIAN, *Ethics after Christendom. Towards an ecclesial christian Ethic*, Grand Rapids, Eerdmans 1994, 39.

según la doctrina de la iglesia a que pertenece; ambos esposos son los primeros responsables de la formación; una formación que deberán impartir con espíritu de apertura, de comprensión, de respeto, para que los hijos se conviertan en artífices de reconciliación.

Los esposos y padres, continúa, con la ayuda de consejeros, estarán en condiciones de poder resolver los problemas de pareja mediante el diálogo continuo; los sacerdotes y los pastores ayudarán a los cónyuges a asumir la responsabilidad de padres cristianos y a llevar a cabo las opciones necesarias, siempre dentro del respeto recíproco de la conciencia, evitando los extremos de un escrúpulo dañino o de una fácil seguridad³².

El diálogo católico-ortodoxo, también en Francia, dio relieve en la preparación del matrimonio al respeto debido a la conciencia de los futuros esposos: los consejeros espirituales procurarán, en especial, adoptar una conducta pastoral que conjugue el respeto a la conciencia de los futuros esposos con una educación que tenga presente la responsabilidad de ambos; les ayudarán a reflexionar, a liberarse de la opresión y a asumir la responsabilidad en la decisión respecto a la elección de la celebración del matrimonio. En el mismo documento, más adelante, afirma este acuerdo que los padres son responsables conjuntamente de la formación cristiana de los hijos; esto significa que en el respeto de las motivaciones y de las convicciones religiosas de cada uno, ambos deben tomar conjuntamente las decisiones que uno y otro aprueben en su conciencia³³.

Otro acuerdo entre católicos y ortodoxos USA (1990) en cuanto a la formación espiritual de los hijos, afirma: por cuanto la unidad en Cristo mediante el Espíritu Stó. es la meta última de la vida familiar, todos los miembros de la familia deberán esmerarse, en espíritu de amor, de confianza y de libertad, por afianzarse en la propia fe cristiana. Estamos convencidos de que es posible tomar una decisión en conciencia en virtud de la proximidad de la doctrina y de la práctica de nuestras iglesias que consiente a cada una ver a la otra comunidad eclesial como iglesia, como lugar de comunión de los fieles con Dios, como espacio de comunión de los unos con los otros mediante Cristo en el Espíritu³⁴.

³² Cfr. COMITATO MISTO DELLA CHIESA CATTOLICA E DELLE CHIESE LUTERANE E RIFORMATE IN FRANCIA, "La pastorale comune dei matrimoni misti. Raccomandazioni del 1968 rivedute en 1977", *Enchiridion Oecumenicum*, vol. II, EDB, Bologna 1988, nn. 461-463.

³³ Cfr. COMITATO EPISCOPALE CATTOLICO PER L'UNITÀ E COMITATO INTEREPISCOPALE ORTODOSSO DI FRANCIA, "Raccomandazioni 'La pastorale comune dei matrimoni misti' 1971", *Enchiridion Oecumenicum*, vol. II, EDB, Bologna 1988, nn. 606 y 615,

³⁴ Cfr. COMITATO MISTO DI VESCOVI ORTODOSSI E CATTOLICI, "Dichiarazione pastorale sui matrimoni ortodosso-cattolici (1990)", *Enchiridion Oecumenicum* vol. VIII, EDB, Bologna 2007, 3208.

El acuerdo entre las iglesias (católica, valdese e metodista 1993), a propósito de la educación de los hijos, advirtió que deberá ser impartida desde los primeros años de vida y no postergarla al período de la edad mayor de los hijos; este problema deberá ser afrontado por los dos padres de familia, incluso desde el momento en que están preparando la boda; en ningún caso podrá prevalecer una línea agnóstica, neutral o confusa, aunque se piense dejar en manos de los hijos la decisión; la responsabilidad de la educación cristiana de los hijos es de ambos padres conjuntamente³⁵.

No sólo la educación de los hijos es problema de conciencia; también otros conflictos pueden presentarse en la vida de pareja, como el conflicto ante la vida (anticoncepción, aborto...). A este propósito, la Consulta Católico-Romana-Presbiteriana Reformada en la 'declaración sobre el aborto' (1980) acordaron: en la formación moral y espiritual de la conciencia las iglesias cristianas desempeñan un papel importante en torno a muchas cuestiones que hacen referencia a la vida; entre otras al aborto. Quienes toman las decisiones en materia de aborto son agentes morales, por tanto, son libres de decidir de modo responsable y con el debido respeto por la vida del que va a nacer, de la mujer encinta, de la familia, de la sociedad y de la misma comunidad de fe³⁶.

El *Texto Común* para la orientación pastoral de los matrimonios entre católicos y valdeses o metodistas, en Italia, subraya una serie de elementos que deberán conformar la teología ecuménica del matrimonio; respecto del 'amor conyugal' afirmaron: el matrimonio, según la Palabra de Dios, se manifiesta en la unidad de la pareja que hace de los dos uno solo; esta unidad se desenvuelve como totalidad de las personas en una comunidad de amor viviendo el uno para el otro, en un clima de recíproco respeto, de lealtad y fidelidad, de mutuo perdón a semejanza del amor de Cristo³⁷. El énfasis que esta declaración hace de la unidad de pareja como 'totalidad' implica el tema de la conciencia conyugal en forma implícita.

Considerar la pareja humana como una 'totalidad' es una categoría reciente: fue Pío XII quien sugirió el 'principio de totalidad' que, posteriormente

³⁵ Cfr. GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI E VALDESI METODISTI IN ITALIA, "Testo comune di studio e proposta per un indirizzo pastorale dei matrimoni interconfessionali (1993)", *Enchiridion Oecumenicum* vol. VIII, EDB, Bologna 2007, n. 1710.

³⁶ Cfr. *Consulta Cattolica Romana-Presbiteriana Riformata-USA*, "Etica e ricerca dell'unità cristiana. Dichiarazione sull'aborto (1980)", *Enchiridion Oecumenicum* vol. VIII, EDB, Bologna 2007, n. 3266.

³⁷ Cfr. ASSEMBLEA GENERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA – SINODO DELLE CHIESE VALDESI E METODISTE IN ITALIA, "Testo Comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia (Giugno 1997)", *Enchiridion Oecumenicum*, vol. VIII, EDB, Bologna 2007, 2386.

se ha ido extendiendo a diversos campos de la moral³⁸; desde esta perspectiva es posible ver la conciencia conyugal implicada dentro del tema de la 'totalidad'. L. Janssens cree que el principio de solución al conflicto entre amor conyugal y procreación, se puede encontrar en la totalidad conyugal y familiar, considerada como criterio o norma reguladora de los diversos valores que la integran³⁹. En esta línea de pensamiento se encuentra actualmente la reflexión ética sobre el problema de la anticoncepción y del aborto, a nivel ecuménico⁴⁰.

No son muchos los textos que hacen referencia al término 'conciencia'; tampoco hacen alusión alguna a la expresión 'conciencia conyugal'; pero la presencia frecuente de expresiones como 'los padres son los primeros responsables', 'diálogo continuo', 'conciencia de cónyuges', 'tomar juntos las decisiones', 'totalidad de la persona', 'comunidad de amor', dicen bastante acerca de la comprensión que los diversos acuerdos manifiestan tener de este tipo de conciencia: no sólo la conciencia ética de cada individuo, sino también la conciencia de ser pareja, de ser 'una sola carne'. Ésta deberá ser una tarea, y muy importante para un futuro inmediato, en la elaboración de una teología ecuménica del matrimonio.

4. Nuevos refuerzos al tema de la conciencia conyugal

Entre los ya mencionados en forma genérica, nos limitamos ahora a enunciar dos que han contado muy poco en la reflexión tradicional: el sentido de la relación sexual-conyugal como acto eminentemente humano y la analogía 'Eucaristía-Matrimonio'. Respecto del sentido humano de la relación conyugal, la tradición en la iglesia católica ha sido más bien de tipo pesimista, a causa del rigor moral con que se miraba al acto conyugal; hoy se diría que pasa de una concepción tabuística a una visión de mito; A. Plé y B. Forcano han sido especialmente críticos sobre la consideración tradicional de la sexualidad humana⁴¹. A partir de la revolución sexual se ha iniciado una concepción positiva de la sexualidad que el Concilio Vaticano II ha impulsado.

³⁸ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales*, P.S., Madrid 2003, 69-777; IDEM, *Los principios éticos evolucionan. El porqué y el cómo de una renovación*, S. Pablo, Bogotá 2007, 93-109.

³⁹ Cfr. Louis JANSSENS, *Matrimonio e fecondità. Dalla 'Casti connubii' alla 'Gaudium et spes'*, Assisi 1968, 9-10 y 68-69.

⁴⁰ Cfr. J. Silvio BOTERO G., "La pareja conyugal, una totalidad de vida. Implicaciones éticas", *Compostellanum* 50/1-4 (2005) 291-306.

⁴¹ Cfr. Albert PLÉ, *Per dovere o per piacere? Da una morale colpevolizzante ad una morale liberatrice*, Gribaudi, Torino 1984, 63-67; Benjamín FORCANO, *Nueva Ética sexual*, Trotta, Madrid 1996, 19-68.

M. Vidal señala las tres etapas del esquema evolutivo de la maduración sexual: la integración del yo, la apertura y la ‘construcción del nosotros’; a propósito de la ‘construcción del nosotros’, escribe que la sexualidad, además de realizar la intersubjetividad, abre a la dimensión social⁴². Esta tercera etapa tiene un relieve especial sobre el tema de la conciencia conyugal, en cuanto contribuye a construir el ‘nosotros’ de pareja humana; a la sexualidad humana se le puede designar como ‘lenguaje del amor humano’: si la sexualidad no expresa el amor de pareja, no se debería hablar en rigor de verdad de una sexualidad verdaderamente humana. La sexualidad dentro del matrimonio es el vehículo adecuado para crear el ‘nosotros del amor conyugal’.

Prueba del relieve verdaderamente humanizante que ha asumido la sexualidad del ser humano a partir de la II mitad del siglo XX son, entre otros, dos libros de Raimondo Bardelli: *Il sesso è amore? (¿el sexo es amor?)* y *Il significato dell'amore* (el significado del amor); algunos de los capítulos son particularmente indicativos: ‘el cuerpo humano ‘carne’ creada para amar’, ‘capacidad corpórea expresiva del amor’, ‘el lenguaje corpóreo del amor’⁴³; en el segundo libro ha levantado más todavía el vuelo de inspiración: ‘la relación sexual, experiencia inefable de la plenitud de la imagen divina’, ‘la relación sexual, plegaria del cuerpo’, ‘la relación sexual, imagen luminosa de la experiencia eucarística’⁴⁴.

Herbert Doms ha sido uno de los primeros autores en dar relieve a la forma como la sexualidad contribuye a ‘hacer de dos personas una sola carne’; a él se debe la expresión ‘unidad de dos’ que aparece repetidas veces en su obra *Significato e scopo del matrimonio* (significado y fin del matrimonio)⁴⁵. El acto conyugal –escribe– no tiene el carácter meramente de signo de inclinación como el beso, porque en él no se empeña toda la persona. Es, sobre todo, el recíproco don real de las personas que se aman mutuamente, posible por la misma diversidad sexual el que permite expresar el amor personal en dirección recíproca en el acto de la unión sexual matrimonial⁴⁶.

Además del sentido profundamente humano que revela la relación conyugal, la analogía entre ‘Eucaristía-Matrimonio’ es otro elemento que re-

⁴² Cfr. Marciano VIDAL, *Moral del amor y de la sexualidad*, Sígueme, Salamanca 1971, 326.

⁴³ Cfr. Raimondo BARDELLI, *Il sesso è amore?*, LDC, Leumann (Torino) 1990, 27, 43, 75.

⁴⁴ Cfr. Raimondo BARDELLI, *Il significato dell'amore. 'E i due saranno una carne sola'*, LDC, Leumann (Torino) 1994, 144, 155, 172.

⁴⁵ Cfr. Herbert DOMS, *Significato e scopo del matrimonio*, Cathedra, Roma 1946.

⁴⁶ Cfr. Herbert DOMS, “Sessualità e matrimonio”, en *Mysterium salutis. La storia della salvezza*, vol. II/2, Queriniana, Brescia 1970, 452.

fuerza el tema de la conciencia conyugal; la relación entre estos dos sacramentos tiene raíces en la tradición patristica y en la teología posterior, como también en el Magisterio más reciente de la iglesia católica; es una analogía que no hay sido bien aprovechada dentro de la teología del matrimonio; menos aún tratándose de una teología ecuménica.

De entre los Padres de la Iglesia, S. Cirilo de Jerusalén se merece una alusión: como la cera dura, que se derrite mediante el fuego, así de dos hace uno sólo mediante la participación en la comunión del Cuerpo y de la Sangre de Cristo⁴⁷. Fue S. Roberto Belarmino (1542-1621) quien sugirió la analogía en modo explícito; el matrimonio puede considerarse de dos modos en su semejanza con la Eucaristía: en su nacimiento u origen ('dum fit') mientras se confecciona en la celebración, y en su permanencia ('dum permanet'), mientras las especies de pan y de vino consagrados subsisten⁴⁸; así es el matrimonio: se confecciona con la fórmula del consentimiento y subsiste mientras no muera uno de los esposos o desaparezca el fundamento de la relación conyugal.

Antes del Belarmino, el Doctor Angélico en el *Comentario a las Sentencias* señaló dos circunstancias que hacen fenecer una relación tratando precisamente acerca del matrimonio: porque se corrompe uno de los sujetos ('ex corruptione subjecti') o porque desaparece la causa de la relación ('ex subtractione causae')⁴⁹.

Los Papas, Pío XI en la encíclica *Casti connubii* (1930) y Juan Pablo II en la *Familiaris consortio* (n. 57) y en el Congreso Eucarístico de Nairobi (1984) hicieron alusiones a la analogía, pero sin deducir las consecuencias que de ella se derivan: así como la presencia eucarística se acaba en cuanto se corrompen las especies sacramentales (de pan y de vino), otro tanto sucede con el matrimonio en cuanto muere uno de los cónyuges o desaparece lo que constituye la esencia de la relación entre varón y mujer⁵⁰, la donación total y recíproca.

También Benedicto XVI se ha referido en la Exhortación Apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis* (22 Febr. 2007) a la relación entre Eucaristía y Matrimonio: la 'Eucaristía, sacramento de la caridad, muestra una particular relación con el amor entre el hombre y la mujer, unidos en el

⁴⁷ Cfr. S. CIRYLLI ALEXANDRINI, *In Ioannem* 10,2, PG. 74, 341; J. Silvio BOTERO G., "Eucaristía y Matrimonio. Fundamento de la analogía", *Studia Moralia* 35 (1997) 377.

⁴⁸ Cfr. S. Roberti BELLARMINI, *De controversiis christianae fidei*, vol. III, Venetiis 1921. 'De sacramento matrimonii, Controversia II, c. VI, 628.

⁴⁹ Cfr. S. Thomae AQUINATIS, *Scriptum super IV Libros Sententiarum* (Petri Lombardi), Editio Nova a cura di P. Mandonnet, Lethielleux, Parisiis 1929, Dist. 41, q. 1, a. 1.

⁵⁰ Cfr. José M. LAHIDALGA, "La declaración de nulidad y el matrimonio cristiano: una sugerencia pastoral", *Surge* 543-544 (1993) 59.

matrimonio. Profundizar esta relación es una necesidad de nuestro tiempo; la Eucaristía corrobora de manera inagotable la unidad y el amor indisoluble de cada pareja cristiana; por la fuerza del sacramento, el vínculo conyugal está intrínsecamente conectado con la unidad eucarística que existe entre Cristo Esposo y la iglesia esposa (n. 27).

La analogía 'Eucaristía-Matrimonio' ha despertado el interés de varios teólogos dentro de la iglesia católica⁵¹. Algunos de estos autores subrayan aspectos especiales de la analogía; Marinelli, por ejemplo, destaca la comparación entre la fórmula consecratoria en la Eucaristía ("tomad y comed, tomad y bebed...") y la fórmula del consentimiento matrimonial ("yo me entrego a ti..."). La Eucaristía, como banquete de comunión, tiene en el matrimonio una imagen o 'icono' del banquete de la alianza sponsal de Cristo con la iglesia. M. Ouellet establece la relación entre los dos sacramentos a partir de la alianza: la Eucaristía es la fuente del matrimonio precisamente porque sella la relación nupcial del hombre con Dios en el Cuerpo y la sangre de Cristo⁵².

Chauvet ha entrado en un plano antropológico especial que otros estudiosos no han tocado: se trata de asumir el significado del verbo 'comer': comer el pan eucarístico es una manera de identificación, experimentada como una asimilación amorosa, incluso con el sentido de devorar oralmente como quien dice 'te amo tanto que quiero comerte'⁵³. En las comidas o banquetes que se celebran entre amigos, las viandas son distintas de los comensales; pero en el banquete eucarístico el Anfitrión –Jesús de Nazareth– es Él mismo quien se da en comida y bebida de salvación: Anfitrión y comida se identifican; la identificación entre Anfitrión y comensal se opera progresivamente a lo largo de la vida sacramental del cristiano⁵⁴.

Otro tanto puede decirse que sucede en la comunión conyugal: los esposos uno a otro se dan como comida que refuerza el amor conyugal que los une; en alguna medida se da también entre los esposos una cierta identifica-

⁵¹ Cfr. Serafino ZARDONI, "Matrimonio ed Eucaristia", *La Famiglia* 185 (1997) 5-18; Antonio AMBROSANO, "Matrimonio ed Eucaristia", *Asprenas* 22 (1975) 203-219; Michel M. HERBST, "The Eucharistic, Meaning of the Marriage", *Anthropotes* 2 (1994) 161-176; Bernard FRANCK, "L'Eucharistie: veritable sceau du mariage", *Revue de Droit Canonique* 31/3-4 (1981) 171-188; Francesco MARINELLI, "Matrimonio ed Eucaristia", *Lateranum* 56 (1990) 117-142; J. Silvio BOTERO G., "Eucaristía y Matrimonio: Fundamento de una relación", *Studia Moralia* 35 (1997) 375-400; IDEM, "La analogía 'Eucaristía-Matrimonio': una aplicación de la analogía sólo parcial?", *Studium* 47 (2007) 409-424.

⁵² Cfr. Marc OUELLET, *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Cantagalli, Siena 2007, 198.

⁵³ Cfr. Louis Marie CHAUVET, *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, LDC, Leumann (Torino) 1988, 1253.

⁵⁴ Cfr. Edouard POUSSET, *Union conjugale et liberté*, Cerf, Paris 1979, 28-31.

ción: “con la unión íntima de sus personas y actividades se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente”, enseña la *Gaudium et spes* (n. 48). De alguna manera la Carta a los *Efesios* (5,28-30) alude a esta idea: “el que ama a su mujer se ama a sí mismo, porque nadie aborreció jamás su propia carne; al contrario, la nutre (εκτρέπει) y la cuida (θαλπει), lo mismo que hace Cristo con la iglesia”.

En el contexto de esta reflexión, la analogía ‘Eucaristía-Matrimonio’ ofrece un aporte particular al tema de la conciencia conyugal en la perspectiva del matrimonio interconfesional; el mismo relato de la creación del hombre y de la mujer (*Gn.* 2,18-24) proporciona dos elementos significativos: el primero es el sentido que los exegetas han encontrado en el verbo hebreo ‘dabaq’ (unirse, adherirse, aglutinarse), que en el tercer estadio de su evolución adquirió un sentido teológico-religioso: el varón al unirse a la mujer estaba, al mismo tiempo, haciendo alianza con Dios⁵⁵. El Apóstol, en la carta a los *Corintios* (I *Cor.* 6,17) cuando afirma que “el que se une al Señor se hace un solo espíritu con Él”; ¿no intuiría algo similar? De hecho, el texto griego emplea el verbo κολλωμενος (unirse) que equivale al ‘dabaq’ del *Génesis* (2,24).

Otro elemento significativo del relato de la creación (*Gn.* 2,24) es el empleo que hace el autor sagrado de tre verbos en futuro: *dejará* el hombre a su padre y a su madre, *se unirá* a su mujer y *se harán* los dos una una sola carne”; con el uso de estos verbos en futuro, está indicando que la unión del varón y de la mujer se inscribe en un proceso de continuo progreso. A la vez que crece y se desarrolla la unidad de pareja en ‘una sola carne’, crece y se desarrolla también la conciencia de ser un ‘nosotros conyugal’. Para la *Gaudium et spes* este futuro ha tenido sentido: entre los nn. 46-52 más de cinco veces alude al ‘perfeccionamiento progresivo de la pareja humana: “adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente”, “tienden a alcanzar siempre más la propia perfección y la mutua santificación”, “este amor crece y se perfecciona”.

El perfeccionamiento progresivo, el crecimiento del amor de pareja, no pueden realizarse si al mismo tiempo no se opera el desarrollo de la propia conciencia de unidad. Esto tendrá una aplicación singular en el caso de la pareja interconfesional: a la vez que se integra cada vez más gracias al amor conyugal, estará también la pareja creciendo en el diálogo de fe con su partner.

El sentido profundamente humano que revela la relación conyugal como comunión de personas y la analogía entre ‘Eucaristía y Matrimonio’ dan pie para subrayar la razón de facilitar la participación en la Eucaristía a las parejas inter-

⁵⁵ Cfr. Luis ALONSO SCHÖKEL, “‘Dabaq’ (unirse)”, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta, Madrid 12994, 167.

confesionales bien dispuestas, teniendo en cuenta los presupuestos del principio de 'gradualidad' y de la 'identificación parcial' entendida en forma progresiva.

La postura de la iglesia católica frente a la 'intercomuni6n' exige 'plena participaci6n' en la vida eclesial. Pero al presente, en virtud del principio de la 'gradualidad', una 'plena' participaci6n es cuestionada; la tesis de H. R. Schlette acerca de "la llamada 'identificaci6n parcial' con la iglesia"⁵⁶ puede iluminar e interpelar dicha exigencia. Este autor plantea, en sntesis, dos interrogantes: ¿la iglesia puede identificarse en forma plena, total, con el Reino de Dios? ¿Un cristiano podr1 afirmar que pertenece ya plenamente a la iglesia? Este autor propone establecer la diferencia entre una 'identificaci6n parcial' y otra 'total'. 'Plenitud' alude a algo ya acabado; 'parcial' hace pensar en el proceso de desarrollo gradual y progresivo.

Admitir esta tesis de una 'identificaci6n parcial' con la iglesia, si se tiene presente la condici6n de todo cristiano de ser 'viator', de estar en camino, conlleva la necesidad de mitigar el rigor de ciertas exigencias dentro de los di1logos ecum6nicos; por ejemplo, la exigencia de una 'plena unidad' con la iglesia para acoger a un cristiano no cat6lico a la 'intercomuni6n'.

¿El hecho de ser un cristiano no cat6lico se debe considerar como 'pecado grave', de tal manera que le impida la participaci6n en la Eucaristía? El hecho de no participar en forma plena en la unidad de la iglesia es obst1culo para que un c6nyuge unido en matrimonio mixto pueda acercarse a la Eucaristía con el consorte cat6lico cuando se cumplen las condiciones requeridas para una digna participaci6n en la Eucaristía?

P. Sgroi, refiri6ndose al matrimonio mixto como un 'desafío' y como una 'fuente de recursos', alude a esta dificultad de la participaci6n en la Eucaristía: poder participar en la comuni6n eucarística es experimentado por una pareja interconfesional como un momento de particular delicadeza y de una fuerte intensidad espiritual; la posibilidad de acercarse a comulgar para una familia interconfesional en ambas comunidades de pertenencia es visto, no como un acto de indiferencia o de relativismo eclesial, sino como una necesidad espiritual de compartir el signo sacramental de aquello que se vive en la cotidianidad de la experiencia matrimonial. Las parejas y familias interconfesionales parecen experimentar con especial intensidad la necesidad de reunirse en torno al altar, no sólo como un acto educativo de cara a los hijos, sino tambi6n para no dividir en el sacramento aquello que los une en la vida⁵⁷.

⁵⁶ Cfr. Heinz R. SCHLETTE, "La cosiddetta 'identificazione parziale' con la chiesa", *Concilium* 7/6 (1971) 51-69.

⁵⁷ Cfr. Placido SGROI, "I matrimoni interconfessionali sfida e risorsa per le chiese verso una teologia ecumenica del matrimonio", en *Uniti nel Battesimo e nel matrimonio: Famiglie*

El diálogo ecuménico sobre la ‘intercomión’ deberá hacer camino todavía. Esto exige aclarar la noción que cada iglesia tiene acerca de la Eucaristía; deberá confrontarse con las otras iglesias y esforzarse por llegar a comprender el Misterio de la Eucaristía cada vez más a fondo; igualmente, se deberá educar a las parejas interconfesionales para que, como ‘una sola carne’, puedan encontrarse en la única iglesia de Cristo haciéndose ‘una sola carne’ con Él.

Una pareja interconfesional que, se esfuerza de continuo por crecer en la comunión interpersonal y en la comunión de fe, y que atiende cuidadosamente a las condiciones para poder participar en la ‘intercomión, ¿no podría objetar con el texto del Evangelio de *Marcos* (10,20) y decir: “Maestro, todo eso lo he observado desde mi juventud”? Una pareja interconfesional en la que cada uno vive a fondo su propia convicción cristiana, con el respeto de la convicción del cónyuge, pero que en profunda comunión interpersonal y de fe desean algo más que la simple ‘comunión espiritual’, ¿no podrán participar, guiados por el dictamen de la propia conciencia conyugal, en la comunión eucarística?

Son diversos los elementos a tener en cuenta a la hora de discernir la ‘identificación parcial’ con la iglesia: la fundamentación bíblica del *Génesis* que hace referencia a la vocación del hombre y de la mujer de vivir como ‘una sola carne’ (2,24); el ser símbolo de la alianza sponsal de Jhavé con su pueblo, de Cristo con la Iglesia, de que habla la Carta a los *Efesios* (5,25-32); uno y otra llamados por Dios a la perfección cristiana como pareja⁵⁸; en su vida cristiana de pareja invocan a Dios como ‘Padre nuestro’ y sienten la necesidad de acercarse a la Mesa Eucarística para alimentarse sacramentalmente, están convencidos del deber de testimoniar con su vida de esposos la fe que recibieron en el bautismo, de dar educación cristiana a los hijos, etc. No parece justo que teniendo presente estos diversos motivos, no se piense en una actitud eclesial que favorezca la intercomión de una pareja interconfesional en buenas disposiciones cristianas.

Esta categoría de la ‘conciencia conyugal’ que comienza a promoverse entre las parejas católicas, deberá también impulsarse a nivel de las parejas interconfesionales; esto contribuirá notablemente al desarrollo del movimiento ecuménico; los diálogos interconfesionales, a veces meramente doc-

interconfessionali, chiamate ad una vita comune nelle chiese per la riconciliazione delle nostre chiese. II Incontro Mondiale delle Famiglie miste Interconfessionali (Roca di Papa-Roma 24-28 Luglio 2003), I.S.E, Venezia 2004, 161.

⁵⁸ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *Chiamati alla perfezione come coppia umana*, Logos, Roma 2006, 201-208.

trinales, han ayudado a la unión de los cristianos; pero, sin duda que a nivel práctico, la colaboración que se preste a las parejas interconfesionales para una mejor toma de conciencia de ser, de verdad, 'una sola carne', constituirá un fuerte impulso a la unidad a partir de la que es célula vital y fundamental de la sociedad civil y eclesial.

CONCLUSIÓN

'Conciencia conyugal', 'pareja interconfesional' y 'Ecumenismo', han sido tres elementos que se ha querido relacionar estrechamente en estas páginas. Cuando el diálogo ecuménico ha estado tentado de quedarse a nivel de especulación doctrinal en las altas esferas de las tres iglesias cristianas, el hecho de deber hacer frente al fenómeno de las parejas y familias interconfesionales será la ocasión propicia para realizar la misión ecuménica a nivel práctico.

Una investigación cuidadosa sobre la conciencia conyugal integrada en el contexto del diálogo ecuménico tendrá, sin duda, una repercusión beneficiosa en el trato doctrinal y pastoral a dar a las parejas interconfesionales: será una contribución para que estas parejas realicen su vocación de ser 'una sola carne', no sólo físicamente, sino mucho más: un "unirse al Señor en un solo espíritu" (I *Cor.* 6,17).

Es muy posible poder esperar de las parejas interconfesionales que sean motor que impulse el Ecumenismo a partir del 'una sola carne' superando la división, los prejuicios eclesiales y contribuyendo al logro del anhelo de Jesús de Nazareth de que "todos sean uno para que el mundo crea", gracias a la unidad de los cristianos.

El diálogo ecuménico, además de la reflexión y discusión a nivel teórico-doctrinal, deberá empeñarse también a considerar las situaciones concretas y prácticas de la vida de las comunidades eclesiales, situaciones que son muy diversas y complejas. La pareja interconfesional puede ejercer, como afirma Sgroi, 'un importante e insustituible ministerio ecuménico entre las iglesias'. No pudiendo impedir los 'matrimonios mixtos', queda abierta la alternativa de aprovechar al máximo esta posibilidad para reforzar el Movimiento Ecuménico desde la misma pareja cristiana y construir a partir de ella el aprecio, el conocimiento, el diálogo que llevan a la unidad de las iglesias cristianas.

Tradicionalmente influyó decididamente dentro de la teología católica el principio del 'ex opere operato'; es decir, la acción cumplida era la que definía la moralidad de la conducta humana; hoy, en virtud del principio de gra-

dualidad, se enfatiza el principio 'ex opere operantis': es la intención de la persona, 'la opción fundamental', la que decide la eticidad de la acción humana. Este cambio de perspectiva abre espacio a la categoría de la 'identificación parcial', pero entendida no en forma estática, sino progresiva y dinámica. Por tanto, el desarrollo progresivo de la conciencia de ser pareja en el caso del matrimonio interconfesional y la atención cuidadosa a las condiciones para la 'intercomuni6n' podrá favorecer positivamente el diálogo ecuménico y, finalmente, la unidad de todos los cristianos.

J. SILVIO BOTERO G., CSSR.
Academia Alfonsiana – ROMA

La negación pertinaz de un solo artículo lleva a la herejía. Enseñanza de fray Luis de León (1568-1569)

Durando de San Porciano fue un filósofo y teólogo de la Orden de Santo Domingo a quien se le conoce como el Doctor Moderno. Nació hacia 1275 en Saint-Pourçain y murió en 1334. Ejerció como maestro de teología en París (1312), fue lector del Sacro Palacio de Avignon, y ascendió a obispo de Limoux (1317), a Le Puy en Valay (1318) y a Meaux (1326)¹. Famoso fue ciertamente por su *Comentario a las Sentencias*, al mantener tesis contrarias a su compañero de Orden: Santo Tomás de Aquino (1274). Entrado el siglo XVI se exponía en la Universidad de Salamanca la vía nominalista desde una cátedra que se conocía como la de Durando. Por entonces se exponía allí, en las cátedras de Prima y de Vísperas, la doctrina común, primero por las *Sentencias* de P. Lombardo y luego por la *Suma Teológica* de Santo Tomás.

I. INTRODUCCIÓN

Del célebre Durando dejó escrito Jean-Pierre Torrell: “*Desde la lectura de las Sentencias (1307-1308), se afirma como adversario resuelto [de Santo Tomás]. Sólo se autorizó a presentarse a la licencia con la condición de que prometiera revisar y corregir su Comentario; a ello se dedicó probablemente durante el año 1312-1313, fecha en la que da su curso en Saint-Jacques [París]. Como respuesta a su enseñanza contraria, el capítulo de Metz en 1313 recomienda una vez más la doctrina de Tomás [de Aquino] e instituye una Comisión de 12 miembros bajo la presidencia de Hervé Nédellec para examinar la*

¹ Cf. BECKER, B., *Durandus de San Porciano*: Lexikon für Theologie und Kriche 3 (Freiburg in Breisgau 1959) 612.

*obra de Durando. Pedro de la Palude y Juan de Nápoles fueron encargados especialmente de examinar con detalle el Comentario de Durando, y sacan de él 93 proposiciones cargadas de censura (herética, errónea, etc.)”*².

Fue a principios del siglo XVI cuando se introdujeron en la Universidad de Salamanca dos novedades. Consistía la primera de ellas en acoger la enseñanza de la teología de escuelas, vías o corrientes. Para lograr esto se crearon sendas cátedras, una en el convento de los dominicos y otra en la de los franciscanos. Poco después se introdujo una tercera cátedra: la de nominales. En esta tercera cátedra terminó imponiéndose como texto poco a poco desde el que exponer el *Comentario* del de San Porciano. Fue esta la circunstancia que motivó que se denominara a dicha cátedra la de Durando. La segunda novedad fue la de reemplazar como texto básico el tenido hasta entonces en la enseñanza de las cátedras de Prima y Vísperas: las *Sentencias* de Pedro Lombardo, por la *Suma Teológica* de Santo Tomás. Esto lo hicieron Francisco de Vitoria en Prima (1526) y Domingo de Soto en Vísperas (1532).

Así las cosas, se enseñaba en Salamanca la teología a dos niveles: doctrina común y doctrina de escuela. Desde 1526 se tuvo como maestro común obligatoriamente para todos los estudiantes a Santo Tomás con la *Suma Teológica*; Pero cada alumno podía elegir una de las restantes escuelas: tomista, escotista y nominalista. Un día, el texto comentado en dicha cátedra es el *Comentario a las Sentencias* de Durando. Y no ha de perderse de vista esta distinción en Salamanca entre enseñanza común y de escuela o vía. Santo Tomás era a la vez maestro común y maestro de vía. Ha de entenderse esto sin confusión. En Salamanca había que explicar la doctrina común, la que se encontraba en la *Suma*. Y había que explicar también la opinión, vía o corriente de Santo Tomás, que se hallaba también en dicha obra. De todas formas, no tenía que ser la misma materia la explicada como opinión en la cátedra menor de Santo Tomás y como doctrina común en las cátedras mayores: Prima y Vísperas³.

Al entrar el siglo XVI no se respiraban en la Universidad de Salamanca vientos favorables al nominalismo. Fue admitida al fin el impartir esta vía en tierras castellanas; pero no se impuso en ella definitivamente la enseñanza desde un auténtico nominalista, como por ejemplo Gabriel Biel. El que terminó siendo el texto de esta cátedra menor fue el de Durando, el cual era por cierto, dominico. Al mismo cuesta considerarlo como un nominalista, a no

² TORRELL, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Pamplona 2002) 331-332.

³ Sobre estos dos últimos párrafos puede verse mi obra: *La Escuela de Salamanca. Una pequeña introducción*. Madrid 2005.

ser que este término se reduzca a oposición a Santo Tomás de Aquino. Tiene toda la razón Beltrán de Heredia cuando señala lo efímera y accidentada que fue la aparición del nominalismo en Salamanca⁴.

Fue fray Luis de León⁵ ciertamente catedrático de Durando. En el curso de 1568-1569 expuso él la doctrina de la fe y, al hacerlo, se atuvo, al *Comentario sobre las Sentencias* del de San Porciano. ¿Cómo salvó este agustino lo que enseñaba Santo Tomás de Aquino en el artículo tercero de la cuestión cinco de la *Secunda Secundae* que se tenía como enseñanza común?; es decir lo que caía bajo la pregunta concreta de si puede tener fe informe de los demás artículos quien deja de creer un solo artículo de fe. Lo que enseñaba al respecto en su comentario, ¿caía de veras dentro de los que los censores de su Orden, la de los dominicos, ya citados arriba, habían censurado como herejía?

Exponer adecuadamente esta cuestión revestía gran importancia en el siglo XVI, sin llegar a decir que fuera ella una herejía, ninguno de la Escuela de Salamanca compartía la enseñanza de Durando en este punto. Por tanto, tampoco la tendría que compartir un salmantino como lo era fray Luis de León. Se vivían por entonces momentos de división entre los bautizados. Los seguidores de Lutero decían que ellos acogían todos los artículos de fe, ya que recitaban igual que los obedientes a Roma los dos credos antiguos: el Apostólico y el Nicenoconstantinopolitano.

A ellos se les respondía con frecuencia, y desde Salamanca sobre todo, que no los aceptaban todos. Negaban al menos uno: el de la Iglesia. Es verdad que decían las mismas palabras al recitar el credo; pero no terminaba su acto de fe en el mismo punto en el que terminaba aquí el de los católicos. Los primeros decían que la Iglesia de Roma: la Católica, no era la verdadera y que ellos no la reconocían como la de Cristo. Es posible que alguien, recono-

⁴ Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Accidentada y efímera aparición del Nominalismo en Salamanca*: Ciencia Tomista 62 (1942) 79-81.

⁵ Biografía. Cf. EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Bâñez*: Estudios Eclesiásticos 9 (1930) 169-173; MIGUÉLEZ, P., *León (Luis de)*: Dictionnaire de Théologie Catholique 9/1 (París 1926) 359-365; GUTIÉRREZ, D., *León, Luis de*: Enciclopedia Cattolica 7 (Florencia 1951) 1113-1114; KELLERMANN, W., *León, Luis de*: Lexikon für Theologie und Kirche 6 (Freiburg im Breisgau 1961) 963-964; DOMÍNGUEZ CARRETERO, E., *León, Luis de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 2 (Madrid 1972) 1286-1288; TELENS, J., *Luis de León, Fray*: Gran Enciclopedia Rialp 14 (Madrid 1981) 599-600; GUY, A., *Fray Luis de León (1528-1591)*. París 1989; LAZCANO, R., *Fray Luis de León, un hombre singular*. Madrid 1991; IDEM, *Fray Luis de León. Bibliografía*. Madrid, 1994; BARRIENTOS GARCÍA, J., *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*. Madrid 1996; DOMÍNGUEZ, F., *León, Luis de*: Lexikon für Theologie und Kirche, 6 (Freiburg im Breisgau 1997) 833; JERICÓ BERMEJO, I., *Fray Luis de León. La teología sobre el artículo y el dogma de fe (1568)*. Madrid, 1997; BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*. Madrid 2000, 802-803.

ciendo esto, no se atreviera a decir que fuera tan claro que la negación de un artículo comportaba la pérdida de la fe infusa o sobrenatural; es decir, la salida automática del seno de la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Y aquí es posible que se recurriera a la opinión de Durando de que, por la negación de un solo artículo de fe, no se pierde el hábito de la fe infusa.

Vieja era la cuestión de si defender la doctrina católica significaba aliarse del todo con Santo Tomás de Aquino. La respuesta es aquí ciertamente negativa; pero es de veras cierto que lo que defiende en este lugar Santo Tomás es doctrina católica; es decir, la que todos han de aceptarla como común, por encima de las escuelas, vías o corrientes. Si las cosas son así, ¿por qué los salmantinos del siglo XVI, incluso fray Luis, admiten que sea la de Durando opinión legítima y digna de ser defendida? La razón es muy simple. No produce la mayoría de teólogos la certidumbre absoluta de que algo sea doctrina común o sea solo opinión. En el siglo XVI hay que defender que la enseñanza de Santo Tomás es común, no por decirlo el Aquinate, sino porque él enseña lo que es doctrina común.

¿Por qué se le dice opinión a la de Durando? Lisa y llanamente, debido a que no ha sido ella condenada por la autoridad suprema de la Iglesia; es decir, por el Papa sin el concilio o por el Papa con el concilio general. Habría absoluta certeza de que la misma fuera una herejía si ella hubiera sido condenada por la Iglesia. Hasta entonces puede mantenerla uno como opinión siempre y siempre que él aporte razones de peso para lo que mantiene, estando siempre dispuesto a aceptar lo que dijera la Iglesia.

Parece oportuno traer al respecto dos citas del historiador R. García Villoslada. La primera de ellas se refiere a cómo, a principios del siglo XVI, no estaban las ideas muy claras sobre la Iglesia. Dice él así: “*Uno de los conceptos fundamentales que no estaba [por entonces] claro [...], era el concepto de Iglesia, Primado pontificio, Magisterio eclesiástico*”⁶. ¿Se funda en cierta ausencia de eclesiología el convencimiento de Durando de que, sin obedecer a la Iglesia, se puede aceptar un artículo de fe? Y éste era el error y la herejía de los luteranos. Defendían estos que no necesitaban obedecer a la Iglesia para creer sobrenaturalmente la fe. A ellos les bastaba la sola Sagrada Escritura. En cierto sentido hay que reconocerlo, Durando facilitaba mucho las cosas, sin quererlo, por supuesto, a los luteranos.

Y una vez expuesto esto, se puede pasar ya a la segunda cita de García Villoslada. ¿Tuvo gran parte de culpa el nominalismo en la aparición y consolidación del luteranismo? Y dice el historiador citado textualmente y en referencia a los luteranos: “*De todas las escuelas teológicas, quizá sea la nominalista la más respon-*

⁶ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del Luteranismo* (Madrid 1976) 105.

sable de la decadencia que he señalado en los siglos XIV y XV, y eso principalmente por su virtuosismo dialéctico, por su recurso continuo a la filosofía aristotélica, por su afán de novedades y por su crítica demoledora de las demás doctrinas”⁷.

Durando viene después de Santo Tomás. Éste nunca conoció al primero. Fue el de San Porciano quien contradijo al Aquinate. Lo que escribió el posterior en el *Comentario a las Sentencias* sobre el problema que interesa aquí se desprende ya de la misma enseñanza de fray Luis. Por eso no se le hace partícipe de ella al lector. ¿Qué había expuesto Santo Tomás antes, que mereciera la oposición de Durando? Se reproduce aquí parte de la exposición del Angélico:

“De todas formas, el objeto formal de la fe es la verdad primera en cuanto se manifiesta en las Escrituras Sagradas y en la doctrina de la Iglesia procedente de la verdad primera. Por tanto, quien no se adhiriera como a regla infalible y divina a la doctrina de la Iglesia procedente de la verdad primera que se ha manifestado en las Escrituras Sagradas, no posee el hábito de la fe. Él tiene con todo aquellas cosas que son de fe de manera distinta a tenerlas por la fe. [...] Es claro de todas formas que quien se adhiere a la doctrina de la Iglesia como a regla infalible, asiente a todas las cosas que enseña al Iglesia. Si tiene por el contrario de aquellas cosas que enseña la Iglesia las que quiere y no tiene las que no quiere, ya no se adhiere él a la doctrina de la Iglesia como a regla infalible, sino que se adhiere a su propia voluntad. Y queda claro así que el hereje que deja de creer un solo artículo de fe, no está dispuesto a seguir en todas las cosas la doctrina de la Iglesia. [...] Desde ello queda claro que tal hereje que lo es alrededor de un artículo no tiene fe sobre los demás artículos, sino que, en conformidad con su voluntad, tiene cierta opinión”⁸.

Y tras haber realizado esta sencilla introducción, parece conveniente pasar a exponer lo comentado por fray Luis de León en este punto concreto desde la cátedra de Durando⁹.

⁷ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem.*, 106.

⁸ “Formale autem objectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et in doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei; sed ea quae sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem [...]. Manifestum est autem quod ille qui inhaeret doctrinae Ecclesiae, tanquam infallibili regulae, omnibus assentit quae Ecclesia docet: alioquin, si de his quae Ecclesia docet, quae vult tenet, et quae non vult non tenet, non iam inhaeret Ecclesiae doctrinae, sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati. Et sic manifestum est quod haereticus qui pertinaciter discredet unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae [...]. Unde manifestum est quod talis haereticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quamdam secundum propriam voluntatem”. II-II, q. 5, a. 3c.

⁹ Si se desea tener en pocas páginas conocimiento sobre fray Luis y su teología cf. JFRICÓ BERMEJO, I., *La fe católica y los salmantinos del siglo XVI. Fray Luis de León, Juan de Guevara y Pedro de Aragón* (Madrid 1999) 43-55.

II. TEXTO

[p 89] Distinctio XXIII. Quaestio IX. De fide, in qua quaeritur: in quo, ut in subiecto, sit fides. [...] II propositio. Probabile est quod in haereticis, errantibus de uno¹ circa aliquod credibile, remanet habitus fidei infusae. [p. 90] Circa secundam propositionem est dubium an vera sit; nam Divus Thomas, 2.^a 2.ae, q. V, articulo III, tenet oppositum, scilicet, quod in haereticis non remanet fides, nec quantum ad actum, nec quantum ad habitum; hanc tenet in III, d. XXIII, q. III, art. III, et de veritate, q. 1, art. X, et communiter omnes theologi, uno excepto Durando.

Pro cuius sententiae explicatione notandum, quod sicut supra diximus, objectum formale fidei, sive ratio, sub qua fides assentitur universis, quibus assensum praebet, est, quia Deus revelavit; sed quia nobis, qui successimus apostolis, non constat aperte, sicut illis constabat, quidnam sit revelatum a Deo, et quid non sit, ad hoc quod in hac quaestione non erremus, dedit nobis regulam infallibilem, quam sequeremur, scilicet, doctrinam Ecclesiae, ita ut illa, quae ipsa doceret esse revelata, pro reverentis haberemus, et quae negaret, negaremus; et ita ratio formalis, sub qua nostra fides innotescit, est scilicet, quia manifestatur, ut talis per doctrinam Ecclesiae.

Secundo notandum, quod quamvis haeretici credant propter hanc causam, scilicet,

Distinción 23, cuestión 9. Sobre la fe. En ella se pregunta en quién se halla la fe como en el sujeto. [...] Proposición primera. Es probable que en los herejes, que se equivocan sobre una sola cosa, alrededor de una sola cosa que ha de ser creída, permanezca el hábito de la fe infusa. Alrededor de la conclusión segunda está la duda de si es verdadera. Es que Santo Tomás tiene en la *Secunda Secundae*, cuestión cinco, artículo tercero, lo opuesto; es decir, que no permanece en los herejes la fe, ni en cuanto al acto ni en cuanto al hábito. Él tiene ésta *Sobre el III*, cuestión tres, artículo cuarto, y en el *De veritate*, cuestión una, artículo diez. Y lo tienen todos los doctores, a excepción solamente de Durando.

A la hora de explicar esta sentencia se ha de señalar que, como dijimos arriba, el objeto formal de la fe o la razón bajo la cual la fe asiente a todo lo que se da el asentimiento se debe a que Dios lo reveló. Ahora bien, porque no nos consta a nosotros que sucedimos a los Apóstoles claramente como les constaba a ellos qué es lo revelado por Dios y qué no lo es, nos dio en orden a que no erráramos en esta cuestión una regla infalible. La deberíamos seguir. A saber, la doctrina de la Iglesia. Así, las cosas que ella enseñara que fueron reveladas, las tendríamos como reveladas y negaríamos las que ella negara. Y es así la razón bajo la cual se da a conocer nuestra fe; a saber, por haber quedado así claro como tal por la doctrina de la Iglesia.

Se ha de señalar en segundo lugar que, aunque los herejes crean por esta causa, a

¹ Texto: denuo.

quia veritas prima revelavit, tamen, quod hoc sit revelatum vel non, haeretici statuunt ex iudicio, et non ex doctrina Ecclesiae, quam errare arbitrantur.

Tertio notandum, quod habitus infusi, et supernaturales, quaemadmodum in nobis producuntur a solo Deo, vel peculiari Dei operatione, ita etiam conservantur ab ipso solo, peculiari concursu; Deus autem, et natura nihil frustra, et sine causa faciunt, aut consentiunt sine ea.

His suppositis sit [p. 91] 1.^a propositio. Certissimum est, quod haeretici non habent actum fidei infusae. Probat. Haeretici non credunt sub ea ratione, qua fides infusa movet ad credendum, scilicet, quia Ecclesia docet esse revelatum a Deo, sed solum credunt, quia arbitrantur esse iudicio suo revelatum; ergo non habent actum fidei infusae. Patet consequentia, quia mutata ratione formali alicuius actus, mutantur et species illius; quoniam species actus sumitur ab objecto formali, et formali ratione. Et confirmatur: si unus assentiret in una scientia centum conclusionibus per unum et idem medium, si postea refutaret et dissentiret ab illo medio, nullo modo assentiret illis conclusionibus secundum illam scientiam; sed nos assentimur per unam et eandem rationem universis articulis fidei, quam rationem haeretici rejiciunt; ergo nulli articulo haeretici assentiuntur, et ex consequenti non potest illis manere aliquis actus fidei infusae.

2.^a propositio. Non minus certum est, quod haeretici non habent habitum fidei infusae. Probat: Ille habitus conservatur in nobis ex peculiari Dei assistentia, et Deus nihil facit frustra, et frustra conservaret illum in haereticis. Patet, quia habitus per actus

saber, por haberlo revelado la verdad primera, establecen con todo los herejes que esto se halla revelado o no desde el juicio [suyo] y no desde la doctrina de la Iglesia. Consideran que ésta puede errar.

Se ha de señalar en tercer lugar que los hábitos infusos y sobrenaturales que, de la misma manera que se producen en nosotros por Dios sólo o desde una operación peculiar de Dios, se conservan también por Dios solo, por peculiar concurso. Ahora bien, Dios y la naturaleza nada hacen en vano y sin causa. Sin ella, nada consenten.

Tras estas proposiciones se pasa a poner la primera proposición. Es muy cierto que los herejes carecen del acto de la fe infusa. Se prueba. No creen los herejes bajo aquella razón por la que mueve la fe infusa a creer; a saber, por enseñar la Iglesia que fue revelado por Dios. No tienen por tanto el acto de la fe infusa. Queda patente la consecuencia, debido a que, cambiada la razón formal de un acto, quedan cambiadas también las especies de él, por tomarse la especie del acto desde el objeto formal y desde la razón formal. Y se confirma. Si asintiera uno en una ciencia a cien conclusiones por el único y mismo medio, lo refutan después, dejaría también de creer a aquel medio, en modo alguno asentiría él a aquellas conclusiones según aquella ciencia. Ahora bien, asentimos por la única y misma razón a los artículos todos de fe. Esta razón la rechazan los herejes. No asienten entonces ellos a artículo alguno de fe. Y por tanto, es un imposible que permanezca en ellos acto alguno de fe infusa.

Proposición segunda. No es menos cierto que los herejes no poseen el hábito de la fe infusa. Se prueba. Aquel hábito se conserva en nosotros por una asistencia peculiar de Dios. Y Dios nada hace en vano. Y lo conservarían en vano en los herejes. Queda patente

sunt, sed haeretici non possunt habere actum; ergo nec habitum. Et probatur propositio; quia si in haeretico esset fides infusa, haeticus esset simpliciter christianus, et membrum Ecclesiae conjunctum suo capiti per fidem, quae [p. 92] omnia sunt falsa; ergo... Item sequeretur, quod quando aliquis haeticus adultus baptizaretur ab haeticis, illi infunderetur habitus fidei; hoc tamen est falsum.

Et probó: quia si, quemadmodum dicit Durandus, ad hoc, quod conservetur fides infusa, sufficeret credere uni articulo fidei, quamvis discredat aliis; ergo idem sufficit ad hoc, ut de novo infundatur haeticis, qui sic baptizantur: Credunt aliquos articulos. Ergo infunditur illis fides. Item probatur quia in Concilio Tridentino, sessione De justificatione, canone XVII², dicitur isto modo: asserendum est non modo infidelitate, per quam etiam ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque peccato, etc. ubi aperte dicit, quod fides amittitur per peccatum infidelitatis, quod est contra Durandum.

Sed quaeret aliquis an haec sententia Divi Thomae, et communis, sit de fide; nam videtur quod sit per Concilii verba allegata. Circa hoc sit 3.^a propositio. Haec sententia Divi Thomae ita vera est, ut sine temeritatis nomine non possit negari, sed tamen non est de fide. Probatur prima pars; quia communiter omnes theologi tenent illam, et praeterea concilium Tridentinum amplexum est istam rationem; ergo id negare, non est sine temeritate insigni. Sed probatur secunda

ello, debido a que los hábitos son por los actos. Ahora bien, al no poder tener los herejes el acto, tampoco pueden tener el hábito. Y se prueba la proposición, debido a que, si estuviera la fe infusa en el hereje, sería el hereje cristiano absolutamente y miembro de la Iglesia unido a su cabeza por la fe. Como todas estas cosas son falsas, la consecuencia... Resultaría asimismo que, cuando un hereje adulto fuera bautizado por los herejes, se le infundiría a él el hábito de la fe. De todas formas, es esto una falsedad.

Y lo pruebo, debido a que si, como dice Durando, bastara para conservarse la fe infusa creer a un solo artículo de fe, aunque uno dejara de creer a los demás, resultará que basta lo mismo para que quede infundido de nuevo a los herejes que son así bautizados. Creen ellos algunos artículos. Se infunde por tanto la fe. Se prueba asimismo, porque se dice de esta manera en el concilio de Trento, en la sesión *De justificatione*, canon 27: Se ha de afirmar que no se pierde sólo por la infidelidad por la que se pierde también la fe misma, sino que se pierde también por cualquier pecado, etc. Allí dice claramente que se pierde la fe por el pecado de infidelidad. Esto se halla en contra de Durando.

Pero preguntará alguno si esta sententia de Santo Tomás es también común de fe. Es que parece que quedó alegada por las palabras del concilio. Alrededor de esto se halla la tercera proposición. De tal manera es verdadera esta sententia de Santo Tomás que no puede ser ella negada sin el nombre de temeridad. De todas formas, ella no es de fe. Se prueba la primera parte, debido a que tienen la primera parte todos los teólogos y abrazó además el concilio de Trento esa razón. Por

² Texto: XV.

pars, scilicet, quod non sit de fide; quia in concilio non disputabatur de hoc, et ex consequenti Concilium non intendit illud definire, sed leviter, et ad aliud tendens, dixit illud sequendo theologorum communem sententiam.

Sed restat ut respondeatur argumentis Durandi. Primum est, cum aliquis ex catholico fit haereticus, credit eodem modo, et eadem firmitate, quam antea; ergo manet in illo idem habitus fidei infusae. [p. 23] Ad hoc respondeo, quod falsum est antecedens, quia haereticus non credit eodem modo, et per eandem rationem formalem, qua antea credebatur, quoniam nititur suo iudicio, et ideo falsissima est sententia, sicut pluribus nostro tempore accidisse vidimus.

Secundo sic arguo: potest quis habere habitum scientiae, et tamen errare in aliquo principio³ illius scientiae; ergo similiter potest esse habitus fidei in haeretico, qui errat contra aliquem articulum. Ad hoc argumentum, concesso antecedenti, negatur consequentia; et ratio discriminis esset, quoniam non omnes conclusiones unius scientiae probantur eodem medio; sed singulae singulis; at vero in fide stat una ratio tantum assentiendi omnibus articulis.

Sed arguet quis ulterius: habitus acquisiti, sive morales, sive intellectuales, non corrumpuntur per unum actum contrarium. Patet; quia, qui semel intemperatus est, non amittit temperantiam uno actu, sed pluribus actibus; ergo sic de fide. Ad hoc argumentum respondeo: concesso antecedenti, negatur

tanto, negarlo no existe sin temeridad insigne. De todas formas, se prueba la segunda parte; a saber, que no es de fe, debido a que no se discutía en el concilio de esto y, en consecuencia, no intenta el concilio definirlo, sino que lo dijo levemente y tendiendo a ello al seguir la sentencia común de los teólogos.

Ahora bien, nos queda responder a los argumentos de Durando. El primero es que, cuando uno pasa de católico a hereje, cree él de la misma manera y con la misma firmeza que antes. Por tanto permanece el mismo hábito de la fe infusa. Yo respondo a esto que es una falsedad lo que antecede, debido a que no cree el hereje de la misma manera y por la misma razón formal por la que creía antes. Ello se debe a que descansa en su juicio. Y es por ello muy falsa la sentencia. Así lo vemos que les sucedió a muchos en nuestro tiempo.

Arguyo yo en segundo lugar así. Uno puede tener el hábito de la ciencia y equivocarse con todo en un principio. Por tanto, puede estar de la misma manera el hábito de fe en el hereje que se equivoca en contra de aquel artículo. Una vez concedido lo que antecede, se le niega a este argumento la consecuencia. Y sería debida la razón de la consecuencia a que no se prueban todas las conclusiones de una sola ciencia por el mismo medio, sino que se prueba cada una por cada medio distinto. Ahora bien, en la fe está en pie una sola razón únicamente a la hora de asentir a los artículos todos.

De todas formas, habrá quien argüirá ulteriormente que los hábitos adquiridos, morales o intelectuales, no se corrompen por un solo hábito opuesto. Queda patente ello, debido a que, quien es destemplado una vez, no deja la templanza por un solo acto, sino por muchos actos. Por tanto, así ocurre en la fe.

³ Texto: aliqua conclusione.

consequentia; et ratio est, quia in habitibus corrumpendis non servatur eadem ratio, quae servatur in generandis.

Caeterum, habitus acquisiti, sicut per actus generantur, ita per actus corumpuntur; et quoniam non potest esse in uno actu contrario tanta vis, quanta est in habitu, idcirco non semper corumpuntur per unum actum; at vero habitus infusi, ut supra diximus, fiunt et conservantur ex sola Dei operatione speciali, et ideo desinunt esse quamprimum nos facimus opera illius contraria, quoniam Deus frustra illos conservaret in nobis.

Praeterea sic arguo: fides potest minui, et non nisi per actus contrarios; ergo unus actus contrarius non corrumpit fidem totaliter, et per consequentiam potest in haeretico manere fides infusa. Quod fides possit minui patet [p. 94] experientia, quia saepe nos videmus esse minus promptos et firmos quam antea; ergo... Secundo, quia ut supra diximus, fides pendet ex pia affectione, sed pia affectio minui potest; ergo et fides.

Hoc argumentum petit utrum fides possit augeri, vel minui. De hoc Divus Thomas, 2.^a 2. ae, q. V, art. IV. Et quod attinet ad diminutionem, omnes theologi concedunt non diminui, sicut nec gratia, nec charitas, aut reliqui habitus infusi, sed vel totum deperditur, aut nihil. Ad utrumque argumentum, quae probant, quod fides potest minui, respondeo, quod habitus fidei non minuitur, sed ex indevotione voluntatis, et ex multitudine peccatorum, passiones appetitus, et amor proprius, et ingenita contumacia animi nostri sumunt majores vires ad resistendum habitui fidei,

Y respondo yo a este argumento con la concesión de lo que antecede y la negación de la consecuencia. Y la razón es debida a que no se guarda en la corrupción de los hábitos la misma razón que se guarda al engendrarlos.

Por lo demás, como los hábitos adquiridos se generan por actos, se corrompen así por actos. Y como no puede haber en un acto contrario tanta fuerza cuanta es en el hábito, a ello se debe que no se corrompan por un solo acto. Ahora bien, los hábitos infusos, como lo dijimos arriba, se hacen y se conservan desde la sola operación especial de Dios. Y dejan por eso de ser tan pronto como hacemos nosotros obras contrarias, debido a que Dios los conservaría [entonces] en nosotros en vano.

Además argumento yo así. Puede disminuirse. Esto ha de tener lugar por actos contrarios. Por tanto, no corrompe un solo acto contrario la fe totalmente y puede consequentemente permanecer en el hereje la fe infusa. Por la experiencia queda patente que la fe puede quedar disminuida, de modo que vemos nosotros a menudo estar menos prontos y firmes que antes. Por tanto, ... En segundo lugar, debido a que, como dijimos arriba, pende la fe de la inclinación piadosa; pero como la inclinación piadosa puede quedar disminuida, lo puede por tanto la fe.

Solicita este argumento si puede quedar aumentada o disminuida la fe. Sobre esto [véase a] Santo Tomás, en la *Secunda Secundae*, cuestión 5, artículo 4. Y todos los teólogos conceden lo que corresponde a la disminución, que no queda disminuida, como tampoco lo queda la gracia, ni la caridad, o los otros hábitos infusos. Al contrario, se pierde todo o nada. Respondo yo a ambos argumentos que prueban que puede quedar disminuida la fe, que no queda disminuido el hábito de la fe; pero que toman ellos mayores fuerzas para resistir al hábito de la fe desde la

quominus possit exire in actum suum ita prompte, ut antea exierat; et ita non minuitur fides quantum ad substantiam, sed debilitatur quodammodo quantum ad usum et executionem.

Sed majus dubium est an possit augeri fides, ita ut sit major fides in uno, quam in altero. Communis opinio est, quod potest augeri, et probant ex illo Lucae XVII: Domine, adauge nobis fidem; et illo Pauli ad Colossenses, capite 1. Ubi Paulus orabat, ut fides crescat in illis; ergo, etsi fides sine dubio quantum ad rationem formalem sit eadem in omnibus fidelibus, nec ex illa parte possit augeri, aut fieri certior in uno quam in alio, seu ex objecto formali; tamen dubitati non potest, quod habitus fidei possit esse major in uno quam in alio ex parte intensionis habitus fidei: est enim major in uno quam in alio ex parte, qua manat a pia affectione.

Sed est dubium quibus actibus possit augeri, utrum per omnes habitus meritorios, vel solius fidei. De hoc quaeri solet 1.^a 2. ae, q. XII, et utrumque videtur probabile, vel quod augeatur suis actibus solum, vel omnibus actibus meritoriis, sicut charitas augetur non solum suis actibus, [p. 95] sed cujuscumque virtutis, modo sint meritorii. Et hoc videtur esse proprium habituum infusorum, quoniam non augetur affective per nostros actus, sed meritorie a Deo.

Sed ex hoc resultat dubium; utrum in peccatore augeatur fides in actu credendi;

irreligión de la voluntad y desde la multitud de pecados las pasiones del apetito, el amor propio y la ingénita contumacia de nuestro hábito para impedir que pueda salir hacia su acto de tal manera prontamente como hubiera salido antes. Y de esta manera no desparece la fe en cuanto a la sustancia, sino que se debilita de cualquier modo en cuando a su uso y ejecución.

Mayor duda es todavía lo de si puede ser aumentada la fe, de forma que sea mayor la fe en uno que en otro. La opinión común está en que puede quedar aumentada. Y lo prueban ellos desde aquello: “Señor, *acrecienta nuestra fe*” (Lc 17,5); y desde aquello de Pablo (cf. Col 1,9) al orar para que creciera en ellos la fe. Por tanto, debido a que, aunque sea igual en todos los fieles la fe sin duda alguna en cuanto a la razón formal y no pueda ser aumentada de esa parte o hacerse más cierta en uno que en otro o desde el objeto formal, no puede dudarse de que el hábito de fe puede ser mayor en uno que en otro de parte de la intensidad del hábito de la fe. Es que es mayor en uno que en otro por la parte de la que proviene desde la inclinación piadosa.

De todas formas, está la duda de por qué actos puede ser aumentada, si por todos los actos meritorios o por los solos de la fe. De esto suele preguntarse la cuestión 12 de la *Prima Secundae* y parecen probables ambas cosas, ya que quede aumentada con sus actos solamente o con todos los actos meritorios. Así no queda la caridad aumentada sólo con sus actos, sino con los de cualquier virtud con tal de que sean meritorios: Y esto parece ser propio de los hábitos infusos, debido a que no quedan aumentados por nuestros actos, sino que quedan aumentados meritoriamente desde Dios.

De todas formas, a partir de aquí aparece la duda de si se aumenta en el pecador la fe

nam quod non augeatur probatur, quia fides, ut dicebamus, augetur meritorie, et qui in peccato est, non potest mereri. Quod autem augetur fides in illo, probatur; quia credit ex speciali auxilio, et, ut suppono, saepius credunt; ergo sentiunt se magis promptos ad credendum, quam antea, et augetur ex consequenti illi fides.

In hac quaestione tenet (Durandus), quod in homine peccatore non augetur fides, etsi saepius exercent actum credendi; sed nihilominus oppositum est probabilius, quia fides potest infundi de novo in peccatore in peccato manenti sine gratia et charitate, ut supra diximus in exemplo catechumeni; ergo et potest augeri in eodem peccatore, quia minus est augeri, quam de novo infundi.

Ad argumentum in oppositum respondeo, quod, quum diximus fidem augeri meritorie, intelligitur, quod fides augetur, non quidem efficacia nostrorum actum, quasi ipsis affective illis augmentum attingentibus, sed quod augetur a solo Deo ad praesentiam nostrorum actuum, qui actus interdum merentur huiusmodi augmentum, interdum sunt tanquam dispositiones ad illum augmentum.

en el acto de creer, ya que se prueba que no se aumenta. Porque, como decíamos, la fe se aumenta meritoriamente y no puede merecer el que está en pecado. Ahora bien, se prueba que aumenta en él la fe, debido a que cree desde un auxilio especial y, como lo supongo yo, creen más a menudo. Por tanto, se sienten ellos más prontos a creer que antes. Y en consecuencia se le aumenta a un tal la fe.

Tiene en esta cuestión (Durando) que no queda aumentada la fe en un hombre pecador aunque ejerza él más a menudo el acto. De todas formas, es más probable lo opuesto, debido a que la fe puede infundirse de nuevo en el pecador que permanece en pecado sin la gracia y la caridad, como lo dijimos nosotros en el ejemplo del catecúmeno. Por tanto, también puede aumentarse la caridad en el mismo pecador por ser menos recibir un aumento que una nueva infusión.

Respondo yo al argumento opuesto que, aunque dijimos nosotros que aumenta la fe meritoriamente, ello se entiende que se aumenta la fe, no ciertamente la eficacia de nuestros actos como tocándoles a ellos efectivamente el aumento. A la inversa, se entiende que queda aumentado por Dios solo ante la presencia de nuestros actos. Los actos estos que merecen tal aumento son a veces como disposiciones a aquel aumento.

III. REFLEXIÓN

Al empezar la exposición de la letra de cuestión novena de la distinción vigesimotercera del *Comentario a las Sentencias* [en el libro tercero] lee fray Luis ante sus alumnos como conclusión primera que, para Durando, es probable que, en un hereje que se equivoca sobre una realidad sola que ha de ser creída, permanezca el hábito de la fe infusa. Es consciente el agustino al pre-

sentar esta conclusión de que esto es del todo opuesto a lo dicho años antes por Santo Tomás, el cual sostiene en el artículo tercero de la cuestión quinta de la *Secunda Secundae* que desaparece en los herejes el hábito de la fe infusa; es más, que basta dejar de creer con fe infusa a causa de la pertinacia un solo artículo de los catorce existentes para perderla y convertirse quien lo hace automáticamente en un hereje. El tal deja de creer los artículos todos con fe infusa.

¿Existe de veras un solo hábito de la fe infusa o existen más; por ejemplo, un hábito para cada artículo? ¿Es de veras un requisito que el acto de la fe penda de un solo hábito? ¿Acaso no podría depender todo acto de fe de una realidad sobrenatural sin tener que ser ella necesariamente un hábito? De estos interrogantes no se ocupó aquí fray Luis de León. Parte éste del hecho que tanto Durando como Santo Tomás admiten la existencia de un solo hábito de la fe y que, del mismo, resultan los diferentes actos de fe. Estriba entonces la diversidad entre Santo Tomás y todos los demás teólogos respecto a Durando en solitario en que, mientras todos dicen que el hábito sobrenatural de la fe desaparece automáticamente al negarse un solo artículo de fe, niega el de San Porciano que se pierda por eso, si bien reconoce que, a causa de la negación, se debilite.

¿Qué es un artículo de fe? ¿Qué verdades son ésas que, si se pierde una de ellas, se dejan automáticamente todas; es más, se abandona del todo la fe infusa? Esto lo saben muy bien tanto fray Luis como los alumnos que le escuchan su exposición desde la cátedra de Durando. Se refiere él a los artículos de fe; es decir, a esas verdades que todo bautizado ha de creer expresamente al alcanzar la edad de la discreción, a los 14 años por lo general. Las mismas dan sumadas el número de catorce si quedan divididas por las cosas que se creen: siete artículos sobre la divinidad y siete artículos sobre la humanidad. No hay duda de que el agustino se refiere a estas verdades, ya que todo lo centra en saber qué ocurre, si se pierde o no se pierde el hábito de la fe infusa cuando uno deja de creer un solo artículo y sigue creyendo los otros trece restantes.

También saben con toda seguridad quienes se hallan en clase con fray Luis de León que los catorce artículos de la fe son los principios propios de la fe; es decir, esas verdades más difíciles y especialmente oscuras a la vista que sólo se tiene conocimiento de ellas por haberlas revelado Dios. Si éste no las hubiera revelado en un momento concreto de la historia, los hombres todos las desconocerían. Si el hombre las sabe y, sabiéndolas, las puede creer expresamente ahora, todas y cada una de ellas, ello se debe a que Dios las manifestó a los hombres por medio de los patriarcas, de los profetas y, finalmente, por medio de Jesucristo. De veras, son sabidos los artículos de fe sólo por haberlos revelado Dios. Si el hombre hubiera sido dejado en este mundo

sin revelación, nunca habría conocido él mismo esas catorce verdades, los catorce artículos de fe.

Por supuesto, la revelación de Dios no se limitó a enunciar tales verdades. Reveló las mismas junto con otras muchas más. Puede decirse que realidades reveladas por Dios son casi infinitas. Ahora bien, la entera revelación divina se parte en dos. A un lado están los artículos: 14. A otro lado aparecen las demás verdades reveladas. Por supuesto, los 14 artículos son las verdades o principios propios de la fe. Las demás verdades, pese a ser reveladas, incluso directamente reveladas, no son principios. Son conclusiones. La ciencia de la fe, como toda ciencia, descansa en los principios propios, los cuales se aceptan sólo desde la fe; es decir, porque Dios los ha dicho y él mismo ni engaña ni puede engañarse. Y han de ser creídos sólo como Dios lo quiere, por haberlos dicho Dios.

Se aceptan los 14 artículos desde la sola fe. Las demás verdades reveladas que no son principios, sino conclusiones, podían haber sido sabidas si Dios no las hubiera revelado en sí. Se hallan al alcance de las fuerzas del hombre, supuesta la revelación de los artículos. Basta extraer las debidas y correctas conclusiones. Incluso podrían haber sido conocidas algunas sin haber revelado Dios sobrenaturalmente los principios propios, por ejemplo la verdad de la existencia de Dios, el cual puede revelar también lo que está al alcance del sentido y de la razón. Si hace esta revelación que no es en sí necesaria, ello no se debe a estimar que el hombre no llegaría jamás a deducirla desde sus solas fuerzas, sino porque quiere él que la deduzca con mayor facilidad.

Si se pregunta ahora por qué se llama principios propios de la fe a los catorce artículos, se dirá sin más que ello se debe a su propia naturaleza. Todas las verdades reveladas de fe por Dios a los hombres todos, se encuentran dentro de estos principios propios de modo implícito; es decir, quien sabe y cree expresamente todos y cada uno de los artículos, de los principios propios de la fe, cree de hecho ya implícitamente la fe toda revelada por Dios. Por eso, si se quiere tener la fe toda, la de los principios y la de las conclusiones, es preciso saber y creer expresamente todos y cada uno de los catorce artículos, sin dejar de creer expresamente siquiera uno. A quien deja un artículo, ¿qué le ocurre? Según Santo Tomás y todos los teólogos, el tal pasa a la herejía. Pierde absolutamente la fe toda sobrenatural. Únicamente es Durando quien habla en este contexto de lo probable que es que el tal no pierda la fe entera y que, por ello, no caiga necesariamente en la herejía.

¿Qué razones se aportan a favor de la probabilidad de la opinión del de San Porciano? El argumento primero busca fundamentar semejante opinión en la experiencia. Cuando uno deja de creer un solo artículo de fe y es en consecuencia llamado hereje, sigue manteniendo la misma fe y con la misma

firmeza que antes de los otros trece artículos que no niega. De esto se pretendería colocar a favor de Durando un punto de partida desde el que poder fundamentar la probabilidad de que quien hubiera negado un solo artículo no hubiera perdido del todo la fe. El mismo no sería entonces un hereje.

Por otra parte, en una ciencia mantiene uno el hábito a pesar de cometerse una equivocación en un principio. Por ejemplo, sigue siendo uno matemático si acepta los principios todos de la ciencia matemática menos uno. ¿Por qué no ha de ser también el mismo el caso el de la ciencia de la fe? ¿Por qué no se ha de admitir entonces la probabilidad de que la pérdida de un principio de la fe no lleve a la desaparición de hábito infuso de la fe y de la fe entera? A partir de este fundamento se podría admitir la posibilidad de que el hábito de la fe divina siguiera en pie, sin desaparecer, en quien dejando de creer un solo artículo sigue aceptando expresamente todos los demás principios.

Además, se observa frecuentemente lo que pasa con los hábitos adquiridos, morales o intelectuales. Un tal hábito no desaparece automáticamente si convive con un hábito opuesto. Así, quien se destempla una vez, no pasa a ser automáticamente un destemplado. El mismo termina perdiendo la templanza cuando ha admitido junto a sí muchos actos en contra de tal virtud. Es entonces cuando pasa él de ser un templado a un destemplado. ¿Por qué no ha de ocurrir entonces lo mismo en la fe infusa? Harían falta muchos actos ciertamente en contra de la fe para que se pierda el hábito. No bastaría uno sólo y aislado. Así, quien dejara de creer un artículo, conservaría la fe, el hábito sobrenatural de la misma.

Finalmente, al generarse los hábitos por muchos actos continuos a favor, es lógico que ellos se pierdan por muchos actos continuos en contra. Si se añade a esto que no puede haber en un acto contrario y opuesto una fuerza tan grande como la que hay en el hábito, también en el de la fe infusa, debe extraerse de ello la conclusión de que no pueden corromperse por un solo acto contrario. Admite Durando además que puede perder intensidad el hábito sobrenatural de la fe. Y toda disminución tiene lugar a causa del efecto de actos contrarios en contra del hábito. Si no se corrompe hábito alguno por un solo acto opuesto, habrá que deducir que tampoco le ocurre esto mismo al hábito de la fe. En consecuencia, puede permanecer entonces la fe infusa en los herejes que niegan sólo un artículo de fe en concreto.

Antes de pasar a decir a continuación si hay o no hay motivo para aceptar desde las razones propuestas la probabilidad de la opinión de Durando debe añadirse que el objeto formal de la fe, es decir, la razón bajo la cual se asiente desde la fe a todo lo que se da el asentimiento se debe a haberlo revelado Dios. Ahora bien, no nos consta a nosotros con claridad siempre, que venimos después de los Apóstoles, lo que a ellos les constaba; es decir, qué era

lo revelado por Dios y qué no lo era. Así las cosas, nos proporcionó Dios en orden a que no erráramos en esta cuestión tan decisiva una regla infalible a la cual deberíamos seguir: la doctrina de la Iglesia. Por eso, las cosas que ella enseñara como reveladas, las tendríamos como reveladas, oponiéndonos a tener como tales las que ella negara que lo fueran. Asimismo, negaríamos las que ella negara. Se llega a conocer la verdad de la fe católica, qué es y qué no es, se muestra con claridad gracias a la Iglesia. Hay que obedecer en toda revelación a la Iglesia; es decir, se aceptará como tal lo que últimamente diga que es revelación la Iglesia.

Por otra parte, aunque los herejes [los luteranos] crean por esta causa [en el fondo]; es decir, por haberlo dicho la verdad primera [y haberlo dicho la Iglesia], entienden ellos en último término que saben si está o no está algo revelado por ver ellos que está revelado o que no está revelado [en la Sagrada Escritura, no por decirlo la Iglesia]. No lo aceptan por decirlo la Iglesia con su autoridad. Sino que lo aceptan por verlo [y se trata de verdades no visibles además] con sus propios ojos. No siguen la regla de la Iglesia; es más, están convencidos de que ésta puede errar. Parecen olvidar que los artículos de fe son verdades especialmente oscuras en sí para el sentido y el entendimiento humano. Jamás las captaría con firmeza el ojo humano dejado a sus solas fuerzas. Tampoco las acogería la voluntad. Ha de tenerse por eso en cuenta que, de la misma manera que se producen los hábitos infusos y sobrenaturales en los hombres por Dios solo o desde una operación peculiar de Dios, se conservan por Dios solo gracias a un concurso peculiar. Dios y la naturaleza nada hacen en vano y sin causa. Nada consienten. Y se habla así para mostrar que no hay razón para que se mantenga el hábito de la fe infusa cuando ha desaparecido su razón de ser; es decir, el creer.

Y es en este momento cuando fray Luis pasa a realizar su propia exposición, a dar la razón o a quitarla Durando sobre lo posible que es o no es que permanezca el acto y el hábito de la fe en quien ha negado un solo artículo. Primero se propone averiguar si permanece el acto de fe. Dice él que los herejes carecen del acto de la fe infusa, debido a que no creen desde aquella razón por la que la fe infusa mueve a creer; a saber, por enseñar algo la Iglesia como revelado por Dios. Su acto de fe no es entonces el de la fe infusa. Y las cosas son así porque, cambiada la razón formal de un acto, se modifican también las especies del mismo, ya que se toma la especie del acto desde el objeto formal y la razón formal. Si asintiera uno en una ciencia a cien conclusiones por un único y mismo medio, rechazándolo después, dejaría de creer también por aquel medio y ya no se podría decir que asentía a aquella ciencia. Desaparecido el medio, no hay ya asentimiento. Por eso, al asentirse por una sola y misma razón a los artículos todos de fe y rechazar este motivo de plano los herejes, de-

berá admitirse entonces que no asienten ellos a artículo alguno de fe. Así las cosas, no puede permanecer en ellos por tanto acto alguno de fe infusa.

Y añade fray Luis la segunda conclusión, referente ésta tanto al acto como al hábito. ¿Permanece el mismo a pesar de que el acto de fe infusa sea imposible? La respuesta del agustino es clara. Si los herejes ya no poseen el hábito de la fe infusa, ello es debido a que tal hábito se conserva en nosotros por una asistencia peculiar de Dios y Dios nada hace en vano. Conservaría vanamente el hábito en los herejes. Los hábitos están por los actos. Al no poder tener los herejes acto alguno de fe, tampoco podrían tener el hábito. Por otra parte, si estuviera la fe infusa en el hereje, él sería absolutamente un cristiano y un miembro de la Iglesia. Estaría el hereje unido a su cabeza por la fe infusa. Esto es un imposible al carecer de tal fe. Resultaría asimismo que, cuando un hereje adulto fuera bautizado por los herejes, se le infundiría el hábito de la fe. El mismo confesaría en el bautismo una fe herética y, sin añadir ni corregir nada, se transformaría ella misma en infusa. Esto no puede ser. Ha de ser rechazado entonces esto que se propone. Es que lo mismo se necesita para la existencia que para la conservación. Si para la conservación hace falta la fe toda, habrá que deducir que se precisa recibir toda para adquirirla.

En modo alguno puede admitirse como se sostendría en la exposición de Durando que permaneciera el hábito de fe, mientras se aceptara al menos un solo artículo. En tal caso sería verdad algo que no puede aceptarse, que bastara creer un solo artículo de fe para recibir el hábito de la fe. Por supuesto, se precisa menos para que exista el hábito de la fe que para conservarse. Y ello no es otra cosa que aceptar todos y cada uno de los artículos de fe. Si estos catorce artículos los cree un adulto, se le infunde el hábito de la fe, pero si deja de creer uno sólo, ya no se le infunde el mismo. Asimismo, conserva uno el hábito de la fe mientras sigue creyendo los catorce artículos todos, sin dejar uno.

Fray Luis de León explica esta problemática en el curso de 1568-1569. Ya ha cerrado para entonces sus puertas definitivamente el concilio de Trento (1545-1563). ¿No se dispone ahora, tras él, de una prueba absoluta para dejar ya de decir que puede tener probabilidad la opinión de Durando y decir ya en adelante que ella es claramente errónea, incluso que, si la misma se afirma con pertinacia es incluso una herejía? ¿A qué viene entonces que el agustino diga en primer lugar al tratar de realizar la exposición que *es probable* el que en los herejes que se equivocan sobre una sola cosa, un solo artículo de fe, permanece el hábito de la fe infusa¹? Y al hablar así tiene él muy presente lo

¹ “2.^a propositio. Probabile est quod in haereticis, errantibus de uno circa aluqo credibile, remanet habitus fidei infusae”. P. 89.

aprobado por Trento. Dice el canon 27: “*Si alguno dijere que no hay más pecado mortal que el de la infidelidad, o que por ningún otro, por grave y enorme que sea, fuera del pecado de infidelidad, se pierde la gracia una vez recibida, sea anatema*”². De todas formas, no está lo decisivo en el texto mostrado, sino en este otro que lo ha precedido: “*Se ha de afirmar que no sólo por la infidelidad por la que se pierde la fe*”³. Tal texto afirma con total claridad que la infidelidad hace perder el hábito de la fe.

Ahora bien, ¿por qué, terminado el concilio de Trento, se sigue igual que antes; es decir, admitiendo como probable la sentencia de Durando y no se extrae de lo dicho en el decreto tridentino de la justificación que basta dejar de creer un solo artículo para incurrir en la infidelidad? Todo se debe a que no existe la seguridad de que los padres conciliares quisieran condenar con la nota de herejía en estas palabras lo que decía el de San Porciano. Se incurre ciertamente en la infidelidad por la pérdida de la fe, ¿pero quiso decir expresamente el concilio que, por negar un solo artículo, se incurría en la infidelidad? Parece que ello queda incluido en lo dicho; pero es verdad también que es algo que no pasa con absoluta claridad desde la apariencia hasta la realidad. Por otra parte, no quisieron los padres atacar la sentencia de Durando, sino la de los protestantes o luteranos. Decían éstos que no se pierde la fe más que por el pecado de la infidelidad. Y esto es lo que Trento quiso atacar al decir que la gracia se pierde por la infidelidad y por todo pecado mortal. Y es en este contexto cuando dicen de paso los padres tridentinos y mirando principalmente a otro lugar que, además de la gracia, se pierde también con el pecado de infidelidad la fe.

Cuando se dice que la sentencia de Durando sigue siendo probable, se quiere señalar que no hay razón para rechazarla absolutamente. Esta razón se daría si se hubiera pronunciado clara y directamente en contra de ella la autoridad suprema de la Iglesia, el Papa sin el concilio o el concilio con el Papa. Mientras esta decisión no se haya producido y dado que lo que sostiene el de San Porciano no queda absolutamente excluido, hay que concederle de momento la probabilidad, siempre y cuando el que la sostenga no sea un pertinaz y quede abierto en todo momento a aceptar lo que decretara en su momento la Iglesia al respecto. No se trata de afirmar algo sin más, sino de hacerlo con algo que entra en principio dentro de la posibilidad. Nada hay absolutamente del todo decidido en contra.

² “Can. 27. Si quis dixerit nulum esse mortale peccatum nisi infidelitatis aut alio quantumvis gravi et enormi praeterquam infidelitatis peccato amitti, anathema sit”. DS. 177. DS = DENZINGER, H. – SCHÖNMETZER, A., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. (Barcelona 1976).

³ “Asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur”. DS 1544.

Asimismo, la sentencia contraria a la de Durando, la de Santo Tomás y de todos los demás, no se dice que sea absolutamente de fe; pero se le dice que ella es verdadera. De tal manera es ella verdadera que no puede ser negada sin incurrir uno en temeridad. Por supuesto, ella no es de fe. Tienen todos los teólogos y, así lo abrazó además el concilio de Trento, el que la infidelidad se pierde por la herejía. Negar esto lleva a incurrir en temeridad insigne. Pese a ello no es de fe, debido a que no se discutía en el concilio al respecto, sobre lo que defendía en concreto Santo Tomás y aquello a lo que se opuso Durando. En consecuencia no intentó el concilio de Trento realizar una definición. Fue algo que dijo él levemente y en dirección a ello, en seguimiento de lo que era ya la sentencia común de los teólogos.

Y llega el momento de dar respuesta a los argumentos ofrecidos por Durando a favor de la probabilidad de su opinión. ¿Es cierto que el católico que se convierte en hereje al dejar de creer un artículo de fe sigue creyendo los demás artículos de la misma manera y con igual firmeza que antes, permaneciendo entonces en él el hábito mismo de la fe infusa? Y dice Fray Luis a este respecto que esto es una falsedad, debido a que no cree de hecho el hereje de la misma manera y por la misma razón formal por la que creía antes. Descansa él ahora en su propio juicio. Y a ello se debe el ser la sentencia muy falsa. Esto es lo que les sucedió a muchos en nuestro tiempo, el siglo XVI. Por supuesto, uno puede tener el hábito de la ciencia y equivocarse en una conclusión; pero no puede ocurrir lo mismo en el hereje que se equivoca en contra de un artículo concreto. Si son las cosas así es debido a que no se prueban las conclusiones todas de una única ciencia por el mismo y único medio, sino que se prueba cada una por cada medio distinto. En la fe hay en cambio una sola razón a la hora de asentir a los artículos todos.

Por supuesto, no quedan corrompidos los hábitos adquiridos, morales o intelectuales, por un solo hábito opuesto; pero no ocurre así en la fe. Aquí es la presencia del hábito de la fe incompatible con la de un hábito contrario. Es único absolutamente. Se da o no se da. Y no se generan los hábitos adquiridos igual que es generado el sobrenatural e infuso. Los primeros se generan por actos y se corrompen por actos. Debido a que no puede haber en un acto contrario tanta fuerza cuanta la hay en el hábito, a ello se debe precisamente que no se corrompan los tales por un acto solo. Los hábitos infusos surgen y se conservan desde la sola operación especial de Dios. Dejan por eso de existir tan pronto como el creyente hace obras contrarias. Dios no tiene razón para conservarlos en el pecador. Si lo hiciera, los guardaría entonces en vano.

¿Por qué no ha de bastar con decir que el hecho de dejar de creer un solo artículo de fe, conservando los otros trece, no pasa de ser algo limitado; es decir, a quedar disminuido, sin perderse del todo? Y fray Luis dice a este res-

pecto que, si pudiera quedar disminuido el hábito único de la fe, esto se produciría por actos contrarios. De veras, los distintos actos contrarios (contra cada uno de los artículos irían debilitando progresivamente el hábito de la fe) llevándolo entonces hacia su propia desaparición. Y a favor de esta solución se halla el hecho de que cualquiera experimenta que su fe decrece, mengua. Uno se halla menos pronto y firme que antes. Además, pende la fe de la inclinación piadosa. Ahora bien, al poder quedar disminuida la inclinación piadosa, ¿habrá que reconocer que puede disminuir también la fe? Los teólogos todos dicen que no queda disminuida la fe, como tampoco queda la gracia, la caridad o los otros hábitos infusos. Aquí se pierde todo o no se pierde nada.

Y por supuesto, se alinea fray Luis con los teólogos todos. No admite él la disminución de la fe. De todas formas, distingue entre la disminución de la fe y la del hábito de la fe. Por disminución de la fe entiende él aquí entonces el hecho de que, desde la voluntad irreligiosa y por la multitud de los pecados oponen las pasiones en el creyente mayor resistencia al hábito de la fe en orden a impedir que surja desde el hábito único el acto de fe sobrenatural e infusa, como habría salido sin tanto obstáculo y de forma pronta. Esto mismo podría exponerse diciendo que, permaneciendo idéntica la sustancia, se debilita de alguna manera el uso y ejecución de la misma.

Ahora bien, si se dice que el hábito de la fe, la sustancia de la fe, no puede disminuir, ¿puede sostenerse que, manteniéndose el mismo hábito, puede ella aumentar? ¿En qué sentido ha de ser comprendido este aumento? A este respecto dice fray Luis que es opinión común el poder quedar aumentada. A Jesús se le pidió: “*Señor, acrecienta nuestra fe*” (Lc 17,5). Pablo (cf. Col 1,9) rezó por su parte para que se produjera crecimiento. Y así las cosas, se trata de mostrar a continuación el modo de lo que se entiende por crecimiento.

Y fray Luis señala que, aunque sea sin duda alguna igual la fe en todos los fieles en cuanto a la razón formal y no pueda ser aumentada por esa parte, puede hacerse más cierta en uno que en otro o desde el objeto formal, no puede dudarse de que el hábito de fe puede ser mayor en uno que en otro desde la intensidad del hábito de la fe, por ser mayor en uno que en otro debido a provenir desde la inclinación piadosa.

Ahora bien, ¿por qué actos puede ser ella aumentada? ¿Lo puede ser por todos los actos meritorios o lo puede por los solos de la fe? Y señala fray Luis que, sobre esto aparece la pregunta en la cuestión 12 de la *Prima Secundae*, reconociendo que ambas cosas son probables, tanto que quede aumentada con sus actos solamente o con todos los actos meritorios. No queda entonces la caridad aumentada sólo con sus actos, sino que queda también con los de cualquier virtud sin los mismos meritorios. Es lo que parece ser

propio de los hábitos infusos al no quedar aumentados éstos por los actos de los hombres, sino meritoriamente desde Dios.

Pero, ¿merece de veras el pecador? Sus actos realizados en pecado mortal producen aumento ciertamente en la fe. Pero, ¿no se dice que nada se merece desde el estado de pecador? Aparece de inmediato, así las cosas, la duda de si se aumenta en el pecador la fe cuando realiza éste el acto de creer. Por un lado, da la impresión de que no se aumenta, debido a que la fe crece meritoriamente y no puede merecer quien está en pecado. De todas formas, se prueba que aumenta, debido a que el tal cree desde un auxilio especial y, a este respecto dice el agustino desde la cátedra de Durando, que los pecadores creen más a menudo. Eso es indicador de que se sienten más prontos a creer que antes. En consecuencia debe reconocerse que se les aumenta la fe.

A este respecto, señalará el profesor de Durando en el curso de 1568-1569 que, según el Doctor Común, no quedaba aumentada la fe en un hombre pecador por mucho que ejerza más a menudo él el acto; pero el agustino estima de todas formas ser más probable lo opuesto, debido a que la fe puede infundirse de nuevo en el pecador que permanece en pecado sin la gracia y la caridad. Así reconoce fray Luis haberlo dicho ya antes en el ejemplo del catecúmeno. Además, puede, también aumentarse la caridad en el mismo pecador, por ser menos recibir un aumento que infundir algo nuevo.

Ahora bien, ¿valen todos estos argumentos cuando se mantiene en pie que la fe aumenta meritoriamente? A este respecto señalará el catedrático agustino que, esto se entiende del aumento de la fe, no de la eficacia de actos del creyente en cuanto a tocarles el aumento como efecto. Entiende él asimismo a la inversa; es decir, que Dios sólo produce el aumento ante la presencia de nuestros actos. Estos actos que lo merecen se comportan a veces como disposiciones para el mismo.

VI. CONCLUSIÓN

Desde la Edad Media se pasa a la Edad Moderna en el campo de la teología, así como en el de la fe, arrastrando un punto débil. En la predicación de la fe y en la exposición de la teología aparece inmediatamente a la vista una realidad que yace postrada en la penumbra, que apenas recibe iluminación, que prácticamente no se hace uso de ella: la Iglesia. Y en este estado es cuando esta realidad se convierte en piedra de escándalo. En las tierras del Norte de Europa estalla de pronto la Reforma Protestante. Bajo la estima y aprecio exclusivo y excluyente de la palabra de Dios se pasa a despreciar a la Iglesia. Concretamente, se rompe con ella; es decir, con la de Roma. Quie-

nes se denominan a sí mismos los nuevos creyentes quieren seguir siendo seguidores de Cristo, cristianos; pero ya no quieren aparecer como miembros de la Iglesia, se apartan escandalizados de ella. No quieren ser católicos. No quieren ya permanecer más bajo la autoridad y sumisión al Papa. Es más, los nuevos estiman que no hay que seguir sin más lo que diga y enseñe la Iglesia, ya que ella podría apartarse de la palabra de Dios. Por supuesto, hay que seguir a la Iglesia en la fe, no por decirla ésta últimamente, sino por decirlo así la misma palabra de Dios; es decir, la Sagrada Escritura.

Dos siglos antes de la aparición de la Reforma Protestante, una de las opiniones que mantenía el teólogo dominico y opositor a muchas tesis de Santo Tomás de Aquino, Durando de San Porciano, era la de que, por dejar de creer un solo artículo de fe, no se perdía el hábito de la fe infusa; es decir, que venía a decir que un bautizado con catorce años de edad podía dejar de creer un solo artículo, manteniendo firmemente los otros trece, sin incurrir en la infidelidad, para no abandonar por ello la Iglesia de Cristo. Y nadie había dicho durante dos siglos que esta proposición de Durando fuera herética. Es más, por todos era reconocida en pleno siglo XVI como probable, si bien todos estimaban como la verdadera la de Santo Tomás de Aquino; es decir, la que mantenía que era de veras un hereje el que dejaba de creer un solo artículo, a pesar de que mantuviera firmemente (en apariencia) los otros trece. Sencillamente, las cosas eran así porque quien negaba un solo artículo de fe, había de negar por pura lógica los otros trece restantes.

Son los catorce artículos de fe, como ya se ha dicho, verdades especialmente oscuras. Quiere decirse con esto que nadie es capaz con sus solas fuerzas naturales de conocerlas ni de aceptar que son de hecho artículos de fe. Si uno las acepta como realmente reveladas de Dios y las sabe; es decir, es capaz de creerlas expresamente, ello no se debe a haber descubierto uno desde la experiencia o desde el razonamiento que las mismas son tales, sino por haber sido reveladas gratuitamente por Dios y por haber dado Dios mismo la fuerza para aceptarlas a pesar de no verlas; es decir, a pesar de no ser el creyente capaz de probar que son las tales y que no son otras las que han de saberse para, creyéndolas expresamente, hacerse uno digno desde la fe de agradar a Dios y poder entrar en la gloria del cielo.

Fue el mismo Cristo quien dijo a los Apóstoles y fueron éstos los que comunicaron a los fieles todos, a la Iglesia Universal o Católica cuáles eran precisamente esos catorce artículos de fe. Éstos quedaron recogidos todos ellos en la Sagrada Escritura; pero, como dice Santo Tomás de Aquino “*difusamente se contiene la verdad en la Sagrada Escritura, en modos diversos y en algunos oscuramente, de forma que, para hacer salir una verdad de fe desde la Sagrada Escritura, se requiere un gran esfuerzo y ejercicio. A éste no pueden*

llegar todos los que necesitan conocer la verdad, por no poder quedar ellos libres y poder estudiar. De hecho, están muchos de ellos ocupados en otros negocios. Y a ello se debe que fuera necesario que se reuniera, a partir de las sentencias de la Sagrada Escritura, algo claro a manera de resumen, lo cual fuera propuesto a creer a todos. Por supuesto, esto no es algo añadido a la Sagrada Escritura, sino que es algo tomado más bien de ella”⁴.

Si es la Iglesia la que señala sin error posible qué es artículo de fe y qué no lo es, ello se debe a que ya no están los Apóstoles en este mundo y a que quienes se hallan en él no oyeron a Cristo enunciar los artículos de la fe. Desde muy antiguo mantienen sin discrepar los cristianos todos, incluido Durando y los protestantes del siglo XVI, cuáles son los artículos de fe que todos los cristianos han de saber y creer expresamente para entrar en la vida eterna. Ellos son los que se hallan en el llamado símbolo Apostólico, lo hicieran o no lo hicieran de hecho los Doce en aquella forma de haber dicho cada uno una concreta sentencia o artículo. Por supuesto todos los artículos se hallan en la Sagrada Escritura. Ahora bien, si sabemos nosotros con certidumbre que ellos son los artículos y que no lo son otras sentencias de la Biblia, ello se debe, no a que se tenga constancia de ellos con claridad desde ella, sino a que, con autoridad suprema, así los señala constantemente la Iglesia.

Sólo puede creerse cada artículo de fe por haberlo revelado Dios. Jamás hombre alguno habría conocido los artículos mismos si Dios no los hubiera descubierto. Por tanto, creer los artículos como tales no es resultado de la experiencia o del razonamiento del hombre. Es algo que viene de un acto de sumisión absoluto a Dios que los revela, el cual no puede equivocarse ni equivocarse. Además, se sabe que los catorce artículos de la fe son éstos precisamente por haberlos señalado Cristo y los Apóstoles; pero, como éstos ya han salido de este mundo, se saben hoy los mismos por haber sido ellos comunicados al principio a la Iglesia y mantenerlos ella sin error. Por supuesto, se sabe en la actualidad cuáles son los artículos de fe por enseñarlos la Iglesia. Se cree que ellos son los revelados por Dios por decirlo la Iglesia. Y se sabe que hay que creerlos expresamente todos y cada uno por decirlo la Iglesia.

En la exposición de los artículos de fe, concretamente cuando se dice que puede uno negar un artículo de fe y no incurrir al hacerlo en la herejía

⁴ “Veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur, et variis modis, et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem: quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum: quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura sumptum”. II-II, q. 1, a. 9 ad 1.um.

por mantenerse la fe en los otros trece artículos, olvida Durando una realidad esencial en la problemática teológica del artículo de fe; es decir, que artículo de fe es la proposición que señala como tal la Iglesia y a la que obliga a todos (los mayores de 14 años) en cuanto a la fe expresa; es decir, a saberlos. Enorme extravío de Durando fue olvidar por una parte que los artículos de fe no pueden ser conocidos absolutamente desde la experiencia y desde la razón. Ni uno ni otro de estos medios es capaz de decir con total claridad y absolutamente que algo es artículo de fe. No es posible saber por este medio solamente que son precisamente esas catorce sentencias concretas las verdades que hay que saber y creer expresamente. Incapaces son tanto el sentido como la razón de descubrir por sí mismos, sin más, que tales son los artículos. Son ellos especialmente oscuros para la razón

Y hoy se sabe con certidumbre absoluta cuáles son los artículos gracias a la Iglesia. Ahora bien, si uno no acepta un artículo de fe por decirlo la Iglesia, debe automáticamente de dejar él de creer los otros trece. Será un verdadero hereje. Y no lo será sólo por dejar de creer un artículo solamente, sino que ello será debido a que el mismo no cree ya artículo alguno, a pesar de lo que sienta y diga. Se creen todos los artículos por ser revelados desde Dios e indicados como tales por la Iglesia o no se cree artículo alguno. De veras, artículo de fe es aquél que dice la Iglesia que lo es y que ha de ser creído por todos expresamente al alcanzar por lo regular la edad de catorce años.

Fue en el siglo XVI cuando los protestantes rompieron drásticamente con la Iglesia, negando a ésta su suprema autoridad. Pasaron a refugiarse sólo en la Sagrada Escritura. Para nada precisaban los seguidores de Lutero de la voz de la Iglesia en orden a saber los artículos de la fe. Estaban ellos seguros de que estaban todos claros en la Sagrada Escritura. Que estén en ella es ciertamente un hecho; pero que lo estén con claridad es algo más problemático. ¿Dónde aparece ello en la Biblia? ¿De dónde han extraído eso de que el artículo de fe no guarda relación esencial y absoluta con la autoridad de la Iglesia? Posiblemente, fue un invento del siglo XVI; pero, es claro que, de alguna manera llevaba a ello la concepción sobre el artículo de fe que exponía ya en el siglo XIV Durando de San Porciano. Este dominico no consideraba esencial el hecho de que todo artículo de fe fuera aceptado o no aceptado últimamente por señalarlo o no señalarlo la Iglesia.

Queda pendiente todavía una pequeña cuestión. La problemática toda aquí tratada versa sobre la fe sobrenatural, divina e infusa; es decir, sobre aquella que se recibe como don gratuito de Dios. Esta fe hay que distinguirla de la fe natural, humana y adquirida. Esta segunda es efecto del hombre. Se esforzaron los nominalistas de los siglos XV y XVI por igualar en la medida de lo posible el alcance de la fe sobrenatural y el de la natural. Por supuesto,

es un hecho que, una vez predicada suficientemente esa fe especialmente oscura: los artículos, se encuentra tal conocimiento al alcance no sólo de quienes tienen fe sobrenatural, sino asimismo de los que tienen sólo la natural. ¿Puede entonces uno que sólo cree desde la fe adquirida aceptar desde ella los catorce artículos de fe? Al respecto ha de decirse que, con la sola fe adquirida, se pueden acoger a lo sumo trece artículos, nunca los catorce.

Y esto viene a cuento aquí debido a que podría plantearse la cuestión de si uno es capaz de saber por sí mismo si tiene o no tiene en realidad fe adquirida solamente o tiene además la infusa. No es lo mismo poseer conocimiento absoluto de la gracia o de la caridad que tener conocimiento de la fe sobrenatural, la cual es al fin y al cabo gracia o regalo gratuito de Dios. De lo primero nadie puede tener certidumbre absoluta; pero puede tenerlo cualquiera de lo segundo. Quien sabe y acepta sumisamente los artículos todos de la fe, los catorce, sabe que ya los cree efectivamente desde fe infusa. Sólo los verdaderos creyentes, los agraciados con la fe sobrenatural que conduce al cielo, son por supuesto los que creen todos y cada uno de los artículos. Quien no posee la fe infusa, el hábito infuso de la fe, dejará de reconocer explícitamente al menos un artículo de fe. El mismo se opondrá siempre a un artículo por lo menos. Quien asiente sólo desde la fe adquirida es capaz de creer hasta trece artículos de fe. No puede aceptar los catorce. Quien los acepta es alguien que posee la fe infusa.

Podría decir alguno en este contexto que los protestantes del siglo XVI, a los que los católicos dicen que son unos herejes, han de negar al menos un artículo de fe. ¿Es correcto esta forma de hablar? Y la justificación de la pregunta se origina debido a que ellos acogen al igual que los católicos la integridad del símbolo llamado el Apostólico. Al recitarlo en nada discrepan al parecer de los sumisos a Roma. Pero, ¿el hecho de recitar el mismo credo significa aceptar con fe infusa todo lo realmente contenido en él? La fe de los católicos y de los protestantes discrepa en un artículo: el de la Iglesia. La fe de los primeros termina en una comunidad concreta, la de aquellos que se someten al Sumo Pontífice. La creen en concreto. Su fe termina en un objeto. La fe de los segundos queda dispersada, no sabe uno en concreto qué es en realidad lo que cree. Los que se apartaron de Roma no sólo se desunieron y rompieron con los católicos. Es que, además, no han logrado unirse entre ellos mismos. No se les dice claramente al parecer cuál es la Iglesia verdadera. Y eso que ellos dicen que los artículos son claros de verdad y que cualquiera puede estar seguro de cuáles son.

Si uno sabe hoy cuáles son los artículos de fe, los cuales se hallan en la Sagrada Escritura, los sabe: se trate de todos los católicos (incluido Durando) o de los protestantes, no es por encontrarlos clara y precisamente distintos en

la Biblia, sino por seguir lo que siempre ha enseñado e indicado la Iglesia de parte de Dios sin error. Una cosa es que los católicos lo reconozcan y otra cosa es que los protestantes no lo reconozcan; pero, si se considera con frialdad y sin apasionamiento la cuestión, es cierto que sólo se saben y se creen en último término por decirlos la Iglesia. Quien no cree así, no cree como debe creer. El mismo no acoge los artículos todos de fe. No acoge ninguno porque los mismos se acogen única y exclusivamente desde la Iglesia. Además, uno de los catorce es el de la Iglesia. El mismo se impone por sí mismo por ser revelación de Dios señalada por la Iglesia: los protestantes comienzan negando un artículo de fe: el de la Iglesia, y es precisamente desde el reconocer o no reconocer el artículo de la Iglesia desde donde se puede o no se puede creer los artículos todos. Durando decía que se podía mantener la fe infusa sin creer un artículo solo. Lo decía así, en general. Lo mismo dicen los luteranos; pero esos dicen que se pueden creer todos aunque no se crea a la Iglesia; es decir, el artículo concreto de la Iglesia.

IGNACIO JERICÓ BERMEJO

Estudio sobre el catecismo pictográfico de Alemania

Como pasa en tantas ocasiones, la casualidad, acompañada de la perseverancia, ponen en nuestro camino cosas que en otro momento no aparecieron, a pesar de ser buscadas.

Esto es lo que ha sucedido con este catecismo pictográfico, para mí desconocido, aunque sí tenía noticias de él. En efecto, la publicación de Glass, que hace un censo de catecismos pictográficos (aunque siempre haya que seguir actualizándolo), daba noticia de este pictográfico¹. Lo describe de esta forma:

«Nº 817

Deutsche Staatsbibliothek, Berlin, East Germany. American Manuscript n° 1 (part). Humboldt Fragment 16. Ex-Boturini, León y Gama, and Humboldt collections. Published. Native paper. 1 leaf. 35 x 45 cm.

The manuscript is distinguished from other Testerials by its size, native paper, the clustering of symbols, and variant style and symbols. The identifications of the paper fiber is discussed by Schwede (1916, pp. 52-54).

The manuscript was published, in color, by Humboldt (1810, p. 283, pl. 57). A b/w natural-size photoreproduction appears in *Historische Hieroglyphen* (1892). Seler (1893, pp. 116-123) gives a detailed commentary. An English translation of the commentary with an added reproduction of copy is given in Seler (1904f, pp. 221-223, pl. 21). A slight revision of the commentary (Seler, 1902e, pp. 289-299) lacks a full reproduction. See Humboldt Fragments in pictorial census (Article 23) for a general statement concerning the Humboldt collection.

Bibliography: Historische Hieroglyphen, 1892; Humboldt, 1810, Schwede, 1916; Seler, 1893, 1902e, 1904f».

A la anterior descripción hay que añadir que también está reproducido, simplemente como una muestra del estilo de los catecismos pictográficos, en

¹ J. B. GLASS, *A census of Middle American Testerial Manuscripts*, en *Handbook of Middle American Indians*, Austin (Texas), 14 (1975) 291-292.

recto era la parte que estaba a la vista, mientras que el vuelto no interesaba para nada, porque estaba contra la pared, y carecía de sentido hacer dibujos en él. Sólo de esta manera se entienden su tamaño, la ausencia de dobleces (salvo el central), y la carencia de pictogramas en el vuelto de la hoja. Estamos, pues, ante un testimonio de que los murales pictográficos eran utilizados, como evidencian algunos gráficos en los que se muestra el uso de pinturas por parte de los misioneros en México; éstos empleaban tales cuadros para la explicación en la iglesia, y en las dependencias conventuales³.

La descripción de Glass, coincidente con la de la *New Catholic Encyclopedia*, señala que se trata de papel no europeo: «Native paper» o «agave paper»⁴. Cuando los españoles fueron conociendo México, descubrieron los manuscritos mexicanos, hechos sobre la base de esta fibra de pita o agave. Ellos preferían, en principio, el papel de factura europea, al que estaban acostumbrados y cuyo rendimiento y propiedades conocían; pero pronto, ante la abundancia de plantas y la lenta llegada de remesas de papel europeo, comenzaron a utilizar el papel de pita, como en este caso.

La hoja ha sido empleada, al menos en la cara que contiene los pictogramas, para este fin exclusivo, pues no hay trazas de que hubiera contenido otra información que hubiera sido borrada. Los pictogramas, han sido trazados con tinta negra, como está descrito, de forma que el conjunto es una composición en blanco y negro, no coloreado, que carece de la vistosidad de otros catecismos pictográficos en que se ha empleado el color; pero esto no le resta valor documental.

La hoja ha sido dividida en bandas, por medio de unas líneas horizontales trazadas a mano. Hay un total de ocho líneas, que enmarcan siete bandas. Las líneas primera y octava están casi en el límite del papel, con la intención clara de aprovecharlo al máximo. Como sucede en otras ocasiones, estas líneas, y las bandas correspondientes han sido trazadas antes de proceder a la serie de pictogramas, de manera que el amanuense o *tlacuilo* disponía ya del marco en que realizar su labor (como si de papel pautado se tratara). Las líneas horizontales que delimitan las bandas tienen un claro pa-

³ D. VALADÉS, *Rhetorica Christiana, Perusiae, Petrumiacobum Petrutium, 1579, 207 y 211.* (Ed. a cargo de E. PALOMERA, México, Fondo de Cultura Económica, 1989).

⁴ El agave es planta de América meridional, de raíces fibrosas y de hojas carnosas, provistas de dientes terminados en espinas, que se insertan en un tallo muy corto que forman como una especie de roseta, baja, casi a ras de suelo; en el centro del tallo, brota, cuando la planta tiene 10 ó 12 años, una inflorescencia que alcanza varios metros de altura. Se la conoce también con el nombre de pita. Sus hojas sirven para la extracción de fibras, que son una importante materia textil. La anotación de Glass señala que «the identification of paper fiber is discussed by Schweden».

ralelismo, y la altura de las bandas viene a ser, de promedio, de unos cinco centímetros, es decir, bastante grandes.

La segunda división es la que ha ido haciendo el *tlacuilo* a medida que dibujaba cada escena (según los casos contienen un número variable de pictogramas): trazaba una línea vertical, también a mano, desde la parte superior hasta la inferior de la banda, para separar una de otra. Es un procedimiento sencillo, que ha sido empleado en otros catecismos pictográficos, para delimitar los contenidos de lo que se presentaba, y que no apareciera como una continuidad sin orden alguno⁵. La separación con líneas verticales a lo largo de cada banda hace que ésta quede dividida en cuadros o escenas; la extensión de cada uno de ellos es variable, en función de lo que trataba de representar, y del número de pictogramas que hubiera de albergar. En este caso, están trazadas casi todas las líneas verticales, lo que muestra que el *tlacuilo* cometió pocas equivocaciones en ese punto. Faltan únicamente dos, que señalaré en su momento al describir al detalle el contenido del catecismo.

Tampoco hay tachaduras ni dibujos equivocados o dejados a medias. Es decir, hay una cierta soltura y dominio de lo que se pretendía hacer, aunque no hay maestría en los dibujos. Una vez concluido lo que había previsto dibujar, el espacio quedó en blanco: es lo que ocurre en la última banda, en la que están dibujadas sólo dos escenas (la primera de ellas deteriorada por un desgarró); entre las dos ocupan aproximadamente un 25% de la banda, y el 75% restante aparece en blanco, sin utilizar.

A pesar de esa cierta seguridad, los dibujos son en general toscos, desproporcionados, si bien los rasgos faciales de los personajes son muy acordes con las representaciones del mundo náhuatl. Por el contrario, las manos que dibuja tienen todos los dedos de la misma longitud y resultan poco precisas.

Se adivinan una serie de influencias europeas que aparecen más adelante al describir uno a uno los pictogramas: la figura del Espíritu Santo representada por un ave; la imagen del infierno al que bajó Cristo tras su muerte; la representación de la idea de *humanidad*, por medio de los atributos de la pasión (cruz, lanza y esponja); la tierra dibujada como la bola del mundo que Dios tiene en su mano; la presencia de unos personajes lampiños y otros barbudos. Por el contrario, no se aprecia esa influencia en la representación de la idea de *padre*, pues no recurre, como hacen otros catecismos, al dibujo de un religioso al que también se denominaba con ese apelativo; dibuja una persona con evi-

⁵ Así sucede, por ejemplo, en G334, o en G338, en el *Catecismo atribuido a Pedro de Gante*. Ver L. RESINES, *Catecismos pictográficos de Pedro de Gante, Incompleto y Mucagua*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2007, 137-138.

denes rasgos indígenas. A la hora de dibujar a *María*, la madre de Jesús, no recurre al pictograma que emplea indistintamente para la idea de *madre* o de *mujer*; tiene un dibujo especial para ella. Y me ha llamado particularmente la atención el hecho de que, contra lo habitual de otros catecismos pictográficos, cuando tiene que hablar de los *muertos*, no los represente a la manera indígena, envueltos en un lienzo a modo de sudario; aquí los representa como cadáveres desnudos y con unas marcadas costillas.

2. Autor

No hay ni un solo dato que permita aventurar, ni por aproximación, un nombre. Como la mayor parte de estos catecismos, quedan en el anonimato. Al no disponer de escritura española o indígena alguna, tampoco hay nada que permita aventurar una hipótesis. Ni siquiera dan pie a esto los dibujos. En algunos de los catecismos pictográficos conocidos, al presentar el cuarto mandamiento («honrar padre y madre»), la figura del «padre» aparecía representado por un «padre», un religioso, en que era posible en ocasiones distinguir si se trataba de un franciscano (caso del catecismo atribuido a Bernardino de Sahagún, del de Pedro de Gante, o del incompleto), o de un dominico (caso del catecismo tolucano). En esta ocasión la figura del «padre» está representada por un hombre con rasgos indígenas, que aproximaría más la enseñanza a la vida familiar y cotidiana de los destinatarios, pero no permite sospecha alguna sobre el autor.

Como ya he señalado en otra ocasión⁶, estos catecismos son fruto de una estrecha colaboración, en el sentido más pleno del término, entre los misioneros españoles y los *tlacuiloque* indígenas. Ambos ponían su saber al servicio de una causa, de manera que los catecismos presentaran la genuina fe cristiana, y que fueran captados por la sensibilidad y los ojos de los indios. En esta ocasión, lo enunciado se cumple plenamente, aunque no se sepa nada del autor (inspirador), y sólo sea posible asegurar que el *tlacuilo* era un indígena, acostumbrado a ver y a dibujar el tipo de personas que aparecen en este pictográfico.

Respecto al *tlacuilo* o amanuense, es evidentemente un indígena. Los rasgos que aparecen en las facciones de los personajes dibujados no dejan lugar a duda, porque los rostros que pintó se pueden identificar muy fácilmente como

⁶ Las siglas de los catecismos citados son: G = Pedro de Gante; N = Náhuatl; T = Tolucano; S = Sahagún.

pertenecientes a personas mexicanas. Más aún, cuando aparece en varias ocasiones la figura femenina (hasta en cuatro ocasiones, pic. B94, B100, B109 y B113) consta con un tocado en el que sobresalen dos moños en su pelo, que lo aproximan, por afinidad, a la cultura tolucona. Éste es el único indicio que permite una cierta ubicación geográfica, además del genérico y amplio calificativo de «pictográfico», para designar su inclusión en este selecto grupo, o de «mexicano», que no hace más que describir, sin precisión, su procedencia.

Tampoco existe indicio alguno que permita sospechar que el presente es copia de otro catecismo preexistente. No hay vacilaciones, dudas ni repeticiones en el contenido, lo que parece indicar que se trata de una enseñanza que ya estaba suficientemente consolidada como para evitar torpezas del primer momento, o improvisaciones. Pero es claro que esto no arroja luz alguna sobre el autor.

3. Fecha

En cuanto a la fecha de confección, no hay datos. Ya ha aparecido que la descripción genérica de *New Catholic Encyclopedia* lo ubica en la primera mitad del siglo XVI («probably dating from the first half of the 16th century»). Pero no hay certeza sobre lo afirmado. Y la probabilidad a que hace referencia el texto anterior, podría quedarse en simple posibilidad, porque el procedimiento se continuó utilizando mucho tiempo, y no sólo en la primera parte del XVI. Más aún, la seguridad de trazos y de dibujos, la ausencia de correcciones, y la única constatación de dos faltas (en la omisión de dos líneas verticales de separación) podrían retrasar su fecha hacia la segunda mitad, como si se tratara de una realización más consolidada que en los comienzos, en la primera mitad del XVI. Pero en este punto no hay ningún tipo de certeza.

4. Contenido

En cambio, el contenido de los pictogramas sí permite dar un paso adelante. Cuando estudié el catecismo de Pedro de Gante, el Incompleto, y el Mucagua, señalé que

«quien preparó este segundo ejemplar no hizo, por tanto, un catecismo completo. Se limitó a poner únicamente tres formularios –los sacramentos, las obras de misericordia, y la oración por los difuntos– sin intención de que precedieran ni si-

guieran otros formularios. Tuvo intención, y la llevó a la práctica, de poner sobre el papel, con las mismas medidas que el catecismo de Pedro de Gante, e igualmente en pictogramas distribuidos en cinco bandas, sólo una parte de la doctrina cristiana.

¿Por qué sólo una parte? No hay forma de responder. Ciertamente el contenido de este segundo catecismo no supone la parte más fundamental. La enseñanza sobre la señal de la cruz y las cuatro oraciones básicas –padrenuestro, avemaría, credo y salve– han sido consideradas siempre de primera magnitud, e indispensables en un conocimiento de la fe cristiana. Acaso pretendió que algunos usuarios aprendieran mejor unos formularios que, por ir en último lugar en el *Catecismo de Pedro de Gante*, habían sido aprendidos peor, u olvidados antes. Incluso el hecho de que añada la oración por los difuntos, que no estaba en el catecismo primero, vuelve a traer a la memoria que los autores, o los amanuenses, *tlacuiloque*, se movían con gran libertad respecto al contenido de lo presentado, y respecto al orden con que lo dispusieron. El hecho de que este *Catecismo incompleto* contenga únicamente tres formularios, pero que haya discrepancia al compararlo con el de Pedro de Gante es signo evidente de que lo presentado dependía siempre del criterio de quien realizaba la obra. Y que no había un patrón obligatorio con el que se sintieran vinculados, y que hubieran de seguir forzosamente»⁷.

Si ya existía, y nos ha llegado, un *Catecismo incompleto*, cuyo contenido no es obligatoriamente toda la doctrina cristiana, sino tan sólo una parte de ella, ahora nos encontramos ante un segundo ejemplar con estas mismas características. La descripción que aparece sobre su contenido señala «The first picture in the top row is the beginning of an exposition of the Fourteen Articles of Faith; the last picture in row 4 is the beginning of an explanation of the Ten Commandments»: los artículos de la fe, y los mandamientos. Y únicamente estos contenidos.

En cambio no resulta válida la indicación que figura al pie de la reproducción en la *New Catholic Encyclopedia*, al señalar «Fragment of a catechism in Mexican picture». No es un fragmento, puesto que se trata de un texto completo en sí mismo, con un principio y un final perfectamente establecidos. Se inicia con la introducción a los artículos de la fe, y cuando termina queda aún espacio libre en la última banda, que no es aprovechado para nada; no se inicia un nuevo formulario que apareciera incompleto o mutilado, sino

⁷ L. RESINES, *Diccionario de los catecismos pictográficos*, Valladolid, Diputación de Valladolid, 2007, 17-20.

que no importa demasiado desaprovechar la última parte del papel. Esto mismo sucede en otros pictográficos cuando el amanuense ha completado lo que pretendía dibujar. No es posible, por consiguiente, hablar de fragmento; hay que hablar de catecismo incompleto, o parcial, de catecismo que presenta sólo una parte de la doctrina cristiana, sin pretender más.

El carácter mural que he señalado para este catecismo, por las razones arriba indicadas, me lleva a formular una hipótesis: que este catecismo, en la parte que contiene de la doctrina cristiana, estaba en la pared de la iglesia u otra dependencia conventual, junto con otra serie de cuadros o murales, en los que aparecían otros formularios de la fe cristiana. Si no hay un patrón obligatorio en los contenidos que incluyen para los catecismos pictográficos que conozco, sí es posible afirmar que hay una coincidencia en algunos formularios que parecían fuera de toda cuestión. El *Incompleto*, de la familia del de Pedro de Gante, solamente incluye los sacramentos, las obras de misericordia y la oración por los difuntos⁸. Por tanto, nada tiene de sorprendente que estemos ante otro catecismo igualmente *incompleto*, que presenta a sus lectores tan sólo los artículos de la fe y los mandamientos de la ley de Dios. No es disparatado pensar que otros cuadros y hojas, similares a ésta, situados a lo largo de las paredes, ofrecieran a los ojos de los lectores los más comunes formularios en que se condensaba la presentación de la fe cristiana. Así, el aprendizaje por partes resultaba más fácil, y animaba más a emprenderlo el verlo fragmentado por partes, mientras que un todo que pudiera resultar, de entrada, demasiado amplio.

5. Sentido de la lectura

En el ya citado estudio, Glass indica que hay varios ejemplares que deben ser leídos por bandas en sentido alternativo: una banda de izquierda a derecha, y a la inversa en la banda siguiente. Es la denominación que se ha llamado *boustrophedon*, término griego equivalente a arada de buey, que avanza arrastrando el arado haciendo un surco de un extremo al otro del campo, y que hace el surco siguiente desde el punto al que ha llegado hasta el comienzo en la parte contraria.

El *Catecismo mazahua*⁹ sigue la norma de lectura de izquierda a derecha, salvo en aquellas bandas con las que concluye un formulario, pues en este caso

⁸ L. RESINES, *Catecismos pictográficos de Pedro de Gante, Incompleto y Mucagua*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2007, 229.

⁹ L. RESINES, *o.c.*, 234-239.

altera el orden para que sean leídas de derecha a izquierda (una serie de pequeñas flechas –posiblemente espurias– lo indican en el original). En el presente catecismo, no hay tales indicaciones en el manuscrito; la descripción reproducida en *New Catholic Encyclopedia*, sin embargo, lo indica con verdad. Y no sólo para la línea final, sino para todo el conjunto del contenido presentado.

6. Clasificación y sigla

El contenido de este ejemplar lo incorpora al grupo de los catecismos pictográficos puros, desde el momento en que no contiene una sola inscripción en letra europea, ni siquiera como forma de pictograma para que fuera utilizada como abreviatura¹⁰. De los ejemplares que conozco es el prototipo de este grupo, al no incluir nada que no sean pictogramas, pues otros asumen letras que han evolucionado en forma de pictogramas.

No resulta fácil clasificar en un determinado grupo o familia ninguno de los catecismos. Hice un primer esbozo, a sabiendas de que debería ser estudiado mucho más y completado con otros datos¹¹. Partiendo, por tanto, de esa dificultad de clasificación, sí que encuentro una similitud plástica entre el *Catecismo náhuatl*, y el presente. El pictograma N3, que significa *Señor*, ofrece una cabeza con una corona historiada, que aumenta su volumen, y en la que hay unos trazos que determinan como un sombrero ahuecado o una corona regia. Algo similar aparece en éste, en los pictogramas 5, 10, 14... (B5, B10, B14...). Pero un sólo rasgo es poco para una clasificación rigurosa.

Por otro lado, ya indiqué antes que el adorno en el peinado de la mujer (B94, B100, B109, B112) lo aproximan al *Catecismo tolucano*, donde la mujer aparece representada con un adorno semejante (por ejemplo, T253)¹². Pero, por la misma razón, un solo rasgo tampoco obliga a formar un grupo con el presente y el *Tolucano*.

Acabo de referirme a algunos pictogramas del presente catecismo. Como he optado por un sistema que asigna una letra, una sigla, a cada catecismo, que lo diferencia del resto, y a continuación el número del pictograma, para poder hacer referencia a cada catecismo y a cada pictograma en parti-

¹⁰ L. RESINES, *Estudio sobre el catecismo pictográfico mazahua*, en "Estudio Agustiniiano" 29 (1994) 243-306.

¹¹ L. RESINES, *Diccionario de los catecismos pictográficos*, Valladolid, Diputación de Valladolid, 2007, 39-41.

¹² L. RESINES, *Diccionario de los catecismos pictográficos*, Valladolid, Diputación de Valladolid, 2007, 67-69.

cular, el presente catecismo lleva la sigla “B”, por hallarse en *Berlin*. Y sus pictogramas se designan como B5, B10, B14,... tal como acabo de hacer.

7. Desciframiento

A diferencia de otros catecismos pictográficos, el presente está completamente subdividido en escenas por las líneas verticales a que hice referencia. En otros catecismos aparecen en algunas ocasiones, pero no en la totalidad del catecismo. Por tanto, en este caso es posible hablar de «escenas», referidas a cada uno de los artículos de la fe, o de los mandamientos. En cambio, en otros catecismos suele haber un pictograma o unas líneas verticales adornadas, anchas, que marcan el final de un formulario y el comienzo del siguiente; el final, además, suele estar rematado por el «Amén», cosa que no sucede en este caso en ninguno de los dos formularios que incluye, los artículos de la fe, y los mandamientos de la ley de Dios. Eso deja en particular un cierto margen de duda en una serie de «escenas» que, situadas entre ambos formularios, y más difíciles de descifrar, no resulta claro si pertenecen al final de los artículos de la fe, o al comienzo de los mandamientos. Con ese margen de duda, me ha parecido más lógico –como aparecerá más adelante– incluirlas en el final de los artículos de la fe (que abarcarían, de esta forma, hasta la «escena» 22^a).

I PARTE. ARTÍCULOS DE LA FE

Pictograma B1



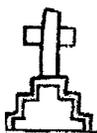
Desde la parte izquierda aparece una mano que señala a un rectángulo, dispuesto en vertical, que incluye cinco estratos de pequeñas líneas verticales, haciendo que el fondo aparezca todo él rayado. La mano sola, indicadora, muy frecuente en otros catecismos pictográficos (p. ej. en *Catecismo náhuatl*), o el personaje completo que señala con la mano (p. ej. en el atribuido a *Bernardino de Sahagún*) aparece aquí sólo en tres ocasiones. En este pictograma B1, más B68 y B77.

La impericia del amanuense dibuja una mano en la que no hay un dedo pulgar oponible, ni existe proporción en la longitud de los demás dedos; en B68 hay un dedo que quería ser el índice, más largo, pero que está el primero y que corresponde al pulgar. Al ser meramente indicadora, la mano puede carecer de significado propio, o asignarle el de *éstos*.

El rectángulo rayado o sombreado ha sido empleado con frecuencia en otros catecismos pictográficos. Su significado es claro: *artículos de la fe*.

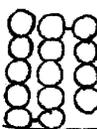
El conjunto de este pictograma compuesto es: *éstos [son] artículos de la fe*.

Pictograma B2



Una cruz grande colocada sobre una peana con tres escalones. Muy parecido a G4, donde significa precisamente *cruz*, aquí, por dar fluidez a la frase, parece que pudiera encajar mejor el sentido de *cristiana*.

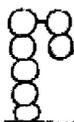
Pictograma B3



Aparecen catorce círculos: dos grupos de cinco, dispuesto en vertical, a la izquierda, más uno de cuatro, a la derecha, unido al anterior por una pequeña línea. Forma parte del extendido sistema de contabilidad que figura en numerosos catecismos pictográficos. Su sentido es claro: *[son] catorce*.

Se completa la escena 1ª, de introducción: *éstos [son] artículos de la fe cristiana, [son] catorce*.

Pictograma B4



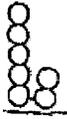
Un numeral: una fila vertical de cinco círculos, unidos por una línea a otros dos en vertical, paralelos a los anteriores. Su significado es: *siete*.

Pictograma B5



Un rostro de frente, con ojos, nariz, boca y barba. Tiene una corona por encima de la parte superior de la cabeza, casi a modo de sombrero; en la corona están inscritos tres círculos blancos, delimitados por trazos oscuros. El rostro, acompañado de la corona, tiene una clara semejanza con el pictograma que aparece en el *Catecismo náhuatl* (N3). Se ve claro que tiene el mismo significado: *Dios*.

Se completa la 2ª escena, cuyo sentido es: *siete [para] Dios*.

Pictograma B6

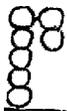
Muy parecido al pictograma B4, con la diferencia de que la línea paralela formada sólo por dos círculos arranca desde abajo en lugar de hacerlo desde arriba. Mantiene, sin embargo, el sentido idéntico: *siete*.

Pictograma B7

Una base rectangular, casi cuadrada, con una línea a modo de remate por la parte superior, soporta una cruz en el centro (parecida a la de B2, con distinta base), flanqueada a la izquierda por una vara un poco más ancha en la parte superior, y a la derecha por una lanza. El conjunto recuerda los atributos de la pasión de Jesús, por lo que la vara de la izquierda, con el remate del extremo, ha de ser entendida como una esponja. El sentido directo del dibujo podría entenderse como equivalente a «pasión»; pero dado que el formulario de los artículos de la fe se refiere a la humanidad de Cristo, y que aquí no aparece la imagen que correspondería a Jesús, su equivalencia ha de ser: *humanidad*.

El hecho de emplear elementos de la pasión habla de la humanidad sufriente.

Es la 3ª escena, cuyo sentido es: *siete [para la] humanidad*.

Pictograma B8

Igual al pictograma B4, con el mismo significado numérico: *siete*.

Pictograma B9

Repite, con forma menos alargada, el pictograma B1, aunque en esta ocasión carezca de la mano indicadora que figuraba al comienzo. Conserva el mismo sentido: *artículos de la fe*.

Pictograma B10

Muy parecido al pictograma B5, figura el mismo rostro de índole divina. Las diferencias con respecto a aquél son: que en esta ocasión la corona está rematada por una pequeña cruz en la

parte superior, que traspasa el límite superior de la banda horizontal, hasta el extremo superior del papel; y que la cabeza del pictograma B5 está seguida por el cuerpo. Tanto éste, como todos los cuerpos que aparecen en este catecismo pictográfico (salvo las excepciones que aparecerán en su momento) son rechonchos, en forma de tronco de pirámide, rematados por la cabeza, con unas líneas onduladas que caen por los lados hasta el suelo, y otras interiores que marcan pliegues en el vestido. En este caso no se adivinan manos ni pies, ocultos en el bulto corporal (otras veces aparece alguna mano). Las dos diferencias señaladas entre este pictograma B10 y el anterior, B5, no hacen que cambie su sentido, que es: *Dios*.

Se completa la 4ª escena, que expresa: *[los] siete artículos de la fe [para] Dios*.

Pictograma B11



Un círculo único en la parte superior equivale al ordinal: *[el] primero*.

Pictograma B12



Idéntico al pictograma B9, está situado por debajo del pictograma anterior; tiene el mismo sentido que aquél: *artículo de la fe*.

Pictograma B13



Hay dibujado un rectángulo en posición apaisada en la parte inferior de la banda, a la derecha de la escena. A diferencia del otro rectángulo que apareció en B1, B9,... el que nos ocupa está relleno por cuatro niveles de pequeños círculos unidos entre sí, apretados, que llenan el interior del rectángulo. El pictograma B13 está unido por una pequeña línea al anterior, el B12, como continuación entre ellos. Una característica propia de este catecismo es disponer los diversos pictogramas en los espacios reservados para cada escena y organizarlos dentro de ella en el orden que le parece oportuno, como si se tratara de una unidad, aunque no siga siempre un orden claro para la lectura. Este dibujo no aparece más veces en el catecismo. El significado más probable de este pictograma es: *crear*.

Pictograma B14

Dibujó similar al del pictograma B5, con la diferencia de que el rostro aparece de perfil, y no de frente. A lo largo del catecismo, aparecerá en varias ocasiones de cualquiera de las dos formas, sin que esto lleve consigo variación en su equivalencia: *Dios*.

La escena quinta, en consecuencia, es: *[el] primer artículo de la fe creer [en] Dios*.

Pictograma B15

Falta, por desgarro del ángulo superior derecho del papel. Se intuye, sin embargo, por la progresión del texto, que el que debería figurar aquí es un ordinal formado por dos círculos dispuestos en vertical, como sucede con el pictograma B43, que tiene el mismo sentido: *[el] segundo*.

Pictograma B16

Levemente mutilado en la parte superior, se ve perfectamente el rectángulo que aparece en numerosas ocasiones en este catecismo, y cuyo sentido es: *artículo de la fe*.

Pictograma B17 (restaurado)

Figura mutilada, de la que consta la parte inferior, el cuerpo informe, como está descrito antes para casi todas las ocasiones; del mismo brotan las dos manos, y la de la derecha del lector (la izquierda de la figura dibujada) sostiene la bola del mundo, o la tierra, como está dibujada en multitud de ocasiones en los catecismos pictográficos¹³. La cabeza, que también falta, debería corresponder a la misma del pictograma B10. Por consiguiente, estos dos pictogramas B10 y B17 se diferenciarían en que en el segundo aparecen las manos, una de las cuales sostiene la tierra. El sentido del formulario indica que la equivalencia ha de ser: *Dios Padre*.

Aquí se completa la escena 6ª, pero el amanuense tuvo un fallo porque omitió la línea vertical de separación entre ésta escena y la siguiente; falta la

¹³ L. RESINES, *Estudio sobre el catecismo pictográfico tolucano*, en "Estudio Agustiniiano" 31 (1996) 245-298; ID., *Diccionario de los catecismos pictográficos*, Valladolid, Diputación de Valladolid, 2007, 60.

parte superior de ambas, pero no la parte inferior, y en ella no existe muestra alguna de que estuviera hecho el trazo. La escena 6ª, completa, y reconstruida en parte, sería: *[el] segundo artículo de la fe, Dios Padre.*

Pictograma B18



El desgarro referido sólo permite ver un círculo completo, y otro parcial sobre él; es claro que además de éste, tendría que haber otro más por encima, para significar: *tercero.*

Pictograma B19



Bajo el pictograma B18, aparece el ya repetido rectángulo, completo, que equivale a: *artículo de la fe.*

Pictograma B20 (restaurado)



La figura mutilada, de la cual aparece sólo la parte inferior del cuerpo, sí muestra una mano, la izquierda, y no es posible saber si también la otra; como tampoco es posible saber si el rostro estaría dibujado de frente o de perfil: un mínimo trazo justo por encima de la mano indicada no permite deducir nada más. Sin embargo, el discurrir del formulario da pie para suponer la imagen que corresponde a Jesús, que podría ser parecida al pictograma B40. Éste sería, por tanto, el significado: *[el Hijo].*

Los pictogramas B18, B19 y B20 constituyen la escena 7ª, cuyo sentido completo es: *[el] tercer artículo de la fe, [el Hijo].*

Pictograma B21



El roto del papel, por el extremo izquierdo deja ver dos círculos, de los cuatro que tendría que haber para proseguir la numeración. Por tanto, su sentido es el ordinal: *cuarto*

Pictograma B22



Aparece, repetido, el rectángulo rayado, que ha salido en varias ocasiones; en este dibujo le falta una pequeña parte de su ángulo inferior derecho: *artículo de la fe.*

Pictograma B23

En la parte superior de la banda está dibujada una cabeza de pájaro con largo pico hacia abajo (con un parecido a un alcatraz); tiene en torno a la cabeza una corona marcada por dos trazos circulares, con líneas interiores. Podrían ser también alas. Una segunda corona, o aureola, más amplia, rodea enteramente cabeza y pico. Refuerza la corona anterior, y expresa con rotundidad el carácter divino. La representación plástica de un pájaro (no exactamente paloma, desconocida para el *tlacuilo*) ha sido un recurso habitual para la representación del *Espíritu Santo*, como es el caso presente.

Esta escena 8ª completa dice así: [el] cuarto artículo de la fe [el] *Espíritu Santo*.

Pictograma B24

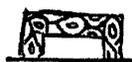
Una fila vertical de cinco círculos pequeños expresa el ordinal: quinto.

Pictograma B25

A continuación, avanzando hacia la izquierda en el sentido de la lectura, hay dispuestos tres pictogramas uno sobre otro. Creo que el sentido más adecuado es decantarse en primer lugar por el que está en el centro. Representa, apaisado, el rectángulo rayado, tan repetido, que indica *artículo de la fe*.

Pictograma B26

Por encima del pictograma anterior, justo hasta el límite superior de la banda hay un semicírculo, en cuyo interior aparece otro más pequeño central, y tres estrellas que lo rodean. Es la forma de representar el sol y las estrellas. El conjunto del pictograma tiene un claro significado: *cielo*.

Pictograma B27

En la parte central de la escena, en el nivel inferior, este pictograma no repetido muestra una especie de mesa (tablero y dos patas), adornados en el frente que se muestra al lector. Al ser pictograma con única presencia, y no tener sencilla correspondencia con

los de otros catecismos, no es fácil darle un significado. Pero el más lógico sería: *tierra*.

Pictograma B28



En la parte izquierda de la escena figura una imagen parecida a la del pictograma B10, que representaba a Dios Padre, y supuestamente parecida a la mutilada que figuraría, caso de estar completa, en B17. La de B17 aparecería de frente, porque se ven ambas manos a los lados, mientras que la que nos ocupa, B28, está de perfil. Pero sí consta una mano con la que sostiene la representación de la bola del mundo, rematado con una cruz en la parte superior. En continuidad con el pictograma anterior, habría que asignar ahora el sentido más restrictivo de *hace*.

La escena 9ª vendría a decir lo siguiente: *[el] quinto artículo de la fe, [el] cielo [y la] tierra Dios hace*.

Pictograma B29



Son seis los circulitos dispuestos en vertical; se repite en el pictograma B60, igual al presente. Su significado es el ordinal: *sexto*.

Pictograma B30



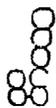
Una figura de perfil, con corona que denota su carácter divino, mira hacia la derecha del lector; porta en su mano derecha (la única que se ve) una lanza vertical; y a su espalda, sobrepuesta, aunque sin ningún tipo de sujeción, hay una cruz. El sentido que podría asignarse a este pictograma no se impone con evidencia por su contemplación, y es más seguro acudir a lo que dice el formulario, para atribuirle el equivalente de: *salvador*.

La breve escena 10ª, constituida por estos dos pictogramas, queda como: *[el] sexto [es] salvador*.

Pictograma B31



Con un tamaño algo reducido por comparación con otras ocasiones, aparece el rectángulo rayado que representa *artículo de la fe*.

Pictograma B32

En dos filas, de cinco y dos, en vertical, unidos entre sí por un trazo, hay siete círculos. A diferencia del pictograma B8, la segunda fila con dos círculos está conectada con la anterior por la parte inferior de la banda. Representa el ordinal: *séptimo*.

En esta ocasión se produce un curioso cambio de orden respecto a lo que viene siendo habitual, porque lo visto era que aparecía primero el ordinal y después la denominación sustantivada de artículo de la fe; aquí, sin razón aparente, se ha invertido el orden, sin que sufra el significado.

Pictograma B33

Hay dos barras (o trazos, si se prefiere), anchos, en negro, de tamaño bastante destacado. Están dibujadas en posición vertical. Ambas tienen en sus extremos inferior y superior un remate, como una "V", con el mismo trazo grueso y negro. Y también disponen a la mitad, de una pequeña raya perpendicular gruesa y negra. Aquí aparece repetido o duplicado, mientras que en los pictogramas B75 y B78 sólo consta una vez. Por cotejo con estos pictogramas, y por continuidad con el formulario que desgrana el catecismo, parece que el sentido que mejor encaja sería el de *gloria* (aunque el plural «*glorias*» resulte forzado).

Pictograma B34

Aparece una cabeza humana, de perfil, sin corona (no hay, pues, connotación divina), con barba. En los pictogramas B73 y B75 (aunque estén imberbes), tiene el sentido de *alma*, que aquí le encaja bien, si se acepta la significación propuesta para el pictograma anterior, B33, pues se corresponde con el formulario.

La significación de la escena 11ª sería: *[el] artículo de la fe séptimo [da] gloria al alma [humana]*.

Se completa de esta forma la serie de los artículos que corresponden a la divinidad, y se inicia la segunda serie del formulario, la de los artículos que corresponden a la humanidad de Jesús.

Pictograma B35

Un círculo alberga en su interior, a derecha e izquierda unas pequeñas rayas, como si se tratara de una concha; refuerza más está impresión una pe-

 queña corona circular incompleta en la parte opuesta, en la parte superior. No tiene ninguna otra representación en este catecismo, ni hay forma de compararlo con otros catecismos pictográficos conocidos. Sólo se me ocurre, por lógica, que podría tener el sentido de la conjunción y, aunque en otros momentos en que podría aparecer tal partícula no aparece este pictograma.

Pictograma B36



Los mismos siete círculos del pictograma B6, aunque dispuesto de arriba hacia abajo, en lugar de la posición que tenían en aquél. No cambia su equivalencia: *siete*.

Pictograma B37



Idéntico al pictograma B7, con la diferencia de que la lanza y la esponja están cambiadas de posición; pero es preciso recordar que esta segunda banda en la que se encuentra este pictograma se lee de derecha a izquierda, y no de izquierda a derecha, como se leía en la banda superior. Le cabe el significado idéntico: *humanidad*.

Los tres pictogramas últimos constituyen la escena 12ª: y [los] siete [para la] *humanidad*.

Pictograma B38



Igual al pictograma B11, con la misma equivalencia ordinal: *[el] primero*.

Pictograma B39



Alojado bajo el anterior, un dibujo idéntico al del pictograma B12: *artículo de la fe*.

Pictograma B40



Una cabeza, similar, a la que aparecía en B34, pero dotada de corona divina, se refiere concretamente a Jesús de quien hablan los artículos de esta serie segunda. Éste es, por tanto, su sentido: *Jesús*.

Pictograma B41

Es un dibujo parecido, aunque más pequeño y menos detallado que B23. Está situado en la parte superior de la banda, por encima del pictograma anterior, B40. Conserva la misma equivalencia: *[por el] Espíritu Santo*.

Pictograma B42

Se trata de un pictograma compuesto, o doble; en él aparece la figura de una mujer (reconocible por el cabello largo apuntado en la parte posterior de la cabeza. Su cuerpo y vestido llegan hasta el suelo, como suele ser ordinario en los dibujos de este catecismo. Pero en el interior del espacio destinado al cuerpo, en tamaño más pequeño, aparece otra figura que dispone de corona (atributo de divinidad), como su hijo, todavía recluso en su seno. Llama la atención que el Niño divino porte en sus manos una lanza que sale de la silueta del dibujo de la mujer madre. El sentido del pictograma aparece bastante claro: *concebido [por] María*.

La escena que abarca los pictogramas B38 a B42 es: *[el] primer artículo de la fe, Jesús [por el] Espíritu Santo [es] concebido [por] María*.

Pictograma B43

Dos círculos en vertical (como los que se supone constituirían el pictograma B15) tienen la equivalencia del ordinal: *[el] segundo*.

Hay una observación que hacer, que no supone precisamente fallo, sino simple omisión: consta el numeral *segundo*, pero no figura el pictograma que haría referencia al consabido *artículo de la fe*.

Pictograma B44

Representación indudable de Cristo en la cruz. Una cruz grande ocupa toda la altura de la banda, y en ella aparece clavado Jesús. Se reconoce su cara de frente, con la corona divina; los brazos alzados (muy toscos) elevan las manos hasta el travesaño horizontal de la cruz; están marcadas las costillas, una doble línea horizontal marca el paño de pureza, y unas toscas piernas (no se ven los pies), llegan hasta el nivel inferior de la banda. La desproporción de la figura es notoria. A diferencia de otros pictogramas de algunos catecismos pictográficos, no aparecen signos que evidencien clavos, en tanto que en otras ocasiones éstos aparecen marcados e incluso exagerados. La equivalencia del pictograma no ofrece duda: *Jesús crucificado*.

Pictograma B45

En un doble recuadro, que está rematado en la parte superior por una pequeña cruz, aparece dibujada una cabeza. El significado de este pictograma podría oscilar entre *almas* (se verá más claro el contraste en los pictogramas B74 y B75), *hombres* o también *pecadores* (aunque no haya ninguna muestra que aluda al pecado, como aparece en otros pictográficos más extensos). Prefiero decantarme por esta última posibilidad: *pecadores*.

La totalidad de la escena 14ª es, por consiguiente: *[el] segundo, Jesús crucificado [por los] pecadores*.

Pictograma B46

Pictograma íntegro, por comparación con el que debería figurar en B18, mutilado: tres círculos verticales muestran el ordinal: *tercero*.

Pictograma B47

Muestra el consabido rectángulo rayado que el amanuense había omitido en la escena anterior. Dice: *artículo de la fe*.

Pictograma B48

Complejo y compuesto pictograma constituido por varios elementos. El primero, a la izquierda, es la imagen de Jesús, similar a la del pictograma anterior, pero sin estar fijo a la cruz; los mismos rasgos, la misma desproporción y toscos dibujos: unas piernas torcidas dejan ver los pies que no aparecían en B44. La diferencia es que porta una pequeña cruz al hombro: es el signo de la victoria obtenida en su muerte. La representación no tiene –como en otros pictográficos, y en este mismo en el pictograma B57– una escalera que indique el descenso. Simplemente lo muestra ya habiendo descendido, según la expresión compartida por el credo y por el formulario de los artículos.

Este Jesús que ha bajado, lo ha hecho al infierno. Esto es lo que muestra: *Jesús bajó*.

Pictograma B49

Está representado por una cabeza animal, monstruosa, de grandes dimensiones, con las fauces dentadas abiertas. Los pictográficos han represen-



tado así al infierno, siguiendo una larga tradición pictórica europea, llevada por los misioneros. Por la derecha, el cuerpo del monstruo se difumina en una amplia melena.

Aún hay dos detalles más. Entre los dientes de la bestia infernal hay dos cabezas de perfil (la segunda incluso con el párpado cerrado): es la representación de las almas, que en este pictograma cobra toda su fuerza expresiva y permite trasladar su significado a otros pictogramas de este mismo manuscrito (B34, B73, B75). El otro detalle es que todavía más en el interior de las fauces, una figura geométrica, como un círculo rematado por volutas en la parte inferior, con un adorno en la superior, y una estrecha banda en el centro adquiere todo su sentido: *[que] esperan* (aparece también este mismo pictograma, más grande y nítido en B76).

Este complejo pictograma tiene la equivalencia siguiente: *Jesús bajó [al] infierno [y] sacó las almas [que] esperaban*.

La escena completa, uniendo a éste los tres pictogramas precedentes es: *[el] tercer artículo de la fe, Jesús bajó [al] infierno [y] sacó las almas [que] esperaban*.

Pictograma B50



Con él da inicio la escena 16ª. Es, completo, una línea de cuatro círculos, como la que tendría que figurar en el pictograma B21. Significa: *[el] cuarto*.

Pictograma B51



Justo al lado del anterior, aparece el rectángulo rayado: *artículo de la fe*.

Pictograma B52



También es un pictograma que tiene una representación única: tres finas líneas verticales, paralelas entre sí; las dos primeras se unen entre sí por la parte superior, y la segunda y tercera también por la parte inferior. Forman un conjunto de tres elementos seguidos, que constituyen una unidad. El sentido que parece encajar, sin demasiada duda, es: *[al] tercer día*.

Pictograma B53

Está dibujada la figura de Jesús, pero en lugar de estar desnuda, como en B44 o B48), en esta ocasión aparece vestida (con el consabido ropaje tron-



copiramidal), y porta una lanza en la mano. Está orientado hacia la izquierda (está banda se lee de izquierda a derecha). El sentido que reclama el formulario es: *resucitó*.

Pictograma B54



Dos figuras humanas están tendidas horizontalmente, una por encima de otra. Son cadáveres: tienen los ojos vacíos, párpados cerrados, están desnudos, y se remarcan exageradamente las costillas, consecuencia de la muerte. Son: *los muertos*.

La presente escena, 16ª, incluye esta afirmación: *[el] cuarto artículo de la fe, [al] tercer día Jesús resucitó [de entre] los muertos*.

Pictograma B55



Una hilera vertical de cinco círculos, presenta el número: *[el] quinto*.

Pictograma B56



Aparece una cabeza, con corona divina, que la identifica con Jesús (como B40). Está en una posición extraña, horizontal mirando hacia arriba, pero es que todo el conjunto de la escena tiene un cierto desorden y, en este caso, hay que ir leyéndola en sentido contrario al del reloj. Si la hubiera dibujado en posición vertical no hubiera cabido el pictograma que está por encima de ella. El sentido es: *Jesús*.

Pictograma B57



Un curioso dibujo en la parte inferior de la banda, que representa una escalera, pero cuyos largueros, en lugar de ser rectos, giran hacia la izquierda para poder empalmar con el pictograma siguiente, que aparece en la parte superior de la banda. En otros catecismos pictográficos hay otros dibujos que incluyen la escalera (G117, M179, S 157,...). La idea que representa es muy clara: *subió*.

Pictograma B58



Idéntico al pictograma B26, con la única diferencia de que aquél albergaba tres estrellas, mientras que éste, un poco más grande, da cabida a cuatro. Su significado es obvio: *el cielo*.

Pictograma B59

A la izquierda del pictograma anterior surge una mano (zafia, con todos los dedos de la misma longitud), que apunta a un círculo que está encima del pictograma B56; dicho círculo está repleto de pequeños círculos que ocupan toda su superficie. Por el sentido del formulario, y un poco por la expresión del dibujo es posible deducir el sentido completo del pictograma: *a la derecha sentado*. No aparece el pictograma que representa a Dios Padre (B17), que parecería completar la idea.

Es la escena 17ª que viene a decir: *[el] quinto, Jesús subió al cielo, a la derecha sentado*.

Pictograma B60

Una hilera vertical de seis círculos, igual al pictograma B29, significa: *[el] sexto*.

Pictograma B61

Representa la persona de Jesús, con cuerpo completo, quien sostiene en sus manos una espada, agarrada por la hoja, con la punta hacia arriba. (La misma espada volverá a aparecer en B96, con un sentido que allí, por el contexto, aparece claro). Aquí únicamente por conjeturas, podría asignarse un significado. El recurso a otros pictográficos muestra la espada en dos catecismos emparentados entre sí, T205 y S164; pero es más evidente aún en N184, en que figura Jesús, con una espada en la mano, puesta al cuello de la persona que es juzgada. Su equivalencia, por tanto, sería: *Jesús juzga*.

Pictograma B62

Está casi desaparecido por el desgarro del papel. Aparecen dos cuadrados, y en el que está en la parte inferior se llega a ver un rostro humano; en el de la parte superior, el trazo conservado no permite suponer nada. Sólo por el sentido del contexto, se podría aventurar que hay otro rostro. La equivalencia que se podría proponer como hipótesis es: *[a los] hombres*.

En las escenas 17ª y 18ª el amanuense ha omitido el pictograma que correspondería a *artículo de la fe*, como sucedió en la 14ª, por falta de espacio.

Con ello se completa la escena 18ª, que quedaría como: *[el] sexto, Jesús juzga [a los] hombres*.

Pictograma B63 (restaurado)

El pictograma está deteriorado, pero resulta fácil suplirlo. El ordinal representado por una fila de círculos, cinco, unidos por una línea a otros dos en la parte superior: [el] séptimo.

Pictograma B64

Retorna el pictograma del rectángulo rayado, que significa: *artículo de la fe*.

Pictograma B65

En el interior de un edificio o construcción, hecho de sillares o ladrillos, sólido, aparece dibujado un hombre; a la derecha hay una figura oval, llena de pequeños círculos. El hombre mira hacia la izquierda, como si la rechazara. No es fácil descifrarlo, por ser absolutamente nuevo, pero el contexto del formulario podría apuntar la idea de *castigo*, o de *cárcel*, donde se le ve encerrado.

Pictograma B66

No es claro si se trata de un único pictograma o de dos superpuestos. En la parte superior, un círculo se apoya en los dos extremos de una media luna que aparece bajo él y casi tangente al mismo. Esa media luna, a su vez tiene debajo una figura como una cruz; pero es evidente que no es una cruz, en el sentido religioso, porque cuando han aparecido en este catecismo (B2, B4, B44, B48) tienen otra representación completamente diversa. Más abajo aún, en el umbral inferior de la banda, aparece el dibujo de un taburete, o una mesita, que recuerda a B27 (con el sentido de *hacer*), pero mucho más pequeña y sin adorno alguno.

No he sido capaz de encontrar sentido alguno para este pictograma, ni por comparación con otros catecismos, ni por el contexto literario.

Pictograma B67

Un dibujo de un hombre (sin corona divina), pero con barba (los indios eran lampiños, por consiguiente podría ser un español) que tiene en sus manos un óvalo igual que el que aparecía en B65. Podría ser perfectamente el dibujo de una mazorca de maíz. Por el

contexto literario del formulario de los artículos de la fe, se le puede asignar, por contraste, el sentido de: *premio*.

Se completa así la escena 19ª, cuyo sentido, con lagunas, sería: *[el] séptimo artículo de la fe, castigo (...)* *[o] premio*.

Las tres escenas siguientes podrían ser el final de los artículos de la fe, en una especie de comentario, no habitual en el formulario, o podrían ser una introducción, tampoco corriente, a los mandamientos que constituyen la segunda parte del catecismo. Me inclino, tras haberlas examinado, por la primera posibilidad, de constituir una prolongación de los artículos de la fe, principalmente apoyado en el pictograma B69, en que vuelve a aparecer esa representación.

Pictograma B68



Una mano indicativa, como B1, apunta, con un dedo índice, excepcionalmente más largo, a un círculo. El sentido del pictograma sería, pues: *este primer*.

Pictograma B69



Aparece el rectángulo rayado que había sido habitual a lo largo de la exposición de este formulario de la fe cristiana: *artículo de la fe*.

Pictograma B70



También en esta ocasión he dudado si se trata de un pictograma sólo o de dos. Pero la dificultad de descifrarlo, al no encontrar similitud, ni tampoco sentido en el texto de los artículos de la fe, me ha llevado a dejarlo por uno, no resuelto. La descripción es la siguiente: en la parte inferior un círculo grande (no pequeño, como cuando se trata de números), lleva inscrita en su parte inferior una cruz en posición vertical; sobre este círculo, la mitad inferior de otro círculo aparece rayada en oblicuo. No he encontrado sentido que encajase con esta representación.

La escena 20ª, imprecisa, se resiente de falta de sentido: *este primer artículo de la fe ...*

Pictograma B71

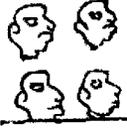


Por última vez figura el rectángulo rayado, tan repetido; en esta ocasión figura en posición horizontal (como en B25, por exigencias de la composición de la escena), pero con el mismo sentido; ocupa la parte superior derecha de la escena: *artículo de la fe*.

Pictograma B72

 Bajo el pictograma anterior aparecen dibujadas dos hileras horizontales de un mismo dibujo repetido: una simple línea oblicua, que baja de izquierda a derecha, de la cual se desprenden tres rayas verticales pequeñas. En la hilera superior se repite cuatro veces, y en la inferior, cinco; las cuatro de arriba están alineadas en vertical con las cuatro primeras de abajo, y la quinta, a la derecha, no tiene correspondencia en la hilera superior. Me ha parecido, sólo como posible, para que hiciera sentido con los pictogramas que siguen, que se le podría asignar el sentido de: *salvar*.

Pictograma B73

 En un único pictograma he incluido cuatro cabezas, dispuestas dos arriba y dos abajo. Ya habían aparecido estas imágenes, en plural, formando parte del pictograma compuesto B49, que expresaba que Jesús bajó al infierno a sacar *las almas* que allí estaban. Su sentido, por consiguiente, es bastante claro: *las almas*.

La escena 21ª quedaría, en conjunto como sigue: *[los] artículos de la fe salvan (?) las almas*

Pictograma B74

Una cabeza humana, suelta, como apareció en B73 y antes en B49, señala la misma idea: *alma*.

Pictograma B75

Se repite (aquí una sola vez) el mismo dibujo del pictograma B33. Tiene, pues, la misma equivalencia: *gloria*.

Pictograma B76

También es un pictograma repetido, pero en esta ocasión de mayor tamaño que cuando apareció en B49: Jesús bajó al infierno a sacar las almas que *esperaban*. Este mismo sentido le cuadra aquí: *esperar*.

También es un pictograma repetido, pero en esta ocasión de mayor tamaño que cuando apareció en B49: Jesús bajó a infierno a sacar las almas que *esperaban*. Este mismo sentido le cuadra aquí: *esperar*.

La escena 22ª, con la que concluye el formulario de los artículos de la fe, dice así: *[al] cuerpo [y al] alma [la] gloria espera.*

Se completa así este formulario, con una especie de comentario final. Hay que hacer una observación respecto a esta representación de los artículos de la fe en el presente catecismo. La serie primera de artículos que miran a la divinidad se ajusta a los formularios habituales, procedentes del medievo, y mantenidos después durante siglos, particularmente por la catequesis española, con más fuerza que en otros países. En cambio, en la serie segunda, la que se refiere a los artículos que hacen referencia a Jesús hecho hombre, el presente catecismo ha introducido algún cambio. Ha omitido el tradicional artículo segundo, que, después de la concepción, señalaba que Jesús nació de santa María. En consecuencia, los artículos que siguen han adelantado la numeración, pero el séptimo lo ha dividido en dos: el sexto que habla de que Jesús juzgará (si es válida la interpretación dada), y el séptimo que expresa el premio o castigo, con la explicación última de que, si se aceptan estos artículos, se salvan los cuerpos y almas de los que esperan la gloria¹⁴.

Todo el formulario de los artículos de la fe, casi descifrado en su totalidad, en sus dos septenas, es:

Éstos [son] artículos de la fe cristiana, [son] catorce. Siete [para] Dios, siete [para la] humanidad. [Los] siete artículos de la fe [para] Dios: [el] primer artículo de la fe creer [en] Dios. [El segundo] artículo de la fe, Dios Padre. [El] tercer artículo de la fe, [el Hijo]. [El] cuarto artículo de la fe [el] Espíritu Santo. [El] quinto artículo de la fe, [el] cielo [y la] tierra Dios hace. [El] sexto, [es] salvador. [El] artículo de la fe séptimo, [da] gloria al alma [humana].

Y [los] siete [para la] humanidad: [el] primer artículo de la fe, Jesús [por el] Espíritu Santo [es] concebido [por] María. [El] segundo, Jesús crucificado [por los] pecadores. [El] tercer artículo de la fe, Jesús bajó [al] infierno [y] sacó las almas [que] esperaban. [El] cuarto artículo de la fe, [al] tercer día Jesús resucitó [de entre] los muertos. [El] quinto, Jesús subió al cielo, a la derecha sentado. [El] sexto, Jesús juzga [a los] hombres. [El] séptimo artículo de la fe, castigo (...) [o] premio. Este primer artículo de la fe ... [Los] artículos de la fe salvan (?) las almas. [Al] cuerpo [y al] alma [la] gloria espera.

¹⁴ Ver *Tierra* en L. RESINES, *Diccionario de los catecismos pictográficos*, Valladolid, Diputación de Valladolid, 2007, 278.

II PARTE. MANDAMIENTOS DE LA LEY DE DIOS

Sin solución de continuidad, una vez terminado el formulario de los artículos de la fe, comienza el de los mandamientos. En otros catecismos pictográficos era normal un franja más ancha de separación que una simple línea, ordinariamente adornada, y precedida de un «amén» conclusivo, aunque no se tratara propiamente de una oración, sino de un formulario de la fe. Aquí no aparece nada de eso, en un texto que resulta simple, desprovisto de adornos y florituras.

Si en la primera parte, las escenas estaban marcadas por cada uno de los artículos de la fe, en la segunda son los mandamientos quienes limitan la extensión de cada escena.

Pictograma B77

Idéntico al pictograma B68, una mano indicativa (con todos los dedos de la misma longitud) señala a un círculo. Le corresponde, pues, la misma equivalencia: *este primer*.

Pictograma B78

Repite el pictograma B75, y el B33. Tiene la misma correspondencia: *gloria*.

Pictograma B79

Numeral. Aparecen dos filas verticales de círculos, cada una de las cuales tiene cinco, no están unidos entre sí por una línea, como en otras ocasiones. Su sentido es: *diez*.

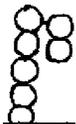
La escena 23^a, primera de los mandamientos, resulta un poco forzada, además de la dificultad interna, porque no hay un pictograma que exprese la idea de *mandamiento*, como lo había para *artículo de la fe*. Simplemente los enumera. El conjunto sería, pues: *este primero [para la] gloria [son] diez [mandamientos]*.

Pictograma B80

Una fila de tres círculos dispuestos en vertical; el inferior está levemente dañado por un desgarro del papel en el ángulo inferior izquierdo de la hoja, pero se lee perfectamente. Es el numeral: *tres*.

Pictograma B81

Igual al B14, dibuja la cabeza divina por su corona. Equivale a:
Dios.

Pictograma B82

El numeral está representado por una hilera de cinco círculos verticales a la izquierda, más dos en la hilera siguiente, a la que están unidos por una raya. Es evidente su sentido: *siete*.

Pictograma B83

Una cabeza humana, sin corona de divinidad, más un ligero trazo que podría representar la continuación hacia el cuerpo. Este trazo lleva a una hilera de tres círculos dispuestos en vertical a la derecha del pictograma, pero es evidente que forman parte de él; estos tres círculos, unidos entre sí, aparecen dibujados en negro y no vuelve a aparecer ninguna otra vez en el catecismo. Si sólo hubiera aparecido la cabeza humana, no tendría dificultad de interpretación el pictograma (*el hombre*, o también *el prójimo*). Pero esta hilera de tres círculos negros dificulta la interpretación: [*para el*] *hombre* ¿[*y*] *tres* [*beneficios*]? (o simplemente [*para el*] *hombre* [*y su*] *beneficio*?).

Es la escena 24ª, que quedaría, con una cierta soltura: *tres* [*para*] *Dios*, *siete* [*para el*] *hombre* [*y su*] *beneficio*.

Pictograma B84

Un círculo representa el ordinal: [*el*] *primero*.

Pictograma B85

La figura divina, como aparece en el pictograma B28, con la diferencia de que en lugar del globo de la tierra, tiene en su mano una figura geométrica. Ésta se puede describir como la que aparece en B49 y B76, pero en posición invertida. El sentido del dibujo, marcado por el texto del formulario, no ofrece discusión: [*a*] *Dios amar*.

La breve escena 25ª es así: [*el*] *primero* [*a*] *Dios amar*.

Pictograma B86

Dos círculos verticales marcan el orden de este mandamiento: *[el] segundo*.

Pictograma B87 y B88

La figura divina de frente, como en B10, tiende su mano derecha hacia dos pequeñas rayas verticales situada junto a él, exactamente debajo del numeral del pictograma anterior. Me ha parecido más oportuno marcarlos como pictogramas diversos, por el hecho de que no están totalmente unidos (como ocurre en B28, B85 o más adelante, en B93). La equivalencia hay que deducirla por el contexto literario, más que por la representación plástica: *[el] nombre (?) [de] Dios [honrar?]* (o, acaso, *[a] Dios honrar*).

La escena completa, la 26ª, breve, sería: *[el] segundo, [a] Dios honrar*.

Pictograma B89

Tres círculos aparecen en columna vertical a la izquierda de la escena, representando al ordinal: *[el] tercero*.

Pictograma B90

Extraño pictograma, que no tiene correspondencia con ninguno de los que conozco: un rectángulo alargado y estrecho, algo más ancho por la parte superior, está en posición vertical; en su parte inferior, apuntando hacia abajo, aparece la punta de una lanza (o flecha). No tiene fácil equivalencia; sólo es posible deducir una interpretación, pues se trata el tercer mandamiento, conocido: *ir* o *acudir*, en función del desciframiento del pictograma siguiente.

Pictograma B91

Muy parecido al pictograma B65, allí tenía la equivalencia de *castigo*. Aquí no cuadra. Además hay algunas diferencias: el edificio sólo tiene sillares o ladrillos por la parte superior (dos hileras), mientras que a los lados unas jambas o postes la sostienen; la persona que hay en su interior está representada sólo por la cabeza (en B65 eran la cabeza y el cuerpo), y no tiene a su lado el óvalo (*¿maíz?*) que aparecía en aquella ocasión. No tiene lógica acudir al significado de *castigo* para situarlo en el tercer man-

damiento. Pero otros catecismos pictográficos, para hablar de esta misma obligación, emplean el dibujo de una construcción (adornada) que representa la iglesia, el templo (G13, Mu 144, M69...), o sólo la puerta del mismo (S173). En este enmarque, tiene sentido descifrarlo como: *[a la] iglesia*.

Toda la escena 27ª se entendería, pues, como; *[el] tercero, acudir [a la] iglesia*.

El *tlacuilo* cometió aquí un segundo error por omisión, puesto que no marcó la línea vertical de separación entre esta escena, y la que sigue, que se refiere, evidentemente, al mandamiento cuarto. Ya le había sucedido lo mismo entre las escenas 6ª y 7ª.

Pictograma B92



Cuatro círculos dispuestos en vertical son el ordinal correspondiente: *[el] cuarto*.

Pictograma B93



Una persona, de perfil, sostiene en sus manos un óvalo cuajado de pequeños círculos. Es idéntico al pictograma B67, al que asigné el significado de *premio*. En esa misma línea, aquí podría adquirir el matiz afín de *premiar* o el de *dar* (como equivalente a *atender*).

Pictograma B94



Entiendo que es un solo pictograma, si bien compuesto por dos figuras, unidas entre sí. La primera es la de una persona, sin ningún rasgo distintivo; la segunda es con evidencia una mujer: cabello largo, tocado o adorno en el mismo, vestido hasta los pies (todos aparecen así salvo las figuras desnudas) pero rectilíneo, con un adorno en el pecho, y cinco pequeños cuadrados en el borde mismo de la ropa. Podría representar al *hombre* y a la *mujer* (saldrá luego este segundo sentido); pero es notorio que, para ajustarse al cuarto mandamiento, su significado propio en este momento es: *padre [y] madre*.

Es la escena 28ª, que muestra el cuarto mandamiento: *[el] cuarto, atender [al] padre [y a la] madre*.

Pictograma B95



La cadena vertical de cinco círculos representa al ordinal: *[el] quinto*.

Pictograma B96

Una figura humana sostiene en sus manos, por la hoja, una espada, con la empuñadura hacia abajo y la punta hacia arriba. Es similar a B61, pero quien sostenía allí la espada era divino, era Jesús, juez. Aquí es un hombre que, con la espada, podría matar a otro. Equivale a: *matar*.

Pictograma B97

Otro personaje aparece casi completo (le falta, por rotura, una parte de la ropa). Su mano tendida hacia la persona del pictograma anterior parece denotar una actitud negativa, de rechazo, que se corrobora en los pictogramas de los mandamientos que siguen, que disponen de formulación negativa. El pictograma podría decir: *no querer*.

La escena completa, 29ª, diría de esta forma: *[el] quinto, matar no querer*.

Pictograma B98 (suplido por B060)

Desaparecido por rotura del papel, tendría que figurar una columna de seis círculos que representarían el ordinal: *[el sexto]*.

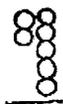
Pictograma B99 (suplido por B097)

También ha desaparecido el pictograma que, lógicamente, debería ser un personaje igual al del B97 en actitud de rechazo. (Sólo se llega a ver un poco del vestido en la parte inferior, y un vestigio de la mano). La equivalencia sería la misma: *[no querer]*.

Pictograma B100

Hay dibujada una mujer igual a la que figuraba en el pictograma B94; pero está sola. Su sentido primero sería: *mujer*, y no *madre*, como correspondía a B94. La formulación del mandamiento propone a la mujer como objeto (o sujeto) de pecado, o como elemento emblemático del pecado de impureza. Por lo cual, el sentido que le correspondería, acorde con el formulario de los mandamientos sería: *fornicar, cometer impureza*.

La escena, casi reconstruida en su totalidad, quedaría como: *[el sexto], [no querer] fornicar*.

Pictograma B101

Dos columnas de círculos, cinco en la primera y dos en la segunda, unidas, señalan el orden: *[el] séptimo*.

Pictograma B102

Alojado en el pequeño espacio que hay en la columna de los dos círculos del pictograma anterior, aparece un rectángulo alargado, remarcado, en cuyo interior hay dibujados dos circulitos y un pequeño rectángulo. Podría tratarse de la superficie de una mesa, sobre la cual hay monedas. En cualquier caso, lo que el pictograma trata de expresar es que se trata del objeto del séptimo mandamiento: *[los] bienes*.

Pictograma B103

Es el dibujo de una persona que llega a tocar con su mano extendida el pictograma anterior, dando a entender sintonía, o mejor aún, propiedad en este caso particular. Podría entenderse el significado como: *de alguien, de otro*.

Se completa la escena 31ª, que podría entenderse así: *[el] séptimo, [los] bienes de alguien [respetar]*.

Pictograma B104

Dos columnas enlazadas de cuatro círculos cada una dan la imagen de ordinal: *[el] octavo*.

Pictograma B105

Una figura, igual a la de B97, significaría: *no querer*.

Pictograma B106

Otra figura semejante a la del pictograma anterior. Entre los dos personajes, hay un cuadrado con líneas en su interior; bien pudiera ser una representación de una comunicación escrita, sirviéndose precisamente de la escritura pictográfica. Ambos personajes lo están tocando, como algo que les une a los dos. He optado por el criterio

de unir tal cuadrado al personaje segundo, el de este pictograma, para poder encajar mejor el sentido que el pictograma adquiere, que, acorde con la formulación de los mandamientos, sería: *[la] mentira [a] alguien*.

La escena 31ª, que corresponde al siguiente mandamiento sería, en consecuencia: *[el] octavo, no querer [la] mentira a alguien*.

Pictograma B107



Dos columnas de círculos; la de la derecha tiene cinco, y, unida a ella, la de la izquierda sólo acoge cuatro: *[el] noveno*.

Pictograma B108



La misma figura de B97, la supuesta de B99, o de B105 extiende su mano, sin llegar a tocar lo que aparece dibujado en el pictograma siguiente. Como el formulario de los mandamientos reserva estos dos últimos para prohibir los pecados de intención, de deseo, parece más adecuado desplazar el significado a: *no desear*.

Pictograma B109



Igual a B100, representa la mujer, objeto de deseos libidinosos, que son prohibidos por el mandamiento. Aparece solamente la mujer, sin que sea acompañada por otro pictograma que supusiera la idea de *otro*, o la de *ajena*. Hay que darlo por descontado. El sentido es, por tanto: *[la] mujer*.

Y la escena 33ª, completa, arroja este resultado: *[el] noveno, no desear [la] mujer*.

Pictograma B110



Dos columnas de círculos, que en esta ocasión no están unidas entre sí por un trazo, como suele ser habitual. No obstante el sentido es claro: *[el] décimo*.

Pictograma B111



Personaje que es repetición de B105 y B108. En lógica correspondencia con este último pictograma, por lo que supone de evitar los pecados de intención, su equivalencia es: *no desear*.

Pictograma B112

Se repite, en tamaño un poco más grande, el pictograma B102, que representaba los *bienes* en el séptimo mandamiento. Obviamente, su sentido es el mismo: *[los] bienes*.

Pictograma B113

Igual a los pictogramas B100 y B109, es la representación de la *mujer*.

La escena 34ª, que incluye los cuatro últimos pictogramas, tiene el sentido siguiente: *[el] décimo, no desear [los] bienes [ni la] mujer*. Se sobreentiende, como ocurría en el noveno mandamiento, que se trata de la mujer de otro. Hay, con todo, una situación un tanto anómala, porque si el noveno mandamiento se refería a la prohibición de deseos hacia la mujer ajena, parece poco lógico volver a repetir este mismo extremo en la expresión para el décimo mandamiento. Pero ahí están los pictogramas que así lo presentan. Y contra esto no vale discusión alguna.

Pictograma B114

Dos columnas de cinco círculos cada una muestra el numeral que incluye la cifra total de los mandamientos: *diez*.

Pictograma B115

Unido al pictograma anterior con una raya, pero conceptualmente separado, de forma que no hay que sumarlos (doce), a pesar de la indicación que la raya supone en otras ocasiones (B3, B4, B6...), en este pictograma aparecen dos círculos. Representan al número: *dos*.

Pictograma B116

Contra lo que cabría esperar, y a pesar de que indiqué en la descripción de B71 que aparecía por última vez, vuelve a aparecer aquí el rectángulo rayado habitual en la primera parte del manuscrito. Está deteriorado por el roto de la parte inferior izquierda, pero es perfectamente reconocible. En esa primera parte, tenía el sentido de *artículo de la fe*, a que se refería el catecismo. Precisamente por eso señalé que se trataba de la última aparición. Pero ahora no le cuadra ese sentido; muy al contrario, hay que entenderlo con otro giro, porque es evidente que

en esta segunda parte está hablando de los *mandamientos*, sentido que aquí encaja a la perfección.

La escena 35ª comienza la sentencia conclusiva de los mandamientos, como síntesis de ellos: *[los] diez [en] dos mandamientos*.

Pictograma B117 (*suplido por el B011*)



El desgarro del papel en este ángulo hace que falten, razonablemente, dos pictogramas que hay que suponer. Uno hay que imaginarlo por la lógica que muestra en seguida el pictograma B120, que significa *segundo*: no puede haber segundo sin primero. Por tanto el pictograma perdido tiene que ser el de un círculo con el sentido de: *[el primero]*.

Pictograma B118 (*suplido por el B005*)



El otro pictograma desaparecido ha de ser el que corresponde a la imagen de Dios, que podría corresponder sólo al rostro divino (como B5), o a la figura completa (como B10). Se habría de incluir su equivalencia: *[a Dios]*.

Pictograma B119



Se repite, aunque un poco perdido en un extremo, el pictograma B76, que tenía el significado de *esperar*. También podría encajar el de *amar*, por la lógica de la expresión usual. En B85 he señalado el sentido de *amar* a este pictograma, que está en posición invertida respecto a B76. La fórmula usual inclina la balanza en esta dirección al asignarle su sentido: *amar*.

La reconstrucción de la escena 36ª, gravemente deteriorada, pero que resulta fácil reconstruir, es bastante evidente: *[el primero] [a Dios] amar*.

Pictograma B120



Dos círculos dispuesto en vertical ofrecen el número ordinal: *[el] segundo*.

Pictograma B121



Consta simplemente de un personaje con la mano extendida, como los que aparecen en otras ocasiones (p. ej. B108). El sentido de la frase conclusiva de los mandamientos apuntaría a una equivalencia: *prójimo*. En el pictograma B83, en la presentación pro-

gramática de los mandamientos, hice alusión a dos posibles sentidos: *hombre*, o también *prójimo*. Aunque B83 sólo presenta la cabeza, acompañada de otro elemento, parece que al descifrarlo en este lugar, hay que retomar el sentido propuesto, dado el texto del formulario de los mandamientos: *prójimo*.

Pictograma B122



El personaje del pictograma anterior señala con el índice a este otro personaje, estático, del que no aparecen manos ni ningún otro rasgo especial. Se impone atender a la expresión sintética con que concluye la formulación de los mandamientos para deducir su equivalencia: *[a] ti mismo*.

La escena 37^a, última del manuscrito, se condensa en: *[el] segundo, [al] prójimo [como a] ti mismo*.

El resto de la última banda, como ya he indicado, quedó en blanco, sin utilizar, una vez que el amanuense concluyó la presentación de los mandamientos. Tampoco en esta ocasión aparece un posible «amén», que figura en otros catecismos pictográficos. Es un final brusco, que se entiende mejor si se asume la posibilidad de que este manuscrito, junto con otros, de tamaño aproximado, figurara en las paredes del templo.

El desciframiento total de la segunda parte, reuniendo la explicación de todas las sucesivas escenas en que dividió el amanuense los mandamientos, arroja este resultado:

Este [o quizá lo] primero [para la] gloria [son] diez [mandamientos]: tres [para] Dios, siete [para el] hombre [y su] beneficio. [El] primero, [a] Dios amar. [El] segundo, [a] Dios honrar. [El] tercero, acudir [a la] iglesia. [El] cuarto, atender [al] padre [y a la] madre. [El] quinto, matar no querer. [El sexto], [no querer] fornicar. [El] séptimo, [los] bienes de alguien [respetar]. [El] octavo, no querer [la] mentira a alguien. [El] noveno, no desear [la] mujer. [El] décimo, no desear [los] bienes [ni la] mujer.

[Los] diez [en] dos mandamientos: [el primero] [a Dios] amar; [el] segundo, [al] prójimo [como a] ti mismo.

La contemplación de estas dos partes o formularios de la fe cristiana reclama una cierta explicación. En principio, parece poco lógico que el amanuense haya reunido en una misma hoja estos dos formularios. Parecería más adecuado que hubieran figurado formularios afines: así, sería más coherente que hubieran aparecido el credo, seguido de los artículos de la fe, como expresión duplicada casi por entero de las afirmaciones dogmáticas de los cristianos. También hubiera entrado en la lógica que hubieran figurado los mandamientos de la ley de

Dios, y a continuación los mandamientos de la Iglesia. Pero no es así.

Hay, con todo, una razón que avala la presentación de estos dos formularios en el orden preciso en que aparecen en este manuscrito. Los artículos de la fe concluyen con una llamada a Cristo que vendrá como juez, para premiar o castigar a los hombres, según hayan o no cumplido los mandamientos. Es, pues, lógico que a continuación aparezcan los mandamientos que es preciso cumplir para hacerse acreedor al premio prometido y evitar el castigo¹⁵. Según este razonamiento, el pictograma B71, al que he asignado el sentido ordinario de *artículos de la fe*, podría tener igualmente el sentido de *mandamientos*, como aparece también en B116. Los artículos de la fe no son sólo unos conocimientos teóricos, sino que conducen a un comportamiento práctico, que está reglado en los mandamientos expuestos a continuación. De esta forma, el manuscrito tiene sentido en sí mismo, aunque no incluya todos los formularios habituales en los catecismos elementales, o cartillas de la doctrina cristiana, como eran estos pictográficos.

LUIS RESINES LLORENTE

¹⁵ La formulación más difundida en el XVI del artículo último relativo a la humanidad de Cristo, era así: «creer que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos, conviene a saber, a los buenos para darles gloria, porque guardaron sus santos mandamientos, y a los malos pena perdurable porque no los guardaron». Los últimos pictogramas, como se ve, giran en torno a estas ideas, aunque no haya dado con una correspondencia exacta.

Bergson intérprete de Darwin. Su aportación a la teoría del conocimiento¹

En este año que celebramos tanto el nacimiento de Darwin (1809-1882) como el de su primera gran obra sobre la evolución biológica quiero recordar a este gran científico, no por sí mismo, sino por su impacto en el pensamiento filosófico de Bergson.

Henri Bergson fue un filósofo francés de origen judío nacido en 1859, precisamente el año de la publicación de *El origen de las especies*. Bergson pertenece, por tanto, a la primera generación de filósofos formados en un ambiente cultural donde la evolución biológica tenía ya la categoría de hecho científico.

Aunque entonces los mecanismos concretos mediante los que se produce la variación genética y la selección biológica eran todavía objeto de discusión, la idea de que unas especies han surgido de otras y de que la variación evolutiva refleja la adaptación de la vida al medio ambiente ya había sido plenamente aceptada.

Sabemos, por ejemplo, que uno de los pensadores que más influyó sobre el joven Bergson fue el evolucionista Spencer². A pesar de que con el paso de los años Bergson criticaría duramente la concepción mecanicista que Spencer tenía de la selección biológica, los dos pensadores se mueven en un horizonte científico común en el que la evolución es un hecho.

Bergson fue un filósofo exitoso, incluso se podría decir que fue un filósofo popular. Raisa Maritain describe en su diario la gran acogida que sus charlas tenían entre los estudiantes universitarios³. Muchos de estos jóvenes, entre los que se contaban la propia Raisa y el que luego fue su marido, Jacques Maritain, se sintieron realmente salvados por este filósofo, pues su pensamiento les

¹ La paginación de las obras de Bergson corresponde a la edición de sus obras por la editorial P.U.F., que se ha mantenido inalterada desde 1940.

² H. BERGSON, *L'Évolution créatrice*, pp. 364-369.

³ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, Desclée de Brouwer, 1949, pp 77-97.

permitió superar el sinsentido en el que vivían debido al materialismo reduccionista que imperaba en los ambientes intelectuales de la época.

La clave de la fama de Bergson fue, sin duda, que asumiendo seriamente los grandes avances científicos de su tiempo, supo sin embargo señalar los límites de la validez del conocimiento científico y mostrar la posibilidad de una conciencia humana libre y creativa.

Pues bien, una de las nociones de las que se vale Bergson para lograr este último objetivo procede de la teoría de la evolución biológica y es la noción de “adaptación”.

Adelantándose a muchos estudios científicos actuales, Bergson estudió la psicología de la percepción y del conocimiento desde el punto de vista de la adaptación biológica. Lo que descubrió con este estudio es que la forma como sentimos, percibimos y juzgamos acerca del mundo está íntimamente relacionada con nuestra capacidad para utilizar sus recursos en beneficio propio. Dicho en otras palabras, que nuestra adaptación al mundo en el que vivimos depende en muy gran medida de nuestra capacidad para conocerlo y para utilizar este conocimiento de forma ventajosa.

De lo que quiero hablarles en esta charla es de cómo utiliza Bergson la noción biológica de “adaptación” para replantear el problema del conocimiento y darle una respuesta compatible con la existencia de una conciencia humana libre y creativa.

El término “adaptación” significa el hecho de que la morfología, la fisiología y el comportamiento de los seres vivos sean adecuados para la supervivencia de la especie⁴. La adaptación de un individuo se mide por su capacidad para sobrevivir hasta el momento en que pueda dejar descendencia.

Con la expresión “problema del conocimiento” se refiere la filosofía al tipo de problema que surge cuando los seres humanos nos damos cuenta de que nuestro discurso sobre la realidad no es plenamente coherente con la experiencia. Normalmente, el discurso que entra en juego en este tipo de problema no es el habla corriente, sino una parte especialmente rigurosa del discurso humano que se considera particularmente valiosa y a la que no se quiere renunciar.

Los filósofos griegos plantearon el problema del conocimiento en relación con el discurso lógico sobre ideas generales o conceptos abstractos. La filosofía moderna lo ha planteado de un modo todavía más agudo en relación con el discurso físico-matemático, que es el modelo paradigmático del discurso científico actual⁵.

⁴ BERGSON, *L'Évolution créatrice*, p. 51.

⁵ Para un planteamiento claro del problema, ver: B. RUSSELL, *The problems of philosophy*, Oxford University Press, London 1912.

El gran error que, según Bergson, comete la filosofía en el planteamiento del problema del conocimiento es suponer que la finalidad del conocimiento riguroso es describir la realidad tal cual es y no, como el propio Bergson afirma, simplemente utilizarla⁶.

Así, cuando Platón descubre las inconsistencias que muchas veces surgen al aplicar ideas abstractas o generales a la vida cotidiana, se escandaliza y cree que es mejor salvar la verdad de este discurso antes que la realidad de la experiencia. Todos sabemos cuál es la solución que propone: crear un mundo de ideas perfectas en el que el discurso lógico sobre conceptos generales funcione perfectamente, decir que éste es el único mundo verdaderamente real, y condenar el mundo sensible de la vida cotidiana a la mera apariencia.

El discurso sobre ideas generales o abstractas es necesario en la vida de cualquier sociedad humana, pues la mayoría de las cosas acerca de las que nos interesa hablar nos interesan por algunas de sus características generales, no por lo que puedan tener de absolutamente particular. Así, a un pastor le interesa poder hablar de la hierba en cuanto tipo de alimento necesario para sus ovejas, sin importarle distinguir unas briznas de otras; al político o al pedagogo les interesa poder hablar de justicia, de honor y de piedad para proponer a la ciudadanía o a los jóvenes tipos de comportamiento que conviene encarnar; al arquitecto le interesa poder hablar de líneas rectas, de triángulos y de poliedros como modelos útiles de lo que quiere construir. Pero si pretendemos que este lenguaje describa rigurosamente la experiencia caemos en contradicciones y paradojas. Este es el caso, por ejemplo, cuando usamos el mismo término para referirnos a una realidad cambiante –piénsese en la generación de un individuo a partir de un óvulo fecundado–, o a un proceso en movimiento –piénsese en la famosa flecha de Zenón– o a realidades que sólo se ajustan a su idea de forma imperfecta –piénsese en la justicia de un gobierno o en la rectitud de una columna–⁷.

La fe que el pensamiento clásico tenía en la verdad del lenguaje lógico la tiene el pensamiento moderno en el razonamiento físico-matemático. Este tipo de razonamiento ha demostrado ser capaz de construir teorías que relacionan de forma rigurosa las diversas magnitudes medibles con las que la ciencia describe un gran número de sistemas materiales. El control que esta forma de razonamiento logra sobre sus objetos es tan grande que el pensa-

⁶ BERGSON, *L'Évolution créatrice*, p. 192.

⁷ Ver, por ejm. las discusiones sobre la virtud y el conocimiento matemático en el diálogo *Menon* de PLATÓN.

miento occidental moderno ha erigido a la ciencia físico-matemática en paradigma del conocimiento verdadero.

Ciertamente, es importante constatar que la mayor parte de nuestra experiencia vital no es, al menos por el momento, reducible al conocimiento físico-matemático. Los ámbitos en los que este tipo de conocimiento da buena cuenta de la experiencia son siempre sistemas aislados relativamente simples, es decir, sistemas con condiciones de contorno controlables y con un número pequeño de variables independientes. De hecho, donde mejor funciona es en el contexto artificial de los montajes experimentales y de los productos de la técnica.

Dicho esto, creo, sin embargo, que sigue habiendo razones muy serias para admirar el conocimiento físico-matemático. Por una parte, es un conocimiento que puede ser universalmente compartido. Es decir, cualquier persona en cualquier parte del mundo puede repasar sus deducciones y razonamientos para comprobar su solidez y puede reproducir las condiciones experimentales que confirman una teoría. Por otra parte, el conocimiento derivado de este tipo de razonamiento ha sido aplicado con un éxito sin precedentes al desarrollo tecnológico. Hoy día, nadie que habite el primer mundo puede seriamente cuestionar el valor del conocimiento científico, pues seguramente no pasa una hora de su vida en la que no haga uso de alguna de sus aplicaciones técnicas.

Aunque es cierto que la mayor parte de nuestra experiencia vital no es reducible a procesos físico-matemáticos, el éxito de la tecnología científica ha favorecido la predisposición a creer que el método científico irá conquistando parcelas cada vez más amplias de la experiencia humana.

Si a esta expectativa le unimos el presupuesto, antes mencionado, de que el conocimiento riguroso, en este caso, el conocimiento físico-matemático, tiene por finalidad describir la realidad, tendremos planteado el problema del conocimiento en su versión moderna más virulenta.

En efecto, por una parte queremos que el conocimiento científico se refiera a la realidad de la experiencia, pues es en esta realidad donde se insertan y funcionan sus aplicaciones técnicas. Pero por otra parte, sabemos que el discurso físico-matemático habla de campos de fuerza, de ondas electromagnéticas, de fotones y de un sinnúmero de partículas invisibles y extrañas que no encontramos en ninguna parte nuestra experiencia cotidiana⁸. Nos encontramos, por tanto, ante la paradoja de que este discurso científico, con el que queremos conocer la realidad de la experiencia, versa sobre construc-

⁸ Ver: C. G. HEMPEL, *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia*, Paidós, Barcelona 1988, especialmente Cap. VIII: "El dilema del teórico: un estudio sobre la lógica de la construcción de teorías", pp. 177-229.

tos teóricos que sólo de forma muy indirecta y sofisticada podemos relacionar con dicha realidad.

La estrategia explicativa que suele utilizar la ciencia para intentar salir de esta paradoja es suponer que la verdadera realidad está formada por los objetos del discurso científico, pero que nuestro sistema nervioso crea las sensaciones con las que imaginamos la realidad de nuestra experiencia.

Ahora bien, cuando decimos que el sistema nervioso CREA las sensaciones no estamos explicando nada de forma científica, pues los únicos objetos de la ciencia son, por definición, sus propios constructos. El sistema nervioso es, para la ciencia, un sistema material describable mediante constructos físico-matemáticos que está inmerso en un mundo material describable mediante este mismo tipo de constructos. Las interacciones que la ciencia descubre entre ese sistema nervioso y ese mundo material sólo pueden ser a su vez descritas en términos de constructos físico-matemáticos. Una onda electromagnética podrá producir corrientes eléctricas en los nervios y estas corrientes podrán producir procesos físicoquímicos de gran complejidad en el cerebro, pero lo que no pueden producir es una sensación de color, pues el color no pertenece al mundo de los constructos físico-matemáticos. Un sistema nervioso entendido como un sistema material describable por la ciencia no puede producir el mundo sensible⁹.

La situación a la que hemos llegado es la siguiente. Por una parte tenemos un conjunto muy complejo de constructos científicos cuya efectividad para predecir ciertos resultados medibles en condiciones controladas y controlar los productos de la técnica ha sido establecida, pero que no son ellos mismos objetos de nuestra experiencia sensible. Por otro lado tenemos nuestra experiencia sensible con toda su variedad, complejidad y densidad. El problema del conocimiento que esta situación parece plantear a la filosofía es descubrir la conexión entre estos dos ámbitos de realidad tan dispares.

Bergson aborda este problema, no para resolverlo, sino para disolverlo.

En vez de intentar explicar la experiencia sensible a partir de los constructos científicos, explica la génesis de los constructos científicos y su utilidad técnica y predictiva a partir de la orientación práctica del conocimiento humano¹⁰. La creación de constructos científicos y sus aplicaciones constituyen una parcela limitada de la vida humana que se distingue por estar orientada a la acción. Según Bergson, esta parcela limitada no tiene derecho a convertirse en la clave explicativa de todo el resto.

⁹ H. BERGSON, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, pp. 23-27.

¹⁰ BERGSON, *Matière et mémoire*, pp. 11-81.

Bergson considera al ser humano un organismo vivo, inmerso en un mundo surcado por corrientes de vida, que han quedado a su vez encarnadas en las distintas líneas de evolución biológica.

Aunque el ser humano de Bergson se diferencia de otros seres vivos por la facultad superior de la memoria –que para este pensador equivale al alma– sus capacidades perceptivas y cognitivas sólo son versiones extraordinariamente complejas y potentes de unas capacidades que comparte con muchos otros animales.

La percepción sensible y el conocimiento son capacidades que han surgido a lo largo de determinadas líneas de evolución como formas de adaptación biológica. Las ventajas adaptativas que estas capacidades proporcionan son esencialmente las de servir de guía a la acción.

Nadie puede dudar que la capacidad de la especie humana para moverse y manipular todo tipo de objetos es el fundamento de toda su actividad técnica, una actividad técnica que, a su vez, le ha servido para colonizar la tierra entera y para construir un mundo civilizado dentro del mundo natural. Pues bien, según Bergson, la percepción y el conocimiento son facultades biológicas que se han desarrollado como acompañantes necesarios de la acción, y por tanto su funcionamiento en el hombre debe explicarse por las ventajas y por las diversificaciones útiles que aporta a dicha acción.

Como decía al principio de esta charla, el conocimiento humano no tiene por finalidad la descripción o contemplación de la realidad, sino la utilización del mundo en torno para la adaptación práctica de la especie. En consecuencia, no debemos pedir al conocimiento que refleje todos los aspectos de la realidad, sino que simplemente nos ofrezca una guía práctica para actuar ventajosamente sobre ella.

Partiendo de este principio inspirado en la teoría de la evolución biológica, Bergson es capaz de explicar la razón de ser del sistema nervioso humano y la tendencia de la inteligencia humana a intentar controlar la realidad mediante constructos físico-matemáticos.

Según Bergson, el sistema nervioso no es un órgano mágico capaz de convertir corrientes eléctricas y procesos fisicoquímicos en imágenes sensibles. El sistema nervioso es, esencialmente, un centro de selección y transmisión que conecta información sensible, interesante para el organismo, con los movimientos posibles de las distintas partes de su cuerpo.

La información sensible que llega al organismo es el conjunto de todos los efectos de todas las interacciones que mantiene con el resto del mundo. Sin embargo, no toda esa información es percibida por la conciencia. La percepción que en cada momento tiene el sujeto humano del mundo está formada por la información sensible que su sistema nervioso ha seleccionado y

organizado con vista a la utilidad adaptativa de las respuestas motoras que es capaz de producir.

Así, por ejemplo, en las imágenes visuales vemos contornos que nos sirven para saber cómo podemos agarrar los objetos posibles de nuestra acción, o cómo debemos movernos para esquivar impactos desagradables. Vemos colores que nos sirven para distinguir unos objetos de otros, o dentro de un mismo objeto, los relieves que pueden guiar nuestra acción manipuladora. Aquello que no es capaz de informar una acción posible es invisible para la conciencia o escapa a nuestra atención.

Una consecuencia interesante de la filosofía de Bergson es que nos permite pensar qué verdadera realidad es de la misma naturaleza cualitativa, sensible y vital que la realidad que normalmente percibimos. La realidad sensible percibida no es una imagen producida por el sistema nervioso a partir de una realidad extraña formada por constructos físico-matemáticos, sino una selección interesada de la verdadera realidad.

Otra consecuencia, no menos interesante, es que nos permite vislumbrar las bases biológicas de nuestra vivencia espontánea de libertad.

Según Bergson, el cerebro es el encargado de transmitir las imágenes que llegan a él, e insinuar al sistema nervioso motor las posibles acciones que puede emprender como respuesta adecuada a esas imágenes. Cuanto más compleja es la percepción, más numerosas y sutiles son las posibilidades de acción insinuadas por el cerebro. Pero el número de posibilidades de acción insinuadas por un mismo objeto sensible reflejan el grado de libertad que el organismo tiene frente a ese objeto. De ahí que exista un paralelismo considerable entre la complejidad de los sistemas nerviosos de las diferentes especies animales y sus respectivas capacidades de realizar acciones complejas no determinadas.

En palabras del propio Bergson:

“El progreso del sistema nervioso a lo largo de las líneas de evolución se ha efectuado en el sentido de una adaptación cada vez más precisa de los movimientos, y en el de una mayor capacidad del ser vivo para elegir entre ellos”¹¹.

La capacidad de elegir entre diversos cursos de acción posible presupone la capacidad de anticipar acciones posibles sobre la realidad, y esta es la base, según Bergson, del pensamiento lógico y científico. Este tipo de pensamiento no debe, por tanto, entenderse como una forma de describir lo que hay, sino como una forma de proyectar estratégicamente nuestra acción en el mundo.

¹¹ BERGSON, *L'Évolution créatrice*, p. 126.

Así, por ejemplo, la capacidad de abstraer una propiedad común a muchos individuos para crear una idea general no es, para Bergson, sino la forma consciente de una capacidad instintiva presente en otros muchos animales y que está orientada a la acción. Los zorros captan que todos los conejos tienen algo en común con tanta o mayor facilidad que los seres humanos, pues conviene a la especie de los zorros que la percepción sensible de un conejo genere la respuesta motora de perseguirlo. Las diferencias a este respecto entre los zorros y nosotros estriban en que nosotros somos conscientes y podemos elegir entre un número mucho mayor de cursos de acción posibles, y podemos, además, apoyar la generalización con el lenguaje. Nuestra capacidad de designar a todos los conejos con una misma palabra nos permite, a su vez, hacer razonamientos generales acerca de los conejos.

La capacidad de formular matemáticamente el comportamiento de determinados sistemas materiales es también, según Bergson, un logro adaptativo de nuestra orientación práctica. Las fórmulas de la mecánica clásica, que son el origen de la física moderna, utilizan unas nociones de espacio y tiempo directamente relacionadas con nuestra acción en el mundo.

El sistema nervioso motor organiza la acción en el mundo en función de las metas concretas que el sujeto quiere alcanzar. Así, cuando queremos extender el brazo para coger un objeto, no necesitamos pararnos a pensar en todos y cada uno de los movimientos de nuestros músculos, ni en todas las posiciones intermedias por las que el brazo tendrá que pasar. Nos basta con imaginar nuestra mano agarrando el objeto y querer que esta imagen se haga realidad. Esto significa, según Bergson, que los seres humanos actuamos a saltos, operando con la imaginación cortes momentáneos en la realidad sobre los cuales disparamos nuestros movimientos. Dado que nuestros movimientos se realizan en un mundo sensible extenso, tendemos a imaginar las distancias en esa extensión como intervalos cuyos extremos representan el principio y el final de nuestras posibles acciones. El resultado es el concepto de una extensión en la que cada segmento puede dividirse cuantas veces se desee, es decir, una extensión en la que se pueden realizar todas las operaciones que definen al espacio de la mecánica clásica. Vemos pues que en el origen del concepto matemático de espacio no están sino las operaciones que nuestra imaginación anticipa al proyectar pragmáticamente nuestra acción en el mundo¹².

Para Bergson, el concepto de tiempo empleado por la física moderna no es sino una réplica del concepto de espacio, y como él, un instrumento del

¹² BERGSON, *L'Évolution créatrice*, 207-208.

intelecto al servicio de la acción¹³. La prueba de esta identidad es que la física imagina el tiempo como una línea homogénea, es decir, como la misma recta real con la que se representa el espacio, y que todos los métodos que emplea para medir intervalos temporales se reducen, de un modo u otro, a medir desplazamientos.

A partir de la crítica a los conceptos de espacio y tiempo, Bergson concluye que toda la ciencia físico-matemática puede entenderse como un sistema de operaciones intelectuales mediante las que el ser humano busca la forma más inteligente de actuar sobre la realidad. La física-matemática no tiene por finalidad enseñarnos cómo es la realidad, sino la forma de controlar ciertos aspectos de la misma para utilizarlos de forma adaptativa.

Para terminar, quiero simplemente señalar que de la conclusión anterior se derivan las dos aportaciones, a mi entender, más importantes de la filosofía de Bergson.

La primera es que el problema del conocimiento planteado por la física moderna a la filosofía es un falso problema. Si el conocimiento científico no describe la realidad, la pregunta por su posible coincidencia carece de sentido.

La segunda es que la conciencia humana puede ser mucho más que la razón lógica y científica, y que su relación con el mundo y con la vida no tiene por qué estar limitada a los contactos manipuladores requeridos por la adaptación biológica¹⁴. El grueso de la filosofía de Bergson trata precisamente de explorar aquellas manifestaciones de la conciencia y de la vida que escapan de la necesidad adaptativa de la acción; unas manifestaciones en las que este filósofo cree vislumbrar la auténtica dimensión espiritual de la conciencia humana¹⁵. Pero estos temas sobrepasan claramente los límites de lo que quería exponerles en esta charla.

ESTHER MIQUEL

¹³ BERGSON, *L'Évolution créatrice*, pp. 336-341.

¹⁴ BERGSON, *Matière et mémoire*, pp. 6; *L'Évolution créatrice*, pp. 262-272.

¹⁵ H. BERGSON, *L'Énergie Spirituelle*, pp. 1-28.

Aproximación a la concepción de *encarnación y sacramentalidad* según Xavier Zubiri¹

Introducción

Para realizar esta aproximación a la concepción de “encarnación y sacramentalidad” según *Xavier Zubiri*, hay que tener en cuenta un cuadro general, la “triología zubiriana”: *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*, que fueron sus 26 lecciones extra-universitarias que luego serán recogidas en las tres obras póstumas, publicadas tras su fallecimiento en 1983, a la edad de 85 años: 1. *El hombre y Dios*²; 2. *El problema filosófico de la historia de las religiones*³ y 3. *El problema teologal del hombre: Cristianismo*⁴. Cuestiones que venía desarrollando en cursos y conferencias desde sus artículos “*En torno al problema de Dios*” (1935) y “*El ser sobrenatural: Dios y la edificación en la teología paulina*”, ambos incluidos en su primera obra *Naturaleza, Historia, Dios* (1944).

Será en la tercera obra de esta triología donde encontremos un estudio sistemático de algunos temas de teología cristiana, ya abordados con anterioridad en otro curso de 10 lecciones, impartido en el año 1967 bajo el título “*Reflexiones filosóficas sobre algunos temas de teología*”. Estas aportaciones lejanas, de carácter histórico y necesariamente metafísicas, considero que son

¹ Aldo Marcelo Cáceres Roldán, OSA. Licenciado en Filosofía y Teología Moral. Máster en DSI y Bioética. Diplomado en Educación. Universidad de Comillas.

² X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1984 (HD). Esta primera obra fue editada y presentada por Ignacio Ellacuría.

³ X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993 (PFHR). Esta obra fue preparada y presentada por Antonio González.

⁴ X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1997 (C). Esta obra también fue editada y presentada por Antonio González. En noviembre de 1973, Zubiri, impartió un curso en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma con el título: *El problema teologal del hombre*.

necesarias para el presente, para seguir enriqueciendo y cultivando el diálogo entre Filosofía y Teología. También para poder valernos de la reflexión filosófica para realizar una aproximación e iluminación para un diálogo fecundo entre creyentes y no creyentes.

También quiero recordar que a Zubiri no le gustaba incluir su pensamiento en ninguna corriente filosófica, ya que se consideraba un metafísico en el sentido suareciano del término: un pensador que desde su condición de creyente reflexionaba sobre la realidad con pretensiones de fundamentación de lo existente en Dios, recurriendo a las aportaciones de las ciencias, para aplicarlas a su teoría del conocimiento y de la realidad. Así, consideraba que la pregunta por la ultimidad o fundamentalidad de lo real era clave de todo el pensar. Por lo tanto, en ningún momento podemos desprendernos de su original metafísica de la realidad.

1. LA HUMANIDAD DE CRISTO: *PROLONGACIÓN DE LA ENCARNACIÓN DE DIOS*

Para Zubiri, en la humanidad de Cristo, se realiza la incorporación estricta y formal de Dios a la historia y a la vida humana. Dicha incorporación constituye la prolongación de la encarnación, en la cual, Dios se incorpora al hombre y el hombre a Dios. De esta manera, Dios queda incorporado al hombre como presencia revelante. Dios se manifiesta al hombre (esencia abierta) de mil maneras, pero también lo hace por su encarnación: suprema, definitiva y absoluta revelación. Así, en esa relación entre presencia revelante y esencia abierta, el hombre descubre a Dios al escrutar su propia realidad; y con la adquisición de unos criterios razonables puede afirmar que Dios se manifiesta⁵.

Esta revelación, no es inoperante, sino, al contrario, se dirige al hombre, despertando en él una dimensión muy suya: puede ser acogida y escuchada. Es palabra, en cuanto correlato de la voz radical de la conciencia y a la vez es palabra de Dios, fuente de vida para quien la recibe⁶. Además, Dios, en ese revelarse a la humanidad, toma también una forma diferente: como verdad revelante y subsistente; es decir, intentando que quienes acogen la revelación, se incorporen al cuerpo de Cristo. Toda humanidad, en cuanto esencia

⁵ Cf. C., pp. 66-68.

⁶ Ibid., pp. 70-71.

abierta, tiene esta posibilidad de adherirse al cuerpo místico de Cristo: verdadera comunión de personas (físico-moral); incorporación que se da en la vida de cada individuo (filiación adoptiva), en la historia (Cristo fundamento de la historia) y en la naturaleza entera (redención, glorificación, plenitud)⁷.

La función de Cristo es la de potenciar la vida de cada individuo y además de promocionar la historia. Cristo mueve a que cada hombre descubra la presencia de Dios en sus vidas como “Amor”, que les compromete a responsabilizarse de sí mismos y de los demás. Les impele a configurar su ser sustantivo y a darse realmente. Un dar que consiste en dar al mismo Amor (Dios) en Cristo por medio de uno mismo. Históricamente, en asumir la verdadera misión del Cristianismo: conducir todas las formas culturales y civilizaciones hacia Dios⁸. Ahora bien, para Zubiri, no solamente en la creación acontece un descenso de la vida de Dios (realidad trinitaria) a la finitud, sino que se plasma como un “don mayor” en la “*hominización del Verbo*”.

1.1 LA CONCRECIÓN HUMANA DE LA REVELACIÓN DIVINA: *CRISTIFICACIÓN Y DEIFORMIDAD*

En Zubiri, para comprender la realidad de la encarnación, no basta con atenernos solamente a la reflexión sobre la persona de Cristo, como Dios y hombre (quién es Cristo), sino que también hay que profundizar en la vida personal de Cristo. De ese hombre concreto en este mundo, desde lo que él es, como *Hijo de Dios* y además, teniendo en cuenta la proyección de su vida como *obra de Cristo*.

Lo primero que hay que abordar es “*el problema de la biografía de Cristo*”, cuestión que para Zubiri, la teología no se había planteado. Para él, las luces que nos ofrece la exégesis bíblica no resuelven el problema, puesto que nos dan unos datos de la “realización biográfica de Cristo” que todos nosotros bien conocemos: lo que hace referencia a su infancia, vida pública, muerte, etc. Pero la cuestión está en llegar a la raíz del problema, que no es teológico, sino más bien “*teologal*”: lo que significaba la vida personal de Cristo para él mismo⁹.

⁷ Ibid., pp. 71-77. En cuanto a la manifestación de Dios, Zubiri, nos recuerda que Dios en cuanto realidad fontanal, también quiere que las cosas reales se formen a sí mismas y lo más divinamente posible. Y que Dios crea al hombre (esencia abierta), como una proyección de la vida de Dios hacia fuera; como una donación finita de su vida; esto es lo que significa para él la cita de Génesis 1, 26. Esto mismo le lleva sostener que la estructura de la realidad humana es una plasmación ad extra relativamente absoluta de la vida trinitaria de Dios (Cf. C., pp. 196-214).

⁸ Ibid., pp. 77-86.

⁹ Ibid., pp. 290-293. Para Zubiri, “el problema teológico” es una consecuencia intelectual de la aceptación de la realidad de Dios en la vida de los hombres (Cf. PFHR., p. 99). “El

El verdadero problema aparece cuando se va más allá de Cristo en cuanto individuo determinado con una serie de concreciones sociales, está en el momento en que se intenta reflexionar sobre el Verbo encarnado en una realidad humana biográficamente constituida: se trata de la “*encarnación biográfica*”¹⁰. La respuesta al problema nos viene dado por la relación que hay entre la biografía de cualquiera con la de Cristo. Biografía es la construcción del ser sustantivo, en cuanto autoposición que se concreta en triple forma como “me”, “mí” y “yo”. Así, para Zubiri, Cristo no puede ser excluido de la anterior concepción de biografía, ya que es la “suidad teándrica” vivida en tres formas.

Concretamente su biografía ha de ser entendida como ese crecimiento delante de Dios y de los hombres; ante Dios como un tener que configurar su “ser sustantivo”. Empleando el dualismo personeidad y personalidad, se puede decir que la personeidad de Cristo es el ser consustancial a Dios y la personalidad el resultado de ese tener que ir haciéndose a lo largo de la vida¹¹.

Para que podamos entender mejor esta lectura zubiriana, hay que tener en cuenta que está fundamentada en su concepción del hombre en cuanto “ser religado”, “animal de realidades”, “realidad personal” y “sustantividad”, que paso a resumirla. El hombre, es “de suyo”, su realidad propia frente a toda realidad (suidad) y la razón formal de ese modo de realidad que le es propio (persona), con dos momentos de una única realidad: *la personelidad* (por la cual es siempre lo mismo) y *la personalidad* (aquellas modulaciones concretas que la personeidad va adquiriendo). El hombre está instalado en la realidad y se va realizando en sus acciones concretas con la realidad, esa realidad es fundamentante y nos hace estar religados a lo que nos hace existir¹².

Llegados a este punto, para Zubiri, hay que dar un paso más, que consiste en ver cómo se hace la biografía, y tiene que ver con la fundamentalidad del hombre y la de Cristo. La primera, ya ha sido expuesta como la religación del hombre al fundamento último de lo real. En el caso de Cristo, ha sido su-

problema teologal”, no sólo hace referencia al problema de Dios en el hombre; sino que nos remite a un problema filosófico más profundo, que tiene que ver con el conocimiento de la realidad y la experiencia radical de realidad. De aquella experiencia (teologal) que nos impulsa a tocar fondo en la realidad, a la manera de un “hacia” que nos lleva a lo que es fuente de tanta inagotable riqueza y que nos permite ser persona, pero, experimentándolo como problemático (Cf. HD., pp. 92-111; pp. 372-375).

¹⁰ Cf. C., pp. 293-298.

¹¹ Ibid., pp. 302-303.

¹² Cf. HD., pp. 48-49; pp. 82-84; p. 373.

blimada: “en él eso real está vivido de una manera directa, inmediata, como manifestación de la procesión iniciante con que la divinidad ha creado las cosas. En ese caso hay una coincidencia fabulosa entre lo que las cosas son como reales y lo que son como término de la voluntad de su Padre”¹³.

¿Entonces, en qué consiste la biografía de Cristo?: En ser realización experiencial de su filiación divina (religación subsistente); también es manifestación procesual de su filiación divina y del Padre (revelación subsistente) y por último es signo de la voluntad de Dios (sacramentalidad subsistente). Así, para Zubiri, el sentido último y real de la biografía de Cristo está en ser *experiencia teologal, humana y biográfica como hijo de Dios*.

La encarnación también acontece por y para la *deiformidad*¹⁴ humana, pero además funda una *religión*. Esa fundación es una acción personal de Cristo, una decisión íntima del Verbo encarnado. No nos referimos a “instituir” normas, leyes, ritos; sino que su fundar se caracteriza por “plasmarse” cristianos a la manera de configurar la religión en los hombres. Pues esto es lo que constituye a quienes reciben su acción fundadora, en hijos del mismo Padre; es un hacer real y efectivo¹⁵. Son las acciones de su vida las mismas que fundaron el Cristianismo y de esta manera quedaron incorporadas a la humanidad.

Estas acciones se dieron en un tiempo histórico concreto y por lo tanto ya pasaron; pero, al ser las que fundan el Cristianismo, tienen un carácter de permanencia. Esta es la razón interna de la plasmación de las acciones de Cristo, darle continuidad haciendo otros cristianos, pero a la manera de Cristo. Esto mismo es lo que constituye la unidad de los cristianos, que no es ni específica ni objetiva, sino vital e histórica. Consiste formalmente en ser algo *progre-diente*, por eso, el ser cristianos consiste en un ir más allá de una participación en la muerte y resurrección de Cristo, en un momento determinado. Implica, una transformación diaria de su vida, de una manera gradual, revistiéndonos de Cristo, muriendo al pecado. Esto mismo, constituye para Zubiri, la *santidad*¹⁶.

1.1.1 Jesucristo: *Dios y hombre*

La comprensión de la encarnación quedaría incompleta si no se tuviera en cuenta la evolución del dato neotestamentario sobre la filiación divina de

¹³ C., p. 304.

¹⁴ La *deiformación* es la conformación divina del ser humano.

¹⁵ Cf. C., pp. 318-319.

¹⁶ Ibid., pp. 341-343.

Jesucristo, considerado por Zubiri como “*testimonio teologal*”, resultado de una gran experiencia del Espíritu, de la fe pascual y de la esperanza en la parusía. Aquí florece una cierta cristología, que poco a poco, va evolucionando. Le lleva a sumergirse en el desarrollo dogmático de la cristología, pero haciendo el esfuerzo por responder en qué consiste esa filiación divina.

Para Zubiri, los datos han de ser considerados vitalmente y no sólo especulativamente. Es importante intentar descubrir la realidad de ese hombre concreto, haciendo una lectura profunda de aquellas afirmaciones sobre Jesús que se hicieron contra el docetismo, apolinarismo, adopcionismo. Y teniendo en cuenta aquellas tres etapas en la que la Iglesia se había pronunciado contra Nestorio, el monofisismo y el monotelismo.

Otro paso es la necesaria aproximación a la persona de Cristo para realizar una concepción teológica. Cristo, en su recorrido histórico, ha ido haciendo su propia figura, humana y divina. Así, Jesucristo, en cuanto Dios y en cuanto hombre, es producto de una *autoposición*, donde su *Yo teándrico* es relativamente absoluto. El absoluto en cuanto tiene un momento divino y el relativo, en cuanto el Yo cobrado a lo largo de su vida. Pero, ese Yo, es el que se realiza como Hijo de Dios, de ahí su carácter divino¹⁷.

De esta manera, Zubiri, se adentra en una teología sobre el ser de Cristo que necesariamente es *metafísica*. Su Yo nos revela a Cristo como Hijo de Dios, *encarnación de la persona física del Verbo*, manifestación viva del Verbo en ese hombre llamado Jesús. Se trata de una realidad más honda que la fontanalidad de Dios, es presencia en forma de intimidad última y en donde acontece una realidad filial verdadera¹⁸.

Esta peculiar *suidad* nos muestra el significado de la *kénosis*: “el hombre es hombre divinamente... y el Verbo es Dios, pero humanamente”¹⁹. Estamos ante una realidad trinitaria, donde la realidad de Cristo es: “el Hijo de Dios... como encarnación de la persona física del Verbo, la cual le confiere una suidad que es idéntica a la suidad que tiene el individuo humano por su inmersión teológica en la realidad de Dios. Y en ella se realiza la verdad real en que el Yo consiste en una intimidad inscrita en el Espíritu Santo”²⁰. Este hombre se sabe Dios, por una real experiencia teologal, porque lo es real e intrínsecamente.

¹⁷ Ibid., pp. 260-268.

¹⁸ Ibid., pp. 269-276.

¹⁹ C., p. 278.

²⁰ C., p. 283.

2. COMUNIDAD Y SACRAMENTALIDAD: DIOS EN EL HOMBRE Y EL HOMBRE EN DIOS

Para Zubiri, los cristianos tenemos que hacer “otros cristianos”, pero “a la manera de Cristo”, por Cristo mismo. Para él, esto constituye un conjunto de acciones que son muy significativas, que trascienden al mero símbolo, porque producen y ejecutan efectivamente y dinámicamente lo que en sí significan. Así, llega a su concepción de *sacramento*: acciones de Cristo idénticas en número a las que él realizó y que se repiten permanentemente. Ellas producen efecto *ex opere operato* en quienes la acogen con fe y conversión. Por lo tanto, no nos referimos a un problema de causalidad, sino, más bien de dominancia. El poder de Dios va deiformando a quienes las reciben²¹.

De esta concepción de sacramento, Zubiri pasa a afirmar que “Cristo es sacramento subsistente y sacralidad constitutiva”; él transforma nuestro ser y así nos transformamos en *alter Christus*. De ahí, que la esencia del Cristianismo, consiste en ser cristianos²². Ahora bien, la iniciación de esa plasmación sacramental se lleva a cabo por medio del “*bautismo*” como “vida entera de Cristo en el hombre”; pero cuya plenitud es la “*eucaristía*”.

En cuanto al *bautismo*, Zubiri, asume la doble concepción paulina, en primer lugar, como “*baño de regeneración*”²³, y en segundo lugar, como “*re-actualización sacramental de la muerte y resurrección de Cristo*”²⁴. Así, el bautismo es fundamentalmente y primariamente “*incorporación*” en Cristo. Pero además, considera que quienes reciben este sacramento, obtienen cuatro momentos que están íntimamente unidos: a) Los iniciados pasan a ser *con-sacratu*s o in-corporado a Cristo (carácter), b) Reciben la gracia de Dios y son liberados del pecado, c) Pasan a ser hijos de Dios, quedando plasmada en ellos la Trinidad y d) definitivamente son hombres nuevos, revestidos de Cristo²⁵.

Para Zubiri, la *eucaristía*, es la “plenitud de la vida cristiana”, que en definitiva consiste en tener al mismo Cristo: “La vida de Cristo en nosotros es una vida que emerge de Cristo (alimento) por *transsubstantivación*, en forma de actualidad corpórea que consiste formalmente en la incorporación a Cristo”²⁶. Será en sus “*Reflexiones teológicas sobre la eucaristía*”, llevadas a cabo en el año 1980, cuando fue investido como doctor *honoris causa* en teo-

²¹ Cf. C., p. 348.

²² Ibid., pp. 349-351.

²³ Cf. 1 Co 6, 11; Ef 5, 26 y Tit 3,5.

²⁴ Cf. C., 334-336 y 351-352.

²⁵ Ibid., 334.

²⁶ C., p. 421.

logía por la Universidad de Deusto, donde aborde en profundidad este tema²⁷.

Sobre la conceptualización teológica de la presencia eucarística de Cristo sostiene que afecta formalmente a la condición del pan. Es decir, la presencia de Cristo, dejando intactas las notas de la nuda realidad del pan, confiere a éste una nueva condición: *alimento espiritual*. El pan, conservando su sustancia en el sentido clásico del concepto, pierde su sustantividad de pan-alimento y su condición de pan-alimento; abriéndose a una realidad superior: por la real presencia de Cristo mismo, pasa a ser alimento espiritual, principio de nuestra vida espiritual. “Por consiguiente, la conversión del pan consagrado no es transustanciación, sino *transsubstantivación*”²⁸.

Con esto, Zubiri, no se refiere a cambio de sustancias, sino de sustantividades²⁹. En la transustantivación, no se conserva la sustantividad de pan-alimento-material; sino que, por la presencia del Cuerpo de Cristo, pierde el carácter clausurado y total de su unidad, es sustituida por la sustantividad de Cristo.

Pero su abordaje sobre la eucaristía, no solamente se reduce a este punto sobre el pan consagrado, también considera que no podemos olvidar que la eucaristía es una “realidad constitutivamente misteriosa”, que concierne a la realidad misma de Dios. Que a lo sumo, lo que podemos hacer, es “tratar” conceptualmente esta realidad-misterio, para intentar aclarar cuál es el punto radical en lo que se halla lo misterioso del misterio. Es decir, hacer “teología”³⁰.

En su camino de reflexión, también nos encontramos con una fina y sugerente exposición sobre el “*hecho*” mismo de la presencia real de Cristo en la eucaristía. Una rica hermeneútica, que no deberíamos ignorar.

Partiendo de las palabras de 1 Co 11, 24: “*esto es mi cuerpo*”, considera que hay tres partes en este breve texto: “*esto*” (en arameo *da* y en hebreo *ze*) que significan “este, esto, aquí”. Por lo tanto la traducción sería “esto que está aquí”, dándole a la frase el siguiente sentido: “esto (aquí) soy yo mismo”. Luego analiza brevemente la palabra “*cuerpo*” (en arameo *guf* o *basar*) término que designa al hombre completo entero: “yo mismo”. Y finalmente, nos dice, que “*es*”

²⁷ Cf. Estudios Eclesiásticos 56 (1981) 41-59.

²⁸ Estudios Eclesiásticos 56 (1981) p. 48.

²⁹ Para Zubiri, las cosas reales, no son *sustancialidad*, sino que están constituidas por “*notas*” (propiedades en sentido amplio), todos los momentos que posee una cosa. Y cada nota es nota de las demás (coherentes), permitiendo constituir un sistema. Cada sistema, tiene dos momentos: a) es “completo” (conjunto concatenado de notas) y b) “unidad clausurada y total”; las notas tienen suficiencia para ser “una cosa”. Esta suficiencia constitucional es la que denomina *sustantividad*.

³⁰ Cf. Estudios Eclesiásticos 56 (1981) p. 41.

pertenece al texto griego y que en arameo y hebreo no hay cópula verbal, por lo tanto la frase de la institución de la eucaristía es puramente nominal. De esta manera concluye que las palabras de Cristo sobre el pan que encontramos en el texto más antiguo de 1 Co 11, 24, habrá que traducirse como: “*esto (aquí), yo mismo*”. De esta manera le lleva a sostener que “Cristo mismo, pues, en su propia realidad concreta, está presente en el pan consagrado”³¹. Es más, esto no debe ser considerado ni como una metáfora ni un mero símbolo, sino, una realidad, la realidad física, la realidad aquí³².

Llegando ya al final de esta aproximación zubiriana, cabe rescatar otras palabras que definen de una forma profunda y sencilla a este sacramento de vida: “La eucaristía es la forma suprema de la vida de Cristo en cada uno de nosotros”³³. De esta manera todos los cristianos conformamos una “unidad”, cuyo fundamento es la sacramentalidad que deriva de Cristo, sacramento subsistente. Por lo tanto, la Iglesia es la vida misma de Cristo presente, efusión del Espíritu de la Verdad, donde los creyentes que participan de un solo Señor son *una comunidad*. Pentecostés es la clave para hacer otros cristianos, por este acontecimiento es posible esa unidad dinámica, universalidad histórica del cristianismo. La comunidad se caracteriza por esa unidad personal a la persona de Cristo, que es lo que la hace ser cuerpo personal y no solamente cuerpo social. Es unidad de fe, en y por Cristo; y comunión sacramental. Donde todo lo que tiene de organización eclesial se fundamenta en esa comunión personal. Así, será la “comunión de los creyentes” que viene del mismo Cristo la que les haga ser “Pueblo de Dios”, “cuerpo de Cristo”³⁴.

Respecto a la relación entre sacramento (misterio) e Iglesia, considera que Cristo es el *sacramento radical* y fundamento de la sacramentalidad de la Iglesia”. De ahí –dice– que todo lo que haya que decir de la Iglesia esté esencial, fundamental y radicalmente montado sobre la idea de la sacramen-

³¹ Ibid., pp. 42-43.

³² La visión que tiene Zubiri sobre la realidad ha de ser interpretada en torno a dos obras: *Sobre la esencia* (SE) (1962) y *Estructura dinámica de la realidad* (1989). Para nuestro autor, lo real se constituye por ciertas notas, la nota en cuanto pertenece a la cosa y por otro lado en cuanto nos notifica lo que la cosa es. Así la realidad está constituida por esas notas que le pertenecen “de suyo” y además “da de sí”. Lo real tiene dos momentos, la talidad (o modo de tener tales notas) y la trascendentalidad (el momento de tener forma y modo de realidad). Lo real es un momento abierto a todo lo demás, no se trata de un carácter conceptivo, sino que esta apertura nos presenta la realidad como un momento físico de comunicación. Para él, “físico” y “real”, en sentido estricto, son sinónimos. Pero el vocablo realidad tiene también en nuestros idiomas usos muy varios (...) A veces (...) se habla de números reales, etc. Salta a la vista que los números, las figuras, etc., no son realidades como un pedazo de hierro, un manzano... Por esto, para subrayar que se trata de realidades de este último tipo suelo llamarlas a veces “realidades físicas” (SE, pp. 12-13).

³³ Estudios Eclesiásticos 56 (1981) p. 41.

³⁴ Cf. C., pp. 423-438.

talidad”³⁵. Y la aportación que hace sobre la unidad de la Iglesia es muy enriquecedora, destacando que la Iglesia es el modo más íntimo de unidad al que el ser humano puede aspirar, en ella no hay aislamiento, sino pertenencia radical al único cuerpo. Es la incorporación de la humanidad entera en Cristo (Cabeza)³⁶.

La unidad constitutiva de la Iglesia se caracteriza por: a) La unidad del mismo cristianismo, o *mismidad* de vida de Cristo. b) La unidad de la comunión personal en y por Cristo, que nos hace “*pueblo crístico*” y c) la unidad de la corporeidad, *unidad pneumática* de todos los fieles en Cristo. Así, es la unidad del cuerpo eucarístico de Cristo, la que le otorga unidad y mismidad al cuerpo eclesial; y éste pasa a ser el lugar privilegiado del que se vale Cristo (posibilidades teologales) para hacerse presente en la historia y entre los hombres³⁷.

La Iglesia actualiza la presencia de Cristo, que es Cabeza y que internamente le da consistencia, y donde la expresión de Cristo y de la Iglesia es la santidad. La unidad de ambos cuerpos, el de Cristo y el eclesial es la del “cuerpo eucarístico”, que expresa la *deiformidad* de Cristo y la deiformidad de la Iglesia, que existe por incorporación a él³⁸. Esa comunidad personal, cuya deiformidad proviene de Cristo, también es deiformidad real que ha de consumarse: *deificación*. Esto mismo es lo que constituye la escatología. De esta manera la Iglesia no ha de ser identificada con el Reino de Dios, sino que ha de entenderse como el proceso por el cual se hace el reino.

A modo de conclusión

Espero que esta breve aproximación a la concepción de encarnación y sacramentalidad en Xavier Zubiri, nos siga motivando a seguir profundizando sobre estos misterios, desde una fuerte fundamentación antropológica, filosófica y teológica. Que nos atrevamos, a hacer filosofía de la teología, y que nuestras aportaciones teológicas estén en constante diálogo con otros saberes.

A pesar que, Zubiri utiliza una terminología muy suya y hasta a veces pesada para muchos, podemos automotivarnos a responderle, a enriquecer el

³⁵ C., p. 427.

³⁶ Cf. C., p. 439.

³⁷ Ibid., pp. 437-441.

³⁸ Ibid., pp. 440-441.

lenguaje teológico desde nuestras experiencias como cristianos. Pero, no buscando categorías superficiales, sino nuevas categorías que ayuden a los demás a buscar e identificarse con aquella original experiencia fundante que surge del encuentro vital con Cristo, de ser parte de una comunidad de fe. Y prolongar esta tarea hacia aquellos otros hombres de buena voluntad, que se hacen interrogantes problemáticos, ya que también están religados al fundamento último de lo real. Y tienen la capacidad de acceder a Dios por otras vías, o a redescubrir su propia realidad, ya que de raíz todo hombre es religioso.

A los teólogos les animo a realizar una relectura de Zubiri, ya que considero que con su “filosofía de la religión” crea puentes razonables entre la esfera filosófica y la más alta teología. Y a los filósofos les exhorto a seguir planteando las cuestiones más profundas de Dios y la humanidad, en medio de un mundo que se deja seducir por la apariencia, la superficialidad o en una sociedad que pretende acallar a Dios o negar las experiencias más humanas y trascendentes de los hombres.

ALDO MARCELO CÁCERES ROLDÁN
aldomaca@yahoo.es

LIBROS

Sagrada Escritura

COLMOS, Melanie, *Ruth* (Das alte Testament Deutsch 9/3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, 25 x 17, XVIII, 85 pp.

Con un ritmo regular siguen apareciendo los diversos comentarios de esta serie de alta divulgación. El corto y encantador libro de Ruth es comentado en esta ocasión por una mujer, como no podía ser de otra manera. Si en el A.T. hay algún libro de mujeres es precisamente éste. En la introducción se tratan los temas habituales: Contenido, características literarias, temas teológicos e influencia. El predominio de los diálogos sobre la narración es quizá la nota más sobresaliente del libro. Diversos indicios indican su origen tardío. Los arameísmos, las reminiscencias del Pentateuco, del II Isaías y de Job prueban esta afirmación. A estos indicios hay que añadir el contenido: el tema importante del libro es sin duda alguna la legitimidad de los matrimonios mixtos, materia discutida en los libros de Esdras y Nehemías. Es legítimo, pues, colocar la composición del libro en la época persa. En cuatro breves “excursus” la autora desarrolla temas que merecen una presentación más prolongada. El lector encontrará la lectura instructiva, pues nota sobresaliente de esta serie es atender al contenido religioso y teológico.– C. MIELGO.

HOLTZ, Traugott, *Exegetische und theologische Studien. Gesammelte Aufsätze II. Herausgegeben von Karl-Wilhelm Niebuhr* (ABG 34), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2010, 23,5 x 16, 359 pp.

Este libro honra la memoria y documenta parte del trabajo científico de Traugott Holtz (+2007), quien ejerció la docencia en Halle-Wittenberg. Ya en 1991 había sido publicado un volumen recopilatorio de sus artículos con motivo de sus 60 años. La colección de 20 artículos recogidos aquí (datan de 1991-2007) tienen, en parte, una orientación exegetica-científica: ocho de ellos están dedicados al estudio de San Pablo; otros cuatro son exegeticos y teológicos; cinco son informes de investigación y tres breves notas muestran la actitud y posición de Holtz ante el tiempo.

Además de los trabajos propios de la persona homenajeada, se han incluido algunos artículos de personas cercanas. Hermann von Lips realizó en la universidad de Halle una semblanza de su vida y obra ya en 2001 con motivo de los 70 años. Eckart Reinmuth tuvo una conferencia en Halle con motivo del 75 aniversario del nacimiento de T. Holtz, dedicada a “pascua – suceso y narración; la discusión moderna y Mt”. Karl-Wilhelm Niebuhr estudia la actividad, camino y destino de Jesús desde una perspectiva ecuménica. El mismo editor del libro incluye el discurso pronunciado en la celebración académica conmemorativa celebrada en la facultad de Teología de Halle-Wittenberg (noviembre 2008), dedicada a la “historia y revelación, Holtz como intérprete de la escritura”. Por su parte, U. Luz ha reelaborado una conferencia, que impartió en 1996 en Halle con motivo de honrar los 65 años de T. Holtz,

“Pablo como carismático y místico”, donde expone la experiencia religiosa de Pablo. El apóstol era un carismático dotado de experiencias religiosas extraordinarias, pero no se trata del camino místico de los pocos virtuosos arrebatados al cielo, sino el camino místico de muchos en la comunidad que son bautizados y reciben en el bautismo el espíritu. Es la experiencia de la comunidad con sus sufrimientos y esperanzas en la resurrección.

La colección de artículos, como sucede en estos casos, facilita la labor de consulta y lectura de los diversos escritos de Holtz, que de otra forma algunos serían de difícil acceso. Al mismo tiempo es un reconocimiento merecido a este exegeta alemán.— D.A. CINEIRA.

MARGUERAT, Daniel (ed.), *Reception of Paulinism in Acts. Réception du paulinisme dans les actes des apôtres* (BETL 229), Uitgeverij Peeters, Leuven-Paris-Walpole, MA 2009, 24 x 16, 355 pp.

Estas 15 contribuciones, procedentes de un coloquio en la Universidad de Laussane (25-26 abril 2008), proponen un nuevo paradigma de la recepción del paulinismo en Hechos. Hasta ahora han existido dos posiciones claras: a) el autor de Hech se ha desviado de la teología defendida por el apóstol en puntos clave como son la soteriología, la cristología, y al escatología (cf. Ph. Vielhauer). B) Por su parte, en el mundo anglosajón se intenta armonizar las epístolas y Hechos. El nuevo paradigma aborda cómo comprender la recepción de la tradición paulina en Hech. Por tanto, no se considera a Lucas ni como un testigo ocular de Pablo ni como autor prolijo en ficciones incontroladas. Se presupone una relación de continuidad y discontinuidad. Lucas es narrador e intérprete, historiador y teólogo. Hechos es una obra que se debe ver dentro de un amplio movimiento de recepción del paulinismo en los últimos decenios del siglo I, que comprende además de Hechos, las epístolas deuteropaulinas y las pastorales. Cada uno de estos escritos fija y modula a su manera el recuerdo de Pablo.

La primera cuestión es determinar el concepto de paulinismo (a nivel teológico, histórico y personal). S.E. Porter adopta una datación temprana de Hechos (60-62 d.C.), lo que explica mejor las diferencias y no existiría paulinismo. Michael Wolter compara la soteriología de Pablo y Lc, concluyendo que las concepciones paulina y lucana son más cercanas de lo que generalmente se ha supuesto, y la diferencia radica en los distintos destinatarios de las obras. Odile Flichy analiza el concepto de apóstol para buscar trazas de la herencia paulina en la recepción lucana. J. Schröter aborda la imagen de Pablo como testimonio sufriente (Hech 9,15s y 28,30s). Lc no presenta a Pablo en un cuadro de gloria; el tema del sufrimiento sirve para dar crédito a su testimonio. Lc retoma los *topoi* del pensamiento paulino: la comparación entre la presentación lucana de la conversión de Pablo y el comentario de este evento por Pablo mismo permite constatar claras afinidades. Lc ha querido hacer del sufrimiento apostólico el modelo del testimonio cristiano. D. Marguerat trata el estatuto de la ley en la figura lucana de Pablo. Aparece una ambivalencia, Pablo afirma la incapacidad de la ley para justificar (Hech 13,38s) pero en Hech 21-28 se atribuye a Pablo una apología repetitiva de su fidelidad a la ley y a las costumbres mosaicas. La explicación: Hech 13 refleja la tradición paulina en su uso dentro del contexto lucano; la defensa de las costumbres (21-28) se explicaría porque a) Lc es consciente de la práctica histórica de Pablo; b) Lc aplica el principio alcanzado en Jerusalén; c) respetar la torá tendría un valor identitario para el cristianismo dentro del mundo romano. J. Flebbe compara el discurso sobre Dios en Pablo y Lc: para Lc el conflicto entre judíos y cristianos no radica en la concepción de Dios, que es idéntico, sino dentro de un “no-reconocimiento de los judíos que no son capaces de identificar a su propio Dios”. Richard I. Pervo, ¿dónde se encuentra el verdadero Pablo? Según Pervo, la mayor parte de los puntos de vista de Lc sobre Pablo pueden ser entendidos como interpretación de la corres-

pondencia paulina optando por otra visión antropológica, soteriológica y escatológica. H. Omerzu estudia Hech 19, una historiografía lucana vista como una construcción teológica. Lc al igual que Pablo es una voz dentro de la polifonía de los relatos fundantes del cristianismo.

A. Lindemann estudia el discurso de Pablo en Mileto (Hech 20,17-38), donde constata la terminología paulina, el paulismo del discurso no tiene nada que ver con que Lc citara o utilizara textos paulinos (1 Tes 2,9; 3,10), sino se debe a la voluntad lucana de conferir a la figura de Pablo una dimensión excepcional, superior a la de Pedro. Para S. David Buttica, el paulinismo de Lc-Hech debe ser identificado como un fenómeno de continuidad y distanciamiento. Para ello, emplea el concepto de hipertextualidad: una repesa en diferido o una reescritura transformativa. La obra de Hechos debe ser entendida como una transformación narrativa de la herencia paulina. B. Viviano analiza la revelación con la autoridad política en Rom 13 y Hech 25,16: Pablo y Lc comparten el mismo optimismo en lo concerniente al estado romano. Claire Clivaz habla de los rumores de las cartas paulinas (perseguidor, presencia débil y escritura fuerte, padre ausente de cuerpo). Lc intenta combinar los tres rumores hostiles a Pablo y participará en eso que será la estandarización de la imagen de Pablo. J.-F. Landolt analiza el concepto de imitación de Pablo (Filp 3,17). Y. Redalié expone la relectura del tema del trabajo manual (Hech 20,33; 1 Tim 5,17s; 2 Tes 3,7-10). Finalmente, A. Dettwiler aborda la autoridad paulina según la literatura deutero-paulina y la obra lucana. En Col y Ef, el apóstol juega un papel único dentro de la comunicación del misterio. Hechos duda entre la unidad del papel histórico salvífico conferido a Pablo y su papel paradigmático en cuanto modelo de condición creyente.

Creo que el nuevo paradigma tiene en consideración la diferente situación retórica así como el contenido y forma argumentativa de Pablo y Lc, por lo que hace justicia a la situación histórica de ambos autores. Al mismo tiempo, Hechos se inserta y se comprende mejor dentro de la cadena interpretativa que sufrió la figura de Pablo, por lo que es bienvenido este nuevo paradigma.– D.A. CINEIRA.

DORTMEYER, Detlev, *Einführung in the Theologie des Neuen Testaments*, WBG Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010, 24 x 16,5, 159 pp.

Tras una sucinta presentación de los distintos estudios de teología del NT desde Bultmann hasta el presente (proyectos desde la diacronía y sincronía), expone la teología de las cartas paulinas, situando a Pablo en cada comunidad y analizando la composición de las cartas, la estructura retórica, para abordar posteriormente los temas centrales de cada carta. Especial atención dedica a Gal y Rom. Pablo sintetizó tradiciones del AT y del cristianismo primitivo de forma coherente y las vinculó a la filosofía antropocéntrica griega. Sin embargo, le faltó un punto de conexión con la actuación del Jesús terreno. En la literatura cristiana posterior (Evangelios), el Jesús histórico adquirió un significado central para la antropología. Los Ev otorgan un papel relevante a la tradición de la vida de Jesús con la opción del género de la biografía griega y la biografía profética del AT. Especial relevancia, por su antigüedad, juega el evangelio de los dichos Q. Presenta la teología de cada evangelio, donde destacan algunos temas comunes: el evangelio como biografía ideal, Dios, Jesucristo, los seguidores de Jesús, la antropología, el pueblo, los enemigos, ética, las repercusiones de cada evangelio...; mientras que otros rasgos son propios de cada evangelista.

El libro no expone los escritos de la 3 y 4 generación de autores del NT (Ap, Col, Ef, 2 Tes, 1-2 Tim, Tit, Hebr; Sant, 1-2 Ped, Jud). Tampoco se analiza la teología del Jesús prepascual. Cada carta de Pablo, los Ev y Hechos constituyen ventanas que permiten miradas en el pasado. Esas visiones retrospectivas no son fáciles de armonizar. Exigen del lector desarro-

llar conjuntamente una forma de lectura sobre Jesús y su teología de forma plural y propia, y probar estas lecturas de forma crítica en cada obra concreta. Esta introducción está pensada para quienes se inician en los estudios de la teología del NT, con la característica didáctica de ofrecer la idea clave de cada párrafo en los márgenes del libro.– D.A. CINEIRA.

DETTWILER, Andreas – Uta POPLUTZ (Hg.), *Studien zu Matthäus und Johannes / Études sur Matthieu et Jean. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag / Mélanges offerts à Jean Zumstein pour son 65^e anniversaire* (AThANT 97), Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2009, 24 x 16,5, 422 pp.

Este libro rinde homenaje a J. Zumstein, estudioso del NT y especialmente de Jn y Mt. Participan 24 estudiosos, con nombres tan conocidos como François Vouga, Michael Theobald, Oda Wischmeyer, J. Beutler, U. Luz, J. Frey, D. Marguerat, entre otros. Siete artículos se centran en Mt, mientras que 17 están dedicados a Jn, abordando temas típicos de Zumstein, como son la intertextualidad y las relecturas en el Ev. de Jn. Así para O. Wischmeyer, el intertexto ético del corpus joánico, que tiene su punto de partida en el mandamiento del amor de Jn 13, muestra un claro movimiento de pensamiento e interpretación desde el mandamiento nuevo en la narración de Jesús para llegar a la definición teológica de ágape en 1 Jn. El resultado excluye la formación del evangelio después de 1 Jn. El mandamiento de Jesús del Ev se sitúa en la narración de la despedida de Jesús de sus discípulos. En 1 Jn, sin embargo, el mandamiento de Jesús se lee en el contexto de las comunidades joánicas y se interpreta con un aspecto ético muy marcado. En 2 Jn se retoma el antiguo mandamiento pero se le priva de sus afirmaciones propias a nivel formal ético. 3 Jn aplica el amor a la relación fraterna de Gayo. La línea de desarrollo conduce desde una modelación narrativa de la relación de Jesús y los suyos a la aplicación ética en las comunidades joánicas.

Beutler explica el conflicto temporal de Jn 13,31s con el presupuesto de una relectura de textos mediante el crecimiento posterior. Así la redundancia lingüística del discurso de Jesús de estos versículos pudiera explicarse por una reelaboración y “nueva lectura” de un texto más antiguo y breve y el cambio temporal se explicaría mediante un desplazamiento de la unidad textual previa a un nuevo contexto literario (la historia de la pasión). Para U. Luz, un proceso de relectura existe cuando un primer texto es motivo de producción de un segundo texto y este segundo texto adquiere su plena comprensión sólo en relación al primero. Este proceso presupone un alto grado de continuidad en una comunidad que recuerda y que conserva la tradición, lo que dificulta reconocer las diferentes manos. U. Luz afirma que la relectura es más fácil de defender si se prescinde del supuesto de las diversas manos y se supone que el mismo autor retoma sus propios textos o temas, los profundiza y bajo nuevos aspectos los ilumina. La relectura de Zumstein se entiende por lo general como un proceso de producción y recepción intertextual. Por su parte, Luz prefiere hablar de represa intratextual de temas y motivos que el mismo autor realiza. Este tipo de repeticiones y didáctica de profundización es característica de Jn y lo aplica a Jn 13-17.

Tanto la temática como la orientación de los artículos hacen que sea un reconocimiento a la trayectoria investigadora de Zumstein. Su sensibilidad para los fenómenos literarios, tales como la metafóricidad, por los aspectos teórico-narrativos y su pasión teológica por el contenido de las afirmaciones hace de Jn un objeto exegético ideal para Zumstein. Su exégesis se caracteriza por un estilo cuidado y poco pretencioso, contenido profundo y precisión argumentativa, y una gran apertura metódica: ampliación literaria del método histórico-crítico y su preocupación por comprender el campo de la semiótica (Greimas), la teoría narrativa de Genette y el campo de acción de la intertextualidad. Pero la científicidad

de la exégesis universitaria consiste también en el diálogo con la pretensión originaria del texto. Esperemos que en breve podamos contar con su participación en las jornadas bíblicas.– D.A. CINEIRA.

Teología

AMBROSIO DE MILÁN, *Sobre la fe*. Introducción, traducción y notas de Secundino García (Biblioteca de Patrística 77), Ciudad Nueva, Madrid 2009, 20,5 x 13, 350 pp.

A san Ambrosio no se le suele considerar como gran teólogo; es más frecuente poner el énfasis en sus cualidades como político eclesiástico. Ahora bien, la obra que presentamos, *Sobre la fe*, recoge uno y otro aspecto. Es uno de los pocos tratados teológico-dogmáticos del pastor milanés y, al menos en una parte, es fruto de su relación con el emperador Graciano, que se la solicitó y quien luego tendrá en el obispo el inspirador de su política religiosa. La obra consta de cinco libros, sin que formen una unidad literaria, pues los dos primeros son fruto de momentos y circunstancias distintos de los que originaron los tres restantes. Sobre la pauta de textos bíblicos y de la definición del concilio de Nicea, el obispo expone al emperador en el libro primero las relaciones entre el Padre y el Hijo, cuestión que enfrentaba a católicos y arrianos. A la exposición de la fe católica, sigue en el libro segundo la exposición y refutación de los planteamientos arrianos al respecto, en el que no desecha el razonamiento oportuno como complemento a la prueba bíblica. Los tres últimos libros, posteriores, refutan las críticas arrianas, sobre todo las del obispo Paladio, a los libros anteriores; en origen discursos, luego integrados en la obra como libros.

La introducción se ocupa en primer lugar de las relaciones entre san Ambrosio y Graciano; el segundo apartado está dedicado a las fuentes de la obra con una presentación sumaria del arrianismo y de lo decretado por Nicea; a la doctrina trinitaria de san Atanasio y de occidente, sobre todo de san Hilario, las dos fuentes más importantes en que bebió el obispo para su obra. A la presentación de estructura de la obra y una síntesis de su enseñanza, sigue una exposición sumaria de la doctrina ambrosiana. El autor sostiene que la obra fue compuesta tras la batalla de Adrianópolis en que perdió la vida el emperador Valente. En la traducción advertimos falta de uniformidad en la escritura de ciertos términos: creatura/criatura; Mani/Maniqueo. El volumen concluye con los índices bíblicos, de nombres y de materias.– P. DE LUIS.

JUAN CRISÓSTOMO, *Elogio al apóstol san Pablo*. Introducción, traducción y notas de Santiago Ausín Olmos (Biblioteca de Patrística 78), Ciudad Nueva, Madrid 2009, 20,5 x 13, 174 pp.

El príncipe de la oratoria cristiana en lengua griega, el Crisóstomo o “boca de oro”, primero presbítero de Antioquia, luego arzobispo de Constantinopla, era un enamorado del Apóstol de los gentiles. No sólo le citaba con profusión, fuese cual fuese el tema que le ocupaba, sino que predicó abundantemente sobre sus escritos; de hecho, disponemos de homilias suyas sobre todo el *corpus* paulino, siendo las más célebres las 32 dedicadas a la carta a los Romanos. Además de eso, dedicó al Apóstol siete panegíricos, los recogidos en el presente volumen. El predicador ve en san Pablo el obispo ideal, poseedor de todas las cualida-

des y virtudes que cabe exigir de un pastor. Nada extraño que le tomara como modelo para su propio ministerio.

La introducción, que se abre con la testificación de la variada presencia de san Pablo en el conjunto de la obra del arzobispo de Constantinopla, pasa luego a ocuparse de los panegíricos. Se trata de piezas predicadas en distintas circunstancias, carentes por tanto de unidad, y cada una con su estructura propia. La presentación de esa estructura ocupa buena parte de la introducción. El autor coloca su predicación en los años que van del 385 al 392, lo que significaría que fueron predicados en su etapa antioquena. En un apartado posterior, se presenta la figura que resulta de san Pablo, contemplando su santidad, su celo apostólico, y su “amor” a la cruz. La traducción está hecha a partir del texto griego del benedictino Montfaucon, reproducido en la edición de Migne, aunque teniendo muy presente la edición crítica de la colección *Sources Chrétiennes* (nº 300). Para facilitar la lectura, el traductor ha dividido el texto en párrafos colocando un título a cada uno. La traducción española va acompañada de más notas de las habituales en la colección, que incluyen, junto a explicaciones de datos presentes en el texto, otras informaciones que ayudan a conocer mejor el pensamiento y personalidad del Apóstol y, en algunos casos, algunos datos bibliográficos para profundizar más el aspecto considerado. El volumen concluye con los índices bíblicos, de nombres y de materias.– P. DE LUIS.

ATANASIO, *Discursos contra los arrianos*. Introducción, traducción y notas de Ignacio de Ribera Martín, DCJM (Biblioteca de Patrística 79), Ciudad Nueva, Madrid 2010, 20,5 x 13, 384 pp.

San Atanasio es conocido sobre todo como acérrimo defensor de la fe definida por el primer concilio ecuménico, el celebrado en el año 325 en Nicea contra la doctrina arriana. El combate lo llevó a cabo tanto en el campo de la política eclesiástica e imperial como en el doctrinal. En este segundo campo se sitúan los tres *Discursos contra los arrianos* –el cuarto es considerado como espurio–, su obra doctrinal más importante, en la que advierte a los cristianos sobre el peligro que representa la doctrina condenada. Dos son los personajes arrianos contra los que el fogoso obispo de Alejandría mide sus armas: Arrio y Asterio, cuyas enseñanzas encontraba en sus obras intituladas respectivamente *Talía* y *Sintagmation*. Las tesis fundamentales defendidas son la eternidad del Hijo y su generación de la esencia del Padre. La base argumentativa fundamental es siempre la Escritura, refutando la interpretación que daban los arrianos del rico arsenal de textos bíblicos con que los arrianos defendían sus tesis y aportando su interpretación ortodoxa, cuya clave principal consiste en distinguir si un texto habla del Hijo de Dios en cuanto Dios o en cuanto encarnado. No es pequeño mérito de la obra el permitirnos saber cuáles eran esos textos. Pero la obra, aunque de naturaleza polémica, contiene también gran riqueza de doctrina soteriológica. El final del tercer *Discurso* tuvo su importancia en las disputas cristológicas posteriores.

La introducción comienza con una sumaria presentación de los orígenes de la controversia arriana que constituye el trasfondo de la obra, en sus tres etapas: antes del concilio de Nicea, el concilio y después del concilio, que incluye el relato de los cinco destierros de san Atanasio. El segundo apartado se ocupa ya de la obra *Discursos contra los arrianos*. Estructuralmente, como es habitual entre los estudiosos, se señala la distinción entre el primer y segundo discurso, y el tercero, de cuyos contenidos se ofrece un apretado resumen. En cuanto a la cronología, el autor, tras exponer la opinión de otros estudiosos, considera lo más probable que los tres *Discursos* fueran escritos a lo largo del segundo destierro del obispo alejandrino. En cuanto a la autenticidad, no le parecen suficientemente sólidos los argumentos

para no considerar atanasiano el tercero de ellos. La traducción, la primera que se efectúa al español, está hecha sobre el texto de la edición crítica de K. Metzler y K. Savvidis, dentro de la colección *Athanasius Werke* (Walter de Gruyter, Berlín-New York 1998 [Discursos I y II] y 2000 (Discurso III). El autor enfatiza el esfuerzo por buscar una traducción consistente de los términos más importantes a lo largo de los tres discursos, facilitando al lector la posibilidad de asociarlos a las distintas palabras griegas del texto original. Como es habitual en la colección las notas tienen un carácter explicativo, no erudito.– P. DE LUIS.

La Eucaristía en los Padres de la Iglesia. Edición preparada por Guillermo Pons, Ciudad Nueva, Madrid 2010, 22 x 14,5, 118 pp.

La editorial Ciudad Nueva ofrece a sus lectores otro volumen de la serie Textos patristicos, preparado, uno más, por Guillermo Pons y dedicado a la Eucaristía. La Iglesia ha vivido siempre de la Eucaristía desde sus mismos comienzos, y ésta ha constituido siempre un punto central de su catequesis y de su reflexión teológica. También y sobre todo en la época patristica, que significativamente no conoció desviaciones de la fe referidas a ella. Lo que caracteriza la catequesis y la reflexión teológica sobre la Eucaristía de los primeros siglos de la Iglesia es la riqueza de aspectos que los autores descubren y viven en el sacramento de los sacramentos. La Eucaristía es algo más que presencia real y realidad sacrificial; los Padres ponen también en primer plano el simbolismo de los elementos del pan y el vino, al lado de la relación del sacramento con el Espíritu Santo, la vida futura, el martirio, la Madre del Señor e incluso los ángeles, así como los frutos personales y comunitarios de quien lo recibe dignamente. Todos estos aspectos están bien documentados en los diferentes capítulos, hasta 12, de que consta el libro. Cuando hay abundante material donde elegir, cuenta el criterio del que elige que, con toda certeza, nunca será del gusto de todos. Lo cierto es que la selección de G. Pons creemos que hace justicia a los diversos aspectos doctrinales ya señalados, sino también a las distintas áreas geográficas, distintas tradiciones teológicas, distintas lenguas y distintos contextos (catequesis mistagógica, exégesis, reflexión teológica, etc). Aceptándolo como lo que es, una colección de textos patristicos sobre la Eucaristía precedidos de una breve introducción que los ilumina de algún modo, la lectura de la obra resultará provechosa para el lector.– P. DE LUIS.

MERINO RODRÍGUEZ, Marcelo (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. 4. Josué, Jueces, Rut, 1-2 Samuel.* Obra preparada por John R. Franke, Ciudad Nueva, Madrid 2009, 24 x 17,5, 550 pp.

Con sólo diferencias de grado entre unos y otros Padres de la Iglesia, su pensamiento necesitaba de la Sagrada Escritura como bastón de apoyo para progresar en el conocimiento del misterio de Cristo. Esa función la ejercían no sólo los libros del Nuevo Testamento, sino también los del Antiguo. De entre estos, gozaron de preferencia el Génesis, los Salmos y los profetas. Pero, aunque ocupasen un segundo y en algunos casos un tercer lugar, también los libros históricos estuvieron presentes en la reflexión de los Padres. Entre ellos se encuentran los cinco primeros a los que está dedicado este volumen.

La más bien limitada presencia de esos libros bíblicos nos ha llegado en los tres géneros literarios usados por los antiguos autores cristianos en su esfuerzo por comprender y exponer los textos bíblicos: el de la homilía, el del comentario y el de preguntas y respuestas. Ya en concreto se nos han conservado algunas de Orígenes, una, la única conservada en

griego, sobre 1 Sam 28 y, en traducción latina de Rufino, 26 homilías sobre el libro de Josué y nueve sobre el libro de los Jueces; a ellas hay que sumar otras ocho de san Juan Crisóstomo sobre 1 Sam. Por lo que a los comentarios se refiere, disponemos, en griego, de uno seguido de Procopio de Gaza sobre los libros históricos, y en latín de dos sobre 1 Sam: el primero de Gregorio Magno y el segundo de Beda el Venerable. Por último, san Agustín nos ha dejado dos obras pertenecientes al tercer género que, sin referirse exclusivamente a los libros que nos ocupan, incluyen también a los primeros de ellos. Son las *Cuestiones sobre el Heptateuco* y los *Siete libros sobre el Heptateuco*. A estos hay que sumar las *Cuestiones sobre el Octateuco* de Teodoreto de Cito y *Treinta cuestiones sobre 1 Samuel* de Beda el Venerable. Este es el material, muy desigual en cuanto a las diferentes obras, de donde están extraídos los textos que figuran en el presente volumen. Esa circunstancia hace que el lector encuentre que en algunos puntos el comentario sea abundante, mientras en otros lugares sea mínimo o incluso nulo, o que un autor domina secciones especiales del comentario.

La introducción incluye también una presentación de los grandes exegetas de la tradición patristica, con especial atención a la exégesis espiritual de Orígenes, con sus raíces en la tradición alegórica pagana vinculada al comentario a las obras de Homero, en la judía representada por Filón de Alejandría y en la paulina (cf. 2 Cor 3; 1 Cor 10,11ss; Gal 4, etc), y su función en aquel momento concreto de la vida de la Iglesia y de los desafíos a que tenía que responder la fe cristiana. La obra concluye con los índices habituales en la colección: de autores y obras antiguas, temático y bíblico.– P. DE LUIS.

TICONIO, *Libro de las Reglas*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Juan José Ayán Calvo (Fuentes Patristicas, 23), Ciudad Nueva, Madrid 2009, 23 x 15, 352 pp.

Ticonio, autor en la segunda mitad del s. IV, es sin duda el escritor donatista de más talento. San Agustín lo describe como hombre dotado de aguda inteligencia y palabra fácil. Desconocido para los no entendidos en literatura patristica, resulta cada vez más atrayente para los estudiosos de la exégesis cristiana de los primeros siglos. Lo poco que sabemos de su vida nos permite juzgarlo como un personaje singular, al menos por su postura religiosa: miembro de la Iglesia donatista, fue excomulgado por compartir posiciones eclesiológicas con la rival Iglesia católica, no obstante lo cual, él se mantuvo fiel a su iglesia sin dar el paso, que parecía lógico, a la Católica.

La obra está dedicada a la memoria de Eugenio Romero Pose (+ 2007) del que se puede decir, como mínimo, que es coautor de la misma, si no su autor principal. En efecto, algunos meses antes de su muerte traspasó el abundante material que tenía recogido con vistas a su edición crítica al colega y amigo que firma la obra, Juan José Ayán Calvo, que lo aprovechó para llevarla a término. La obra ticoniana *Libro de las Reglas* –una de las más secretas bellezas durmientes de la época patristica, según Ch. Kannegiesser– tiene un valor intrínseco por tratarse del primer tratado sistemático de hermenéutica bíblica escrito en lengua latina. San Agustín le dio celebridad al comentarlas en su obra de hermenéutica bíblica, también célebre, cuyo título latino es *De doctrina christiana*. Las *Reglas* a que hace referencia el título, sirven, según su autor, para comprender el verdadero significado de la Escritura. Son las siguientes: el Señor y su cuerpo, el Cuerpo bipartito del Señor, las promesas y la ley, la especie y el género, los tiempos, la recapitulación, el diablo y su cuerpo.

En la introducción su autor se ocupa tanto de Ticonio como de su obra. Aunque no faltan indicios, incluido el del nombre, de un origen griego, no considera fundado dudar de su nacimiento africano; sobre el marco cronológico de su vida y actividad, no puede aportar fechas precisas, aunque el *De doctrina christiana* de Agustín da pistas esclarecedoras. Como es fácil de

entender, a la rebelión doctrinal contra su propia iglesia se le presta la debida atención, recurriendo a san Agustín quien supo sacar a la luz este aspecto que tanto le servía en su polémica antidonatista, especialmente con el obispo donatista Parmeniano. Dos problemas saltan a la vista: el núcleo de la discrepancia doctrinal con su Iglesia y las razones de su permanecer dentro de ella, no obstante esa seria discrepancia. Para el J. J. Ayán, lo que realmente le impidió dar el paso fue el hecho de que la Iglesia católica seguía abrazada al poder civil. Presentado el autor, Ayán Calvo tenía que presentar su obra. Antes de ocuparse detenidamente del *Libro de las Reglas*, reseña brevemente el estado actual de los estudios referentes a otras obras ticonianas: sus primeros escritos (*De bello intestino* y *Expositiones diversarum causarum*, según Gennadio), la mucho más conocida e influyente en la posteridad, el *Comentario al Apocalipsis*, y otras que le fueron atribuidas. La fecha precisa de composición del *Libro de las Reglas* queda sin concretar, a falta de datos. Más importante es la interpretación de las Reglas mismas. Para el autor de la introducción quizás la incomprensión del término “regla” haya conducido a la incomprensión de la misma obra. Siguiendo a otros estudiosos, se separa de la interpretación agustiniana que las ve como llaves con las que se pueden abrir los misterios de la Escritura, es decir, algo externo a la Escritura misma, aunque útil para comprenderla. Las “reglas” no son procedimientos hermenéuticos o metodológicos pergeñados por Ticonio a manera de herramientas que se aplican a la Escritura para iluminarla o comprenderla; estas existen en la Escritura misma, teniendo por autor al mismo Espíritu Santo. “Parecieran una provocación de Dios para alentar y fomentar la búsqueda del hombre”. Ticonio no pretende hacer unas reglas metodológicas, sino poner al descubierto siete principios fundamentales del actuar el Espíritu, reflejados en la Escritura, de los que no puede prescindir quien quiera comprenderla. La influencia de este libro ticoniano ha sido amplia, primero en san Agustín, y luego a veces a través del obispo hiponense, en otros autores como Euquerio de Lyon, Casiano, Quodvultdeus, Juan el Diácono, Isidoro, Beda, y otros numerosos autores de la Edad Media y Renacimiento. El autor se ocupa también de la pobre transmisión manuscrita del *Libro de las reglas* y de sus distintas ediciones. Por último señala las características de esta edición crítica. “Como línea de principio, quise seguir lo más posible las pautas que había pergeñado D. Eugenio Romero Pose cuando ideó la edición”.

La traducción va acompañada de abundantes notas llenas de información y erudición. Si en algunos casos aclaran el pensamiento ticoniano, mayor parte de las veces integran su pensamiento en la gran tradición eclesial, sea la que le ha precedido, sea la que le siguió. Lógicamente, san Agustín aparece como invitado de privilegio. El lector lamenta que, con frecuencia, el autor se limita a dar la información sin señalar el escrito del hiponense donde se halla. La obra concluye con los índices habituales de la colección: bíblico, de autores y obras antiguos, y de autores modernos.— P. DE LUIS.

LAPORTE, Jean, *Los Padres de la Iglesia. Padres griegos y latinos en sus textos*, San Pablo, Madrid 2004, 17 x 25, 776 pp.

Esta obra ya fue presentada en esta misma revista. Cf. *Estudio Agustiniano* 40 (2005), fasc. 1, p. 210.

DELL’OSSO, Carlo, *Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente* (Studia Ephemeridis Augustinianum 118), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2010, 24 x 16,5, 451 pp.

La definición de fe inspirada por el Papa León Magno y aprobada por el Concilio de Calcedonia (451) mientras que en el Occidente latino fue considerada como la formulación

definitiva del dogma cristológico, en el Oriente cristiano tuvo el efecto de exasperar la contraposición entre monofisitas y difisitas. Este es el tema de esta monografía, cuyo subtítulo expresa y delimita perfectamente el contenido. Su autor, el prof. dell'Osso, se dedica desde hace años al estudio de la controversia cristológica en el s. VI y es un especialista en la temática, sobre todo, considerada bajo su aspecto doctrinal. La estructura del presente volumen es muy sencilla. En un primer capítulo preliminar el autor presenta el *status quaestionis*, pasando revista a las propuestas de los principales estudiosos que se han ocupado del tema, desde J. Lebon hasta K. H. Uthemann pasando por la monumental "*summa christologica*" de A. Grillmeier. Esta reseña permite al autor mostrar el hilo conductor de la investigación: el paso del calcedonismo al neocalcedonismo. Lo va a desarrollar tratando analíticamente la doctrina de una veintena de teólogos calcedonenses pre y postconciliares, divididos en dos grupos por el Constantinopolitano II (553) y que abarcan todo el arco cronológico del s. VI. De cada uno de ellos, el autor examina los datos biográficos (cuando se conocen), sus coordenadas espacio-temporales, presenta un análisis detallado de su pensamiento teológico y su valoración en el contexto del asunto fundamental. Por consiguiente, el trabajo trata de revisar los escritos de los autores tratados, optando por una presentación en orden cronológico en lugar de una de orientación teológica. El libro quiere servir de contribución a la investigación de la historia del dogma cristológico y, en concreto, a dar cuenta de la evolución de la teología calcedonense desde las formas más conservadoras e intransigentes, hacia el llamado neocalcedonismo, su forma más evolucionada, que trata de conciliar la doctrina conciliar con la cristología ciriliana. El autor muestra cómo hay algunas constantes comunes tanto en los defensores como en los detractores de Calcedonia. En primer lugar, el esfuerzo continuo por asentar la terminología cristológica (esencia, naturaleza, hipóstasis, persona, etc.). En segundo lugar, la encarnizada disputa en defensa de las fórmulas "en dos naturalezas", "de dos naturalezas", "una sola naturaleza del Verbo encarnada"... En última instancia, el recurso a los *testimonia Patrum* con el que todos los teólogos se esfuerzan en probar la ortodoxia de sus propias posiciones cristológicas. Por lo apuntado en estas líneas el lector podrá advertir fácilmente que esta monografía no resulta una lectura amena. Pero ya sabemos que "raramente el lenguaje de la investigación científica es de amena lectura", como señala con fina ironía M. Simonetti en el Prefacio de la obra. – R. SALA.

CAMPI, Emidio und REICH, Ruedi, Hg., *Consensus Tigurinus* (1549). *Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl. Werden-Wertung-Bedeutung*, TVZ, Zürich 2009, 25 x 17, 401 pp.

El documento conocido como "Consensus Tigurinus", llamado también consenso de Zurich, es un importante escrito confesional de la Reforma. Fue redactado originalmente en latín y formula en 26 artículos un acuerdo sobre la cuestión sacramental, en particular sobre la Santa Cena (arts. 22-26), entre las iglesias de Zurich (H. Bullinger) y Ginebra (J. Calvino). Publicado en 1551 en ambas localidades, el "Consensus Tigurinus" representa la adhesión de la Iglesia de Zurich a los postulados de Calvino, sancionando el paso del zwinglianismo al calvinismo en Suiza. Los autores de este texto de consenso van a hilar muy fino en un ejemplar ejercicio de prudencia, para evitar los puntos de discrepancia. Tanto Bullinger como Calvino hicieron concesiones que no afectan fundamentalmente al fondo de sus respectivas concepciones de la doctrina eucarística. De este modo, pudieron posicionarse en común frente a las doctrinas romana (transustanciación) y luterana (consustanciación), rechazando una "presencia local" (art. 21) sin tener que afrontar directamente la cuestión clave de la presencia real. A diferencia de lo ocurrido en el Coloquio de Marburgo (1529) entre Lutero y Zwin-

glio, esa cuestión no impidió en Zurich el acuerdo sobre la Cena y el “Consensus” resistió los numerosos intentos luteranos por romperlo.

El volumen contiene la edición crítica del documento, a cargo de los prof. Campi y Reich. Se abre con dos ensayos introductorios sobre la formación y el valor bíblico y doctrinal del acuerdo. En el primero se presenta pormenorizadamente su génesis histórica (E. Campi). El segundo ofrece el análisis exegético de los textos neotestamentarios de la Cena según los autores del acuerdo (P. Opitz). A continuación sigue el cuerpo del libro: el texto original del “Consensus” y sus traducciones alemana, francesa, italiana e inglesa. La última parte de la publicación recoge las aportaciones de cuatro especialistas sobre algunos aspectos del significado del documento. El completo aparato crítico consta de índice de ilustraciones, abreviaturas, bibliografía clasificada, un cuadro cronológico de los contactos entre Bullinger y Calvino, un cuadro esquemático del itinerario genético y redaccional del “Consensus”, una presentación breve de los editores y colaboradores, y cuatro índices temáticos (onomástico, lugares, cosas y bíblico).— R. SALA.

SELDERHUIS, Herman J., hrsg., *Johannes Calvin. Neue Wege der Forschung*, WBG, Darmstadt 2010, 22 x 14,5, 252 pp.

La conmemoración en el año 2009 del V centenario del nacimiento de Calvino no sólo ha despertado un renovado interés por su persona y su obra en todo el mundo, sino que ha contribuido también a aumentar el interés por la relevancia de su figura y su teología para la Iglesia y la sociedad actual. Después de brindarnos una moderna biografía del reformador de Ginebra (*Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 2009), H. Selderhuis, profesor de historia de la Iglesia en la Universidad de Apeldoorn, ha recopilado en este libro un conjunto de ensayos de varios autores sobre diversos aspectos del pensamiento de Calvino. Todos los textos habían sido ya publicados separadamente, bien en obras colectivas o bien en revistas especializadas. Son once contribuciones, encabezadas por un brevísimo prólogo del propio Selderhuis y agrupadas en cinco secciones temáticas. De carácter introductorio son los estudios sobre el humanismo y el pensamiento del reformador (C. Augustijn, M. Beintker). Hay también dos trabajos de teología bíblica sobre sus comentarios al Salterio (H.-J. Graus). Desde el punto de vista doctrinal se abordan algunas cuestiones de Antropología Teológica y Cristología (G. Bockwoldt, A. Lindemann, C. Link). Las dos últimas secciones tratan temas de Iglesia y Mundo: ecumenismo, orden eclesial y social, democracia (W. Nijenhuis, H. Vahle, J.R. Weerda, E. Wolf).— R. SALA.

LANGE, Ch. – PINGGÉRA, K. (Ed.), *Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010, 24,5 x 15, 178 pp.

El papa Juan Pablo II solía hablar de los dos pulmones de la Iglesia, el oriental y el occidental. El mismo mensaje salvador de Jesús ha sido acogido, vivido, celebrado, pensado y expresado de manera significativamente distinta por los cristianos de la parte oriental del entonces Imperio romano, donde vio la luz, y de la parte occidental, a donde llegó muy pronto. La riqueza y plenitud de la fe cristiana, pues, solo es posible abarcarla conociendo la doble tradición que comenzó a formarse ya muy pronto. Pero ninguna de ellas se ha mostrado homogénea; si en occidente esa homogeneidad se rompió relativamente tarde, en tiempos de la Reforma Protestante, en Oriente se quebró siglos antes y en distintos momentos. La de-

nominación “cristianismo oriental” incluye a las Iglesias en comunión con la Iglesia Católica-Romana, las Iglesias Ortodoxas y las más antiguas de todas, las Iglesias que en su momento rechazaron, una el Concilio de Éfeso y otras el Concilio de Calcedonia. La introducción de la obra alude a todas ellas de forma breve. Las últimas indicadas son las “Iglesias antio-orientales”, objeto de estudio en la presente obra; en concreto: la Iglesia de los Asirios, las Iglesias etiópica y de Eritrea, la Iglesia armenia, la Iglesia copta, la Iglesia siro-ortodoxa y la Iglesia siro-ortodoxa del Malankar.

Se trata de Iglesias de las que no pocos cristianos católico-occidentales ignoran a veces hasta la existencia, aún hoy, cuando muchos de sus fieles se han visto obligados a emigrar a Occidente; y ello, a pesar de su antigüedad y de su historia a menudo heroica por haber tenido que vivir “en casa del Islam”, ya desde la aparición de éste en el lejano s. VII. Junto a este dato histórico, hay otro teológico-dogmático que las une a todas: el problema cristológico, en relación con los concilios, antes mencionados, de Éfeso y Calcedonia. Los dos temas son expuestos por Ch. Lange. A continuación K. Pinggéra se ocupa, una a una, de todas las Iglesias antio-orientales dando a conocer su historia antigua y reciente, su teología, espiritualidad y actividad misionera cuando es el caso, u otros rasgos propios de ellas.

D. W. Winkler, por su parte, desarrolla en un largo capítulo el tema “Las Iglesias antio-orientales y el diálogo ecuménico en la actualidad”. Punto de partida son las uniones a la Iglesia Católica-Roma a partir del tardo medioevo, para continuar con su participación, en diferentes modalidades, en los diversos Consejos, a distinto nivel, de naturaleza ecuménica, y el diálogo, tanto extraoficial como oficial, con otras Iglesias, con resultados a veces positivos como los acuerdos alcanzados entre varias Iglesias referentes a la fe en Jesucristo y en algún caso curiosos, en cuanto que, de dos iglesias que reconocen profesar la misma doctrina cristológica, una acepta la comunión con una tercera y la otra no, sobre la misma base cristológica.

En una última sección, E. Renhart se ocupa de los diversos modos de celebrar, por parte de cada una de estas Iglesias, la única Liturgia y, en un segundo momento, de su espiritualidad, de la que pone de relieve estos aspectos: ayuno, oración, ascesis, mística y monacato, al que dedica una atención especial. Pero el colofón está dedicado al servicio y religiosidad del escribano.

Por la diversidad de aspectos tomados en consideración –el histórico, el geográfico, el dogmático, el ecuménico, el litúrgico y el espiritual– la obra posibilita un óptimo acercamiento a esas venerables Iglesias cristianas. Como conclusión, contiene un glosario de términos específicos de la tradición cristiana oriental como ayuda al lector occidental, ajeno a ella y una bibliografía selecta sobre cada una de las Iglesias y los aspectos examinados.– P. DE LUIS.

DANZ, Christian, *Einführung in die evangelische Dogmatik*, WBG, Darmstadt 2010, 24 x 16,5, 168 pp.

Entre los protestantes –y cada vez más entre los católicos– teología “dogmática” y “sistemática” son prácticamente nociones intercambiables. En cambio, el calificativo “*evangelisch*” tiene un significado muy preciso. Hace referencia solamente a la confesión protestante; para la fe calvinista se usa el adjetivo “reformado”. Desde siempre la Dogmática ha formado parte del abanico de disciplinas clásicas de la teología protestante. Desde Lutero, incluso los teólogos más escépticos respecto al uso de la razón filosófica en cuestiones de fe, han tenido que reconocer la necesidad de la inteligencia de la fe. Porque la “*sola fides*” nunca está totalmente sola, es siempre la fe de un sujeto racional que, como ya señalaba S. Agustín, no podría creer en absoluto si su razón no le indicara previamente aquello que debe creer (cf. *Ep.*

120,1,3). Es la fe de un sujeto pensante que busca entender aquello que cree, “*fides quaerens intellectum*”, según la clásica definición anselmiana. Esa ha sido siempre, en cada circunstancia histórica y cultural, la tarea de la teología dogmática o sistemática.

Después de *Einführung in die Theologie der Religionen*, publicada por la editorial LIT (Münster 2005), Christian Danz, profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Viena y un especialista en P. Tillich, ha publicado otros dos libros para la editorial WBG: uno sobre “Grandes Teólogos” (2006) y otro sobre el “Canon de la Teología” (2010). Ahora nos ofrece este nuevo trabajo sobre la Dogmática protestante para su colección de Introducciones a la Teología. La obra que presentamos expone de forma sintética los diversos temas relacionados con esa disciplina desde el trasfondo de la problemática moderna. Esta dividida en tres partes. En la primera, de carácter preliminar, el autor presenta el dogma y la dogmática en los planteamientos de Lutero y de los otros reformadores de los ss. XVI y XVII. La segunda parte trata de los fundamentos de la dogmática en tres secciones, que están dedicadas sucesivamente a la Fe, la Revelación y la Sagrada Escritura. En la última parte se abordan los diversos tratados dogmáticos desde la perspectiva protestante, siguiendo fielmente el orden de la exposición la estructura tripartita de los artículos del Credo: Doctrina de Dios Creador, Cristología y Pneumatología-Eclesiología. Como los otros manuales de la serie, el volumen contiene una bibliografía clasificada y actualizada sobre la materia y dos índices (onomástico y temático).— R. SALA.

DALFERTH, Ingolf U., *Radikale Theologie*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2010, 19 x 12, 282 pp.

Seguramente el título de este libro puede llevar a equívocos. La historia de la teología contemporánea conoce por “Teología Radical” la efímera corriente teológica, llamada también como “*Death-of-God-Theology*”, surgida a mediados de los años 60 del siglo pasado en EE.UU, a raíz de la publicación del polémico libro de William Hamilton y Thomas Altizer. Estos autores asumían el fenómeno cultural nietzscheano de la “muerte de Dios”, pero para elevarlo a la categoría de artículo de fe, inaugurando así lo que entonces se consideró una especie de “ateísmo cristiano”. Por otra parte, más recientemente se ha apropiado de ese adjetivo la llamada “Ortodoxia Radical”, una escuela filosófico-teológica de corte *Teocon* que emplea el pensamiento posmoderno para rechazar el paradigma de la modernidad. Fue fundada por John Milbank y toma aquel nombre de una colección de ensayos aparecida también en Norteamérica con el cambio de milenio (Cf. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, eds., *Radical Orthodoxy. A New Theology*, New York 1999). En las antípodas de ambos planteamientos, el prof. I. U. Dalferth ha emprendido desde hace algunos años la tarea de recuperar la mejor tradición de la teología protestante alemana. Pretende contribuir con este libro a un nuevo proyecto de Teología Hermenéutica para el s. XXI. Desde 1998 el autor dirige el Instituto de Hermenéutica y Filosofía de la Religión de la Universidad de Zurich.

Aplicando a la teología las perspectivas abiertas por Heidegger y sus discípulos (H.G. Gadamer, L. Wittgenstein), la llamada “Nueva Hermenéutica” postbulmaniana de mediados del siglo pasado (E. Fuchs, G. Ebeling) sustituyó la hermenéutica existencial por una hermenéutica del lenguaje. Desde entonces la hermenéutica va a dejar de ser una mera tarea instrumental para convertirse en una dimensión fundamental de todo quehacer teológico. Inspirado en esa fecunda tradición teológica, Dalferth considera inviables hoy tanto los proyectos teológicos neoliberales como los neoortodoxos. Son caminos equivocados para la teología porque responden a planteamientos obsoletos propios bien de la modernidad o de la posmodernidad. ¿Cómo puede la teología ejercer hoy responsablemente su tarea de pensar

la fe cristiana? Según el autor, la teología cristiana debe pronunciar su discurso desde la perspectiva de los fieles, porque su función es hacer pública la fe cristiana y no un sustitutivo reformulado filosóficamente. No tendrá éxito en su empresa si pretende describir la realidad de un modo neutral. Dicho de otro modo, la teología debe dar cuenta abiertamente de su particular acercamiento a la realidad. Una aproximación que toma expresión en el Credo. La teología no debe limitarse a añadir consideraciones religiosas a descripciones científicas o metafísicas del mundo, sino desvelar su realidad *coram Deo*. En este sentido, hablar del hombre o de los animales como criaturas no pretende en absoluto describirlos con más precisión o mejor que las ciencias, sino solamente expresar el modo de aproximarse a esas realidades a la luz de la presencia del Creador. Y en ningún caso se trata de una aproximación arbitraria o infundada. De este modo, frente al pensamiento débil, la teología puede y debe construir y brindar un discurso fuerte, sin necesidad de hacer de su perspectiva un absoluto. La teología, así entendida, deberá siempre verificar sus formulaciones y reconstrucciones, contrastándolas críticamente con los fundamentos de la fe (Credo). La teología no se identifica con la fe, pero toma en serio su objeto y su pretensión de verdad. Más allá de sus virtualidades estéticas o retóricas –que la posmodernidad ha puesto de relieve y que nadie cuestiona, la fe deja de ser fe si no se distingue abiertamente del ateísmo, de la herejía o de la superstición, en un clima de individualismo religioso y hedonismo subjetivista, donde todo es cuestión de preferencias o gustos. De igual modo, la teología deja de ser teología cuando renuncia a justificar la fe y su necesaria presencia y repercusión pública, resignándose a quedar recluida en las sacristías. Para Dalferth, la efectiva Presencia de Dios debe ser “el” tema de la teología. Algunas de las “raíces” de su teología hermenéutica “*sub ratione Dei*” serían: mantener la distinción entre nuestra comprensión de Dios y Dios mismo (*semper maior*); profundizar en esa comprensión de Dios, estando junto a él (culto); comprender nuestra vida y nuestro mundo totalmente *coram Deo*, a la luz de aquella efectiva Presencia (aquí se muestra la fuerza de esta aproximación a la realidad); y estar dispuestos a acoger las críticas a nuestra comprensión de Dios y a dar razón de ella ante los demás (porque sólo de este modo nos estaremos dejando guiar por Dios mismo y no por nuestras propias comprensiones, siempre relativas). De este modo la teología estará hoy en condiciones de resistir las tendencias a la privatización de la fe, al subjetivismo, al misticismo y a la disolución de la religión en los medios psicotécnicos de autoayuda. A buen seguro que la propuesta del prof. Dalferth va a suscitar interesantes reacciones en los diversos foros de debate del panorama teológico internacional.– R. SALA.

SZABÓ, Sándor Bertalan, *La réconciliation sacramentelle et ses enjeux ecclésiologiques* (Studia Friburgensia 109), Academic Press, Fribourg 2010, 23 x 15,5, 408 pp.

No resulta fácil escribir sobre el sacramento de la reconciliación. Es un tema complejo que se resiste a un tratamiento superficial. Esta tesis, presentada el 2008 para obtener el doctorado en teología dogmática en la facultad de Fribourg (Suiza), es un magnífico ejemplo de ello. Se trata de un pormenorizado estudio de ese sacramento desde el punto de vista eclesiológico. Fue dirigido por el prof. B.-D. de La Soujeole y su autor es el dominico húngaro S.B. Szabó.

La doctrina católica sobre la penitencia sacramental reconoce tradicionalmente dos aspectos distintos y ordenados entre ellos: la reconciliación con la Iglesia y la reconciliación con Dios. ¿Podemos decir que son dos “etapas” realmente distintas del sacramento? ¿Puede tener lugar la reconciliación con la comunidad sin reconciliación con Dios? Y a la inversa, ¿es posible recuperar la amistad con Dios sin la reintegración eclesial? La respuesta a estas cuestiones no es sencilla y el sentido de la misma conlleva implicaciones eclesiológicas de gran calado. Es

lo que pretende mostrar este trabajo de investigación. En su primera parte ofrece el *status quaestionis* de esa problemática, poniendo de relieve la singular novedad respecto a la Tradición de la opinión (que vio la luz en los años 20 y que se difundirá rápidamente entre los teólogos) de dos momentos diversos de reconciliación. En la segunda parte el autor plantea y argumenta su tesis de fondo a favor de la inseparabilidad de ambas reconciliaciones por tratarse de aspectos una misma realidad. Se apoya principalmente en las fuentes de una constante tradición teológica que tiene sus orígenes en el Doctor Angélico. Como se puede suponer, esta toma de posición tiene, además, indudables consecuencias pastorales que, obviamente, la tesis solamente puede apuntar. La práctica sacramental de la reconciliación no concierne solamente al sujeto que la pide, sino también siempre a la Iglesia a la que Cristo ha confiado ese ministerio. Y es la reconciliación que ella ofrece lo que configura su propio rostro y su propia estructura. Mediante la conversión personal y sacramental de los cristianos la Iglesia se muestra misericordiosa y una comunidad de perdón, de curación espiritual y de paz. En la última parte, el autor esboza la posible transición hacia la eclesiología de la reconciliación y de la comunión, tal como han venido reclamado los últimos pontífices.- R. SALA.

MONSERRAT, Javier, *Hacia el nuevo concilio. El paradigma de la modernidad en la era de la ciencia*, San Pablo, Madrid 2010, 17 x 25, 750 pp.

Vete tú a saber si ésta es una obra maestra, pero tiene bastante pinta. El jesuita Javier Monserrat, doctor en filosofía y teología, profesor de la universidad Autónoma y de la universidad de Comillas, se atreve en este libro con toda una historia del pensamiento. Sí, así es, algo parecido a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, en quien parece inspirarse. Una obra intensa y extensa, que entrecruza filosofía, teología, ciencia y sociología, recorriendo panorámicamente el devenir de lo humano desde las teorizaciones globales mítico-religiosas hasta nuestra rabiosa ultimidad tecno-científica, situando como eje el mensaje cristiano, que lideraría a las otras religiones en su tarea de construir puentes hacia la ciencia, arreglando primero su casa con el ecumenismo interconfesional. El libro discurre así como escenario del gran teatro del mundo, presentando a los actores principales y sus interacciones, apuntando un posible desenlace. Resulta así un ensayo distinto, grandioso, original, proyectivo.

El hombre es búsqueda de sentido a su existencia, sentido que se le escapa cuanto más cree acercarse a él. Aparecido sin saber cómo en un universo maravilloso, sorprendente, inmenso, intenta descubrir la razón de su vida y del mundo en que vive. Es el *enigma*, algo que se le muestra borroso por más cambios de luz y foco que intente. Además, se percibe golpeado continuamente por la realidad, con sufrimientos, enfermedades, cataclismos, violencias, injusticias... muerte. Es el *drama*, la contradicción cruel de sus aspiraciones de felicidad. Sobre esas dos ruedas marcha la historia humana. La respuesta al *enigma* sería el *ideal metafísico* de la humanidad, que ha tenido en las especulaciones religiosas la mejor de las soluciones, sin ser perfecta, pues el *drama* no desaparece, logro que sería el *ideal natural*, aunque se le mitiga teológicamente expresando “un voto de confianza a la Divinidad, dado desde la oscuridad” (p. 15), asumiendo un sentido salvífico en Dios, como quiera que sea. El cristianismo sería una cima de la respuesta religiosa a los dos grandes ideales humanos. El *kerigma* cristiano, su mensaje esencial de salvación, se ha vertido en el *paradigma antiguo* de ontología sobrenatural. Pero con la modernidad, a partir del siglo XVI, ha comenzado a cambiar el *paradigma*, la ciencia presenta otro modelo. Las respuestas al *enigma* del universo en las ciencias naturales van siendo cada vez más certeras, avanzando en detrimento de la religión. Aunque no consiguen resolver en ningún modo el *drama*, o tal vez lo agravan, las injusticias son hoy día galácticas, las guerras brillan absurdas, el deseo de plenitud personal no parece

colmable. Ciencia y religión podrían colaborar, pero aquí está el nudo mariner, la ciencia desconfía de la religión por supersticiosa y la religión rechaza la ciencia por ningunearla. El cristianismo forma parte del nudo, no ha aceptado el *paradigma* científico, se encuentra perdido en la nostalgia del antiguo modelo, no acaba de encajar en la modernidad, quiere seguir gobernando sociedades y conciencias como si pudiera ignorar el progreso técnico y democrático. Pero la modernidad no se deja mandar. El cristianismo debiera entrar en el *paradigma moderno* de ontología inmanente, exponer su mensaje como *kénesis*, ocultamiento de Dios en la creación, asunción de las teorías científicas. El concilio a que alude el título sería el camino, la reconciliación entre fe y ciencia, religión y modernidad, la fusión del *ideal metafísico* con el *ideal natural*, al menos en lo humanamente posible, sujeto necesariamente a evolución y limitación.

Nuestro autor se muestra orgulloso de su empresa, desde luego encomiable. Cuenta cómo sus anteriores obras han preparado ésta, y que aquí dudó entre hacer un libro divulgativo o denso, decidiéndose por lo último por la complejidad de las cuestiones tratadas. Realmente le ha salido un texto denso, casi espeso, con 700 páginas de letra fina y apretada. También dice que ha pretendido hacer un ensayo creativo, una interpretación personal, y por ello ha prescindido de notas bibliográficas y discusiones con otros autores. Quizá esto segundo hubiera ayudado a lo primero, remitiéndose a bibliografía final o a pie de página podría haber ahorrado ideografías ya expresadas y aligerar espesor y espesura. También aclara que los capítulos no precisan ser leídos uno después de otro, pueden seguirse de modo saltado y preferencial, pues en cada uno se reitera la tesis básica desde una óptica concreta, para lo que ofrece una buena guía en el índice temático final. Su pretensión tan abarcante y sinóptica de lo humano consigue hacer entender la raíz de muchos de nuestros problemas, como el descopleque actual de la Iglesia o la rebelión islámica ante una civilización que ven demasiado autónoma e impía, pero así aprieta poco en las soluciones más sencillas, que quedan en exceso largas fiadas a un futuro concilio, y tal vez pasan simplemente por la educación, la tolerancia, el desarrollo. Su diagnóstico del pasado es diáfana como un río profundo visto desde la montaña, pero el decurso vislumbrado resulta algo visionario, a saber qué riesgos y meandros asaltarán el flujo de las aguas. En fin, una magnífica obra de madurez, ambición y síntesis del profesor español. Es destacable, para terminar, la edición del libro, a la altura del contenido, de tapas duras, funda plástica, cuadernillos cosidos, hojas suaves, impresión limpia, manejable y sin grosor a pesar de la abultada paginación.— T. MARCOS.

VALDÉS, Luis Fernando, *De la inmanencia a la trascendencia. La apertura del espíritu a lo sobrenatural en Maurice Blondel y Henri de Lubac*, Publicaciones Cruz, México 2008, 17 x 23, 360 pp.

El libro es una ampliación, un redondeo, de la tesis doctoral del autor, sacerdote mejicano que terminó sus estudios de teología en la Universidad de Navarra a principios de milenio y ahora ejerce como profesor en la Universidad Panamericana de su país. La tesis ya recibió un premio académico así que sólo cabe esperar lo mejor de este libro, y efectivamente así es. El título es suficientemente expresivo para hacerse idea del tema que desarrolla. Su arranque es que la filosofía y la teología separaron demasiado sus vidas gemelas a partir de la modernidad, la filosofía ilustrada enredada en la mera razón y la teología tomista paralizada por la gratuidad de la gracia, valga la redundancia. En ambos casos se volvían la espalda como si nunca se hubiesen conocido, el entendimiento nada tenía que ver con lo sobrenatural. Así hasta que el filósofo francés Maurice Blondel volvió a unir sus destinos con un libro famoso, *L'Action* (1893), en el que postulaba que la voluntad humana vive de lo imposible, pues nunca está satisfecha de lo que con-

sigue, su contento sería su muerte como su fracaso es su vida, qué cosas. Dicho en plata, el ser humano respira de lo trascendente, la conciencia está constitutivamente abierta a lo metafísico. Le granizaron críticas de todas partes, los teólogos ultratomistas lo acusaban de pervertir la gracia como obligada y los filósofos kantianos lo vilipendiaban por corromper la razón con quimeras. Tuvo que llegar otro francés, éste teólogo, para mostrar que la conciliación expuesta era lo mismo que había dicho santo Tomás, que el hombre es *desiderium naturale videndi Deum*, olvidado luego por apologistas más que bravos. El teólogo era Henri de Lubac y su obra se llamó *Surnaturel* (1946). El problema es que se volvió a enzarzar la cuestión como si nunca antes hubiera sido tratada, y gracia y naturaleza, sobrenatural y voluntad, parecían nuevos proyectiles de calibre letal. Todo esto lo va desarrollando el presente libro en cuatro capítulos, cada cuál dedicado a los protagonistas: Blondel, detractores, Tomás de Aquino y De Lubac (detractores en perspectiva). Constata que la idea del hombre como ser paradójico, llamado a un fin superior a su capacidad natural, está presente en la antigüedad cristiana, *inquietud est cor nostrum donec requiescat in Te*. Termina el libro con la abundante bibliografía consultada para el trabajo, que conforma 20 páginas.– T. MARCOS.

PELLITERO, Ramiro (dir), *La Iglesia como familia de Dios*, Ediciones Rialp, Madrid 2010, 16 x 24, 263 pp.

Como es sabido, la Iglesia es un misterio (no sólo porque lleve dos mil años campante), pues es un instrumento de la acción de Dios. Por eso, para acercarnos a su naturaleza, a su realidad profunda, necesitamos diversos enfoques, encuadres, iluminaciones... ¡imágenes! Algunas se han hecho clásicas: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu, por ser bíblicas y por su esquema trinitario. Otras son menos usadas pero son también imprescindibles por su base escriturística: asamblea, comunión, esposa. Y otras son un constructo teológico, pero también muy necesario por asentarse en la Escritura o la patrística: sacramento (signo), misión (anuncio)... ¡familia! En esta última metáfora quiere explayarse el presente libro de colaboración entre distintos profesores de la universidad de Navarra, cada cuál de una especialidad, esto es, escriturista, patrólogo, historiador, sistemático, moralista, canonista, para dar una visión lo más fundamentada posible de la susodicha imagen. Cierto que no está entre las imágenes más socorridas, ni en teología ni en pastoral, pero no por ello es más insignificante, aporta sus matices peculiares, que sólo ella sabe irradiar. De hecho, en ambientes sencillos y en zonas de misión, mentar la Iglesia como pueblo de Dios suena algo parecido a chino, mientras que hablar de ella como familia hace que sea intuitivamente imaginada como lugar de afecto, confianza, ayuda mutua, cosas que sienten como lo más necesario de sus vidas. No es casual, como nos recuerda el director en la introducción, que fuera impulsada por Juan Pablo II en su exhortación tras el Sínodo de Obispos de África. En Occidente nos creemos estar de vuelta, sólo nos suenan las monedas, y así nos luce el semblante. Estructurado en tres partes, la primera sobre las fuentes (Escritura y patrística), la segunda sobre la historia eclesial y la tercera más dogmática, este libro es buena ocasión para empezar a recuperar una idea de Iglesia que precisamos como el pan. Habría que lamentar una vez más la ausencia de índices, pero esto ya parece predicar en el desierto.– T. MARCOS.

FLADER, John, *Tiempo de preguntar. 150 cuestiones sobre la fe católica*, Ediciones Rialp, Madrid 2010, 15 x 21'5, 319 pp.

El autor es sacerdote, doctorado en Derecho Canónico por la Universidad de Navarra, y ha ejercido su labor pastoral en diversas universidades de su país, Australia. Durante estos

últimos años de su ministerio se hizo cargo de una columna periodística en el *The Catholic Weekly*, textos que hallaron gran aceptación, así que decidió reunirlos en esta publicación. Ha reordenado los temas de modo sistemático, siguiendo el *Catecismo de la Iglesia Católica*, y quedan agrupados en cuatro partes: doctrina católica, sacramentaria y liturgia, moral cristiana, oraciones y devociones. En cada una de las partes elenca también muy ordenadamente los distintos capítulos, por ejemplo en la I parte Dios, Jesucristo, la Iglesia, los novísimos, la Virgen; en la II cada uno de los sacramentos; y en la III y IV capítulos más genéricos como religión, ética, fiestas. El jugo está en las cuestiones concretas, las columnas semanales, dispuestas a modo de párrafos de cada capítulo. Parten de un párrafo que es la cuestión que se le dirige, y acto seguido ofrece su respuesta. Desfilan toda clase de cuestiones: existencia de Adán y Eva, virginidad de María, infalibilidad del papa, divorciados, ordenación femenina, el *Corpus Christi*, el rosario... todo lo imaginable viniendo de preguntas populares. En sus respuestas se basa mucho en el último *Catecismo*, incluyendo citas bíblicas y patrísticas, así que podemos imaginarnos el texto. La novedad es que lo hace de modo accesible y ameno, justamente periodístico. Libro, por tanto, de actualización y acomodación pastorales, muy logrado y necesario en nuestros días.– T. MARCOS.

Moral – Pastoral – Liturgia

GUITERAS, Joan, *La Penitencia como virtud y sacramento* (Biblioteca litúrgica 37), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2010, 22 x 16, 252 pp.

En una honesta “Confesión” al prologar este libro sobre el sacramento de la Reconciliación, reconoce su autor que ha tenido que vencer fuertes tentaciones para no desistir de mandar a la imprenta estas páginas. ¿Por qué? Considera él con modestia que escribir sobre la Penitencia y la Reconciliación es difícil, “un tema que requiere un trato muy delicado”. Joan Guiteras lleva muchos años explicando esta materia –y la Unción de los enfermos– a los alumnos de la Facultad de Teología de Cataluña y del Instituto Superior de Liturgia de Barcelona, del que es director. Su conocimiento del tratado es contrastado y ha ido aumentando con el sucederse de los cursos académicos. No obstante, a pesar de todo, se resistía a esta edición por entender que ya hay muy buenas obras sobre el tema y él tenía poco nuevo que aportar. Superados esos titubeos iniciales, afortunadamente ha puesto a nuestra disposición este completo manual sobre ese sacramento, fruto de una labor docente e investigadora que le avala, como queda apuntado.

La estructura del libro no difiere de la de otras obras similares. Comienza con una introducción “panorámica”, que sitúa el sacramento de la Reconciliación en el contexto de la vida de la iglesia y en íntima relación con los sacramentos de Iniciación Cristiana (cap. 1). A continuación trata el tema desde el punto de vista histórico y teológico, recorriendo primero la “Tradición bíblica” (cap. 2) y después la “Tradición eclesial” (cap. 3). Dedicar un capítulo completo a la Reforma conciliar y al Magisterio más reciente sobre este sacramento (cap. 4). Finalmente, el autor ofrece una magnífica síntesis conclusiva inspirada en la *Dives in Misericordia* de Juan Pablo II (cap. 5). Aquí es donde el prof. Guiteras pone su sello personal. Efectivamente, si por algo se distingue este trabajo de otros textos sobre este mismo tema, es por el tono tan sereno y positivo con el que el autor sabe abordar las cuestiones más controvertidas. No suele ser lo común. Sólo este dato hace muy recomendable esta lectura que, por otra parte, no faltará quien tache de ingenuamente optimista. Completan la obra varios

Apéndices que tratan de los documentos magisteriales sobre el sacramento, las cualidades del confesor, las censuras *latae sententiae*, las indulgencias y la catequesis del sacramento. Después del elenco bibliográfico se ofrecen también unos materiales sencillos para la celebración comunitaria del sacramento de la Reconciliación adaptados a cada tiempo litúrgico. Unas “hojas” ya puestas a disposición de los fieles “cerca de los confesonarios” y bien acogidas por ellos.– R. SALA.

RESINES, Luis, *El catecismo de la Regla de la Candelaria* (Colección de Publicaciones Municipales 37), Ayuntamiento de Valladolid, Valladolid 2010, 24 x 17, 79 pp.

La Candelaria era el nombre de una antigua cofradía penitencial vallisoletana ya desaparecida, vinculada a la parroquia de San Esteban. El manuscrito que se presenta y estudia en este libro contiene el texto de un catecismo popular del s. XV, curiosamente incluido en la Regla de la cofradía. Los catecismos conocidos tienen normalmente un triple origen: el interés privado de su autor por promover la educación cristiana, una decisión sinodal de intensificar la formación religiosa o la iniciativa de un obispo para ponerlo como referencia en su diócesis. En efecto, resulta del todo excepcional que una cofradía propusiera entre sus normas un catecismo, presentando sus enseñanzas como vinculantes y manifestando con ello el interés expreso por fomentar una sólida formación de sus miembros en la vida cristiana. No era lo habitual. La normativa de cofradías y hermandades se limitaba a regular aspectos relacionados con lo cultural y lo asistencial. Por eso reconoce el autor, “uno de los grandes especialistas mundiales en historia de la catequesis” –como dice el Sr. Alcalde de Valladolid justificando esta edición municipal–, que se trata de un hecho insólito (“el único caso que conozco”). La obra culmina con un índice analítico y una breve bibliografía. No nos queda sino felicitar al prof. Luis Resines por este nuevo trabajo que rescata un valioso testimonio de la piedad tradicional pucelana.– R. SALA.

MARTÍ MESTRE, Joaquim – SERRA ESTELLÉS, Xavier, *La Consueta de la Seu de València dels segles XVI-XVII*. Estudi i edició del MS 405 de L'ACV. Vol I: Estudi (Monumenta Archivorum Valentina X/I), Facultat de Teologia San Vicente Ferrer – Edicep, Valencia 2009, 23 x 15, 328 pp.

MARTÍ MESTRE, Joaquim – SERRA ESTELLÉS, Xavier, *La Consueta de la Seu de València dels segles XVI-XVII*. Estudi i edició del MS 405 de L'ACV. Vol II: Edició (Monumenta Archivorum Valentina X/II), Facultat de Teologia San Vicente Ferrer – Edicep, Valencia 2009, 23 x 15, 387 pp.

La *Consueta* de 1527 de la catedral de Valencia es uno de los primeros textos de carácter litúrgico escrito en lengua valenciana. Se trata de una especie de manual para sacristanes. Reúne una vasta colección de los usos, costumbres y funciones litúrgicas y paralitúrgicas más importantes de la época. Desde el modo de tocar las campanas o encender las velas, la *Consueta* contiene la descripción minuciosa de prácticas totalmente codificadas hasta en los más mínimos detalles: objetos, personajes, colores, cantidades, momentos, gestos (genuflexiones, inclinaciones, posición de las manos). Nada es dejado a la improvisación. A diferencia de los textos canónicos (Misal, Rituales), que se limitan a exponer el devenir de las ceremonias y a reproducir las rúbricas que sirven a los actores principales de los servicios litúrgicos (obispos, presbíteros, diáconos), la *Consueta* está centrada en las funciones de los actores secundarios.

es decir, en el modo de proceder de campaneros, hostiarios, *diputats (escolans)*, *vedells*, *armariers*, etc. Pero este manuscrito contiene asimismo una inagotable fuente de noticias, un riquísimo material de trabajo sobre la vida cotidiana y las más variadas tradiciones de la Valencia del período. Por eso, resulta un documento de gran interés también para los historiadores de la Iglesia, de la lengua y literatura y de la sociedad valenciana. Está documentado que esta Consueta fue compilada por Pere Martí, *subsagristà* o *sotssagristà* de la Seo de Valencia y transmitida por sus sucesores. Debió de tener tanto éxito que estuvo vigente hasta los comienzos del s. XVIII, cuando el maestro de ceremonias de la catedral, un tal Herrera, hizo una versión nueva, ahora en castellano.

Promovida por la Facultad de Teología de Valencia (Edicep) y la Academia Valenciana de la Lengua (AVL) en colaboración con la Generalitat y la Fundación Carda-Pitarch, la edición de la obra se presenta en dos volúmenes. El primero contiene un estudio crítico (histórico y lingüístico) del documento y el segundo el texto del manuscrito, que lleva por título “Consueta de la Catedral de Valencia. Año 1527” y que se conserva en *l’Arxiu Capitular de la Catedral* (ACV). El capítulo histórico de la presente monografía y una transcripción íntegra del texto forman parte de la tesis doctoral de X. Serra, uno de los autores de la publicación. Un proyecto vivamente estimulado en sus últimos años por el recordado prof. Ramón Arnau, primer Decano de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer y miembro de la AVL. El otro coautor del trabajo, el prof. J. B. Martí, de la Facultad de Filología de la Universidad de Valencia, no sólo ha cotejado toda la transcripción con el manuscrito original –una muestra facsímil de extractos del mismo se reproduce al final del vol. I–, revisándola meticulosamente, sino que la ha anotado y ha enriquecido la obra con los excelentes estudios lingüístico y codicológico. Un experto en paleografía e historia eclesiástica y un experto en filología e historia de la lengua nos brindan un trabajo de investigación de primera calidad. A la estrecha colaboración entre ambos se deben el proemio, el análisis sobre los autores, el índice onomástico, el léxico y la bibliografía (vol. I), que introduce la edición (vol. II) de este antiguo documento litúrgico. Estamos ante una obra de consulta imprescindible tanto para los interesados en la historia de la liturgia (en general y la valenciana en particular), como para un mejor conocimiento de la evolución histórica del valenciano.– R. SALA.

HAHN, Scott, *Signos de vida. 40 costumbres católicas y sus raíces bíblicas* (Patmos 244), trad. M. Escutia, Rialp, Madrid 2010, 19 x 12,5, 313 pp.

Este librito trata de los sacramentales. Su autor, un prolífico converso norteamericano, prefiere referirse a costumbres o tradiciones piadosas. A lo largo de sus páginas nos habla del agua bendita y de la señal de la cruz; de escapularios y medallas; de las novenas, jaculatorias y del Ángelus; de la bendición de la mesa, del examen de conciencia y de la lectio divina; de incienso, velas e imágenes sagradas; de reliquias, ayunos y mortificaciones; de indulgencias, peregrinaciones y limosnas; del Rosario, de la adoración del Santísimo y de las oraciones por los difuntos. La vida cristiana está llena de ese tipo de cosas, aunque no siempre entendemos su razón de ser. De ahí que, a veces, advertimos cierto desdén por parte de algunos “no practicantes” hacia estas manifestaciones de la piedad popular. El libro es una apología de las mismas, “un canto a toda esa tradición católica piadosa y a la doctrina bíblica que la sustenta”. Estupendo. Ahora bien, si la pretensión confesada es “poner las cosas en orden” (p. 20) tenemos un problema porque el autor enumera entre todas esas costumbres católicas también el bautismo (3) y la Misa (4), la confirmación (19), el matrimonio (20), el sacerdocio (21) y la unción de los enfermos (22), y la confesión (28). En fin, un *totum revolutum* que mezcla churras con merinas.– R. SALA.

Filosofía

SPAEMANN, Robert, *El rumor inmortal. La cuestión sobre Dios y la ilusión de la Modernidad*, trad. J. M. Barrio y R. Barrio, Rialp, Madrid 2010, 20 x 13,5, 234 pp.

Robert Spaemann sucedió a Gadamer en su cátedra de la Universidad de Heidelberg y también ha enseñado filosofía en München. Es un filósofo católico muy apreciado por su compatriota el Papa Benedicto XVI y mundialmente conocido por sus trabajos sobre cuestiones éticas (bioética, ecología, derechos humanos). Sus libros han sido traducidos a las principales lenguas modernas. La presente publicación recopila y traduce una serie de textos sobre la cuestión de Dios, aparecidos en alemán en diversas revistas especializadas. Son de tres tipos. Unos son reflexiones que enfocan el tema desde la ciencia o fenomenología de las religiones (3, 5, 6 y 7). En otros casos son exposiciones propiamente teológicas desde la fe cristiana (9 y 10). Finalmente hay un tercer grupo de ensayos que emplean el discurso de la filosofía de la religión (1, 2, 4, 8, 11). Es en estos últimos donde el autor se siente más cómodo y donde sus reflexiones muestran mayor altura. La existencia del ser que llamamos “Dios” constituye ese antiguo “rumor inmortal” que se resiste a ser acallado. Como para Agustín y para Tomás de Aquino, también para Spaemann el Dios de los filósofos no es otro que el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. No es otro que el Dios de Jesús.— R. SALA.

VIFORCOS MARINAS, M^a Isabel - M^a Dolores CAMPOS SÁNCHEZ BORDONA, *Otras épocas, otros mundos, un continuum. Tradición clásica y humanística (ss. XVI-XVII)*, Universidad de León, Instituto Humanismo y Tradición clásica, Tecnos, Madrid 2010, 24 x 17, 520 pp.

Esta obra reúne un conjunto de trabajos independientes pero vinculados por el tema del Humanismo, la tradición clásica y humanística. Un primer bloque trata del Humanismo y los humanistas e incluye precisiones conceptuales, reflexiones sobre sus implicaciones políticas y las vinculaciones del humanismo español y el europeo sin olvidar algunos nombres propios como Alonso de Herrera de Ma. A. Sánchez Manzano, fr. Luis de León y la Perfecta Casada de Ma. Luz García Fleitas y B. González Morales. Lorenzo de Zamora, bibliista, por Raúl López L. y A. Reguera Feo, o Arias Montano y la traducción como comentario de la profesora C. Blanco Pascual. El segundo bloque se dedica a la tradición clásica y humanística. Aborda la temática desde una doble óptica: los instrumentos de conservación, transmisión y difusión como la imprenta, el teatro, el arte o las imágenes y su proyección al otro lado del Atlántico en los cronistas, bibliotecas y editores. Resaltamos algunos temas como la pervivencia y cambio en el humanismo según el profesor J. L. Pardinas Fuentes, el republicanismo y el humanismo cívico en el pensamiento político español de F. J. Andrés Santos, o la imagen corporal como reflejo de las virtudes del rey y la nobleza en el renacimiento, del prof. E. Álvarez del Palacio. Las trayectorias del humanismo italiano en la Península ibérica en los siglos XV y XVI de S. Schlelein. O, Aristóteles y el humanismo en Europa en la edad moderna de S. Rus Rufino, y naturaleza y humanismo, una feliz alianza en el arte renacentista de Ma. J. Redondo Cantera. Algunos nombres propios ya se han citado arriba pero hay que añadir el tema de Catilina y la historia en la primera imprenta española de A. Carrera de la Red. El teatro humanístico latino en la Inglaterra jacobea de Antonio M^a. Martín Rodríguez. O, el tratamiento del material de Ovidio en *Iphis* de H. Bellamuy de M. M^a. Mtz. Sariego o la picaresca, el humanismo y la tradición clásica según Jesús M^a. Nieto Ibáñez. En arte e imágenes

se estudian los libros de medallas en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca y los primeros 50 años de bibliografía numismática por A. Castro Santamaría, el papel de la bibliografía numismática y medallística por J. García Nistal. La pasión por los *Antiquaria* de M^a. D. Campos Sánchez-Bordona, Juan Caramuel y el Escorial por C. Pena Buján, y Terencio reinterpretado por Rubens en la Venus frígida, por P. Díez del Corral Corredoira. En el apartado, al otro lado del Atlántico, el prof. J. Paniagua Pérez estudia el uso de la obra de Plinio en las Indias. La tradición clásica en los Historiadores de Nueva España la recoge G. Santana Henríquez. La profesora Ma. del Carmen Mtz. Mtz. estudia las narraciones de Francisco López de Gómara y el Licenciado Núñez sobre la acción española en el nuevo mundo. La Biblioteca de B. R. Valtodano, obispo de Nicaragua, y sus gustos personales e inquietudes pastorales la revisa M^a. I. Viforcós Marinas, y los editores famosos de sor J. Inés de la Cruz los estudia I. Arenas Frutos. Estamos ante una obra que nos ofrece mucha información y muy interesante sobre los temas estudiados, por eso hay que felicitar a los autores de los escritos y a las coordinadoras de la publicación.– D. NATAL.

CORETH, Emerich, Peter EHLEN, Josef SCHMIDT, *Philosophie des 19. Jahrhunderts*. 4^a Auflage, Grundkurs Philosophie Band 9, Kohlhammer Verlag, Urban Taschenbücher, Stuttgart 2008, 18 x 12, 190 pp.

En esta misma revista, *Estudio Agustiniano* 43 (2008) 649-650, presentamos a nuestros lectores los vols. 7^o y 8^o de esta colección que estudiaban la Filosofía Medieval y la de los siglos XVII y XVIII. Ahora bien, una de las épocas más intensas de la Historia de la Filosofía es, sin duda alguna, el Idealismo alemán, situado en el reino de lo Absoluto principalmente por Fichte, Schelling y Hegel. Al romperse este sistema aparece una gran diversidad de corrientes filosóficas: la filosofía de la existencia de Kierkegaard, el idealismo y el romanticismo de Humboldt, Schleiermacher, F. Schlegel y Schopenhauer. Están también el Positivismo y el Materialismo francés, inglés y alemán. Luego, las filosofías de la vida de Nietzsche con su moral frente la vida y el superhombre frente a Dios, H. Bergson con su nueva idea de vida y tiempo, experiencia e intuición, y la filosofía alemana de la vida con Dilthey, Klages, E. Spranger y Spengler. Finalmente, la crítica de la religión de Feuerbach y su antropología sensualista. Para terminar con la filosofía social de Marx y Engels, su dialéctica y su materialismo, su teoría del trabajo y su idea del hombre. Los autores de esta obra, todos Profesores de Filosofía en Innsbruck y Munich, nos presentan los autores y corrientes filosóficas en sus líneas más fundamentales y nos ofrecen una bibliografía especializada muy adecuada para profundizar en estos estudios por lo que esta obra se ha reeditado ya 4 veces.– D. NATAL.

EHLEN, Peter, Gerd HAEFFNER, Friedo RICKEN, *Philosophie des 20. Jahrhunderts*. 4^a Auflage, Grundkurs Philosophie Band 10, Kohlhammer Verlag, Urban Taschenbücher, Stuttgart 2010, 18 x 12, 463 pp.

Esta presentación, de la Filosofía del s. XX, pretende guiarnos en sus problemas y métodos así como en las nuevas formas más fundamentales de esta Filosofía. Todo se ha ordenado de tal modo que el tratamiento de los temas y escuelas y sus relaciones quede bien establecido. Así, se estudian el desarrollo de la Fenomenología y la Hermenéutica: Husserl, Heidegger, Gadamer, Merleau-Ponty, Levinas, Ricoeur y Derrida. La filosofía dialógica de Ebner, M. Buber, Rosenszweig y Marcel. La filosofía de la existencia en M. Blondel, L. Schestow, Berdiaev, Jaspers, Sartre, S. Weil y A. Camus. La antropología y la filosofía de la cultura en Cassirer, Scheler,

Plessner, Gehlen y H. Arendt. También, las nuevas formas de metafísica en Whitehead, Frank, Hartmann y Bloch con su ontología del todavía-no-del ser, la materia, el reino de la plenitud o la anti-utopía. El capítulo del filosofía política aborda a Lenin, Weber, G. Lukács, Horkheimer, Adorno, Habermas con su discurso ético y su juicio a los modernos, y a Ch. Taylor, N. Luhmann y Rawls. También la filosofía anglosajona del pragmatismo con Ch. S. Peirce, W. James con su psicología del yo y de la religión, Dewey, con su empirismo naturalista y su unión de vida, educación y trabajo. R. Rorty y su crítica de la filosofía analítica, y su filosofía terapéutica (p. 241) o Robert B. Brandom que nos incita a un racionalismo pragmático, porque "alle transzendente Konstitution soziale Institution ist" (2000,34) (p.252). También se presenta el origen de la filosofía analítica con Frege, Moore, Russell, y Wittgenstein, con su ontología y su ética, el grupo de Oxford con G. Ryle, D.C. Dennett, J.L. Austin, J.R. Searle y P.F. Strawson y su especial metafísica, entre otros. Luego, el círculo de Viena y sus seguidores. También W. van O. Quine, o D. Davidson. Y, la filosofía de la ciencia con los consabidos Popper y Kuhn. Y, para terminar, el debate sobre el realismo y el anti-realismo de Kripke y Putnam, o Th. Nagel y las fronteras de la objetividad y su crítica del relativismo. Finalmente se vuelve sobre la Filosofía Analítica: la semántica y la ontología. Los autores de esta obra, de la Hochschule para la Filosofía de Munich, nos ofrecen amplias muestras de su sabiduría y conocimientos a pesar del campo tan amplio que nos han presentado.– D. NATAL.

KIMMERLE, Heinz (Hrsg.), *Kreuzwege des Denkens*. Festschrift für Prof. Dr. Karel Mácha zu seinem 80. Geburtstag, T. Bautz Verlag, Nordhausen 2010, 22 x 15, 258 pp.

El profesor K. Mácha es experto en filosofía, sociología, escritor muy condecorado, incluso con el gran premio de Literatura del Exil-P.E.N.-Club Internacional. Estudió, en la universidad Carolina de Praga, politicología (teoría marxista), historia moderna de las ideas, filosofía y antropología cultural, entre otras cosas. Recibió su Habilitación de la universidad de Brno en 1962. Fue profesor de Filosofía y Decano de Facultad hasta que fue expulsado, por razones políticas, en 1969. En 1978 se exilió, y fue invitado a la Universidad de Munich, por el profesor Eugen Biser, y también en la Politécnica de Nueva York. En 1990 fue rehabilitado por el Presidente Václav Havel como profesor de Filosofía de la Universidad de Praga. Actualmente vive en Munich. El escrito que presentamos recoge los trabajos que le han dedicado diversos profesores y amigos con motivo de sus 80 años y editado por el profesor Heinz Kimmerle. El Cardenal T. Spidlík, SI, ya fallecido, escribió sobre la verdadera y falsa unidad de las culturas humanas. R. Cemus escribe sobre la sabiduría y la figura del culto cardenal Spidlík. H. Kimmerle sobre la inseguridad de la verdadera trascendencia y su revelación en el arte de la pintura, en la que tiene muy en cuenta la nueva visión del mundo de M. Merleau-Ponty. J. K. Schlageter expone sus dudas sobre la teología franciscana en relación con la filosofía. W. Schirmacher presenta su idea sobre el sentido de la Facultad de filosofía en la Escuela Europea y su relación práctica con la vida. H. Gröger y B. Schapiro, poetas y escritores, nos presentan la vida humana en tiempos revueltos y una teología de la vida ordinaria. E. Wachendorff nos ofrece un gran estudio sobre lo que pretendía Nietzsche con el *Zarathustra*. C. Glombik nos presenta la figura filosófica de R. Eucken y el sentido de los grandes filósofos. T. Guz nos habla del hombre peregrino en busca de la eterna plenitud en la *Suma contra Gentiles*. M. Grygar y W. Schlott estudian el sentido de la pintura de V. Brod y de M. Chagal. S. Bonk presenta la angustia ante la naturaleza para un psicoanálisis de la nueva historia de la cultura y para una nueva idea de liberación de la Naturaleza. Ratko Neskovic nos describe el camino de Feuerbach de la Teología a la Antropología. Finalmente, Blanka Frisch-Béji nos ofrece una breve Biografía y la amplia Bibliografía del Dr. K. Mácha desde 1956 a 2010.– D. NATAL.

MARQUET, Jean-François, *Exercices, La nuit surveillée*, Éds. du Cerf, Paris 2010, 22 x 14, 210 pp.

El autor, profesor emérito de la Universidad de la Sorbona de París, más de medio siglo, ha seguido investigaciones en diferentes campos como la metafísica alemana, la relación entre filosofía y literatura y la gnosis y la mística cristiana. Estos trabajos ya han sido recogidos en diferentes publicaciones temáticas. Pero toda su obra, más allá de sus temas, está transida por una única estrella polar que bien podría ser su *singularidad* filosófica. Los textos que aquí se recogen, de distintas etapas de su camino de pensamiento, se centran especialmente en la filosofía francesa. Así, se trata de la razón y sus fundamentos, el testigo y el testamento, el trabajo sobre Schelling de X. Tilliette, lo sagrado y lo profano, donde se muestra la historia humana como un proceso de profanidad permanente, el sentido del tiempo y su consumación, los calendarios positivistas de Comte y su religión de la humanidad, la prehistoria, la post-historia y la movilización planetaria actual entre el presente y el porvenir, y algo más sobre la religión y la vida del sujeto en Comte. Un Prólogo a “Clara” de Schelling o el teatro, la gente normal y la vida ordinaria. Luego estudia la espontaneidad y la reflexión en el pensamiento de Renan que divide la Historia en 3 edades: “La edad primitiva que era religiosa pero no científica, la edad intermedia que ha sido científica pero irreligiosa; la edad final que será a la vez religiosa y científica” (p. 177). La obra se termina con un estudio sobre la filosofía ante el misterio de la Trinidad a partir de la teoría del don como entrega amorosa de C. Bruaire, y un estudio sobre Dios y su idea, los seres y el ser verdadero, y la singularidad vital de Jesús de Nazaret (p. 204).— D. NATAL.

Historia

Actas latinas de mártires africanos. Introducción, traducción y notas de Jerónimo Leal (Fuentes Patristicas, 22), Ciudad Nueva, Madrid 2009, 23 x 15, 464 pp.

La literatura martirial cristiana comenzó pronto; su primera atestación es el *Martirio de Policarpo* de mitad del s. II. No cabe considerarla original, pues era conocida ya por paganos y judíos, aunque no todos los estudiosos acepten su influencia. Esta literatura, además del interés para conocer aspectos de la vida de los cristianos, lo tiene hagiográfico e incluso suscita el interés del historiador del derecho procesal romano. El género floreció tanto en griego como en latín. Escritos en esta última lengua pulularon especialmente en África, donde tuvo lugar su nacimiento. Las actas de los mártires escilitanos del año 180 abren la puerta, por la que luego, sobre todo a partir del s. IV, entrarán muchas otras casi en tropel. Esta circunstancia se explica, de una parte, por la abundancia de mártires que produjo la dura persecución de Diocleciano; de otra, por la persistencia del cisma donatista con su particular mística del martirio. El volumen presente incluye: de mártires del s. II: las *Actas* de los mártires escilitanos, ya mencionados; de mártires del s. III, las *Pasiones* de las Santas Perpetua y Felicidad, de san Cipriano; de mártires de la persecución de Diocleciano y Maximiano: las *Pasiones* de santa Crispina, de los santos Mariano y Santiago, santos Montano y Lucio, san Maximiliano, san Marcelo de Tánger, san Félix—obispo de Tibiua—, santos Saturnino, Dativo y compañeros, santas Máxima, Segunda y Dónatela, san Tipasio el veterano y san Fabio el abanderado. Se trata de textos de diferentes lugares, épocas y tendencias doctrinales: unas preceden al cisma donatista—algunas de las cuales fueron retocadas sin cambiar sustancialmente el fondo del relato— y otras, posteriores, son propiamente donatistas; de textos que en no pocos casos nacieron para uso litúrgico, aprobado oficialmente por el concilio de Hipona del 393.

En la relación que acabamos de hacer, sólo en un caso de habla de *Actas*; en los demás, de *Pasiones*, dos géneros a los que otros añaden un tercero el de *Leyendas*. A la hora de definirlos y sobre todo de asignar un texto a una categoría u otra, no ha habido acuerdo entre los estudiosos. Para el autor de la edición, “la tradición ha impuesto, de alguna manera, la sinonimia entre *actas* y *pasiones* y sería difícil sustraerse a ese hábito, por lo que aquí nos conformaremos a lo universalmente establecido”.

Punto de partida es que no nos ha llegado ninguna de las auténticas actas de los mártires, las llamadas proconsulares y que las aquí ofrecidas tienen una base real. A partir de aquí, el autor trata de explicar las distintas vías posibles, espontáneas, que condujeron a la elaboración de las que poseemos y el móvil que las impulsó y, luego, el proceso por el que se pasó de las *pasiones* auténticas a *pasiones* épicas, caracterizadas estas por determinadas características. Por otro lado, las actas y *pasiones* africanas tienen unos rasgos que las distinguen de otras y que son estudiados brevemente. Quizá el más característico sea la presencia de sueños/visiones; también las une una común teología del martirio y, según algunos autores, el atenerse a un común esquema, cuya primera manifestación aparece en la *Passio* de santa Perpetua, y la referencia al ejército en varias de ellas.

Cada *acta* o *passio* va precedida de una introducción específica en las que se informa al lector del estado de la investigación sobre cada una de ellas –información completada para detalles menores en las abundantes notas que acompañan la traducción– y del texto latino ofrecido. Habida cuenta de su mayor extensión y de las numerosas cuestiones que suscita, incluidas las visiones de Perpetua y Saturo, no resulta extraña la atención especial que recibe *Pasión de las santas Perpetua y Felicidad*.– P. DE LUIS.

LAZCANO, Rafael, *Ana Catalina Emmerick (1774-1824), Icono del Crucificado*, Ed. Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2010, 17,5 x 13, 124 pp.

La Beata Catalina Emmerick, conocida como la monja de las cinco llagas en su patria alemana, es una de las estigmatizadas más conocidas. El autor, buen conocedor de la vida extraordinaria de esta religiosa agustina, nos ofrece una síntesis biográfica muy completa y bien documentada: Infancia y juventud forjada en la pobreza y el trabajo, su vocación religiosa y las pruebas de la salud; sus experiencias de la cruz y de las llagas, pruebas eclesásticas a las que se sometió humildemente, y las investigaciones dolorosas llevadas a cabo por disposición del gobierno. Sorprende esta vida llena de sacrificios y pruebas incontables, pero, especialmente, por las visiones y revelaciones de la vida y pasión del Señor, con numerosos detalles de ésta, como leemos en el capítulo VII de la obra. Al final de la obra, capítulo IX, nos la presenta como “modelo de santidad y don de Dios a la Iglesia y al mundo.”

Aunque es una obra breve, sin embargo, da una información completa de la vida de esta religiosa agustina, de una vida admirable y ejemplar.– P. HERNÁNDEZ.

CAMPOS, F. Javier, *P. Julián Zarco, Agustino, Académico de la Historia y Mártir*, Ediciones Escorialenses, Real Monasterio del Escorial (Madrid) 2010, 21 x 15, 125 pp.

El P. Javier, bien conocido por sus estudios históricos, nos presenta en este trabajo la figura del P. Julián Zarco, uno de los religiosos agustinos que dejó una profunda impronta a su paso por el Escorial.

La obra va dividida en ocho capítulos, comenzando con una corta introducción acerca de la guerra civil en la que se niega a “hurgar en lo que creía ser solo una cicatriz” del pasado,

y que hoy se está intentando reabrir aquella tragedia que debía permanecer cerrada. En el capítulo tercero se da una corta biografía del P. Zarco, sus estudios en el Seminario que los agustinos tenían en el Escorial; su labor en la Biblioteca y catálogo de sus códices, Académico de la Real Academia de la Historia, y su labor histórica. El autor presenta en el capítulo cuarto un análisis bastante completo de la extensa obra polifacética y literaria de los escritos más importantes del P. Zarco, así como sus trabajos, durante cuarenta años -151 artículos- en la Revista “La Ciudad de Dios” en el capítulo sexto. El séptimo va dedicado a la detención de los agustinos del Escorial, su prisión en San Antón y su muerte en Paracuellos. El libro termina con la Bibliografía donde se recogen las obras del P. Julián Zarco así como la de los autores que han escrito sobre este gran Agustino y Académico de la Historia.– P. HERNÁNDEZ.

CAMPOS, F. Javier, *Arias Montano en la Biblioteca Real y en el Gabinete de Estampas del Escorial*, Ediciones Escorialenses, Real Monasterio del Escorial (Madrid) 2010, 21 x 15, 157 pp.

Como el autor indica, la obra se limita a la estancia de Arias Montano en el Escorial, trabajo y quehacer en el mismo, así como a los testimonios no bien conocidos de su genio creador. El trabajo va dividido en nueve apartados donde se estudia con detalle el trabajo que Montano llevó a cabo en San Lorenzo del Escorial. En el apartado II se estudia el por qué y razones de Felipe II al enviarle como su agente a Europa: con el fin de imprimir la *Biblia Regia* y recoger los mejores libros para la Biblioteca del Escorial. Sobre Montano recaería la dirección general de la *Biblia Regia* y su responsabilidad doctrinal y de cuidar y garantizar la pureza del texto. El apartado III con el título de “Organizador de la Librería del Real Monasterio,” se nos habla de su viaje a Roma en 1572 con el fin de recavar que el Papa Gregorio XIII aprobara la impresión de la *Biblia Regia*. Vuelto al Escorial en 1577, comenzó a organizar la Biblioteca con los libros ya adquiridos por el Monasterio. En este apartado se estudian las varias estancias de Montano en el Escorial desde 1577 a 1592, y su trabajo en el mismo. El apartado IV va dedicado a los desasosiegos de Montano en el Real Sitio y el V a sus contradicciones y ambivalencias. El VI, un hermoso y bien detallado apartado acerca de la colaboración con sus maestros del grabado y sus obras. Montano tenía buenos conocimientos y educación artística, y era un gran dibujante, cualidades que le ayudaron mucho en la edición de sus obras, diseñando y trazando las ilustraciones de las mismas. Algunas de estas hermosas y bien logradas imágenes van al final del libro.

Queremos felicitar al autor por esta obra, bien escrita, detallada y documentada acerca de la labor llevada a cabo por Arias Montano en el Escorial.– P. HERNÁNDEZ.

MARTÍN DE LA HOZ, José Carlos, *El Islam y España*, Ediciones Rialp, Madrid, 2010, 19 x 12, 250 pp.

El autor nos presenta una hermosa síntesis sobre el origen del Islam, su pasado, presente y futuro. El capítulo primero va dedicado a su origen y expansión, mediante la *yihad* o guerra santa, por el Oriente Próximo; el Corán, teología y escuelas, vida espiritual, la ley islámica, Jesús en el Islam, etc. En los capítulos segundo al cuarto se estudia la invasión musulmana de España, los cristianos del norte, los mozárabes, cultura y arte cristianos, y cultura y arte musulmanes. La Reconquista, la cruzada, Iglesia y Estado, los monjes y el arte medieval, las Ordenes Militares, represión y convivencia religiosa, el nacimiento de la Uni-

versidad y la ciencia del siglo XIII. El quinto va dedicado a la Reconquista de Granada y la unidad de los Reyes Católicos, tiempos de reforma y renovación, España y la defensa de la catolicidad. En los capítulos 6-9, el autor estudia la labor evangelizadora de Fr. Hernando de Talavera, las conversiones forzosas, el problema morisco y su evangelización en el siglo XVI. El 9 va dedicado a los esclavos de la Berbería, los renegados y redención de cautivos y el 10 a la expulsión de los Moriscos, sus antecedentes y ejecución de la expulsión. El 11 al declive del Islam en Europa y los 12 y 13 al Islam que regresa, vida religiosa, lugares de culto y asociaciones y diálogo entre Cristianismo-Islam. Occidente y el Islam, estructuras sociales, el papel de la mujer en el Islam y la *yihad*, con sus varios significados.

El autor nos presenta una obra sobre el Islam muy completa y documentada, y bien escrita, y que se lee con agrado. Obra que recomendamos no solo a especialistas sobre la materia, sino a aquellos que deseen tener un buen conocimiento sobre la historia y enseñanza de esta religión.– P. HERNÁNDEZ.

GEMMA DE LA TRINIDAD, *La fuerza viene de Dios. Sor Agustina de San Vicente, mártir* (Historia Viva 33), Ed. Agustiniiana, Guadarrama 2010, 21 x 15,5, 145 pp.

En esta nueva biografía la autora, que ha publicado en esta misma colección un libro sobre Santa Clara de Montefalco (Historia Viva 30), nos brinda la semblanza de otra hermana de hábito. Se trata de Vicenta González Ruiz de Herraíz-Alarcón, sor Agustina de San Vicente, religiosa agustina del Monasterio de Santa María Magdalena de Ulldecona (Tarragona), martirizada al comienzo de la guerra civil española. Obligada a abandonar primero el convento y después la localidad junto con sus hermanas de comunidad, sor Agustina pertenece al grupo de los mártires de Rafelbuñol. En ese pueblo de apenas tres mil habitantes fue detenida y ejecutada con otros 39 vecinos a finales de septiembre de 1936. La causa de beatificación de la hermana Agustina está incluida en el proceso en marcha en la Diócesis de Valencia sobre los siervos de Dios Miguel Payá Alonso de Medina y compañeros mártires. Escrito con agilidad y muy bien documentado, el libro contiene un buen número de fotografías en blanco y negro. Felicitamos a la hermana Gemma por el fecundo trabajo realizado en la confección de esta biografía, buscando contactos, consultando a personas y recogiendo datos en varios archivos, registros y bibliotecas. Y pedimos al Señor que podamos ver próximamente a la hermana Agustina en los altares.– R. SALA.

CARMONA MORENO, Félix y BARDÓN BARDÓN, Eliseo I., *Cuatro mártires agustinos del País Vasco* (Testigos de Cristo 5), EDES, San Lorenzo de El Escorial 2010, 19,5 x 12, 303 pp.

La colección “Testigos de Cristo” de Ediciones Escorialenses viene ofreciendo la serie de biografías de los que identificamos popularmente como “mártires de El Escorial”: el grupo de 98 agustinos asesinados durante la guerra civil y beatificados solemnemente en Roma junto con otros 400 sacerdotes, religiosos y religiosas españoles el 28 de Octubre de 2007. La mayoría de los agustinos –el grupo de mártires más numeroso de la causa– fueron fusilados en Paracuellos del Jarama en 1936. Sin embargo, tal es el caso solamente de uno de los cuatro agustinos vascos (tres vizcainos y un guipuzcoano) de los que trata este libro: el beato Miguel Iturrarán, de sólo 18 años, el más joven de ellos. Félix Carmona se ha encargado de realizar su semblanza así como la de los beatos José Joaquín Esnaola y Antonio M^a de Arriaga. Por su parte, el otro coautor del libro, Eliseo Bardón, nos presenta la vida del más

veterano, el P. Gabino Olaso, misionero en Filipinas. En su día, algunos medios de comunicación llegaron a acusar a este último de torturador (sic) con el fin de desacreditar su causa de beatificación. Nada mejor que la objetividad de los datos, que evidencian que también durante la revolución filipina él fue víctima y no verdugo (cf. pp. 248-252), para desmentir aquellas informaciones tendenciosas e infundadas.— R. SALA.

Espiritualidad

LUDOLFO DE SAJONIA (LUDOLF VON SACHEN), *La vida de Cristo, fielmente recogida del Evangelio y de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia* (Monumenta Historica Societatis Iesu. Series Nova, 5); Introducción, traducción y notas de Emilio del Río, S. I. Universidad Pontificia Comillas: Institutum Historicum Societatis Iesu, Madrid-Roma 2010, 25 x 18, 2 vols.

He aquí una traducción elegante y cuidada de la posiblemente mejor obra de espiritualidad de la Edad Media. El autor, nacido hacia 1300, dominico durante 18 años, en cuyo orden estudió teología y llegó a ser maestro, se hizo luego cartujo, residiendo en varios conventos de Alemania y Francia. De ahí el nombre de *el Cartujano*, con el que fue conocido siempre. Durante su vida retirada en la Cartuja escribió esta voluminosa obra, y a pesar de esta característica tuvo una difusión asombrosa. Corrió en innumerables copias manuscritas primero y luego en muchísimas ediciones. En 1890 ya se enumeraban 88 ediciones en las diversas lenguas. En España la primera versión fue la catalana hecha por Roiz de Corella en 1495-96. Por iniciativa de Isabel la Católica, el franciscano Ambrosio de Montesino hizo la versión castellana publicada en 1502-1503 y luego repetidas veces editada. ¿Cuál fue el motivo de tan amplia difusión? Sin duda el carácter y el valor de la obra. Pertenece al género literario de las *meditationes vitae Christi*, inaugurado ya antes por San Bernardo y San Buenaventura entre otros. Esta concentración en la espiritualidad cristológica gozaba y goza de gran atracción para los cristianos. En la obra del *Cartujano* los episodios de la vida de Cristo se suceden armonizando los cuatro evangelios y añadiendo datos de la tradición de la iglesia. La articulación de cada capítulo es tripartita: *Lectio, meditatio, oratio*. La extensión de los capítulos es amplia; la lectura, que debe ser lenta y meditativa, se halla aligerada por la *Contemplatio*, permitiendo que en el ánimo del lector broten sentimientos nobles de admiración, asombro, alegría, amor, etc. La exposición de los episodios es detenida descendiendo a detalles; con ello se consigue que el lector se imagine la escena, y se considere presente escuchando la voz de Cristo. La finalidad no es especulativa, sino religiosa y práctica. Las enseñanzas de Cristo, comentadas por los SS. Padres y Doctores, le dan a la obra un carácter de *Suma* de la teología ascética y práctica. Al final, la oración, con la que terminan todos los capítulos, consigue que la lectura sea muy cálida.

Para la presente versión, a falta de edición crítica, el P. Emilio del Río ha elegido la de L. M. Rigollot, Paris 1878, que, al parecer, es la más fiable. La traducción, por algunas calas que hemos hecho, es elegante. Insufrible sería leer hoy la traducción de Ambrosio de Montesino de comienzos del s. XVI. Una atención del traductor ha sido identificar las referencias al AT y NT y sobre todo insertar en los respectivos capítulos del *Cartujano* las 50 meditaciones de San Ignacio: *Misterios de la vida de Cristo* y textos de tres *contemplaciones*. No es difícil explicar por qué el P. Emilio se impuso a sí mismo este trabajo tan ímprobable, y por qué este libro ha sido acogido en la monumental serie que recoge la historia y las fuentes de la

espiritualidad ignaciana. S. Ignacio de Loyola leyó el libro del Cartujano en Manresa y se sintió cautivado por él. Se considera que es la fuente principal de los ejercicios de S. Ignacio. Felicito al P. Emilio por este magnífico libro en una presentación excelente cuya lectura es, aún hoy, altamente recomendable.– C. MIELGO.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Textos de Ejercicios Espirituales*. Selección e Introducción de J. Servais. Cap. preliminar N. Martínez-Gayol, trad. M. Agúndez, ACI. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao 2010, 22 x 15, 290 pp.

El autor ha sido uno de los más grandes teólogos de nuestro tiempo, uno de los hombres más cultos del siglo XX para H. de Lubac, y un hombre profundamente ignaciano en su sentido de Iglesia según J. Ratzinger. Esta obra recoge breves reflexiones, que el gran teólogo había publicado en numerosos escritos, sobre los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola. La edición de 1993, hecha en Friburgo, por Jacques Servais, SI, se adapta perfectamente al perfil de libro que la colección Manresa quiere ofrecer a lectores e investigadores de la espiritualidad ignaciana. Aquí se presenta un estudio preliminar, de Nurya Mtz-Gayol, que actualiza algunos aspectos de la vida y obra de Balthasar (pp. 17-85). Así, por ejemplo, dice: los hombres “al elegir lo que Dios elige, realizamos nuestro propio proyecto tal como está en Dios”. En un sentido, ésta es para Balthasar la mayor de las libertades, pues la libertad finita se libera al participar en la libertad infinita; y en otro sentido, el ser humano adquiere en este proceso de escucha y adhesión a la llamada, su más genuina identidad” (p. 43). Por otra parte, el *Principio y Fundamento* supone como un *novum* “al intentar dar cuenta del sentido del ser del hombre a partir de su deseo de felicidad”, y la disponibilidad del Hijo en su encarnación que manifiesta el amor del Padre que el hombre le retornará. Así, se unen Dios y el hombre pues a este se le invita a que “elija lo que Dios a elegido para él” (60). En la oración: “Tomad Señor y recibid toda mi libertad”, “Baltasar contempla ‘la suprema posibilidad de la libertad finita de participar de la libertad absoluta de Dios’” (61). Así, la santa indiferencia es la total “disponibilidad” al servicio de Dios, la entrega de la persona finita a la infinita, y “la infinita disponibilidad para el infinito” que vemos en María figura de la Iglesia (66). Entonces, vemos que: “cuanto más obedientes al Espíritu libre de Cristo, más libres podemos considerarnos” (69), entregados a nuestra misión como el artista es más libre cuanto más “poseído” está de su propia idea más llega a “poseerse enteramente a sí mismo” (p. 70). Así, Cristo es Cristo por su Misión, y su identidad ontológica es “ser el Enviado” (74). Todo amor verdadero “pone a disposición de Dios todo lo propio” y “la entrega de la propia vida, del sí mismo, del ser por amor, no supone su supresión ni su fracaso, sino justamente el camino de su realización” (79-80). Se trata de un don total, con todo el corazón... y, el fruto de los *Ejercicios* ha de ser la libertad plena para acoger “el amor absolutamente gratuito de Dios” (115). El sentido de la santa indiferencia: “Es el retorno de esta libertad finita a su estado originario por la oblación de sí misma a la libertad infinita” (118). S. Agustín habla de volver a los más íntimo del hombre, “redire ad cor”, y los *Ejercicios* piden esta ruptura progresiva “consigo mismo para disponerse a ‘sentir’ a Dios y a ‘recibir’(sus) gracias y dones” (124), “nuestro ser más verdadero”, y hacer una verdadera elección que apunta al infinito pero que no puede alcanzar si este, que es “El-que-es”, de verdad, “no le viene al encuentro” (136;130). Así, el hombre se acerca más a sí mismo y a Dios en la medida que se identifica con su imagen y semejanza que es Cristo (137). Solo así elige el hombre su propio camino. Los Ejercicios tienen “como fin convertir en elección mía propia lo que Dios ha elegido *para mí* (Ej.135), con amor “grande y liberal”. Sabiendo siempre que, como dice s. Agustín: *Si comprehendis non est Deus* (sermón 117,3,5), y que a él se le encuentra en la creación y en los hermanos. Así,

por la memoria, el entendimiento y voluntad, imagen de la Trinidad, y la contemplación del mundo, con los ojos de Dios, volvemos a Él, dice Przywara, transformados en el Señor (2Cor 3,18). La Iª semana de Ejercicios trata de romper las “ataduras del yo” para “la liberación de la libertad” (174). Entonces, el deseo natural de Dios se realiza por su gracia pero sin llevar a esta, “de forma inconsciente, la concupiscencia de la naturaleza” (176). Así, el arrepentimiento ha de ser ante Dios, no sólo ante mi propio yo (178). La IIª, IIIª y IVª, tratan de disponernos, a ejemplo de Cristo, para el estado o modo de vida que “Dios nuestro Señor *nos diere para elegir*” (190). Se trata de una elección total, para toda la vida, “en la que encuentro mi propia identidad en Dios” (191). Es la vida escondida en Cristo que busca los bienes de arriba (Col 3,1-3) que responde a mi elección por Dios “antes de la creación del mundo” (Ef 1,4) para la ciudad de Dios y me introduce la eternidad. Así, la salvación no consiste en liberar el yo sino en “ofrecer tu *yo* incesantemente por lo otros: y eso, sin dolor y sin cruz, no va” (193). Los místicos alabaron este *retorno* a Dios y esa entrega es aceptada y “honrada” por él como “participación, gratuita y libre, en el acto de elección del mismo Dios” (201). Este es el “combate cristiano”, de los “atletas de Cristo”, que hay en cada corazón humano como en la “Meditación de las dos Banderas”. Su rechazo es “la elección del propio yo en lugar de Dios” (205) que “ha forzado la voluntad divina a *venir* a la propia”. Pero, la verdadera elección no es para el descanso o una visión beatífica sino que nos pone al “servicio de sus fines imprevisibles” (207), y ha de realizarse a lo largo de la vida. Por eso, es una elección que viene de arriba, “del amor de Dios”, y “es sólo por su Criador y Señor” (218). Así: “ya no vivo yo, sino que es Cristo quién vive en mí” (Gal 2,20), una entrega a Dios, en Cristo y el mundo, donde el hombre “se siente catapultado fuera de su propio *yo*, presumiblemente cerrado, no en un movimiento de destrucción sino de realización plena de su ser personal: el movimiento de asimilación, accesible a la criatura, al puro ser-para-los-otros del misterio divino intratrinitario” (252). Es la vida como don de Dios donde “su ser-para-sí es un ser-para-otro” (255) que es la vida verdadera y digna del hombre. Así, Dios, siempre está presente y activo en el mundo, en la vida y la historia humana que ora, sufre o muere, aunque parezca en silencio. Y: “El ‘lugar’ del mundo”... “está en Dios mismo” en relación de amor permanente por la acción de su Espíritu. Por eso, al final: “*Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad...*” (263). Esa renuncia a “realizarse como libertad autónoma”... “es donde se descubre la oportunidad suprema de lograr participar en Dios de la libertad absoluta” (265). Es una experiencia de entrega amorosa y libre, integradora y liberadora, “en la autenticidad de la criatura para con Dios” (266), donde nos “encontramos a nosotros mismos” por “el ‘retorno’ de la libertad creada a la libertad absoluta (a Vos, Señor, lo torno)” (267), y así viva para él “colmada por el misterio incomprensible del amor del Dios que se anonada a sí mismo” (Fil 2,7). Pues: “El amor perfecto consiste en la incondicional *entrega de sí mismo*, en el *donum sui* (don de sí) (269). Esta es la idea de libertad en s. Agustín y de entrega en sto. Tomás: “según este concepto, la libertad del ser humano es tanto mayor cuanto mayor y más impregnada de gracia es su participación en la libertad de Dios” (268). Y, además, sólo así es posible restaurar el yo humano dividido (E. Kunz). – D. NATAL.

VIÑAS ROMÁN, Teofilo, *Los religiosos y las religiosas “ayer, hoy y mañana”*. Reflexiones sobre la Vida Consagrada (Colección Sígueme 25), San Pablo, Madrid 2010, 21 x 14, 252 pp.

Este libro es fruto de un gran amor a la Vida Religiosa, en todas sus formas, y la preocupación por su situación actual. La ocasión que lo propició fue la lectura de estadísticas acerca de la disminución numérica de las congregaciones religiosas después del Vaticano IIº.

Pero, donde otros han encontrado solamente un motivo de lamentos y derrotismo, el P. Viñas aprovecha para proclamar su fe en la vida consagrada y reflexionar sobre las causas de la situación actual para que este don precioso de Dios a su Iglesia ayude a los consagrados a agradecerle sus muchos aciertos, corregir sus errores y caminar con renovado esfuerzo por la senda del seguimiento de Cristo. Así, el autor insiste en el origen de la vida religiosa en Cristo y su sentido de consagración total, el carisma fundacional y la situación actual, la vida activa y contemplativa, la comunidad y la amistad, un tema ya muy clásico en nuestro autor, y la Eucaristía y la comunidad. También presenta la vida religiosa como “memoria viviente” de Cristo consagrado al Padre, para la salvación del mundo, con sus profundos valores de pobreza, castidad y obediencia, los tradicionales votos, pero también de Cristo comunitario y misionero del Padre. No se olvida el autor de la identidad Mariana ni de la gran presencia de María en la vida consagrada. Luego analiza los abandonos de la Vida consagrada, siguiendo los estudios de A. Pardilla, entre cuyas causas se apuntan la inadecuada recepción del Vaticano II^o y *La Vida consagrada*, del Sínodo de religiosos, el abandono de la oración y la herejía de la acción y la confusión sobre algunos temas de los votos religiosos. Un libro muy claro y ordenado que nos invita pensar y a caminar hacia el futuro de la vida religiosa. Para otros estudios debe quedar un análisis más sociológico y detallado de los hechos pues, como dice D. Manuel Azaña, en sus *Memorias o/y* en *El jardín de los frailes*, que está junto a la casa donde se ha escrito este libro, él siempre agradecería a estos frailes que nunca les echaron la capucha encima, como hacían otros grupos, para convertirlos en unos frailes que no eran. Así, posiblemente, si no hubiera habido tantas entradas vanas no hubiera habido, quizás, tantas salidas. Pero este sería otro cantar..., pues T. Viñas nos ofrece un libro excelente y muy completo sobre la Vida Consagrada.– D. NATAL.

Hechos y dichos de Jesús en la literatura ascética musulmana (Apócrifos cristianos 6). Introducción, traducción y notas por Pilar González Casado y Juan Ramón Martínez Maurica, Ciudad Nueva, Madrid 2009, 20,5 x 13,5, 238 pp.

Las colecciones más importantes de *agrapha* de origen musulmán fueron publicadas en dos series (1916 y 1926) en *Patrologia Orientalis* por el arabista español Miguel Asín Palacios. La presente traducción está basada en las ediciones de 1974 y 1977 de aquella obra. Se ha respetado la numeración asignada por el autor a cada texto. Se trata de la primera traducción al español de la colección completa de estos *agrapha*. Hasta ahora solamente contábamos con versiones parciales ofrecidas por el propio Asín Palacios y por A. de Santos Otero (Cf. *Los evangelios apócrifos*, Madrid 1996, pp. 114-116). Por “literatura ascética musulmana” se entienden las obras de los autores musulmanes medievales, sobre todo de los ss. XI y XII (excepcionalmente hay alguna anterior). Muchos de ellos son teólogos sufíes, movimiento místico-acético característico del Islam. A través de estos 233 textos podemos hacernos una idea aproximada del cristianismo que conoció en sus orígenes la religión islámica. El valor de estos textos no sólo reside en esa aproximación, sino también en que son testimonios de la difusión del evangelio entre los pueblos árabes antes y después del Islam. En efecto, en muchos territorios de Oriente Medio, hoy mayoritariamente musulmanes, hubo comunidades cristianas que, además de dejar su huella en el Islam, muy probablemente trajeron algunos textos evangélicos al árabe. Me atrevería a decir que tan valiosos como los textos mismos, son la magnífica introducción del libro, la bibliografía selecta y las varias secciones de índices (obras apócrifas, autores modernos, materias, nombres, citas bíblicas, citas coránicas, obras y autores cristianos antiguos, obras y autores musulmanes antiguos, general) que se ofrecen. Las citas bíblicas que aparecen en el libro han sido tomadas de la *Biblia*

de *Jerusalén* y las coránicas de la traducción española del libro sagrado del Islam realizada por Julio Cortés (Herder 2005).– R. SALA.

QUILICI, Alain, *Encuentros con Jesús* (Patmos 245), trad. M. Villar, Rialp, Madrid 2010, 19 x 12,5, 191 pp.

El P. Quilici tiene una dilatada trayectoria como predicador, maestro espiritual y formador en la Orden dominicana. Fruto de la misma son una docena de publicaciones traducidas a varios idiomas. En este nuevo libro nos regala un conjunto de meditaciones neotestamentarias. También una docena. Las ha titulado “Encuentros con Jesús” porque cada una de ellas tiene como protagonista a un personaje del NT y su experiencia de encuentro con el Señor. En definitiva, cristiano es quien se ha encontrado a Jesús o, mejor, quien ha sido encontrado por El y se ha puesto a seguirle. Los cristianos tenemos la certeza de que Jesús viene a nuestro encuentro, se cruza en nuestro camino y lo recorre con nosotros, aunque nos cueste reconocerle (cf. Lc 24,16). Precisamente el encuentro con Jesús abre nuestro corazón a la comprensión de la Escritura (cf. Lc 24,32). Existen infinitos encuentros. Cada uno es distinto, original. Lo importante es que ese encuentro nos toque, nos cambie, para que dejemos que sea Jesús quien oriente y guíe nuestra vida.– R. SALA.

PARDO, Jesús Simón, *San José, un hombre corriente*, Ed. Cuadernos Palabra, Madrid 2010, 19 x 12, 281 pp.

El libro “*San José, un hombre corriente*”, es un escrito que se lee con avidez y tiene la intención de ser de utilidad para potenciar la vida espiritual del cristiano. Me parece muy interesante la propuesta que hace el autor de presentar adecuadamente la vida de San José como modelo religioso para vivir la vocación cristiana a la santidad, de acuerdo con la vocación a la que cada uno ha sido llamado. El ejemplo de San José, de una vida sencilla y corriente, su vocación y misión, sus virtudes, etc., constituye una respuesta extraordinaria al plan de salvación de Dios, que es garantía para santificarse el cristiano en la vida ordinaria, pues no necesita hacer grandes milagros para vivir una vida cristiana auténtica. El autor fundamenta la figura de San José desde los evangelios de San Mateo y San Lucas que mencionan algo de la vida de este hombre singular, que pasó a formar parte del plan de salvación de Dios.– R. DÍAZ.

GARCIA RUIZ, Alberto, *Cuando Dios llama, Benedicto XVI invita a los jóvenes a dar a Jesús un «sí» enamorado*, Ediciones Rialp, Madrid 2010, 19 x 12, 197 pp.

El libro contiene una selección de textos que recogen la enseñanza insistente del actual Romano Pontífice para promover la respuesta positiva a la llamada de Dios. “La mies es mucha, los trabajadores pocos”. Precisa de la necesidad de ser conscientes como sacerdotes del inmenso don que suponen para su gente. Pues, si comprendiéramos bien lo que es ser sacerdotes moriríamos no de pavor, sino de amor. Subraya que todos los hombres y mujeres (discípulos) que conocieron el misterio del Padre a través de Cristo, hoy son modelos de vocaciones que hay en la Iglesia. Afirma que María es modelo de llamada y por ello predilecta del sacerdote, porque nos asemeja más a Cristo, en un amor único y entrega generosa. Cada uno de vosotros ha emprendido la más grande de las batallas: la de ser consagrados en la

verdad, la de crecer en la virtud, la de alcanzar la armonía entre pensamientos e ideales, por una parte, y palabras y obras, por otra. Para que pueda haber continuadores, recalca que debe haber en las comunidades una constante educación en la fe de los niños y de los adultos. El don de la fe llama a todos a cooperar en la evangelización. Anima a tomar decisiones definitivas, de ser discípulos y misioneros implicados en vínculo íntimo con la Palabra, con la Eucaristía y con los demás sacramentos. Vivir en la Iglesia en actitud de escucha obediente a sus enseñanzas.– J. POLENTINO.

Educación–Varios

TRIANI, Pierpaolo – VALENTINI, Natalino (a cura), *L'arte di educare nella fede. Le sfide culturali del presente*, Messaggero, Padova 2010, 21 x 14, 189 pp.

El presente libro recopila un conjunto de ensayos sobre la educación en la fe en el contexto sociocultural de la Europa meridional. Obra de un grupo de prestigiosos estudiosos, educadores y pastores, son fruto de un ciclo de conferencias y seminarios promovidos en 2008 por el Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Alberto Marvelli” y el Departamento de Catequesis de la Diócesis de Rímmini. Brindan una serie de interesantes orientaciones concretas sobre iniciación a la vida cristiana como experiencia educativa que implica a toda la comunidad eclesial. Las ocho contribuciones del libro proponen reencontrar la unidad del acto educativo en la continuidad dinámica y creativa de fe, cultura y vida. Ello presupone la paciencia de retejer los vínculos con la tradición, con la memoria viva de la que brota la cultura, la sabiduría de la vida. Es necesario repensar globalmente el “sentido de la educación”, no como un slogan moralista y abstracto, sino para ponerse en condiciones de dar una respuesta testimonial desde la fe a los profundos cambios sociales y culturales de nuestro tiempo.

Según el Papa actual, el alma de la educación sólo puede ser una esperanza confiada y por eso “en la raíz de la crisis de la educación hay de hecho una crisis de confianza en la vida”. El libro aborda temas que interpelan a la familia, a la escuela católica y a las diversas realidades educativas, comenzando por los medios de comunicación. Los autores ofrecen criterios de discernimiento que pueden favorecer la sensibilidad y la comprensión de la problemática que envuelve hoy la educación en la fe. Una obra que surge de la conciencia de que la fe misma incluye ya en sí el acto educativo. Los estudios recogidos en este libro proponen la vuelta a una auténtica educación en la esperanza, enraizada en Cristo y que, en cuanto tal, educa en la verdad y en el amor.– R. SALA.

CORTÉS LÓPEZ, José Luis, *Los Padres de la Patria Africana. Su pensamiento político y su gobierno*, Editorial Mundo Negro, Madrid 2010, 22 x 15,5, 285 pp.

Este libro, escrito por José Luis Cortes López, ayuda a los lectores a conocer la política de los países africanos y el pensamiento de los padres de la patria africana. En el primer capítulo titulado “¿Qué Camino Escoger?” el autor se centra en presentarnos las dos corrientes que impregnaron los primeros pasos de los movimientos hacia la independencia: el panafricanismo y la negritud. En cuanto al *Panafricanismo* (expresión política) fue la ideología de bastantes padres de la patria Africana, su tendencia era de buscar una unidad política del continente. La gran figura y el líder de esta ideología fue el primer presidente de

Ghana, Kwame Nkrumah. El segundo camino es la *Negritud*, una teoría cultural la cual se centra en principios fundamentales de rechazar la asimilación cultural extranjera, con deseos de buscar una unidad de acción no desprovista de toques revanchistas contra los abusos de Occidente por su opresión política y su inculturación. Sus grandes figuras fueron Aimé y Leopold Sédar Senghor. Entre los dos caminos o ideologías el autor nos muestra que mientras la *Negritud* fue criticada en ciertos ambientes socioculturales, el Panafricanismo fue aceptado más en sus contenidos, pero rechazado por muchos en sus aplicaciones prácticas. Más adelante el autor presenta dos corrientes al final de la primera década de la independencia: el África moderada y el África progresista. La corriente moderada fue representada por el Grupo de Brazzaville, formado en diciembre de 1960 por los países ex-colonias francesas, con excepción de Guinea, Togo y Mali. La progresista se refugió en el Grupo de Casablanca, con origen situado en enero de 1961, con la invitación de Rey Mohamed V de Marruecos a Ghana, Guinea, Mali y Egipto a debatir sobre la llamada "carta de Casablanca", opuesta a los acuerdos del grupo de Brazzaville, desde un ataque fuerte al colonialismo.

En los capítulos posteriores el autor se centra en presentar a las grandes figuras de la Patria Africana. En el segundo capítulo el autor nos presenta los padres de los años cincuenta como Ismail El Azhar de Sudan, Kwame Nkrumah de Ghana y Sékou Touré de Guinea. La figura más importante para el continente africano fue Kwame Nkrumah, el líder del Panafricanismo hacia la unidad política de los países africanos. El tercer capítulo se centra en los años 60. En este grupo el padre que tuvo más influencia fue Léopold Sédar Seghor, una de las grandes figuras del movimiento de la *Negritud*, como ya se ha indicado. Otra figura es Sékou Touré de Guinea. Nos ha dejado sus palabras frente a la esclavitud: "Preferimos la pobreza en la libertad a la riqueza en la esclavitud". El cuarto capítulo se centra en los países que obtuvieron su independencia en la década de los 60 (Sierra Leona, Tanzania, Burundi, Ruanda, Uganda, Kenia, Malawi, Zambia, Gambia, Botswana, Lesoto, Swazilandia, Guinea Ecuatorial). La mayoría bajo el régimen colonial inglés (excepto Ruanda, Burundi y Guinea Ecuatorial). El camino de la independencia de estos países fue la *Africanización*. El concepto de *Africanización* comenzó a usarse, como dice el autor, a partir de 1922, aun cuando fue actualizado después de la segunda guerra Mundial. Uno de los Padres con mucha influencia en esta década fue Julius Nyerere (Mwalimu), con su idea de ruptura de los lazos con las antiguas metrópolis a la hora de luchar por la independencia. "No somos antioccidentales, somos antiimperialistas, y cuando digo que África debe poder gobernarse por ella misma, no debe ella considerarse bajo influencia de potencia alguna, debemos resistir a las tentativas de dominación de nuestros antiguos dueños" (*Jeune Afrique*). Nyerere es uno de los padres africanos que luchó contra las clases en la sociedad africana y apoyó el socialismo africano. El quinto capítulo presenta los últimos países africanos que obtuvieron la independencia (Guinea-Bissau, Mozambique, Cabo Verde, Santo Tomé y Príncipe, Angola, Djibouti, Zimbabue, Namibia, Eritrea). Al contrario que muchos países de las décadas anteriores (excepto Djibouti, que fue descolonizado tras la exigencia de independencia de la población), llegaron a la independencia sólo después de una lucha protagonizada por los respectivos movimientos de Liberación. Algunos fueron independizados por la fuerza con una revolución (Angola y Mozambique), que llevó a una guerra civil que arrasó esos países. Uno de los más importantes nombres es Robert Mugabe y su ideal de imponer una sociedad socialista, igualitaria y en condiciones democráticas. Esta obra ofrece una buena presentación de la lucha por la independencia de los países africanos y sobre el pensamiento de sus grandes líderes, que con su ideología y su trabajo aceleraron la independencia de sus países.— F. MHOWA.

ÍNDICE GENERAL

Volumen XLV, 2010

ARTÍCULOS

- ARRANZ RODRIGO, Marceliano, *Releyendo a Darwin. Reflexiones quizás intempestivas a propósito de dos aniversarios*, 5-13.
- ASENGA, Kosmas, *The impossibility of the pluralistic hypothesis of John Hick as a ground for the christian relationship with the non-christians (II)*, 83-134.
- BOTERO G., Silvio, *La conciencia conyugal en la pareja interconfesional. Un aporte al ecumenismo*, 401-421.
- CÁCERES ROLDÁN, Aldo Marcelo, *Aproximación a la concepción de encarnación y sacramentalidad según Xavier Zubiri*, 501-511.
- CURA ELENA, Santiago del, *Dios como "Sujeto" de la Teología. Su relevancia en una cultura postcristiana y postsecular*, 15-57.
- GONZÁLEZ NIÑO, Andrés, *Restauración de la Orden de San Agustín en India*, 279-303.
- JERICÓ BERMEJO, Ignacio, *La negación pertinaz de un solo artículo lleva a la herejía. Enseñanza de fray Luis de León (1568-1569)*, 423-448.
- LOZÁN PUN LAY, Antonio, *Pertenecer a la verdadera familia de Jesús. Un estudio de Mc 3,31-35*, 183-250.
- LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *La Ordenación Sacerdotal de San Agustín. A propósito del Año Sacerdotal convocado por Benedicto XVI*, 59-82.
- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *Identidad móvil. La insoluble ambigüedad del sacerdocio cristiano*, 371-399.
- MIQUEL, Esther, *Bergson intérprete de Darwin. Su aportación a la teoría del conocimiento*, 491-499.
- OFILADA MINA, Macario, *Nostalgia experiencial de realidad y olvido del ser: la vocación metafísica de la teología*, 305-322.
- PANDIMAKIL, Peter G., *La India: sesenta años de independencia (1947-2007)*, 251-278.
- RESINES LLORENTE, Luis, *Estudio sobre el catecismo pictográfico de Alemania*, 449-489.
- RODRÍGUEZ, Leandro, *Derroteros y "tornaviaje" de Andrés de Urdaneta*, 323-328.

LIBROS**Sagrada Escritura**

- ALVAREZ BARREDO, Miguel, *Los orígenes de la Monarquía en Israel. Tradiciones literarias y enfoques teológicos de 1 Sam 8-12* (Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, Serie Mayor, 52), 136.
- ÁLVAREZ CINEIRA, David, *Pablo y el imperio romano* (Biblioteca de Estudios Bíblicos Minor 15), 139.
- BADEN, Joel S., *J. E. and the Redaction of the Pentateuch* (Forschungen zum Alten Testament, 68), 135.
- BADIOLA SAENZ DE UGARTE, José Antonio, *La voluntad de Dios Padre en el Evangelio de Mateo* (Biblica Victoriensia 7), 330.
- BAUMERT, Norbert, *Der Weg des Trauens. Übersetzung und Auslegung des Briefes an die Galater und des Briefes an die Philipper*, 138.
- BIENERT, David C., *Bibelkunde des Neuen Testaments*, 329.
- COLMOS, Melanie, *Ruth* (Das alte Testament Deutsch 9/3), 513.
- DETTWILER, Andreas – Uta POPLUTZ (Hg.), *Studien zu Matthäus und Johannes / Études sur Matthieu et Jean. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag*, 516.
- DORTMEYER, Detlev, *Einführung in the Theologie des Neuen Testaments*, 515.
- ESTÉVEZ LÓPEZ, Elisa, *Mediadoras de Sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres. Una nueva mirada*, 140.
- HOLTZ, Traugott, *Exegetische und theologische Studien. Gesammelte Aufsätze II. Herausgegeben von Karl-Wilhelm Niebuhr* (ABG 34), 513.
- JACOBSEN, Anders-Christian – ULRICH, Jörg – BRAKKE, David (eds.), *Critique and Apologetics. Jews, Christians and Pagans in Antiquity* (ECCA 4), 144.
- JAFFÉ, Dan, *El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo. Jesús, Pablo y los judeo-cristianos en la literatura talmúdica*, 143.
- LEÓN AZCARATE, Juan Luis de, *Deuteronomio* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 5), 136.
- MARGUERAT, Daniel (ed.), *Reception of Paulinism in Acts. Réception du paulinisme dans les actes des apôtres* (BETL 229), 514.
- MARKSCHIES, Christoph, *¿Por qué sobrevivió el cristianismo en el mundo antiguo?* (Verdad e Imagen Minor 26), 330.
- ORLANDO, Luigi, *La prima Lettera di Pietro. Tradizioni inniche, liturgiche, midras-hiche* (Analecta Nicolaiana 9), 142.
- REINMUTH, Eckart, *Paulus. Gott neu denken* (Biblische Gestalten 9), 138.
- REINMUTH, Eckart (Hrsg.), *Politische Horizonte des Neuen Testaments*, 331.
- SCHNELLE, Udo, *Die Johannesbriefe* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 17), 332.
- SCHRÖTER, Jens, *Jesus von Nazaret. Jude as Galiläa – Retter der Welt* (Biblische Gestalten 15), 137.

- THEOBALD, Michael, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12* (RNT), 141.
 ZAPFF, Burkard M., *Jesus Sirach. 25-51* (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung), 329.

Teología

- AMBROSIO DE MILÁN, *Sobre la fe*. Introducción, traducción y notas de Secundino García (Biblioteca de Patrística 77), 517.
 ANTIER, Guilhem, *L'origine qui vient. Une eschatologie chrétienne pour le XXI siècle*, 339.
 ATANASIO, *Discursos contra los arrianos*. Introducción, traducción y notas de Ignacio de Ribera Martín, DCJM (Biblioteca de Patrística 79), 518.
 BERGER, Klaus, HERHOLZ, Harald y NIEMANN, Ulrich (eds.) *Das Böse in der Sicht des Islam*, 147.
 BOURGINE, Benoît, FAMERÉE, Joseph et SCOLAS, Paul, dir., *Qu'est-ce que la vérité?*, 148.
 CAMPI, Emidio und REICH, Ruedi, Hg., *Consensus Tigurinus* (1549). *Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl. Werden-Wertung-Bedeutung*, 522.
 CANET VAYÁ, Vicente Domingo, ed., *El religioso presbítero: dos dimensiones de su única vocación*. XIII Jornadas Agustiniánas, 343.
 CARAM, María José, "Nuestra Tierra dará su fruto". *El Espíritu Santo en el mundo y en la historia* (Horizonte dos mil. Textos y Monografías 38), 149.
 CRÉTÉ, Liliane, *Où va-t-on après la mort? Le discours protestant sur l'au-delà: XVI^e-XVIII^e siècles*, 154.
 DALFERTH, Ingolf U., *Radikale Theologie*, 525.
 DANZ, Christian, *Einführung in die evangelische Dogmatik*, 524.
 DE LUBAC, Henri, Card., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, 339.
 DELL'OSSO, Carlo, *Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente* (Studia Ephemeridis Augustinianum 118), 521.
 ELDERS, Leo, *Sur les traces de Saint Thomas d'Aquin théologien. Étude de ses commentaires bibliques. Thèmes théologiques*, 152.
 FLADER, John, *Tiempo de preguntar. 150 cuestiones sobre la fe católica*, 529.
 GARCÍA IBÁÑEZ, Ángel, *La Eucaristía. Don y misterio. Tratado histórico-teológico sobre el misterio eucarístico*, 150.
 GUZMÁN MANZANO, I., *Fe y razón en Juan Duns Escoto*, 152.
 HOFF, Gregor Maria, *Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte*, 146.
 JUAN CRISÓSTOMO, *Elogio al apóstol san Pablo*. Introducción, traducción y notas de Santiago Ausín Olmos (Biblioteca de Patrística 78), 517.
 KASPER, Walter, *Caminos de unidad. Perspectivas para el ecumenismo*, 153.

- La Eucaristía en los Padres de la Iglesia*. Edición preparada por Guillermo Pons, 519.
- LAKTANZ, *Divinae Institutiones. Buch 7: De uita beata*. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von Stefan Freund (Texte und Kommentare. Eine altertumswissenschaftliche Reihe, Band 31), 145.
- LANGA AGUILAR, Pedro (y otros colaboradores), *Cardenal Newman y convertidos de los siglos XVIII y XIX* (El camino de Damasco 5), 154.
- LANGÉ, Ch. – PINGGÉRA, K. (Ed.), *Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*, 523.
- LAPORTE, Jean, *Los Padres de la Iglesia. Padres griegos y latinos en sus textos*, 521.
- MADRIGAL, Santiago, *Tiempo de concilio. El Vaticano II en los Diarios de Yves Congar y Henri de Lubac* (Presencia Teológica 173), 342.
- MAÎTRE ECKHART, *L'oeuvre des Sermons. Erfurt-Paris-Strasbourg-Cologne*, 336.
- MELLONI, Javier, *Vislumbre de lo real. Religiones y revelación*, 333.
- MERINO RODRÍGUEZ, Marcelo (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. 4. Josué, Jueces, Rut, 1-2 Samuel*, 519.
- MONSERRAT, Javier, *Hacia el nuevo concilio. El paradigma de la modernidad en la era de la ciencia*, 527.
- NEWMAN, John Henry, *Conferencias sobre la doctrina de la justificación*, 340.
- NORELLI, Enrico, *Marie des apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique*, 150.
- PELLITERO, Ramiro (dir), *La Iglesia como familia de Dios*, 529.
- RAHNER, Karl, *Sämtliche Werke, 20. Priesterliche Existenz. Beiträge zum Amt in der Kirche*, A. Batlogg – A. Raffelt (eds.), 341.
- RIVAS, Fernando, *Desterradas hijas de Eva. Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo*, 334.
- SARANYANA, Josep-Ignasi, *Breve historia de la teología en América Latina* (Historia 120), 151.
- SELDERHUIS, Herman J., hrsg., *Johannes Calvin. Neue Wege der Forschung*, 523.
- SOUVIGNIER, Georg, LÜKE, Ulrich, SCHNAKENBERG, Jürgen, MEISINGER, Hubert, Hrsg., *Gottesbilder an der grenze zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, 334.
- SZABÓ, Sándor Bertalan, *La réconciliation sacramentelle et ses enjeux ecclésiologiques* (Studia Friburgensia 109), 526.
- TICONIO, *Libro de las Reglas*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Juan José Ayán Calvo (Fuentes Patristicas, 23), 520.
- VALDÉS, Luis Fernando, *De la inmanencia a la trascendencia. La apertura del espíritu a lo sobrenatural en Maurice Blondel y Henri de Lubac*, 528.
- VANNIER, Marie-Anne, dir., *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, coll. «Patrimoines christianisme», 148.
- VOUGA, François - FAVRE, Jean François, *Pâques ou rien. La Résurrection au coeur du Nouveau Testament*, 337.
- WAGNER, Andreas, *Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*, 335.

ZIZIOULAS, Ioannis, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia (Verdad e Imagen 178)*, 341.

Moral – Pastoral – Liturgia

BERMEJO, José Carlos y ÁLVAREZ, Francisco, dir., *Diccionario de Pastoral de la Salud y Bioética*, 157.

CALLEJÓN, M^a. E., MARTÍNEZ OSÉS, P. J., MORA TERRERO, C., ed., *El perfil social del desarrollo*. V informe anual de la plataforma 2015 y más, 155.

CHUVIECO SALINERO, Emilio, *¡Piénsatelo! Descubrir la razón de ser cristianos*, 348.

DUCH, Lluís, *La crisis de la transmisión de la fe*, 158.

EVDOKIMOV, P., *Une vision orthodoxe de la théologie morale. Dieu dans la vie des hommes*, 343.

FLORES, Juan Javier, *Los sacramentales. Bendiciones, exorcismos y dedicación de las iglesias* (Biblioteca Litúrgica 38), 347.

GARCÍA RUBIO, Servando, “*Él te daría agua viva*” (Jn 4,10). *Vivir los sacramentos*, 348.

GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *La fuerza del amor inteligente. Un comentario a la encíclica “Caritas in veritate”, de Benedicto XVI* (Alcance 61), 346.

GONZÁLEZ CUELLAS, Tomás, *La Eucaristía. Orientaciones para el Pueblo de Dios*. Segunda edición revisada y ampliada, 348.

GOTTI TEDESCHI, Ettore y CAMMILLERI, Rino, *Economía global y moral católica. Conversaciones entre un intelectual y un banquero*, 156.

GUITERAS, Joan, *La Penitencia como virtud y sacramento* (Biblioteca litúrgica 37), 530.

HAALAND MATLARY, Janne, *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, 158.

HAHN, Scott, *Signos de vida. 40 costumbres católicas y sus raíces bíblicas* (Patmos 244), 532.

MALIBABO, Balimbanga, *Interkultureller Transfer und Lokalisierung des christlichen Glaubens im afrikanischen Kontext. Das Beispiel der Jamaa-Bewegung und der Cité Yeso-Nkumi im Kongo*, 159.

MARTÍ MESTRE, Joaquim – SERRA ESTELLÉS, Xavier, *La Consueta de la Seu de València dels segles XVI-XVII*. Estudi i edició del MS 405 de L'ACV. Vol I: Estudi, 531.

MARTÍ MESTRE, Joaquim – SERRA ESTELLÉS, Xavier, *La Consueta de la Seu de València dels segles XVI-XVII*. Estudi i edició del MS 405 de L'ACV. Vol II: Edició, 531.

MARTÍNEZ, L. Julio, *Ciudadanía, migraciones y religión. Un diálogo ético desde la fe cristiana* (Teología Comillas 3), 345.

NAVARRO LECANDA, Ángel María, *Tiempo para Dios. La teología del Año litúrgico de Benedicto XVI (2005-2008)* (Victoriensia 82), 346.

- RESINES, Luis, *El catecismo de la Regla de la Candelaria*, 531.
- RHONHEIMER, Martin, *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, 160.
- ROUCOU, Christophe, *La fe ante el desafío de la globalización. ¿Tiene todavía sentido la misión?*, 156.
- SGRECCIA, Elio y LAFFITTE, Jean (ed.), *La conciencia cristiana como sustento del derecho a la vida*, 344.
- THOMAS, Hans – HATTLER, Johannes (hrsg.), *Glaube und Gesellschaft. Gefährden unbedingte Überzeugungen die Demokratie?*, 161.

Filosofía

- BENZ, Arnold, *El futuro del Universo. ¿Casualidad, caos, Dios?*, 162.
- BOEVE, Lieven - Mathijs LAMBERIGTS - Maarten WISSE, *Augustine and Post-modern Thought. A new alliance against modernity?*, 167.
- BRIESKORN, Norbert, *Sozialphilosophie. Eine Philosophie des gesellschaftlichen Lebens* (Grundkurs Philosophie 19), 161.
- CABADA CASTRO, Manuel, *El Animal Infinito. Una visión antropológica y filosófica del comportamiento religioso*, 165.
- CANOBBIO, Giacomo, *Sobre el alma. Más allá de mente y cerebro*, 350.
- CORETH, Emerich, Peter EHLEN, Josef SCHMIDT, *Philosophie des 19. Jahrhunderts. 4ª Auflage, Grundkurs Philosophie Band 9*, 534.
- EHLEN, Peter, Gerd HAEFFNER, Friedo RICKEN, *Philosophie des 20. Jahrhunderts. 4ª Auflage, Grundkurs Philosophie Band 10*, 534.
- HERBRECHTER, Stefan, *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, 162.
- KIMMERLE, Heinz (Hrsg.), *Kreuzwege des Denkens. Festschrift für Prof. Dr. Karel Mácha zu seinem 80. Geburtstag*, 535.
- KIRSTE, Stephan, *Einführung in die Rechtsphilosophie*, 351.
- LEERHOFF, Holger, REHKÄMPER, Klaus y WACHTENDROF, Thomas, *Einführung in die Analytische Philosophie*, 350.
- LÖFFLER, Winfried, *Einführung in die Logik* (Grundkurs Philosophie, 18), 351.
- LUHMANN, Niklas, *La sociedad de la sociedad*, 163.
- MARQUET, Jean-François, *Exercices, La nuit surveillée*, 536.
- NISSING, Hans-Gregor (Hrsg.), *Natur. Ein philosophischer Grundbegriff*, 349.
- NUBIOLA, Jaime, *Invitación a pensar*, 169.
- PÉREZ ANDREO, Bernardo, *La verdadera religión. El intento de Hume de Naturalizar la Fe*, 166.
- PINTOR-RAMOS, Antonio (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, 349.
- SPAEMANN, Robert, *El rumor inmortal. La cuestión sobre Dios y la ilusión de la Modernidad*, 533.
- VALVERDE MUCIENTES, Carlos, *Prelecciones de Metafísica Fundamental*, 169.

VIFORCOS MARINAS, M^a Isabel - M^a Dolores CAMPOS SÁNCHEZ BORDONA, *Otras épocas, otros mundos, un continuum*. Tradición clásica y humanística (ss. XVI-XVII), 533.

Historia

Actas latinas de mártires africanos. Introducción, traducción y notas de Jerónimo Leal (Fuentes Patrísticas, 22), 536.

ALCALÁ, Ángel, *Proceso inquisitorial de Fray Luis de León*, 355.

ARIAS MARTÍNEZ, Manuel, *Otros Osorio*. Linaje, casa y ornato, 354.

BOYANO REVILLA, Mariano, *Francisco Armanyá. Agustino y Obispo Ilustrado*, 172.

CAMPOS, F. Javier, *P. Julián Zarco, Agustino, Académico de la Historia y Mártir*, 537.

CAMPOS, F. Javier, *Arias Montano en la Biblioteca Real y en el Gabinete de Estampas del Escorial*, 538.

CARMONA MORENO, Félix y BARDÓN BARDÓN, Eliseo I., *Cuatro mártires agustinos del País Vasco* (Testigos de Cristo 5), 539.

DE LOS SANTOS, Fr. Francisco, *“Quarta parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo... Año 1680*, 352.

GARCÍA CORTÉS, Carlos, *Zacarías Martínez Núñez (1864-1933)*. Agustino, Orador, Apologista, Obispo, 171.

GASCÓN PEREZ, Jesús, (Ed.), *El legado de los Argensola*, 170.

GONZÁLEZ VELASCO, Modesto, *6 Mártires leoneses agustinos del alto Cea*, 352.

KELLER, Miguel Ángel, OSA., *Beato José López Piteira, Agustino. Primer Beato cubano*, 353.

LAZCANO, Rafael, *Ana Catalina Emmerick (1774-1824), Icono del Crucificado*, 537.

MARTÍN DE LA HOZ, José Carlos, *El Islam y España*, 538.

MIGUÉLEZ DEL RÍO, Cesáreo, *El Carmen de Neguri*. 100 años para el recuerdo (1910-2010), 355.

MORALES, José, *Newman (1801-1890)*, 354.

ORTEGA, Pablo Manuel, OFM., *Descripción Chorográfica...*, 171.

SELDERHUIS, Herman J., *Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel. Eine Biografie*, 170.

TRINIDAD, Gemma de la, OSA., *Madre Cándida de san Agustín. Una huella de Dios*, 173.

TRINIDAD, Gemma de la, OSA., *La fuerza viene de Dios. Sor Agustina de San Vicente, mártir* (Historia Viva 33), 539.

Espiritualidad

AGUSTÍN, San, *La Regla*. Introducción y comentario de Nello Cipriani, OSA, 359.

ALVIAR, J. José, *Barro con luz. El sacerdote en la literatura. Antología*, 360.

- BALTHASAR, Hans Urs von, *Textos de Ejercicios Espirituales*. Selección e Introducción de J. Servais. Cap. preliminar N. Martínez-Gayol, 541.
- BETETA, Pedro, *Recordando a Juan Pablo II*, 176.
- BRANDT, Pierre-Yves et Claude-Alexandre FOURNIER (dir.), *La conversion religieuse*. Analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques, 177.
- CABELLOS, Pablo, *¿Soy un ser Humano? Luces para un mundo más feliz*, 176.
- ECHEVARRÍA, Javier, *Vivir la Santa Misa*, 361.
- FERLISI, Gabriele, *I salmi delle lodi pregati con sant'Agostino*, 358.
- GARCIA, Jaime, *L'amitié de Dieu*. Saint Thomas de Villeneuve maître de spiritualité augustinienne, 359.
- GARCIA, Jaime, *La amistad de Dios*. Santo Tomás de Villanueva: maestro de espiritualidad agustiniana, 359.
- GARCIA RUIZ, Alberto, *Cuando Dios llama, Benedicto XVI invita a los jóvenes a dar a Jesús un «sí» enamorado*, 544.
- Hechos y dichos de Jesús en la literatura ascética musulmana* (Apócrifos cristianos 6), 543.
- LAMBERTENGI, Giorgio (ed.), *La oración, medicina del alma y del cuerpo*, 360.
- LUDOLFO DE SAJONIA (LUDOLF VON SACHEN), *La vida de Cristo, fielmente recogida del Evangelio y de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia* (Monumenta Historica Societatis Iesu. Series Nova, 5), 540.
- MERINO SANTOS, Licesio, *Buenos días Esperanza* (Almo Reposo 14), 361.
- MONTES PERAL, Luis Ángel, *Pablo orante. La oración trinitaria de Pablo de Tarso* (Teología en Diálogo 31), 173.
- MORENO, Ángel, *Desiertos. Travesía de la existencia*, 177.
- ORLANDIS, José, *La vida vista a los noventa años*, 174.
- PAGLIA, Vincenzo, *De la compasión al compromiso. La parábola del buen samaritano*, 175.
- PARDO, Jesús Simón, *San José, un hombre corriente*, 544.
- QUILICI, Alain, *Encuentros con Jesús* (Patmos 245), 544.
- RAGUIN, Yves, *Plenitud y vacío. Cristo y el camino zen*, 362.
- RAMIREZ, Antonio María, *Id por todo el mundo* (Cuadernos Palabra 165), 362.
- RECONDO, José M^a, *La esperanza es un camino*, 362.
- RUIZ PASCUAL, Javier, OAR (Ed.), *San Agustín. Obras y textos monásticos: El trabajo de los monjes. La santa Virginitad. Sermones*, 357.
- SAGNE, Jean-Claude, *La symbolique du repas dans les communautés. De la cène au repas monastique*, 175.
- SAPIENZA, Leonardo, ed., *Estilo sacerdotal. Tras las huellas de san Juan María Vianney, Cura de Ars*, 177.
- SCHÖNBORN, Christoph, *La alegría de ser sacerdote. Tras los pasos del cura de Ars*, 360.
- VAILLOT, Marc, *77 preguntas sobre el sacerdote*, 360.
- VIÑAS ROMÁN, Teofilo, *Los religiosos y las religiosas "ayer, hoy y mañana"*. Reflexiones sobre la Vida Consagrada (Colección Sígueme 25), 542.

Educación – Otros

- Agostino a scuola: letteratura e didattica. Atti della Giornata di studio di Pavia (13 novembre 2008)*, a cura di Fabio Gasti e Marino Neri, 363.
- ARTACHO LÓPEZ, Rafael, *Enseñar competencias sobre la Religión. Hacia un currículo de Religión por competencias*, 179.
- CORTÉS LÓPEZ, José Luis, *Los Padres de la Patria Africana. Su pensamiento político y su gobierno*, 545.
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *¿Secularismo o secularidad? El conflicto entre el poder político y el poder religioso*, 364.
- GONZÁLEZ CALVO, Gerardo, *El futuro de África está en juego... y el nuestro también*, 366.
- GROCHOLEWSKI, Zenon, Cardinal, *Universitatea AZI: Universität HEUTE*, 365.
- LORDA, Juan Luis, *Humanismo. Los bienes invisibles*, 180.
- MAÑÚ, José M., GOYARROLA, Imanol, *Educación. Los retos del siglo XXI*, 178.
- MARTIN, Christel, *El odio no tendrá la última palabra. Maggy la mujer de 10.000 hijos*, 367.
- SÁNCHEZ, Gustavo, *Anécdotas de El Escorial 2. -El lado humano del claustro-*, 368.
- TRIANI, Pierpaolo – VALENTINI, Natalino (a cura), *L'arte di educare nella fede. Le sfide culturali del presente*, 545.

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.
-, *El Convento de San Agustín de Burgos*, Valladolid 2008.
-, *Bto. Tomás de San Agustín*, Valladolid 2008.
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.
-, *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
-, *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
-, *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
-, *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
-, *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
-, *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.
ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
-, *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
BLANCO, Roberto, *Eduardo Navarro, un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*. Valladolid 2006.
BUENO, Antonio y otros, CD-ROM: *Catálogo bio-bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Soria 2005.
-, *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Valladolid 2007.
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.
-, *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
-, "Cuentos Castellanos", Valladolid 2008.
CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
-, *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.
GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.

(Sigue en la segunda contraportada)

- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1989.
- *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico*. Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Trío familiar evangelizador en Filipinas*. Valladolid 1991.
- *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada*. Valladolid 1987.
- *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984*. Valladolid, 1992.
- *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas*. Valladolid 1988.
- *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas*. Valladolid 1990.
- *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos*. Valladolid 1997.
- *P. Agustín M^a de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
- *El aborto. Los obispos se pronuncian*. Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1983.
- *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.)*. 2 vols., Valladolid 1986.
- *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X)*. Valladolid 1994.
- *SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), Homilias sobre la 1ª Carta de san Juan*. Valladolid 1997.
- *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
- *El camino espiritual de la Regla de San Agustín*. Valladolid 2007.
- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología*. Valladolid 2008.
- 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.
- *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- *Letras e historia*. Madrid 1966.
- *Los caballeritos de Azcoitia. (Un problema histórico)*. Madrid 1973.
- *Humanismo. Inquisición. Tomo I*. Madrid-Valladolid 1979.
- 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*, 11 vols., Valladolid 2003-2008.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- *El camino agustiniano*, Valladolid 1991.
- 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.