



ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 46 Fasc. 2

Mayo - Agosto 2011

ARTÍCULOS

LUIS VIZCAÍNO, Pío de, <i>Presencia de la carta 22 de san Jerónimo en el Praeceptum de san Agustín</i>	203
MONTES PERAL, Luis Ángel, <i>La familia en la historia de Jesús</i>	233
VEGA BLANCO, José, <i>La gracia de Dios en Cervantes</i>	275
GARCÍA SÁNCHEZ, Joaquín, <i>La OALA en sus cuarenta años de historia</i>	291
HEYMANN, Catherine, A. <i>Villarejo. Misionero en la Selva Baja del Perú (1934-1949)</i>	313
LÓPEZ LÓPEZ, Pablo, <i>Catalina de Siena, una laica mística en política</i>	327
MORÁN FERNÁNDEZ, José, <i>Colaborando a una Bibliografía de san Agustín IIIº</i>	341
LIBROS	377

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 46 Fasc. 2 Mayo - Agosto 2011



SUMARIO

ARTÍCULOS

LUIS VIZCAÍNO, Pío de, <i>Presencia de la carta 22 de san Jerónimo en el Praeceptum de san Agustín</i>	203
MONTES PERAL, Luis Ángel, <i>La familia en la historia de Jesús</i>	233
VEGA BLANCO, José, <i>La gracia de Dios en Cervantes</i>	275
GARCÍA SÁNCHEZ, Joaquín, <i>La OALA en sus cuarenta años de historia</i>	291
HEYMANN, Catherine, <i>A. Villarejo. Misionero en la Selva Baja del Perú (1934-1949)</i>	313
LÓPEZ LÓPEZ, Pablo, <i>Catalina de Siena, una laica mística en política...</i>	327
MORÁN FERNÁNDEZ, José, <i>Colaborando a una Bibliografía de san Agustín IIIº</i>	341
LIBROS	377

**ESTUDIO
AGUSTINIANO**

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

Editorial Estudio Agustino
Paseo de Filipinos, 7
47007 VALLADOLID (España)
editorial@agustinosvalladolid.org
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900
Fax 983 397 896

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2
49080 Zamora, 2011
Teléf. 980 53 16 07
C-e: edmontecasino@planalfa.es

SUSCRIPCIÓN 2011

España: 50 €
Otros países: 68 €

IVA no incluido

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

© Valladolid 2011

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

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

DIRECTOR

Domingo Natal Álvarez

SECRETARIO

Ramón Sala González

ADMINISTRADOR

Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN

José Vidal González Olea
Luis Resines Llorente
Fernando Joven Álvarez
Enrique García Martín
David Álvarez Cineira

COMITÉ CIENTÍFICO

Rafael Aguirre Monasterio
José Luis Alonso Ponga
Marceliano Arranz Rodrigo
José Silvio Botero
Martin Ebner
Enrique A. Eguiarte Bendímez
Virgilio P. Elizondo
José Román Flecha Andrés
Esther Miquel Pericás
Peter G. Pandimakil
Fernando Rivas Rebaque
Gonzalo Tejerina Arias
Luis A. Vera
Senén Vidal García

Presencia de la carta 22 de san Jerónimo en el *Praeceptum* de san Agustín

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO, OSA*

RESUMEN: Cuando san Agustín escribió el *praeceptum* o Regla para los siervos de Dios, conocía ya la célebre Carta 22 de san Jerónimo a la virgen Estoquia. De ella había tomado los datos sobre el monacato egipcio que utiliza contra los maniqueos en la obra *De moribus ecclesiae catholicae*. El dato justifica formular la pregunta de si la carta jeronimiana influyó de alguna manera en la composición del texto monástico agustiniano. Las abundantes coincidencias en los temas tratados, aunque no siempre en el modo de tratarlos, hace razonable la respuesta positiva.

PALABRAS CLAVE: *Praeceptum* de san Agustín; ep. 22 de san Jerónimo; monacato.

ABSTRACT: When Saint Augustine wrote the *Praeceptum* or *Rule for the Servants of God*, he already knew the famous Letter 22 of Saint Jerome, *Ad Eustochium de Custodia Virginitatis*. This text provided him with the data on Egyptian monasticism used in the work against the Manicheans, *De Moribus Ecclesiae Catholicae*. Its date justifies the query if Jerome's letter influenced the composition of the Augustinian monastic text in some ways. The abundance of corresponding topics dealt with, although not always in the same manner, allows a reasonably positive answer.

KEY WORDS: St. Augustine's *Praeceptum*; St. Jerome's Letter 22; monasticism.

* Profesor de Patrología del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid.
pioluvi@hotmail.com

Entre las cartas de san Jerónimo, una de las más conocidas es la 22¹, denominada por él también *libellus de uirginitate seruanda*². Si al biógrafo de Jerónimo le informa sobre su juventud romana y la posterior tentación en el desierto (22,7), si al historiador del monacato antiguo le ofrece una valiosa información sobre el monacato egipcio (22,33-36), al investigador de las relaciones entre cultura cristiana y cultura clásica le obsequia con su célebre sueño en el desierto de Calcis en que se vio acusado de ser ciceroniano, no cristiano (22,30), tres datos “dignos de figurar en toda antología jeronimiana”³. Pero en su tiempo la carta fue estimada sobre todo por su exhortación a vivir en castidad. Escrita en el 384, nominalmente estaba dirigida a Eustoquia, hija de Paula, una noble matrona romana que, al quedar viuda, emprendió un tipo de vida ascético y formó parte del grupo de nobles romanas que se reunían en el Aventino bajo la guía espiritual de san Jerónimo⁴. Sin embargo, según el parecer de no pocos estudiosos, en la intención de su autor se trataba más bien de una carta abierta al conjunto de vírgenes cristianas provenientes de familias aristocráticas⁵. A pesar de ser objeto de duras críticas⁶, por su carácter práctico la exhortación acabó convirtiéndose en manual clásico sobre la guarda de la virginidad en ambientes monásticos.

¹ Cf. CSEL LIV, 143-211. Un comentario de la carta se puede leer en A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité* 1. Du Cerf, Paris 1991, pp. 235-325.

² Así en *ep.* 31,2 y 52,17. En *ep.* 49,18, 123,17 y 130,19, lo designa como *liber*. Como *libellus* la considera en los párrafos 2 y 22 de la carta misma. En su obra *De viris inlustribus* 135, se refiere a ella como *Ad Eustochium de uirginitate seruanda*.

³ A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, I, p. 235.

⁴ Sobre esta joven, cf. *Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, Marietti, Genova-Milano 2006, A-E, pp. 1886-1887.

⁵ A. CAIN, *The Letters of Jerome. Ascetism, Biblical Exegesis and the Construction of Christian Authority in late Antiquity*, Oxford University Press 2009, p. 101. Esta opinión es compartida por otros autores. J. D. N. Kelly pone la carta 22 en el contexto de una campaña ascética que Jerónimo impulsaba en Roma en los años 383-384 con la aprobación del papa Dámaso (*Jerome. His Life, Writings and Controversies*, London 1975, p. 101). R. Byrne juzga que Jerónimo usa la carta como plataforma para proclamar su programa ascético y para exponer la corrupción que, a su parecer, afectaba a muchos cristianos de la sociedad romana, incluyendo ascetas y clérigos (*The Cenobitic Life. A Digression in Jerome's Letter Twenty-Two to Eustochium*, en *Downside Review* 105 [1987] 277-293: 278). A su vez, Laurence Patrick escribe: “Jerôme savait bien fort que sa lettre n’allait pas demeurer entre les mains du cercle familial de sa correspondante, et qu’elle allait connaître une large diffusion: il pouvait en être assuré, lui qu’avait rendu célèbre son experience du désert (22,7), celle de l’exégèse, et qui surtuot était devenue le secretaire du pape Damase” (*L’épître 22 de Jérôme et son temps*, en *Epistulae antiquae I. Actes du 1^{er} Colloque international “Le genre epistolaire antique et ses prolongements européens”*, Tours 18-19 septembre 1998, éd. par Leon NADJO and Elisabeth GAVOILLE, Peeters, Louvain-Paris 2000, 63-83:64). Cf. también CHRISTA KRUMEICH, *Hieronymus und die christlichen Feminae clarissimae*, Bonn 1993, p. 94.

⁶ De ellas tiene que defenderse su autor en *ep.* 130,19. En el artículo antes citado, L. Patrick investiga en qué ha podido desagradar el escrito carta y quiénes pudieron sentirse ofen-

Junto a la virginidad y en relación con ella, san Jerónimo trata otros numerosos temas como el ayuno, la oración, la lectura de la palabra de Dios, las salidas de casa, la austeridad, etc., que aparecen también en el *praeceptum* –en la terminología de L. Verheijen⁷– o –con designación más tradicional– en la “Regla a los siervos de Dios” de san Agustín. Es dato seguro que, al escribir su Regla monástica, el obispo de Hipona conocía la mencionada carta de san Jerónimo. En ella había bebido para la descripción que hace del monacato católico en *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*⁸. Constatado ese dato, cabe plantearse la cuestión de si esa misma carta jeronimiana dejó alguna huella en el *praeceptum* agustiniiano⁹. La cuestión está justificada porque el santo no disponía de ningún otro texto similar en lengua latina en que inspirarse a la hora de componer una norma de vida para su monasterio. Al menos no lo conocemos.

La dependencia de un texto respecto de otro puede conocerse por afirmaciones explícitas, ya sea de los propios autores, ya sea de otros, pero en nuestro caso no existen. Ante esta realidad, no queda otra vía que la crítica

dididos, llegando a la conclusión de que la carta, tal como se presenta, no podía no acabar en escándalo (p. 82). El mismo Rufino de Aquileya, antes amigo íntimo de Jerónimo, la critica, añadiendo que todos estaban contra Jerónimo por haber dado armas a los enemigos de la Iglesia (cf. *Apologia contra Hieronymum*, 2,5).

⁷ *La Règle de saint Augustin. I. Tradition manuscrite; II. Recherches historiques*, Paris, 1967, I, pp. 11; 417-437.

⁸ Cf. *Mor* 1,31,65-68. De hecho, los autores reconocen que es la fuente de los datos sobre el monacato que ofrece san Agustín en la obra. Cf. A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des hl. Augustinus*, Würzburg 1968², p. 348, n. 2. A. MANRIQUE, *La vida monástica en san Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla (a. 373-430)*, El Escorial-Salamanca 1959, p. 53, n. 50; p. 58, n. 58. L. CILLERUELO *El monacato de san Agustín*, Valladolid 1966, p. 107ss. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité* 2, pp. 110-111; R. BYRNE, *The Cenobitic Life*, p. 277. Amplia discusión en J. K. COYLE, *Augustine's "de moribus ecclesiae catholicae"*, *A Study of the Work, its Composition and its sources*, The University Press, Friburg Switzerland 1978, pp. 211-221.

⁹ A. de Vogué sólo señala dos puntos de coincidencia entre ambos escritos: *Ep.* 22, 35 (*moderatus incessus*) y 33 (*nec hoc crudeliter quisquam factum putet*), y *Praec.* 4,3 (*in incessu...*) y 9 (*non enim et hoc fit crudeliter*) respectivamente (*Histoire littéraire*, I, p. 291 y 410). N. Adkin, en cambio, en su obra *Jerome on Virginity. A Commentary on the libellus de virginitate servanda (Letter 22)*, Francis Cairns, Cambridge 2003, señala siete coincidencias entre la carta 22 de san Jerónimo y la carta 211,5-16 de san Agustín, esto es, la *regularis informatio*, según la terminología de L. Verheijen, o versión femenina del *praeceptum*. Son las siguientes: *ep.* 22,27: *Nulla diversitate notabilis* / *ep.* 211,10: *non sit notabilis habitus uester* (p. 209); *ep.* 22,23: *Aliter impudici vident oculi* / *ep.* 211,10: *impudicus oculus, impudici cordis est nuntius* (p. 246); *ep.* 22,3: *Venire superbiam de proposito, sed timorem* / *ep.* 211,14 *sancto proposito* (p. 33); *ep.* 22,17: *Carnis amor spiritus amore superatur* / *ep.* 211,14: *non carnalis sed spiritalis inter uos debet esse dilectio* (p. 142); *ep.* 22,24: *Christi ancilla* / *ep.* 211,14: *ancillis Christi* (p. 218); *ep.* 22,29: *Quod si aliquam senseris infirmiore in fide* / *ep.* 211,15: *suscipiat infirmas* (p. 269); *ep.* 22,35: *Oboedire maioribus* / *ep.* 211,15: *matri oboediatur*.

interna para detectar la posible dependencia y, en el caso de darse, el grado de la misma. Al respecto conviene no olvidar que en el mundo antiguo no existía conciencia tan viva como en la actualidad de la propiedad intelectual y que, por tanto, un autor no se sentía obligado a dejar constancia de sus fuentes; conviene no olvidar tampoco que la dependencia puede darse aunque el autor del escrito no se percate de ello, por cuanto el caudal de conocimientos de una persona se ha formado a través de lecturas de las que no siempre guarda ya memoria. Excluidas la cita literal, la forma más evidente de dependencia y fácil de detectar, y la alusión directa, no cabe sino investigar si hay contenidos coincidentes o datos en un texto que pueden dar razón de lo que encontramos en el otro. Esta es la vía que seguiremos.

Aunque los resultados serían exactamente los mismos, lo que nos interesa no es descubrir qué puntos de la *Carta* jeronimiana aparecen luego en el *praeceptum* agustiniano, sino qué puntos del *praeceptum* se encuentran ya en la carta. Esta distinción puramente formal se traduce en que el orden que seguiremos en el estudio no lo marcará la carta sino el *praeceptum*, examinado capítulo a capítulo. No obstante, en la exposición concreta ofreceremos primero el dato jeronimiano y, a continuación, el correspondiente agustiniano, señalando tanto los puntos de convergencia entre ambos como, si es el caso, los aspectos en que divergen.

I. Los textos comparados

a) Capítulo primero del *praeceptum*

San Jerónimo escribe a Eustoquia: “No necesito inculcarte que no alardees de tus riquezas, ni te jactes de la nobleza de tu linaje, ni te consideres más que los demás... Que el desprecio del orgullo del siglo no engendre en ti otro orgullo...” (22,27)¹⁰. Esta idea se puede ver vertida por san Agustín en el capítulo primero del *praeceptum* en estos términos: “A su vez, los que eran tenidos en algo en su vida secular no menosprecien a sus hermanos que llegaron a dicha santa comunidad desde una condición de pobreza. Tampoco se muestren altivos por haber aportado a la comunidad una parte de sus bienes, ni los haga más soberbios el hecho de compartir sus riquezas en el monasterio que el disfrutarlas en la vida secular” (1,8). Cierto,

¹⁰ Los textos de la carta jeronimiana los tomamos de la traducción de Juan Bautista Valero (SAN JERÓNIMO, *Epistolario*. Edición Bilingüe. I. Edición preparada por J. B. V., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1993, pp. 203-260). La traducción del *praeceptum* agustiniano es nuestra.

san Jerónimo habla de riquezas que Eustoquia aún posee, san Agustín de bienes que los religiosos han donado ya a la comunidad, pero ambos coinciden en contemplar el peligro de enorgullecerse tanto de los bienes poseídos como de la propia categoría social.

San Jerónimo recomienda a Eustoquia: “Que el desprecio del orgullo del siglo no engendre en ti otro orgullo”. Estas palabras proceden asociadas a estas otras de san Agustín: “el orgullo acecha incluso a las obras buenas para hacer que perezcan” (1,8). El monje dálmata advierte que la misma acción laudable de abandonar lo que produce orgullo en el siglo (las riquezas y la elevada condición social) puede engendrar orgullo; el monje de Hipona sostiene que el orgullo puede hacer que se pierdan acciones buenas. Las afirmaciones no son idénticas pero se presuponen y, por eso mismo, se complementan: si una acción buena engendra orgullo (san Jerónimo), esa acción buena desaparecerá en cuanto tal acción buena (san Agustín). San Agustín se ha limitado a hacer explícito lo que estaba implícito en san Jerónimo.

Describiendo al tercer género de monjes, el llamado *remnuoth*, “el más detestable y despreciado”, san Jerónimo señala entre otras cosas que “del fruto de su trabajo depositan una parte para tener alimentos comunes” (22,34). Algo parecido encontramos en el primer capítulo del *praeceptum*. A los que eran tenidos por algo en la vida secular, les recomienda “que no se muestren altivos por haber aportado a la vida común una parte de sus bienes”. El contexto es diferente: san Jerónimo habla de monjes que “habitan de dos en dos o de tres en tres o de poco más”, san Agustín de una comunidad ya mayor, pero coinciden en la idea de poner en común algo de lo poseído: según la carta jeronimiana, una parte del fruto de su trabajo; según el *praeceptum*, una parte de sus bienes¹¹.

b) Capítulo segundo del *praeceptum*

A propósito de la oración escribe el monje dálmata afincado en Roma: “El Apóstol nos manda orar siempre (cf. 1 Tes 5,17)...; sin embargo, debe-

¹¹ En el caso de los monjes de que habla san Jerónimo el hecho recibe una valoración negativa: depositan una parte para tener alimentos comunes y así vivir libres, sin depender de nadie; el texto de la Regla es más difícil de interpretar: ¿por qué ponen en común sólo algo de sus bienes? ¿Qué hacen o han hecho con el resto? ¿Se han quedado con ello? Difícil de admitir, si consideramos que poco antes ha ordenado que “quienes tenían algún bien en su vida secular acepten de buen grado que sea común antes de entrar en el monasterio”. Cabe pensar, pues, que al resto le habían dado un destino lícito (cf. s. 355,6; ep. 83,4).

mos tener repartidas las horas de oración, para que, si estamos absorbidos por algún trabajo, el tiempo mismo nos amoneste a cumplir nuestro deber: las horas de tercia, sexta, nona y también laudes y vísperas” (22,37). Esta recomendación de la oración evoca la contenida en el *praeceptum*: “Sed asiduos a las oraciones (cf. Col 4,2; Rom 12,12) en las horas y tiempos establecidos” (2,1). El breve precepto del texto agustiniano recoge los dos contenidos principales del texto jeronimiano: la vida de oración ordenada por san Pablo, y la distribución en el tiempo de momentos específicos de oración. También hay divergencias: de una parte, para recomendar la oración san Jerónimo recurre a 1 Tes 5,17 (oración incesante) mientras que san Agustín se inspira en Col 4,2/Rom 12,12 (oración asidua); de otra, el presbítero da razón de por qué las horas de oración han de repartirse a lo largo del día, indicando cuáles eran esos momentos específicos, dato que el obispo pasa por alto. Pero estas divergencias no anulan la convergencia señalada.

Al describir los usos de los monjes cenobitas, san Jerónimo escribe: “Los domingos se dedican exclusivamente a la oración y a la lectura. Cosa, por lo demás, que hacen el resto de los días, una vez terminadas las tareas” (22,35)¹². Esta misma praxis parece subyacer a lo que prescribe el *praeceptum*: “En el oratorio nada haga sino aquello para lo que ha sido hecho... De modo que si acaso hubiera algunos que, teniendo tiempo, quisieran hacer oración también fuera de las horas fijadas para ella, no se lo impida quien juzgue que allí debe hacerse otra cosa” (2,2). La recomendación de que el religioso, una vez realizada la tarea que le fue asignada, dedique el tiempo que le sobre a la oración coincide con lo referido por san Jerónimo. Esta coincidencia básica no la anulan las evidentes divergencias que existen entre un texto y otro: mientras san Jerónimo describe una realidad, san Agustín hace una recomendación; mientras san Jerónimo indica que ese tiempo sobrante lo dedicaban a la oración y a la lectura de la Escritura, san Agustín habla sólo de la oración; mientras san Jerónimo se refiere sólo a los días de semana, excluido el domingo porque ese día no trabajaban, san Agustín no indica nada al respecto; mientras san Jerónimo no señala el lugar de la oración, san Agustín sí.

¹² Sobre este horario monástico, cf. A. DE VOGÜÉ, *L'horaire de l'Ordo monasterii. Ses rapports avec le monachisme égyptien*, en *Homo Spiritualis*, Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag. Hrg. von Cornelius Mayer unter Witwirkung von Karl Heinz Chelius, Augustinus Verlag, Würzburg 1987, 240-258:241-243.

c) *Capítulo tercero del praeceptum*

En los cenobios cuyo género de vida describe san Jerónimo se daba un trato de privilegio, en el menú y en el horario, a dos grupos de personas de riesgo: los ancianos y los niños. “Vino sólo lo beben los ancianos. A estos y a los niños (*pueri*) se les da a menudo un desayuno, a los unos para sostener su edad ya fatigada, y a los otros para que no se les quebrante en los mismos comienzos” (22,35). Ahora bien, este mismo trato de privilegio para algunos grupos aparece también en el *praeceptum*. De hecho, mientras unos están obligados al ayuno y a la abstinencia, a otros se les dispensa de lo uno y de lo otro. Del ayuno: “Si alguno no puede ayunar, no tome alimentos fuera de la hora del «desayuno», a no ser que se encuentre enfermo” (3,1); del ayuno o de la abstinencia: “Si aquellos a quienes su anterior régimen de vida ha hecho débiles reciben un trato diferente en alimentación...” (3,3), y de la abstinencia: “Y si a quienes entraron en el monasterio procediendo de costumbres más delicadas se les conceden alimentos... que no se otorgan a otros más fuertes...” (3,4). Los dos textos tienen en común el referirse a un trato de excepción al eximir del ayuno y al otorgar una dieta diferente a determinados grupos y el justificarlo por razones de salud, pero se distinguen a la hora de determinar los grupos favorecidos y los alimentos. Mientras san Jerónimo señala que el trato de excepción lo reciben los ancianos y los niños, san Agustín lo ordena para los débiles y los enfermos, independientemente de cuál sea su edad; mientras san Jerónimo habla sólo del vino permitido a los ancianos, san Agustín habla de alimentos (más delicados), sin especificar.

Entre los comportamientos que san Jerónimo conoce y alaba en los cenobios cuya vida describe, está el hecho de que “durante la comida no se produce ruido alguno” y de que “nadie habla mientras come” (22,35). El *praeceptum* agustiniano, en cambio, tiene que recomendar calma en el refectorio: “escuchad sin alboroto ni discusiones lo que, según costumbre, se os lea” (3,2). Mientras el texto jeronimiano alude al ruido que puede proceder de objetos, el agustiniano habla de alboroto, que lo producen personas; mientras el primero se sirve del genérico “hablar”, el segundo utiliza el específico “discutir”. Muy probablemente en esta recomendación de san Agustín haya que ver más la respuesta a una situación concreta de la comunidad destinataria del código monástico que una prueba de inspiración en otro autor, pero no deja de ser significativo el que ambos textos coincidieran en señalar este aspecto, en apariencia menor, de la marcha de una comunidad.

En la persona de Eustoquia, san Jerónimo contempla el caso de aquellos a quienes su anterior género de vida les ha habituado a vivir de una determinada manera: “Y si replicas que has nacido de noble linaje y te has criado siempre en el lujo y entre plumas, y que no puedes prescindir del vino y de manjares exquisitos, y que, en fin, no vas a poder vivir conforme a estas leyes tan rigurosas, te replicaré: ‘Pues vive según tu ley, ya que no puedes vivir conforme a la ley de Dios’” (22,11). En esta descripción se pueden ver reflejados los “débiles” de que habla el capítulo tercero del *praeceptum*. En él san Agustín habla de “aquellos a quienes su anterior régimen de vida ha hecho débiles, [razón por la que] reciben un trato diferente en alimentación” (3,3), y de aquellos que “entraron en el monasterio procediendo de costumbres más delicadas, [a los que] se conceden alimentos, vestidos, colchones o cobertores que no se otorgan a otros más fuertes... aunque no hayan podido alcanzar la austeridad de los físicamente más robustos” (3,4). La realidad contemplada en el texto de uno y otro autor es la misma. Los datos que aduce san Jerónimo, a saber, la noble cuna, el lujo, el dormir entre plumas, la incapacidad de renunciar a una determinada dieta alimenticia y de someterse a un régimen de austeridad están presupuestos en el texto del *praeceptum*. Las costumbres más delicadas allí indicadas se refieren al ámbito alimentario (en la carta: no poder prescindir de manjares exquisitos), al ámbito del vestuario (en la carta: criado siempre en el lujo), al ámbito del dormir (en la carta: criado entre plumas). El “no poder vivir conforme a estas leyes tan rigurosas” del texto jeronimiano tiene su equivalente en esta constatación del texto agustiniano: “aunque no hayan podido alcanzar la austeridad de los físicamente más fuertes” (3,4). Pero también salta a la vista la divergencia entre ambos escritos. Consiste en la diferente respuesta que uno y otro autor dan a idéntica situación personal: san Agustín se muestra condescendiente con esas debilidades, permitiendo a quienes las sufren un cierto trato de privilegio; san Jerónimo en cambio, se muestra intransigente; el obispo considera a los que las sufren capacitados para la vida monástica y por ello los mantiene en el monasterio, el presbítero los considera incapacitados para seguir un camino de perfección.

d) Capítulo cuarto del *praeceptum*

El capítulo cuarto del *praeceptum* es el que más huellas conserva de la carta jeronimiana. Nada extraño, habida cuenta que la carta es una exhortación a la virginidad –todos los demás temas tratados allí son introducidos

por su relación con ella– y que el capítulo cuarto del texto agustiniano trata de la castidad.

La descripción que hace san Jerónimo del porte de algunas vírgenes contiene estos rasgos: “En su vestido únicamente hay un tenue toque de púrpura, la cabeza va sujeta flojamente para que cuelgue el pelo, el calzado es rústico, el chal revolotea sobre los hombros, las mangas son estrechas y pegadas a los brazos... Esta es toda la virginidad para ellas” (22,13). Esta preocupación por el porte exterior puede estar detrás del párrafo inicial del capítulo cuarto del *praeceptum*: “No sea llamativo vuestro porte, ni procuréis agrandar con el modo de vestir, sino con la manera de comportaros” (4,1). Ciertamente, san Jerónimo habla a una mujer del comportamiento indebido de otras mujeres, mientras que san Agustín habla a hombres, pero lo importante es la coincidencia de ambos en relacionar el modo de vestir con la guarda de la castidad¹³.

San Jerónimo habla de gente de su propio estado “que ambicionan ser presbíteros o diáconos para poder ver más libremente a mujeres. Toda su preocupación es el vestido, andar bien perfumados y que el pie no se mueva dentro del zapato como si fuera un fuelle. Los cabellos ensortijados llevan las señales del rizador, los dedos lanzan destellos por los anillos, y para que la humedad de la calle no les moje la planta del pie, apenas si pisan el suelo con la punta de los zapatos. Cuando vieres a gentes semejantes, tenlos más bien por pretendientes que por clérigos” (22,28)¹⁴. Datos como este pueden estar también detrás de la recomendación con que comienza el capítulo cuarto del *praeceptum*, indicado en el punto anterior. Es cierto que san Jerónimo habla de clérigos –“hablo sólo de los de mi propio estado”, decía–, pero eso no obsta, pues lo importante aquí no es aquel de quien se predica, sino lo que se predica, a saber, el recurso a un determinado modo de vestir para llamar sobre sí la atención de las mujeres, hecho que ponía en peligro la castidad.

Tema frecuente en la carta de san Jerónimo es el de las salidas al exterior, que limita al máximo a su dirigida Eustoquia. Primero le prohíbe asistir a reuniones de las matronas, frecuentar las casas de los nobles y ver a quienes despreció por su voluntad de ser virgen (cf. 22,16). En el apartado siguiente le dice explícitamente: “Sea rara tu salida al público: busca a los mártires en tu propio aposento”, a lo que añade: “Si tuvieras que salir (*pro-*

¹³ Damos por hecho que en el capítulo cuarto del *praeceptum* san Agustín piensa, desde el primero hasta el último párrafo, en la castidad.

¹⁴ Cf. A. CAIN, *The letters of Jerome*, p. 89.

cedere) siempre que es menester, nunca te faltarían pretextos para salir (*procedere*) (22,17). Más adelante vuelve sobre el mismo pensamiento: “Te conjuro, pues, delante de Dios y de Cristo Jesús... que no seas ligera en mostrar al público los vasos del templo, que sólo a los sacerdotes es concedido ver. Que ningún profano mire el sagrario de Dios... Pues ningún vaso de oro o de plata fue tan querido de Dios como el templo de un cuerpo virginal” (22,23). Por último, dos apartados más adelante, le dice: “Procura no salir de tu aposento para ir a casa; no vayas a ver a las hijas de una región extraña teniendo tú por hermanos a los patriarcas y pudiéndote gloriar de tu padre Israel. Dina fue violada por salir de casa. No quiero que busques a tu esposo por las plazas ni que recorras los rincones de la ciudad... Al esposo no se le puede encontrar por las plazas” (22,25). También el autor del *praeceptum* se interesa por las salidas de sus religiosos, respecto de las cuales tiene su palabra que decir: “Cuando salgáis (*proceditis*), id juntos; cuando lleguéis a donde os dirigís, permaneced juntos” (4,2). El hecho es el mismo –las salidas– y el mismo el interés que mueve a ambos autores a hablar de él: la protección y salvaguarda de la castidad. Pero es distinta la actitud que uno y otro toman ante el hecho. San Jerónimo pone restricciones, san Agustín da orientaciones sin poner límites a las salidas. Obviamente, se trataba de situaciones distintas.

San Jerónimo critica también a los clérigos que andaban de casa en casa de las matronas romanas. “Algunos consumen sus vidas en conocer los nombres, las casas y las costumbres de las matronas”. De ellos pinta breve y someramente uno sólo –el rey en ese arte–, “para que, conocido el maestro, reconozcas más fácilmente a los discípulos”. De él dice, entre otras cosas, que se mete casi en las alcobas de las que están durmiendo, y que sus enemigos son tanto la castidad como los ayunos (cf. 22,28). Comportamientos como este cabe que estén detrás de lo prescrito en el *praeceptum* sobre las salidas, ya indicado en el apartado anterior. En efecto, al salir juntos, a los religiosos se les vuelve difícil, si no imposible, imitar las actividades del clérigo que acaba de describir y que significan un grave riesgo para la castidad. Como en el caso anterior, carece de mayor importancia que san Jerónimo se refiera a clérigos y san Agustín a monjes. Lo importante es la indicación de que el salir solo favorece el frecuentar mujeres y pone en peligro la castidad. San Jerónimo describe un comportamiento peligroso para esa virtud, san Agustín indica cómo han de proceder los monjes para que no lleguen a darse.

A la hora de caracterizar a las vírgenes que han sucumbido, san Jerónimo no se queda corto. Después de indicar que para ellas el ayuno es una herejía, añade: “Estas son las que se hacen notar en público y con guiños furtivos arrastran en pos de sí a toda una grey de jovencuelos. Estas son las que

deberían oír permanentemente de boca del profeta: *Tienes rostro de mujer descarada y no te avergüenzas* (Jr 3,3)... el caminar es lánguido debido al movimiento desenvuelto de las rodillas” (22,13). Este dato puede estar presente en la mente de Agustín cuando, invitando a los monjes a un comportamiento conforme a su propia condición, escribe: “Al andar, al estar parados y en todos vuestros movimientos, nada hagáis que sirva de escándalo a la mirada de otra persona” (4,3). En efecto, también los religiosos podían hacer gestos para llamar la atención y arrastrar tras de sí a mujeres. Pero puede estar también detrás de la recomendación inmediatamente siguiente: “Cuado dirijáis vuestros ojos hacia alguna mujer, no los dejéis prendidos en ninguna” (4,4). En efecto, el santo podía estar pensando en mujeres descaradas y provocadoras de que habla el texto profético citado por san Jerónimo.

San Jerónimo se pregunta que sucederá a las vírgenes que prostituyeron los miembros de Cristo y convirtieron el templo del Espíritu Santo en lupanar, si las hubo que se condenaron a pesar de ser vírgenes, reas de otras culpas (22,6). Reminiscencias de esta idea se pueden percibir en el capítulo cuarto del *praeceptum*. Es el caso cuando recomienda a los religiosos que no hagan otra cosa “sino lo que se ajuste a vuestra santidad” (4,3). Leída esta recomendación en el contexto de la castidad de que habla el capítulo y del párrafo en que se encuentra, parece lógico referirla a la santidad del cuerpo del cristiano, templo del Espíritu santo, como proclama san Pablo en 1 Cor 3,17 (*Si alguno destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá a él porque el templo de Dios es santo, y vosotros sois ese santuario*). Según san Jerónimo, si algunas vírgenes se han condenado por culpas de otra naturaleza, cabe suponer una condena mayor para las que convirtieron el templo del Espíritu en un lupanar. En esa misma línea, la recomendación de san Agustín de hacer sólo lo que se ajuste a la propia santidad, es decir, a la santidad del propio cuerpo, templo de Dios, va orientada a evitar la destrucción –condena– de que habla san Pablo. También cabe interpretar en ese contexto y sentido lo afirmado más adelante en el mismo capítulo del *praeceptum*: “Pero no causáis menor daño a vuestros hermanos, a los que podéis hacer que se corrijan señalándolos, si por callar, permitís que perezcan” (4,8). Se puede entender que el silenciar la falta contra la castidad de un hermano puede llevar a su destrucción –*perire*–, el castigo para quien profane el templo de Dios.

San Jerónimo habla de la pérdida de la virginidad que acontece en el interior (*mente*), aun sin perderla a un nivel físico. Como prueba de que puede darse, cita Mt 5,28: *Quien mire a una mujer deseándola ya adulteró con ella en su corazón* (22,5). Ahora bien, respecto a lo primero, san Agustín contempla explícitamente el hecho de la pérdida de la virginidad: “la castidad

misma huye de las costumbres, aunque la violación impura no llegue a tocar los cuerpos” (4,4). Además de eso, en el mismo párrafo el santo habla del corazón (*animus*) impuro de que es prueba la mirada impura (4,4). Como en san Jerónimo, el adulterio del corazón es puesto en relación con la mirada (*qui uiderit*). Respecto a lo segundo, los autores suelen presentar el mismo texto de Mt 5,28 como base bíblica de la afirmación agustiniana.

Escribe san Jerónimo a Eustoquia: “Tú hablas con sencillez (sin mala intención) y, delicada como eres, no rechazas a los desconocidos; pero los ojos impúdicos miran de otra manera. No saben ver la belleza del alma, sino la del cuerpo” (22,23). Esto nos remite a las siguientes palabras del *praeceptum*: “No digáis que es puro vuestro interior (*uos animos habere pudicos*) si tenéis ojos impuros (*oculos impudicos*), puesto que el ojo impuro es mensajero de un corazón impuro” (4,4). La coincidencia, esta vez hasta en los términos latinos empleados, está en los “ojos impuros”.

Para mostrar cómo la falta de control de la vista constituye un grave peligro para la castidad, san Jerónimo recurre al ejemplo de David quien, aunque fue elegido por ser conforme al corazón del Señor y cantó a menudo la futura venida de Cristo, por ver caminar sobre la terraza de su casa a Betsabé desnuda, acabó convirtiéndose en adúltero y homicida. Y comenta: “Advierte de paso cómo no hay mirada segura, ni siquiera en casa” (22,12). El ejemplo y la moraleja que saca san Jerónimo bien puede estar en el trasfondo de lo que dice san Agustín sobre la mirada en relación con la violación de la castidad: “Y tanto el querer que os deseen mujeres como el desearlas vosotros, no lo suscita sólo el tacto y el afecto, sino también la mirada” (4,4)¹⁵.

San Jerónimo invita a Eustoquia a gritar que el Señor es su ayuda (cf. Sal 117,6) “tan pronto como el suave incendio del placer nos invada con agradable calor” (22,6)¹⁶, palabras que traen a la mente estas otras del *praeceptum*: “y, como sucede en el deseo carnal, hallan deleite en el ardor recíproco” (4,4). Los dos textos coinciden en la idea de ardor/calor vinculado al placer sexual, aunque san Jerónimo habla en general, mientras que san Agustín se refiere al efecto del deseo y de la mirada mutua en aquellos en cuyos corazones anida la lujuria.

San Jerónimo aconseja a Eustoquia: “No permitas que tus pensamientos ganen terreno; que nada babilónico, nada confuso prospere en ti. Mientras el enemigo es pequeño, degüéllalo; la maldad hay que extirparla en ger-

¹⁵ Refiriéndose al deseo de David respecto de Betsabé, Agustín utiliza el término *petulantia*, el mismo utilizado en el *Praeceptum* (4,7) (cf. *en. Ps.* 50,3).

¹⁶ La metáfora del fuego para describir las pasiones aparece también en 22,7,2 y 22,8,2.

men” (22,6, citando Sal 136,8-9). Este mismo pensamiento se halla también en estas palabras del *praeceptum*: “Y si advirtierais en alguno de vosotros esa mirada lujuriosa de que os hablo, amonestadle sobre la marcha para que el mal ya manifestado no vaya a más, sino que se corrija de inmediato” (4,7). La coincidencia está en el consejo de dar muerte al vicio, en ambos casos el de la lujuria, tan pronto como se manifieste; la divergencia está en que san Jerónimo habla de pensamientos, mientras san Agustín se refiere específicamente a la mirada¹⁷.

Después de haber relatado el castigo infligido al monje que al morir dejó amasada una cantidad de dinero, es decir, el enterrar el dinero con él, como fruto de una “traición”, el monje dalmata añade un comentario: “Nadie piense que se hizo esto por crueldad; pero fue tal el terror que cundió por todo Egipto, que ahora se considera crimen haber dejado un solo *sólido*” (22,33). La misma idea de que una sanción dura no significa crueldad para con quien la recibe aparece claramente en el *praeceptum* agustiniano: “En efecto, si tu hermano tuviese una herida corporal que quisiera ocultar por temor a la cura, ¿no sería cruel silenciarla y misericordioso darla a conocer? ¡Cuánto más, entonces, debes descubrirla a él para que la podredumbre no invada, con mayor daño, su corazón!” (4,8). Y en el párrafo siguiente: “Pues tampoco esto se hace por crueldad, sino por misericordia, para evitar que con su pestífero contagio lleva a la perdición a otros muchos” (4,9). Es obvio que se trata de faltas distintas: en san Jerónimo, la de haber acumulado dinero; en Agustín, la de haber sucumbido a la mirada lujuriosa y no querer reconocerlo, pero la idea es la misma: la sanción no la impone la crueldad, sino –añade las dos veces san Agustín, complementando la idea de san Jerónimo– la misericordia. Pero hay todavía otro particular que merece ser puesto en luz: en ambos autores, la justificación del castigo –y por eso no ha de verse como acto de crueldad– va asociado a un amplio efecto social, pero de distinta naturaleza y signo. San Jerónimo lo señala como hecho real: “fue tal el terror que cundió por todo Egipto, que ahora se considera crimen haber dejado un solo *sólido*”; san Agustín, por el contrario, piensa en evitar que el mal se extienda, en el primer caso, al corazón entero del religioso –“invada, con mayor daño, su corazón”– y, en el segundo caso, a la comunidad entera –“para evitar que con su contagio pestífero lleve a la perdición a otros muchos”–. La dureza tiene valor por su eficacia social: en el caso de san Jerónimo, ejemplarizante; en el de san Agustín, de prevención.

¹⁷ Un poco más adelante, repite la misma idea: “... es proclamado bienaventurado aquel que apenas empieza a pensar degüella y quebranta los pensamientos sobre la peña” (22,6). El contexto no deja duda de que se trata de pensamientos lujuriosos.

San Jerónimo habla de las muchas vírgenes que quebrantan a diario su propósito de virginidad, de las muchas que de su seno pierde cada día la madre Iglesia (cf. 12,13). El *praeceptum* no afirma nada al respecto de forma explícita, pero, de una parte, lo deja entrever cuando ordena la expulsión del que no acepta la sanción expuesta, “para evitar que con su contagio pestífero lleve a la perdición a otros muchos” (4,9); de otra, todo el capítulo cuarto presupone esa realidad para evitar la cual propone un actuar preventivo y curativo.

e) *Capítulo quinto del praeceptum*

A continuación, san Jerónimo alude también a muchas vírgenes que, teniendo los armarios llenos de ropa, no pueden acabar con la polilla (22,32). Significativamente también san Agustín habla de la polilla en el párrafo primero del capítulo quinto, en que ordena poner toda la ropa en común “bajo la custodia de uno, de dos o de cuantos puedan bastar para sacudirla, a fin de que la polilla no la dañe” (5,1). La coincidencia entre los dos textos está sólo en la mención de la polilla, mención que tiene una función distinta en cada caso: en san Jerónimo el hecho de que pueda dañar la ropa se convierte en invitación a desprenderse de ella, en san Agustín en invitación a ponerla en común. Antes de que la polilla dañe la ropa hay que darla a los pobres, piensa san Jerónimo; para evitar que se apolille, hay que ponerla en común al cuidado de cuantas personas sean necesarias, dice san Agustín. Es cierto que el evangelio habla de la polilla como agente corruptor de los tesoros (cf. Mt 6,19-20; Lc 12,33), pero no deja de llamar la atención esta coincidencia en asociar la polilla a los vestidos, si se tiene en cuenta que, fuera del *praeceptum*, en el resto de su amplia obra sólo lo hace una vez y de forma marginal¹⁸.

Según san Jerónimo, en los cenobios a nadie le era lícito decir: “No tengo túnica ni capa ni jergón de juncos”. Como razón aduce que el mayordomo “lo dispone todo de manera que nadie tenga que pedir nada ni a nadie le falte nada” (22,35). Un eco de esta realidad lo encontramos también en una recomendación del capítulo quinto del texto agustiniano: “Si es posible, no sea incumbencia vuestra determinar la ropa que habéis de llevar según las circunstancias... siempre que a nadie se le niegue lo que necesite” (5,1). En el capítulo primero, el legislador de Hipona ya había determinado que el encargado de distribuir la ropa (y el alimento) era el prepósito

¹⁸ Cf. s. 149,9.

(1,3). La idea es común, con dos datos: que el religioso ha de despreocuparse de la ropa que debe llevar y que alguien del monasterio se encargará de prevenir que a nadie le falte nada; la diferencia está en la persona que tiene confiada esa tarea: en el cenobio cuyos usos describe san Jerónimo, el mayordomo; en el monasterio destinatario del *praeceptum*, el prepósito. Importante es también la coincidencia en señalar que a nadie le falta o que a nadie ha de faltarle nada que necesite¹⁹.

San Jerónimo recomienda a Eustoquia: “También has de evitar el mal de la avaricia, no en el sentido de no codiciar los bienes ajenos..., sino en de no guardar los tuyos, que son también ajenos” (22,31). Este pensamiento tiene su correlato en el *praeceptum* en los primeros tres capítulos del capítulo quinto en el que invita a los religiosos a poner en común la ropa: “Tened vuestra ropa en común” (5,1), el fruto del propio trabajo: “nadie tenga ninguna actividad puramente personal, sino que todas vuestras obras las hagáis para el bien común con mayor esmero y más renovada disponibilidad que si cada uno realizase las tareas propias para sí mismo” (5,2) y hasta los regalos recibidos: “De donde se deduce que si alguien llevase algo... incluso si es a sus hijos o a otras personas... residentes en el monasterio, estos no lo reciban a escondidas; antes bien, quede en poder del prepósito para que, integrado en el fondo común, lo dé a quien tuviere necesidad de ello” (5,3). La dificultad a la hora de cumplir lo mandado es, no obstante, distinta: en san Jerónimo es la incertidumbre del futuro (“Soy una joven delicada que no puedo trabajar con mis manos; cuando llegue a la vejez o me ponga enferma, ¿quién tendrá lástima de mí?” [22,31]); en san Agustín, el mantener la propia categoría social (“piensa que no se ajusta a su condición vestir como vestía su hermano” [5,1]). Una diferencia sustancial es que san Jerónimo piensa en que comparta sus bienes con los pobres (“y entre tanto Cristo está muriendo desnudo a sus puertas” [22,32]), mientras que san Agustín habla de compartirlos con los hermanos de comunidad²⁰.

San Jerónimo cuenta el caso de aquel monje que al morir dejó cien *sólidos*, que había ganado tejiendo lino; refiere también la diversidad de pareceres sobre lo que había que hacer con ellos: si repartirlos entre los pobres, donarlos a la Iglesia o remitirlos a sus padres, y la decisión tomada, bajo la inspiración del Espíritu santo, por los llamados “padres”: enterrarlos

¹⁹ San Jerónimo añade además que “nadie tenga que pedir nada”.

²⁰ Sabido es que en la *regula recepta* el párrafo tercero del capítulo quinto concluye con una calificación moral de quien se comporta diversamente: “Si alguien oculta algo que le han llevado, sea condenado como reo de hurto” (5,3). Cabe preguntarse si el autor de este añadido no habría intentado introducir así en el *Praeceptum* la razón aducida por san Jerónimo: “que son también ajenos”.

con su dueño, “pues dijeron: *Tu dinero sea contigo para perdición* (Hch 8,20)” (22,33). Con estas palabras los “padres” reprobaban el haber acumulado dinero, en lugar de haberlo compartido con otros. La misma idea puede estar en la afirmación de san Agustín de que cada uno debe trabajar para el bien común con mayor esmero y más renovada disponibilidad que si cada cual realizase las tareas propias para sí mismo (5,2), o cuando afirma que el termómetro para medir el progreso espiritual está en cuidar de lo común mejor que de lo propio (5,2). Uno y otro autor negocian con la misma moneda, sólo que san Jerónimo se fija en la cruz, mientras san Agustín contempla la cara.

San Jerónimo escribe a su dirigida: “El vestido, ni limpio en exceso ni tampoco sucio, y no llame la atención por nada, para que la gente no se pare delante de ti y te señale con el dedo” (22,27). Esto nos lleva a la recomendación que hace san Agustín en el capítulo quinto del *praeceptum*: “El lavado de la ropa, realizado por vosotros mismos o por lavaderos, hágase conforme al criterio del propósito para evitar que el afán excesivo de llevar la ropa limpia arrastre consigo manchas interiores en el alma” (5,4). Ambos textos hacen referencia a una excesiva preocupación por la limpieza de la ropa que se lleva puesta, indicando la razón por la que debe evitarse: san Jerónimo para evitar que los demás se fijen en quien la lleva, san Agustín para evitar manchas en el alma, sin especificar cuáles son. Quizá estemos ante la misma realidad, contemplada desde dos ángulos diversos: san Jerónimo atiende a la reacción de los demás, san Agustín a la respuesta a la reacción de los demás: la complacencia vanidosa ante el hecho de ser objeto de atención.

El cenobio descrito por san Jerónimo no descuida a los enfermos: “Si alguno se pone enfermo, se le traslada a una sala más amplia, donde es atendido por los viejos con tan solícito cuidado que no echa de menos las comodidades de la ciudad ni el cariño de la propia madre” (22,35). También san Agustín trata en el mismo capítulo quinto de la atención a los enfermos: “El cuidado de los enfermos, o de los convalecientes, o de quienes, aun sin tener fiebre, padecen algún achaque, debe confiarse a alguien para que personalmente pida de la despensa lo que advierta que cada uno de ellos necesita” (5,8). Uno y otro texto tienen en común el señalar que hay encargados para atender a los enfermos y el hecho o la exigencia de una atención esmerada; en los demás puntos, son muy divergentes. Ciertamente esta coincidencia tiene poco peso por la naturaleza del servicio que propone.

f) *Capítulo sexto del praeceptum*

Según san Jerónimo, “es difícil que el alma humana no ame, e ineludiblemente nuestro espíritu es arrastrado por algún amor. El amor de la carne se vence por el amor del espíritu, y un deseo se vence con otro deseo. Lo que el uno disminuye, el otro crece. Lo mejor que puedes hacer es repetir constantemente: *En mi lecho, por las noches, he buscado al amor de mi alma* (Cant 3,1)” (22,17). Estos pensamientos de san Jerónimo pueden dar razón de otro presente en el *praeceptum*: “Vuestro amor no ha de ser carnal, sino espiritual” (6,3), palabras con que concluye el capítulo.

g) *Capítulo octavo del praeceptum*

San Jerónimo pone fin a su exhortación a Eustoquia con el reclamo del amor: “Todo lo dicho hasta aquí parecerá duro a quien no ame a Cristo. Pero quien tenga por basura toda la pompa del siglo y juzgue vanidad todo lo que hay bajo el sol a cambio de ganar a Cristo, quien ha muerto con su Señor y ha resucitado con Él, y quien ha crucificado su carne con todos sus vicios y concupiscencias, este proclamará libremente: ¿Quién nos separará del amor de Cristo?... (Rom 8,35-39)” (22,39). Y en el apartado siguiente: “Para los que aman no hay nada duro, y para quien desea algo no hay trabajo difícil. Mira lo que aguanta Job por Raquel, que le fue prometida por mujer (cf. Gén 29,30)... Amemos también nosotros a Cristo, busquemos sus caricias, y todo lo difícil se nos hará fácil. Nos parecerá breve todo lo que es largo y, heridos por su dardo, diremos a cada momento: *¡Ay de mí, que se ha prolongado mi peregrinación!* (Sal 119,5)” (22,40). Ahora sólo cabe mirar al último capítulo del *praeceptum*: “Que el Señor os conceda cumplir todos estos preceptos con amor” (8,1a). Además, en el tener por basura la pompa del siglo y juzgar vanidad todo lo que hay bajo el sol puede estar recogido el contenido de los capítulos quinto, sexto y séptimo del *praeceptum*, y en el crucificar su carne con todos sus vicios y concupiscencias, el contenido de los capítulos tercero y cuarto. Pero más allá de la fórmula concreta utilizada por uno y otro autor en el primer caso y de los contenidos comunes, en el segundo, está el hecho de que, al final de sus respectivos textos, ambos maestros de vida espiritual introducen el amor al que asignan idéntica función: hacer posible el cumplimiento de todo lo indicado con anterioridad. Pero no todo acaba aquí. Si san Jerónimo alude específicamente al amor a Jesucristo, san Agustín sigue sus huellas cuando presenta a los monjes como “enardecidos por el buen olor de Cristo” (8,1c). Un “enardecidos” que implica un

deseo ardiente, ansia de alcanzar a Cristo cuyo buen olor seduce; deseo que, por otra parte, hace sentir largo el tiempo de espera. Pero procede señalar una diferencia significativa: san Jerónimo no dice nada sobre la fuente de ese amor; para san Agustín esa fuente es Dios.

San Jerónimo pone término a su tratado con estas palabras: “Siempre que la vana ambición del siglo te halague, siempre que veas el fasto del mundo, trasládete en espíritu al paraíso. Empieza a ser lo que serás un día, y así podrás oír a tu esposo: “*Ponme cual sello en tu corazón, como un sello en tu brazo* (Ct 8,6). Fortalecida en tus actos y en tu espíritu gritarás: *Grandes aguas no pueden apagar el amor, ni los ríos anegarlo* (Ct 8,7)” (22,41). A lo que hay que añadir lo escrito poco antes: “Entonces el esposo mismo te saldrá a recibir y te dirá: *Levántate, amada mía, hermosa mía, paloma mía, y vente. Porque, mira, ha pasado ya el invierno y la lluvia se ha ido* (Ct 2,10-11)” (22,41). Dos son las ideas que hay que resaltar de este texto: una, la mirada escatológica; otra, el recurso a textos del *Cantar de los cantares*²¹. Y ahora, cabe la pregunta: ¿no tendremos ambas cosas también en el *praeceptum*? Sólo hace falta ver en el “enardecidos por el buen olor de Cristo” (8,1c) una paráfrasis de Ct 1,3: *Correremos tras el olor de tus perfumes*²².

En su carta san Jerónimo cuenta cómo, en medio de la mayor austeridad, su imaginación se hallaba a menudo ocupada con imágenes de muchachas danzando y cómo, aunque su rostro estaba pálido por los ayunos, su alma ardía de pasión dentro de su cuerpo helado. En ella sólo hervían sus apetitos. En esos momentos, cual nueva mujer pecadora, él se arrojaba a los pies de Jesús, los regaba con sus lágrimas, los enjugaba con sus cabellos (cf. Lc 7,38) y domaba su carne con ayunos que duraban semanas. Tras describir sus ejercicios ascéticos, concluye: «Y el Señor mismo me es testigo de que, después de muchas lágrimas, después de estar con los ojos clavados en el cielo, me parecía hallarme en medio de los ejércitos angélicos; entonces cantaba con alegría y regocijo: *En pos de ti corremos al olor de tus perfumes* (Ct 1,3)» (22,7). El texto invita a hacer dos observaciones. La primera, que en él aparecen asociados la lujuria y el perfume, al haber ungido con él los pies de Jesús la mujer pecadora con que se identifica Jerónimo. La segunda, que el deseo de mujeres (dato negativo) del monje Jerónimo y sus ayunos (dato positivo) le llevan a sentirse corriendo en pos de Cristo al olor de sus perfumes (Ct 1,3). Si ahora nos fijamos en el *praeceptum* advertimos que en el

²¹ Sobre la orientación escatológica del monacato antiguo según la carta jeronimiana, cf. R. BYRNE, *The Cenobitic Life*, pp. 284-285.

²² Tal es la interpretación que hemos dado en nuestro artículo: *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo octavo (III/B)*, en *Estudio Agustiniano* 43 (2008) 517-542.

capítulo tercero habla del ayuno (3,1); en el cuarto, del deseo de mujeres (4,4), y en el octavo, del buen olor de Cristo (8,1c). La comparación se puede establecer en estos términos: al tema del ayuno (cap. 3º) y al del deseo de mujeres (cap. 4º) va asociado el deseo ardiente del buen olor de Cristo (cap. 8º,1c) ²². Por supuesto hay diferencias entre ambos textos: una, el orden en que se habla de los temas; san Jerónimo habla primero del deseo de mujeres, y luego de los ayunos; san Agustín, primero del ayuno y luego del deseo de mujeres; otra, en san Jerónimo el ayuno aparece como remedio contra el deseo de mujeres, relación que san Agustín no establece; una tercera, que san Jerónimo cita de forma explícita Ct 1,3, mientras que san Agustín habla simplemente del deseo ardiente del buen olor de Cristo, expresión que puede entender –repetimos– como paráfrasis de Ct 1,3.

II. Las coincidencias

En 31 textos de la carta de san Jerónimo hemos hallado coincidencias, de relieve desigual, con otros textos del *praeceptum*, que permiten suponer que san Agustín encontró en ella inspiración para su escrito. Los textos aducidos son de dos clases: en unos, los más, se ha constatado una coincidencia de contenidos; en otros, los menos, algunos datos que pueden dar razón de lo que el legislador de Hipona prescribe.

Hablamos de coincidencia de contenidos cuando en los dos escritos aparece un mismo tema, independientemente de cómo esté expresado, fundamentado y aplicado. A continuación enumeramos cuáles son los temas comunes a la carta y al *praeceptum*, indicando el número del elenco anterior en que el lector puede hallar los textos respectivos. Helos aquí:

- Enorgullecerse de la propia categoría social, presumir de las propias riquezas, despreciar a los demás: en nº 1º.
- Una acción laudable puede engendrar orgullo y el orgullo destruye la bondad de la acción laudable: en nº 2.
- Poner en común una parte de los propios haberes: en nº 3º.
- Vida de oración conforme a la enseñanza paulina y distribución a lo largo de la jornada de momentos específicos dedicados a ella: en nº 4º.
- La oración como ocupación del monje en el tiempo que le quede libre, una vez concluido el trabajo que le ha sido asignado: en nº 5º.
- Trato de privilegio, en el menú y en el horario, a dos grupos de personas de riesgo: en nº 6º.
- Ruido en el refectorio durante la comida: en nº 7º.

- Un determinado modo de vida anterior que dificulta seguir un régimen de vida austero: en nº 8°.
- Salidas al exterior: en nº 11°.
- Comportamientos que miran a seducir a la persona del sexo opuesto: en nº 13°.
- Pérdida de la castidad del corazón sin pérdida física de la misma: en nº 15°.
- Los ojos impuros: en nº 17°.
- La mirada en relación con la pérdida de la castidad: en nº 17°.
- El ardor asociado a la pasión impura: en nº 18°.
- Atajar el mal de la lujuria nada más manifestarse: en nº 19°.
- Sancionar una falta no implica crueldad: en nº 20°.
- La polilla que puede dañar la ropa: en nº 22°.
- No es el monje el que determina qué ropa ha de ponerse: en nº 23°.
- Compartir los bienes: en nº 24°.
- No trabajar para uno mismo: en nº 26°.
- Excesivo afán por llevar la ropa limpia: en nº 26°.
- Debida atención a los enfermos: en nº 27°.
- El amor carnal contrapuesto al amor espiritual: en nº 28°.
- El amor, condición para cumplir los preceptos: en nº 29°.
- Tensión escatológica: en nº 30°.
- El olor de los perfumes de Cristo: en nº 31°.

En la mayor parte de los casos la coincidencia se da en el tema tratado, no en los términos en que se expresa. De hecho son pocas las coincidencias verbales que se pueden señalar con valor en nuestro contexto. Una, en los textos señalados en el nº 17: ambos autores hablan de los “ojos impuros” (*impudici oculi/oculos impudicos*); otra, en el nº 21: ambos textos contienen el verbo *fieri* (*factum/fit*), el demostrativo *hoc*, un adverbio de negación *nec/non* y el adverbio *crudeliter*, expresando la misma idea: sancionar una falta “no se hace por crueldad” (*Nec hoc crudeliter quisquam factum putet / Non enim et hoc fit crudeliter*)²³. Una tercera, en los textos del nº 28 que mencionan ambos en amor carnal y el espiritual (*carnis amor/spiritus amore – carnalis [dilectio] /spiritalis dilectio*), aún con sus diferencias²⁴,

²³ Todavía cabe añadir una referencia escatológica en las palabras: “me parecía hallarme en medio de los ejércitos angélicos”, que posiblemente remiten a Mt 22,30 («Pues en la resurrección ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como ángeles en el cielo»).

²⁴ De hecho, esta es la única referencia del *Praeceptum* a la *Carta 22* de san Jerónimo que señala A. de Vogüé (cf. *Histoire littéraire*, III, p. 191).

Además de los numerosos puntos de coincidencia señalados, merecen atención dos datos. El primero se refiere a la desproporcionada extensión que el tema de la castidad tiene en el *praeceptum*, comparado con otros temas también importantes, el más significativo de los cuales puede ser el de la oración. El capítulo cuarto del *praeceptum* tiene una extensión equivalente a casi un cuarto del conjunto del texto monástico. El hecho ha llamado la atención de los estudiosos²⁵. Para explicar esa desproporción es frecuente acudir a la historia personal de su autor, específicamente a sus problemas de castidad en el período previo a su conversión, de que dejó tan clara constancia en las *Confesiones*. Pero quizá halle explicación mejor aceptando una amplia inspiración en el texto jeronimiano. Al tratar preferentemente sobre la castidad, es lógico que le aportara más material para el capítulo cuarto que para otros capítulos. El segundo dato guarda relación con la repetida afirmación de san Jerónimo de que en su carta no se propuso como objetivo cantar las glorias de la virginidad. En un primer pasaje, porque las presupone bien conocidas por Eustoquia que ya la había aceptado como norma de vida (22,2). En otro pasaje, porque esa loa ya lo habían cantado otros autores como Tertuliano, san Cipriano, san Dámaso o san Ambrosio (22,22). Marcando distancias con el tratado de san Ambrosio sobre las vírgenes, escribe: “Nosotros seguimos otro enfoque: no exaltamos la virginidad, sino que la guardamos. No basta con saber lo que es bueno si no se observa con toda diligencia lo que ya se ha escogido. Lo uno es cosa de especulación, lo otro de esfuerzo; aquello es común a muchos, esto a pocos” (22,23). Ahora bien, en el *praeceptum* encontramos esa misma realidad, aunque sin una declaración explícita de intenciones semejante a las de san Jerónimo. Tampoco al obispo de Hipona le interesan los planteamientos teóricos sobre la castidad, sino el modo de conservarla. Esa falta de teología es algo que también ha llamado la atención de más de un comentarista del texto agustiniano²⁶. También a este respecto se han dado diversas explicaciones, pero quizá la

²⁵ Los dos autores utilizan un término diferente para designar al amor (*dilectio/amor*); asimismo, para especificar el amor, san Jerónimo se sirve del complemento del nombre (*carnalis/spiritus*) y san Agustín del adjetivo (*carnalis/spiritalis*).

²⁶ Cf. L. VERHEIJEN, *Le très difficile quatrième chapitre. Le célibat monastique et la sollicitude pour les pécheurs*, en *Augustiniana* 29 (1979) 43-86:44-45; A. ZUMKELLER, *The Rule of Saint Augustin with a Commentary*, Wisconsin 1961, p. 83; AGATHA MARY, *The Rule of Saint Augustin. An Essay in Understanding*, Augustinian Press, Villanova 1992, p. 145; ID., *Looking at the Rule of saint Augustine*, en *Augustinian Heritage* 38 [1992] 23-36:30; C. BOFF: *El camino de la comunión de bienes*, Bogotá 1991, p. 103; L. CILLERUELO, *Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994, p. 341; MARIE-ANCILLA, OP, *La Règle de saint Augustin*, Paris 1996, p. 215.

más fácil y convincente sea aceptar que el obispo de Hipona seguía la pauta marcada por el monje Jerónimo en la carta que nos ocupa.

Más allá de la coincidencia en el contenido, hay que asignar también valor a la ubicación de determinados temas en uno y otro escrito. A este respecto es significativo este dato: ambos autores concluyen sus respectivos escritos con una referencia al amor como la condición que posibilita el cumplimiento de lo preceptuado anteriormente, y una referencia escatológica, que se inspira en textos del *Cantar de los Cantares*. La referencia al amor está recogida en el n° 29: si san Jerónimo escribe a Eustoquia que, para los que aman, nada hay duro ni dificultoso, san Agustín expresa su deseo de que Dios conceda al monje cumplir todo con amor, es decir, por medio del amor. La referencia escatológica, en el n° 30: san Jerónimo invita a Eustoquia a pensar en el momento en que el Esposo salga a recibirla; san Agustín presenta al monje anhelando ese momento (“enardecidos por el buen olor de Cristo”).

Como ya indicamos, entre los textos jeronimianos recogidos en la primera sección hay algunos que propiamente no contienen coincidencias con otros del *praeceptum*, pero que aportan datos sobre la vida de monjes, vírgenes e incluso clérigos que pueden dar razón de algunas disposiciones presentes en el texto agustiniano. Se trata de datos relativos a comportamientos que se desviaban del ideal de la virginidad o castidad consagrada. El caso lo encontramos en los n°s del 10° al 13°. Los textos de la carta recogidos en los n°s 10° y 11° aluden a la utilización del modo de vestir como arma al servicio de la seducción de personas del sexo opuesto²⁷. Nos parece que no cae fuera de la lógica pensar que la inspiración para la recomendación con que san Agustín comienza el capítulo cuarto del *praeceptum* (“No sea llamativo vuestro porte, ni pretendáis agradar con el modo de vestir, sino con la manera de comportaros”), se halle en esos datos. A su vez, los textos del monje dálmata recogidos en los n°s 12° y 13° refieren situaciones peligrosas para la guarda de la castidad en las salidas de casa: el texto del n° 11° habla de la violación de una virgen, y el del n° 12°, de clérigos que hasta casi se meten en las alcobas de matronas que aún están durmiendo. Por ello, pensamos que tampoco es descaminado suponer que esa información pudo inspirar lo ordenado por san Agustín en el segundo párrafo del mismo capítulo cuarto

²⁷ Cf. L. VERHEIJEN, *Le très difficile*, 44-45; A. ZUMKELLER: *The Rule of Saint Augustin*, p. 75; A. TRAPÈ: *Sant'Agostino: La Regola*, p. 145; C. BOFF: *El camino de la comunión de bienes*, pp. 103-104. Por otra parte, igual que san Jerónimo, que, incumpliendo en parte su palabra, deja un espacio para la teología de la virginidad, también san Agustín reserva un espacio para ella al final del *Praeceptum*. Así hay que entender, creemos, el “enardecidos por el buen olor de Cristo”.

(“Cuando salgáis, id juntos; cuando lleguéis a donde os dirigís permaneced juntos”)²⁸.

Otro ejemplo, menos claro, lo tenemos en los pasajes recogidos en el nº 15º. Según san Jerónimo, hay que pensar que, si se condenaron vírgenes reas de otras culpas, con más razón hay que pensar en la condenación de otras que convirtieron el templo del Espíritu Santo en lupanar. Es fácil advertir que detrás de esta reflexión se halla la afirmación paulina de que el templo de Dios es santo y que Dios destruirá a quien destruya su templo (1 Cor 3,17; cf. también 1 Cor 6,15.19). Si ello es así, no parece desatinado pensar que la referencia a ese mismo texto paulino se halle detrás de la recomendación del tercer párrafo del capítulo cuarto del *praeceptum*, de hacer sólo “lo que se ajusta a vuestra santidad”. Esta santidad es la santidad del cristiano en cuanto templo de Dios. Y en el contexto las palabras del santo encerrarían una velada amenaza: Dios destruirá a quien destruya (profane) su templo.

Un último ejemplo, aunque de menor grado de probabilidad, nos lo ofrecen los textos recogidos en el nº 22º. San Jerónimo nos informa de que eran muchas las vírgenes que quebrantaban a diario su propósito de virginidad, muchas las que perdía cada día la madre Iglesia de su seno. Esta constatación podría estar detrás de la reflexión con la que el santo prueba que la expulsión decretada de quien no acepta el correctivo que le ha sido impuesto por la persona competente por su falta, probada, contra la castidad, es obra de misericordia: “para evitar que con su contagio pestífero lleve a la perdición a otros muchos”²⁹.

Seguramente, ninguna de las numerosas coincidencias señaladas bastaría por sí sola para afirmar, sin dejar lugar a duda alguna, que el obispo de Hipona encontró inspiración en la carta del futuro monje betlehemita a la hora de redactar su código monástico. En principio puede haber otras explicaciones. Si hablar de una fuente literaria común de la que pudieron beber ambos autores conduce al fracaso porque no se conoce que haya existido, no está fuera de lugar pensar en otra fuente común, más genérica: la tradición ascético/monástica, que había hechos suyos bastantes de los temas antes señalados.

²⁸ En el primero, referido a monjas, escribe con ironía san Jerónimo: “Esa es toda la virginidad para ellas”; en el segundo, referido a clérigos, afirma: “Cuando vieres a gentes semejantes, tenlos más bien por pretendientes que por clérigos”.

²⁹ El hecho de que tanto en este caso, como en el anterior, san Jerónimo esté hablando específicamente de clérigos y no de monjes, no cambia en lo sustancial. Al contrario, puede servir como argumento *a fortiori*: si caen los clérigos más habituados al trato con mujeres por razones pastorales, más fácil es que caigan también los monjes.

En efecto, la oración insistente y jalonada a lo largo del día se encuentra ya en Tertuliano³⁰. La atención a los débiles de la comunidad, así como una dieta especial para grupos de personas de riesgo aparece ya en la Regla de san Pacomio, traducida por san Jerónimo³¹. Frente a un dormir confortable (*in plumis*) ya había tomado ya postura la tradición monástica³². Anteponer la guarda de la castidad a su alabanza aparece ya en san Cipriano³³. La excesiva preocupación de los clérigos por vestir elegantemente debía ser algo usual, si tuvo que intervenir la jerarquía³⁴. La cuestión de las salidas de casa era tradicional³⁵. Del hacerse notar en público y de los guiños furtivos habían hablado ya san Cipriano y Tertuliano³⁶. El contraponer la castidad del corazón a la simple castidad física es lugar común en la tradición patristica³⁷. El consejo de dar muerte al vicio ya en sus comienzos, no dándole tiempo a desarrollarse, tenía ya una larga historia³⁸. Tampoco representaba ninguna novedad la preocupación excesiva por la limpieza de la ropa³⁹. El compartir los bienes, a imitación de la comunidad primitiva de Jerusalén (Hech 4,32-35), era ya ideal antiguo⁴⁰. La antítesis amor carnal-amor espiritual es an-

³⁰ Leyendo el *Praeceptum*, en algún caso se obtiene la impresión de que no sólo se separa de san Jerónimo, sino que se opone a él. La reflexión “lo que es pecado grave no es ver mujeres, sino el desearlas o querer ser deseado de ellas”, podría entenderse como réplica a la crítica de san Jerónimo a quienes ambicionan el presbiterado o el diaconado para ver más libremente a las mujeres (22,28). Con esto en la mente, el monje de Hipona se sintió impulsado a matizar: el pecado no está en verlas, sino en desearlas. Al dato indicado, se podría añadir todavía la recomendación de san Jerónimo a Eustoquia de dejarse ver lo menos posible: “Jesús es celoso, no quiere que otros vean tu cara. Aunque te excuses y alegues como pretexto: ‘Me puse el velo y me tapé la cara...’” (*Carta 22,25*). ¿Por qué una mujer no ha de dejarse ver?

³¹ Cf. *De orat.* 25: N. ADKIN, *Jerome on Virginity*, p. 347 (a continuación, solo ADKIN).

³² Cf. *Regula Pachomii*, praef. 5: ADKIN, p. 331.

³³ Lo habían prohibido ya Orsiesio, Basilio y Filón: ADKIN, p. 90-91.

Cf. *habit. uirginum* 22. La misma contraposición que establece san Jerónimo la repite más tarde Pelagio: “*nobis alio magis itinere pergendum est, quibus propositum est institutionem virginis non laudem scribere*” (*Ad Demetriadem* 1): ADKIN, p. 204-205.

³⁴ *Statuta ecclesiae antiquae*, p. 171,76: “*clericus nec uestibus ... decorem quaerat*”. El mismo Sulpicio Severo describe cómo clérigos recién ordenados rehusaban vestidos de tela fina, no bastos (*dial.* 1,21,4): ADKIN, p. 260-261).

³⁵ Cf. ADKIN, *ad hoc*, p. 135.

³⁶ Cf. TERTULLIANO, *de cultu feminarum* 2,3 y S. CYPRIANO, *de habitu uirginum* 9.

³⁷ Cf. ADKIN, p. 48-49.210. Por otra parte, no es sino una referencia a 1 Cor 7,34.

³⁸ Cf. ORÍGENES, *Cant.* 3; *hom. in Num.* 2,2; 20,2; *hom. in Josue* 15,3; *frag. in Hier.* 26; ARNOBIO EL JOVEN, *in Ps* 136,1; HILARIO, *in ps.* 136,14; PAULINO DE NOLA, *ep.* 44,3.

³⁹ Cf. TERTULLIANO, *de cultu feminarum* 2,5; AMBROSIO, *de officiis* 1,19,83: ADKIN, p. 245.

⁴⁰ Cf. P. C. BORI, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini* – *Atti* 2,42-47; 4,32-37 – *nella storia della chiesa antica*, Brescia 1974, pp. 152-178; T. VAN BAVEL, *Carisma: Comunidad. La comunidad como lugar para el Señor*, Religión y cultura, Madrid 2004. Cap. I: *La comunidad de Jerusalén y la historia de la vida religiosa*, pp. 17-49.

terior a san Jerónimo⁴¹. La orientación escatológica aparecía clara en los autores africanos⁴².

Aun admitiendo, cosa no habría que probar en cada caso, que san Agustín tuviera un conocimiento suficiente de las fuentes de esa tradición ascético-monástica a la hora de componer el *praeceptum*, lo que sorprende no son, una a una, las coincidencias señaladas, sino el conjunto de ellas. Pero todavía sorprende más otro conjunto de temas en que coincide el escrito agustiniano con el jeronimiano que carecen de historia previa. Por ejemplo, parece realidad novedosa en la tradición ascético-monástica enorgullecerse de la categoría social de la propia familia⁴³, la indicación de lo que ha de hacer el asceta o monje cuándo ha acabado la tarea que tenía asignada⁴⁴, la alusión al ruido o alboroto en el refectorio durante la comida⁴⁵, la mención del ardor de la pasión carnal, el no ver crueldad en la sanción de una falta⁴⁶, la referencia a la polilla que puede dañar la ropa⁴⁷.

Habida cuenta de la doble serie de datos nos parece razonable concluir que, a la hora de componer su *praeceptum*, el obispo de Hipona halló inspiración en la carta jeronimiana. El peso de la prueba cae, primero, en el número elevado de coincidencias, considerada la reducida extensión de ambos escritos, sobre todo del *praeceptum*, y, segundo, en la novedad que representan algunos temas en que se dan coincidencias.

III. Las diferencias

Pero si las coincidencias son muchas, las divergencias no son menos. Nos referimos exclusivamente a las que aparecen en la utilización de los temas

⁴¹ TERTULIANO, *ad uxorem* 1,4; ORÍGENES, *hom. in Cant.* 1,2; *comm. in Rom.* 6,1; *hom. in Gen* 8,3: ADKIN, p. 142.

⁴² S. CYPRIANO, *de habitu uirginum*, 22; *ad Donatum*, 5; *de dom. orat.* 36: ADKIN, p. 408.

⁴³ Vanagloriarse de las propias riquezas no es un topos en los escritos de este estilo (no obstante, cf. *Cyprianus, de habitu uirginum* 10) y no se conoce antes de la carta 22 de san Jerónimo el jactarse de la nobleza del propio linaje. El tema vuelve a aparecer en PELAGIO, *ep. Ad Demetriadem* 22 y en S. SEVERO, *epist.* 2,16: ADKIN, p. 250.

⁴⁴ Esta indicación no se halla en escritos anteriores a san Jerónimo: ADKIN, p. 335, que alude también a *de opere mon.* 29,37.

⁴⁵ El silencio (no hablar) durante la comida es tema tradicional, no tanto el no meter ruido o alborotar (cf. DE VOGUÉ, *Histoire littéraire*, 1,302): ADKIN, p. 328.

⁴⁶ ADKIN, p. 318 da como referencia a Paulino de Pégueux en su *Vita Martini* 6,263. Pero el poeta pertenece a la segunda mitad del s. V, por tanto anterior a los textos que nos ocupan.

⁴⁷ Además del texto de san Jerónimo, Adkin señala un apunte parecido en Gregorio Nacianceno (*or.* 14,16).

en que, según hemos visto, convergían ambos escritos. Antes de extraer conclusiones, señalemos las más significativas:

– San Jerónimo se sirve de una cita paulina, san Agustín de otra: así en nº 4º sobre la oración: aquel cita 1 Tes 5,17; éste Rom 12,12 o Col 4,3.

– San Jerónimo da razón de su precepto, san Agustín, no: así en nºs 4º (por qué la distribución en el tiempo de la oración), y 6º (por qué de los privilegios a algunos grupos).

– San Jerónimo entra en detalles, san Agustín no: así en nº 5º (cuáles son las horas litúrgicas de rezo), en nº 6º (el vino); en nºs 9º y 10º (el porte exterior).

– San Jerónimo no señala el lugar de la actividad aludida, san Agustín sí (el oratorio): es el caso en nº 5º.

– San Jerónimo especifica los días de la semana en que se realiza cierta actividad (todos, salvo el domingo), san Agustín no: es el caso en nº 5º.

– San Jerónimo indica dos actividades (lectura y oración), san Agustín sólo una (la oración, de la que está hablando): es el caso en nº 5º.

– San Jerónimo refiere que no se hacía algo (meter ruido en el refectorio), san Agustín prescribe que no se haga eso mismo: es el caso en nº 7º.

– San Jerónimo usa un verbo de significado genérico (hablar), san Agustín uno más específico (discutir): es el caso en nº 7º.

– San Jerónimo se muestra intransigente ante las debilidades físicas (en alimentación, vestido, descanso); san Agustín, condescendiente: es el caso en nº 8º.

– San Jerónimo restringe las salidas de casa, san Agustín orienta sobre el modo de hacerlas: así en nº 11º.

– San Jerónimo describe una situación negativa para la salvaguarda de la castidad, san Agustín legisla para que no llegue a producirse: es el caso en el nº 12 (ciertas visitas domésticas / regula las salidas de casa) y en el nº 13 (ciertas actitudes con ánimo seductor / evitar ciertos comportamientos que miran al mismo fin).

– San Jerónimo aduce Mt 5,28 a propósito de la mirada impura, san Agustín no: es el caso en nº 15.

– San Jerónimo habla en general (el grato calor del placer lujurioso), san Agustín en concreto (el ardor placentero de la mirada lujuriosa): así en nº 16.

– San Jerónimo se refiere al aparecer de pensamientos lujuriosos, san Agustín al aparecer de la mirada lujuriosa: así en nº 17.

– San Jerónimo se refiere a la sanción de una determinada falta (acumular dinero), san Agustín a la sanción de otra distinta (una mirada lujuriosa): así en el nº 20.

– San Jerónimo no indica el lugar donde se puede producir el daño, san Agustín sí (en el corazón y en la comunidad): así en nº 20.

– San Jerónimo señala el efecto positivo de la sanción ya producido (Egipto se llenó de pánico); san Agustín, el efecto negativo que trata de evitar (contaminación del corazón entero del monje, y de la comunidad): es el caso en nº 20. San Jerónimo asigna a la sanción de la falta un valor ejemplarizante, san Agustín un valor de prevención.

– San Jerónimo se queda en la negación (no manifiesta crueldad), san Agustín a la negación añade la afirmación (no manifiesta crueldad sino misericordia): es el caso en nº 20.

– Del hecho de que la polilla puede dañar la ropa san Jerónimo saca una conclusión (hay que desprenderse de ropa), san Agustín otra (hay que ponerla en común para su cuidado): así en nº 22.

– San Jerónimo asigna al mayordomo del monasterio la tarea de distribuir la ropa a los monjes, san Agustín la asigna al prior: así en nº 22.

– San Jerónimo señala una dificultad para poner la ropa en común (la incertidumbre del futuro), san Agustín otra (voluntad de mantener la propia categoría social): así en nº 24.

– San Jerónimo habla de compartir los bienes con Cristo (en la persona de los pobres), san Agustín de compartirlos con la comunidad: así en nº 24.

– San Jerónimo contempla dos preocupaciones alternativas (que la ropa esté limpia o que esté sucia), san Agustín sólo una (que esté limpia): así en nº 26.

– San Jerónimo aduce una motivación social de su norma sobre la limpieza del vestido (no llamar la atención), san Agustín una motivación moral (evitar manchas en el alma, sin indicar cuáles): así en nº 26.

La pregunta surge ahora espontánea: tan numerosas divergencias advertidas en el modo de tratar los mismos temas uno y otro autor, ¿no bastan por sí solas para cuestionar, cuando menos, la dependencia, aceptada anteriormente, del *praeceptum* agustiniano respecto de la carta jeronimiana? Tal conclusión sería errónea, siempre que esa dependencia se entienda como simple inspiración. Basta con aceptar que el texto de san Jerónimo pudo haber inspirado a san Agustín tratar en el suyo un determinado número de temas. A partir de ahí, el monje hiponense se sintió libre para hacerlo de la forma que más se ajustaba a su modo de ser, a su proyecto monástico y a las circunstancias concretas de su comunidad. En ningún modo se sintió supeditado a las propuestas concretas que halló en el escrito jeronimiano. El obispo de Hipona fue siempre espíritu creador. Lo que recibía de otros solía devolverlo transformado, dejando en el producto la impronta

de su propia personalidad. En el plano psicológico era grande la diferencia entre él y san Jerónimo, lo que explica actitudes diferentes ante un mismo hecho; en el plano espiritual tenía tras de sí una larga historia de vivencias personales que podían orientar sus opciones en una dirección específica, distinta de la de san Jerónimo; en el plano práctico disponía ya de suficiente experiencia de lo que comportaba una vida monástica cenobítica que aún no poseía san Jerónimo en el momento de escribir la carta 22; en el plano literario contaba con recursos más que suficientes para hablar de lo mismo que otro autor de forma diferente. Estos factores pueden dar razón de las diferencias en el modo de tratar los mismos temas por parte de san Agustín.

Pero lo subjetivo ha de ser completado con lo objetivo. En efecto, un mismo principio puede encontrar diversas encarnaciones prácticas; una misma idea puede tener diversas aplicaciones, todas válidas; una misma reflexión puede acabar en propuestas diferentes, dependiendo de diversos factores. Y en el caso presente no son pocos los que se pueden señalar:

– El diverso género literario de los escritos: un código monástico, el agustiniano, y una carta exhortatoria, que incluye una parte de información histórica sobre el monacato egipcio (parágrafos 33-36 de la carta), el jeronimiano.

– La distinta extensión, mucho menor la del escrito agustiniano que la del jeronimiano.

– Los distintos destinatarios: una joven que practica un tipo de vida ascético vivida en el mundo⁴⁸, en el caso de la carta, y una comunidad monástica masculina, en el caso del *praeceptum*.

– La distinta magnitud de comunidad monástica: reducida la agustiniana⁴⁹, mucho más numerosas las egipcias (sólo por lo que se refiere a la información sobre el monacato egipcio)⁵⁰.

⁴⁸ Aunque tenía esclavas como compañeras de vocación (cf. *ep.* 22,29), el grupo no es equiparable a una comunidad monástica. Refiriéndose al grupo de Eustoquia, A. de Vogüé habla de “un embrión de comunidad” (*Histoire littéraire*, I, 257-259).

⁴⁹ No disponemos de datos sobre el número de miembros de la comunidad destinataria del *Praeceptum*, pero el hecho de que el legislador considere que pueden bastar uno o dos monjes para cuidar de la ropa a fin de que no se apolille (*Praeceptum* 5,1), permite suponer que no era muy numerosa.

⁵⁰ Así hay que entender el dato aportado por san Jerónimo de que “están divididos por decurias y centurias”. “La mention du *centessimus* n’en a pas moins son utilité: elle évoque la taille énorme du coenobium. Celle-ci sera confirmée par Sulpice Sévère, selon lequel les monastères d’une centaine de moines sont les plus fréquents, mais on en trouve aussi de deux et trois mille” (A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, I, p. 297, citando *Dial.* I, 17).

- La diferente realidad sociológica de los monasterios: contar o no con ancianos y niños.
- Los diversos *status* eclesiales de las personas: clérigos o monjes, o simples ascetas.

Todas estas variables hacen comprensible la diversidad señalada en el modo de tratar un mismo tema. Si cualquier persona intenta adaptarse a las diversas situaciones, san Agustín no podía ser menos. Consideramos, pues, que las divergencias señaladas, no obstante ser significativas, no bastan para cuestionar la inspiración jeronimiana del *praeceptum* agustiniano. Encaja perfectamente con el modo habitual de proceder del obispo de Hipona. Una cosa es tomar materiales de otro edificio y otra reproducir más o menos el edificio del que se han tomado los materiales. San Agustín ha tomado de la carta de san Jerónimo abundante material con el que él ha construido su personal edificio, con estructura propia: su código monástico⁵¹.

Para concluir: admitir la inspiración de san Agustín en el escrito de san Jerónimo no significa asumir que fuera intencional, que el monje de Hipona lo hubiera tomado de forma consciente como guía para componer el *praeceptum*. No cabe pensar que, antes de ponerse a escribirlo, el santo haya releído la carta jeronimiana buscando iluminación. Habida cuenta de su prodigiosa memoria, hay que decir que no lo necesitaba; le bastaba la lectura hecha tiempo atrás para la composición de su obra *De moribus ecclesiae catholicae*, sobre todo si se acepta –como propone J. K. Coyle⁵²– que fue compuesta en diferentes momentos y que su parte final, precisamente aquella en que aduce contra los maniqueos información tomada de la carta jeronimiana, fue escrita una vez regresado a África e instalado ya en su ciudad natal, Tagaste⁵³.

⁵¹ No deja de ser significativo que el único capítulo del que no hemos señalado ninguna coincidencia con el escrito jeronimiano sea el séptimo del *Praeceptum*. La distinta magnitud de las comunidades monásticas de Egipto y de la hiponense, unida a la distinta estructura administrativa, reclamaba una forma diversa de gobierno. Por ello al obispo de Hipona no le llamaron la atención tales estructuras y las pasó por alto en su propuesta de comunidad. A su comunidad le bastaba con disponer de un prepósito, y no necesitaba un padre ayudado por decanos.

⁵² Cf. *Augustine's "de moribus ecclesiae catholicae"*, pp. 93-94.

⁵³ Además de lo dicho, el orden en que aparecen los temas en uno y otro escrito es distinto; basta con fijarse en los textos transcritos en la primera sección. Los temas comunes aparecen en distintas partes de uno y otro documento.

La familia en la historia de Jesús¹

LUIS ÁNGEL MONTES PERAL*

RESUMEN: La historia de Jesús testimonia dos clases de familia: la biológica y la escatológica. Constituye un hecho incuestionable que, durante su actividad pública, Jesús estuvo desasido de la familia terrena, como se constata en la relación que mantuvo con su madre María. Puso todo su empeño en congregarse en torno suyo a la familia de los hijos y hermanos del reino, para presentársela al Padre como ofrenda agradable a sus ojos. Por la *familia Dei* desgastó su vida e incluso se entregó a la muerte. Después de la resurrección, su familia de la carne y de la sangre se convierte en parte fundamental de la familia escatológica. Tiene una presencia bien significativa en la más primitiva comunidad de Jerusalén (Hch 1, 14) y su primo hermano Santiago (Mc 6,3) llega a ocupar la presidencia de la comunidad madre del cristianismo.

PALABRAS CLAVE: parientes, familia, María, madre.

ABSTRACT: The history of Jesus testifies to two classes of family: the biological and the eschatological. It is a fact that during his public life Jesus was disengaged from the earthly family, as it is attested by the relation he maintained with his mother, Mary. He invested all his energy in congregating around himself the family of the children and brethren of the kingdom, in order to present it to the Father as a pleasing tribute in his eyes. For the sake of the family of God he expiated his life, even unto death. After the resurrection, his biological family becomes a fundamental part of the eschatological family. It occupies a significant role in the early primitive community of Jerusalem (Acts

* montesperal@gmail.com

¹ Conferencia, pronunciada el 18 de febrero de 2008 en el Auditorio de Caja España de Palencia, dentro del marco de unas Jornadas de Teología, dedicadas a *La Familia en la Iglesia y en la Sociedad*. Ha sido un tanto modificada para su publicación aquí y también provista de notas aclaratorias.

1, 14) and his own cousin brother (*adelphos*) Jacob (Mc 6.3) succeeds in becoming the president of the mother community of Christianity itself.

KEY WORDS: relatives, family, Mary, mother.

INTRODUCCIÓN

La familia constituye una de las instituciones esenciales de la sociedad y ha acreditado repercusiones decisivas en el desenvolvimiento de los pueblos. Ha mantenido en el pasado y sigue manteniendo en la actualidad, a pesar de la crisis por la que pueda atravesar en la época moderna, una importancia determinante para el presente y futuro tanto de la Iglesia como de la sociedad civil. De ahí que queramos reflexionar sobre ella de la mano de Jesús en compañía de sus discípulos más directos.

Lo hacemos así porque indudablemente la familia para nosotros, personas creyentes, tiene que ver mucho con la fe y el fundamento histórico de nuestra fe no puede provenir de nadie más que de Jesús. Por eso, deseamos reflexionar ahora acerca de lo que Jesús vivió, testimonió y enseñó en relación con la familia. En realidad descubrir el origen de algo significa tanto como captar la esencia misma de esa realidad. Para conocer la familia cristiana entonces, tal como la presenta nuestra fe, resulta imprescindible remontarnos a Jesús, el fundador del cristianismo y el iniciador de una *nueva forma* de entender la base familiar, que ha sido decisiva en el progresivo desarrollo de la sociedad occidental, tan impregnada del espíritu cristiano.

1. Justificación del tema

Una de las razones más poderosas, si no la más decisiva, que tenemos para volvernos una y otra vez a Jesús y al cristianismo primero, seguidor de su camino y realizador de sus designios en el tiempo, consiste en esclarecer aspectos esenciales que afectan a nuestra vida personal y comunitaria y pueden ayudarnos a orientar nuestra actuación en la forma debida. No cabe duda que volvernos al pasado, con la sana intención de recordarlo, nos capacita para situarnos debidamente en el presente, darle la correcta orientación e incluso transformarlo en beneficio de todos. En relación con el tema sobre el que queremos reflexionar aquí, nos interesa sobremanera conocer los orígenes de la familia cristiana, esclareciendo el comportamiento y los patrones que se encuentran en Jesús de Nazaret, de acuerdo con lo que en su día escribió J. Blank:

«El interés para legitimar y también para criticar y reformar el cristianismo contemporáneo en todas sus formas y expresiones es probablemente un motivo esencial, incluso el más fundamental, para el estudio de la historia del cristianismo primitivo»², que encuentra su inicio en Jesús y prosigue en el movimiento iniciado por Él.

Según esto: si estudiamos aquí la familia en Jesús y en el cristianismo primitivo es guiados precisamente por esta misma motivación. Jesús y sus inmediatos seguidores nos muestran aspectos esenciales en torno a la familia, que configuran de modo perenne el entramado esencial de la realidad familiar cristiana. Desconocerlos significaría tanto como exponernos a tomar una dirección que nos podía llevar a errar en el camino trazado; conocerlos nos conduce, en cambio, a descubrir hoy la propia identidad de la familia en la Iglesia y su misión específica en la sociedad. En realidad su conocimiento, bien orientado, nos lleva a la conversión, al cambio de comportamiento, a orientar la familia «en espíritu y verdad».

2. Orientación

Para precisar lo más posible el contenido a tratar conviene de entrada *distinguir*, en la forma debida, los dos tipos de familia que estuvieron presentes en la historia de Jesús: el primer tipo tiene que ver con la propia familia de la carne y de la sangre, que podemos también llamar familia *biológica o terrena*; el segundo tipo hace relación con la familia de los hijos y hermanos del Reino, que Él congregó en turno suyo y que quiso presentar al Padre como ofrenda agradable a sus ojos. Se trata de la familia *espiritual*. Es este segundo proyecto de familia el que más tarde dió origen al cristianismo y el que a nosotros más nos interesa presentar aquí.

Dividimos entonces este estudio en dos grandes partes:

- En la primera abordaremos la familia terrena de Jesús.
- En la segunda estudiaremos su familia espiritual.
- Además presentaremos, en una especie de breve desenlace, su continuidad en el cristianismo primitivo.

² J. BLANK, *Vom Urchristentum zur Kirche* (Múnich 1982; Kösel) 16.

Primera parte: La familia terrena de Jesús

Para situar la familia terrena de Jesús en la debida perspectiva histórica empezamos abordando, aunque sea a grandes rasgos, el contexto sociocultural, en que estuvo inserta en aquellos momentos. Esta reflexión nos ayudará a valorar mejor su originalidad y la alternativa que aporta. Luego describiremos los rasgos característicos de esa familia, para terminar mostrando las relaciones que mantuvo con ella.

I. El contexto sociocultural

Si nos atenemos a los testimonios escritos y a los restos arqueológicos conservados, podemos afirmar que en la Antigüedad Clásica la familia jugó una importancia trascendental en el conjunto de las distintas sociedades. Pensadores de primera línea tanto griegos como romanos hablan de ella con detenimiento. Ya en Aristóteles aparecen tres relaciones en la administración doméstica: «el amo y el esclavo, el marido y la esposa, el padre y los hijos»³. Códigos de este tipo, y aún más especificados, aparecen más tarde tanto en el helenismo como en la sociedad romana⁴.

Volviendo al tiempo de Aristóteles, conviene resaltar que éste había enseñado que «el hombre es por naturaleza más apto para mandar que la mujer –a no ser que se dé una situación antinatural–, y el de más edad y maduro más que el joven e inmaduro»⁵. Los hijos debían estar sometidos a la «autoridad regia» del padre. «Pues el que los engendró ejerce el mando por afecto y por su mayor edad, lo cual es precisamente lo específico del poder real»⁶. Tal opinión, al haber sido expresada por el gran filósofo, mantenía su plena vigencia durante los siglos posteriores, con muy pocos retoques⁷.

³ *Política* I 1253b (Madrid Barcelona 2007; Biblioteca Gredos - RBA Coleccionables 34) 49; ARIO DÍDIMO (ed. STOBÆUS) 148,5-8.15-19.21; 149,1-5.

⁴ Cicerón, *De officiis* I 54; cf. Ef 5,21-6,9; Col 3,18-4,1.

⁵ *Política* I 1259b (o. c., 67).

⁶ *Ibíd.*, 67s.

⁷ Los testimonios al respecto son muchos. Algunos directos, otros indirectos. Cf. L. B. ZAIDMAN, «En el oikos», en G. DUBY/ M. PERROT (dirs.), *Historia de las mujeres* I (Barcelona 1994; Círculo de Lectores) 400-414. Para las relaciones familiares en el judaísmo helenista, cf. Eclo 3,1-16; 7,18-28; 30,1-13; en relación con 7,18-28, «puede herir la sensibilidad del lector moderno comprobar que hijos y esposa son mencionados en idéntico contexto que el ganado. Pero en la época de Ben Sira –el autor del libro– circulaban tales ideas. Hijos y esposa eran considerados auténticas posesiones del pater-familias» (V. MORLA ASENSIO, *Eclesiástico* [Madrid 1992; Casa de la Biblia] 52), dotado como estaba del poder real, del que había hablado

En los países mediterráneos, donde está incluida Palestina, y en el siglo I, que coincide con el tiempo de Jesús, el elemento más característico del tejido social era su *estructura patriarcal*. Ésta aparece con fuerza en los llamados códigos domésticos, que encontramos en las literaturas grecorromana y judeocristiana de ese tiempo.

«La armonía de la familia se basaba en el sometimiento a la autoridad del *paterfamilias*, y esto contribuía a que la casa pudiera cumplir su función en la sociedad. El patriarcalismo fue clave en la organización social de los diversos pueblos del Mediterráneo oriental desde muy antiguo, y estaba tan enraizado en aquella cultura que sus pensadores justificaban el ejercicio de la autoridad paterna diciendo que ésta pertenecía a la naturaleza humana»⁸.

En la época de Jesús, el emperador *Augusto* introdujo una severa legislación sobre el matrimonio para fortalecer la familia patriarcal tradicional. Favorecía el alto número de nacimientos y de hijos, ya que las familias numerosas podían reforzar el extenso y complicado entramado del imperio. A su vez, por razones obvias, imponía sanciones severas y fuertes tasas a los solteros. A las viudas sólo se les permitía permanecer en su estado, si habían cumplido ya los cincuenta años de edad y no eran aptas ya para la procreación⁹.

Una posición muy interesante adoptaron en este tema los *estoicos*. Vinculados al derecho natural y romano, así como cercanos al cristianismo en muchos aspectos y de un modo especial en lo referente a la visión de la familia¹⁰, entendieron ésta como la célula básica de la sociedad, en la que se reflejaba el universo en su conjunto. La consideraban como un verdadero microcosmos, que reproducía a la perfección la marcha de la vida en la naturaleza. El orden de la casa familiar reproducía, a su vez, el orden de la polis, el desenvolvimiento del entramado socio-político, existente en la ciudad.

Aristóteles, y que concordaba perfectamente con el pensamiento judío sobre la preeminente posición del padre en la esfera familiar (V. MORLA ASENSIO, *Eclesiástico* (Madrid 1992; Casa de la Biblia) 52.

⁸ S. GUIJARRO, «Reino y familia en conflicto. Una aportación al estudio del Jesús histórico»: *Estudios Bíblicos* 56 (1998) 526.

⁹ Cf. P. E. CORBETT: *The Roman Law of Marriage* (Oxford 1930; University Press) 120ss. Citado por R. AGUIRRE, «La mujer en el cristianismo primitivo»: *Iglesia viva* 126 (1986) 535.

¹⁰ J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía* I (Barcelona 2^a 1965; Herder) 230s.

También en el país de los judíos el hombre prevalecía como cabeza visible dentro y fuera de la casa. La mujer, por su parte, desempeñaba una función familiar subordinada en sus variados aspectos al varón:

«En Palestina, en la época de Jesús, las mujeres, en lo sucesivo alejadas de la esfera pública, estaban llamadas a ejercer las virtudes de la “mujer valerosa” (Prov 31,10) –esposa, madre, buena administradora– en el interior de la casa [...]. Hacia los doce años, incluso antes, las niñas pasaban de la potestad paterna a la potestad marital»¹¹.

Este estado de cosas, como no podía ser por menos, se mantenía también en el *judaísmo helenista* de la época. FILÓN DE ALEJANDRÍA, riguroso contemporáneo de Jesús, resume de este modo la armonía existente en la vida familiar conforme la Ley de Moisés, que explica una y otra vez en sus obras filosófico-teológicas:

«Las esposas deben servir a sus esposos con un servicio no impuesto mediante la violencia, y encaminado a lograr la dócil obediencia en todas ocasiones. Los padres deben mandar sobre sus hijos para preservarlos y brindarles sus atenciones»¹².

De acuerdo con las apreciaciones anteriores, el varón dominaba por completo la vida familiar hasta el punto que FLAVIO JOSEFO, recurriendo a la autoridad de la Sagrada Escritura sostiene con rotundidad:

«La mujer, dice la ley, es inferior al hombre en todo. Así, pues, debe obedecerle, no para humillarse, sino para ser dirigida, pues Dios otorgó al hombre la fortaleza»¹³.

Pues bien, en un contexto social y cultural así, en que el varón sobresalía por encima de la mujer en todo, nació, creció y se desarrolló Jesús. Como hombre de su tiempo participó del modo de entender la familia en su cultura, aunque también hizo algunas *correcciones*, bien significativas por cierto, que conviene tener muy en cuenta para conocer en profundidad

¹¹ M. ALEXANDRE, «Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad», en G. DUBY/ M. PERROT (dirs.), *Historia de las mujeres* I, 471.

¹² *Apología pro iudaeis* 7,3 (FILÓN DE ALEJANDRÍA, «Hipotéticas», en *Obras Completas* V [Buenos Aires 1976; Acervo Cultural] 275).

¹³ *Adversus Apionem* II. 201 (FLAVIO JOSEFO, *Autobiografía. Contra Apión* [Madrid 1987; Alianza Editorial] 206).

su mensaje, así como el modo concreto de comportarse. No cabe duda que esto nos ayudará a orientar en la forma debida nuestra vida familiar.

Con todo, antes de reflexionar de lleno sobre la familia *de y en* Jesús conviene constatar que ésta sólo puede entenderse en el ámbito *intrajudío* y localizada en una insignificante aldea, llamada Nazaret. Toda su familia es judía: judío es José, su padre adoptivo, descendiente del linaje de David (Mt 1,16); judía es su madre, María; judíos todos sus parientes: tíos y primos. En la familia terrena de Jesús no aparecen relaciones explícitas con el mundo pagano, dignas de ser destacadas. Cuando la familia de Jesús se incorpora a su movimiento, sobre todo a raíz de su resurrección, tiene un destacado protagonismo en los inicios de la comunidad de Jerusalén, siempre entendida ésta como movimiento de renovación intrajudío¹⁴.

Conviene destacar, del mismo modo, el respeto grande con el que Jesús habla de la mujer, a la que nunca considera inferior al varón (Mc 10,1-12; Mt 19,1-12). Mientras en sus contemporáneos más famosos encontramos con relativa frecuencia expresiones peyorativas sobre las mujeres, nada de esto es perceptible en las tradiciones sobre Jesús. No existe ni una sola frase en su labios pronunciada en contra de las mujeres. «Jamás se atribuye a Jesús nada que pueda resultar lesivo o marginador de la mujer»¹⁵. Bien al contrario, las defiende de las intransigencias de los hombres, que se tenían por buenos. Incluso las acepta en igualdad de condiciones en el discipulado.

II. Jesús creció en el seno de una familia pobre pero piadosa, afincada en la baja Galilea

De forma ocasional, aunque de acuerdo con las Escrituras Santas (Miq 5,2; Mt 2,5s), Jesús nació en Belén de Judea, como un bebé desvalido, fuera de la ciudad, en un comedero de animales¹⁶. Para la mayoría de la gente, un nacimiento así, hubiera resultado sumamente humillante. Para Jesús no lo fue nunca, desde que tuvo uso de razón, ya que siempre mostró una tendencia natural hacia la pobreza durante su adolescencia y su actividad pú-

¹⁴ Podemos entender aquí por movimiento de Jesús «el grupo formado por Jesús y sus discípulos en Palestina antes de su muerte y que continúa hasta la destrucción de Jerusalén del año 70», o hasta finales del siglo I (R. AGUIRRE, «La mujer en el cristianismo primitivo», o. c., 519).

¹⁵ *Ibidem*, 521.

¹⁶ Nada menos que en tres ocasiones menciona el evangelista que Jesús nació en un φάτιν, es decir en un pesebre Lc 2,7.12.16). Cf. F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas I* (BEB 85; Salamanca 1995; Sígueme) 164-194; A. STÖGER, *El Evangelio según San Lucas I* (Barcelona 1979; Herder) 70-88.

blica. De hecho, fue pobre por situación, vocación y misión. Nació y murió en pobreza extrema¹⁷. Quiso vivir como tal¹⁸ y anunció el evangelio, de un modo muy especial, a los sencillos y humildes¹⁹.

La fidelidad y piedad de José y María son ensalzadas en los *Evangelios de la Infancia* de Mateo y Lucas. Aquéllos, y de manera especial su madre, conservaron lo acontecido en su corazón (Lc 2,19) como el paso de Dios de forma sorprendente por sus vidas. Le dan sentidas gracias por el niño, a pesar de nacer en un ambiente tan sorprendente (Lc 2,21-24). Todos estos datos nos llevan a la conclusión cierta de que Jesús viene a nosotros en un pueblo, situado en los márgenes del mundo y como miembro de una familia pobre, aunque no miserable. Pero precisamente en esa familia humilde reposa la gracia y el favor del Señor y el niño va creciendo en sabiduría, desligado de los halagos del mundo (Lc 2,40.52). En una vida familiar callada «Jesús tiene que esperar hasta que llegue la hora en la que el crecimiento alcance su meta; entonces se presentará como profeta que superará a todos los profetas por la sabiduría de su conocimiento de Dios»²⁰.

La mayor parte de su vida transcurre en Nazaret²¹, una minúscula población de la baja Galilea. Gana el sustento diario como un trabajador sencillo, como un carpintero desconocido (Mc 6,3), que aprendió el oficio de su padre adoptivo (Mt 13,55) y realizó un trabajo sin brillo alguno, escondido en una aldea alejada de todo relumbrón. En su persona de hombre de aldea²² culmina la espiritualidad de los *anauim*, de los pobres de Yavé, que ponen su confianza en Dios, no en las riquezas de este mundo. Él mismo se considera uno de ellos, asumiendo y trascendiendo en este sentido la tradi-

¹⁷ Cf. R. PESCH, *Das Weihnachtsevangelium* (Friburgo - Basilea - Viena 2007; Herder); L. Á. MONTES PERAL, *Celebrar hoy la Navidad* (Burgos 2009; Monte Carmelo); U. LUZ, *El Evangelio según San Mateo* IV (BEB 115; Salamanca 2005; Sígueme) 430-460; J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos* II (BAB 56; Salamanca 1986; Sígueme) 362-386; J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas* IV (Madrid 2005; Cristiandad) 507-523; R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan* III (Barcelona 1980; Herder) 347-363.

¹⁸ Q 9,57-60 = Mt 8,18-22/ Lc 9,57-62. Cf. L. A. MONTES PERAL, *Tras las huellas de Jesús* (EE 95; Madrid 2006; BAC) 413-439.

¹⁹ Q 10,21-22 = Mt 11,25-26/ Lc 10,21-22. L. A. MONTES PERAL, *Jesús orante. La oración trinitaria de Jesús* (TeD 27; Salamanca 2006; Publicaciones de la UPSA) 53s. 65-67.

²⁰ A. STÖGER, *El Evangelio según San Lucas* I, 108.

²¹ Lucas nos informa que «cuando comenzó Jesús su ministerio, tenía unos treinta años y, en opinión de la gente, era hijo de José» (3,23). El primero de los datos no es demasiado seguro.

²² Cf. M. REGAL, «Xesús, aquel hombre de aldea»: *Encrucillada* 16 (1992) 5-19. Condensación y traducción al castellano: «Jesús, aquel hombre de aldea»: *Selecciones de Teología* 124 (1992) 306-310.

ción de sus mayores. Conviene tener muy en cuenta el conjunto de todos estos datos a la hora de situarlo en el debido contexto familiar.

1. La unidad familiar y la parentela

Cuando hablamos de la familia terrena de Jesús, necesitamos hacer una distinción fundamental entre la familia propiamente dicha y la parentela cercana, ya que una cuestión muy debatida desde mediados del siglo II consiste en saber por quienes estaban formadas ambas. Tenemos no pocos indicios en los Evangelios para poder afirmar con garantías de verdad que Jesús fue hijo único. No tuvo hermanos carnales, de modo que la unidad doméstica estaba formada por el cabeza de familia: José, por la madre: María y por un solo hijo: Jesús. La situación familiar de ser *hijo único* encaja perfectamente en la historia de Jesús sobre todo por estas tres razones básicas:

a) Es bien llamativo que tanto en los Evangelios, como en todo el Segundo Testamento, no contamos con *un solo texto* en que se afirme que María o José tuvieran un hijo o hijos, distinto(s) de Jesús. No conocemos, por lo tanto, la expresión «hijo de María» (Mc 6,3) o «hijo de José» (Lc 3,23; Jn 1,45;6,42) o «hijo del carpintero» (Mt 13,55), referida a otra persona distinta de Jesús.

b) Dando por cierta la noticia de Lucas de la ida de Jesús con sus padres a la fiesta de la Pascua (Lc 2,41-52), en caso de haber tenido hermanos menores, no se explica cómo María, dejando a los pequeños en Nazaret, hubiera podido peregrinar a Jerusalén con su esposo y Jesús. Una desatención así de sus deberes maternos más perentorios parece impropia de una madre atenta a sus obligaciones domésticas como era María.

c) Tampoco parece comprensible que Jesús hubiera encargado la custodia de su Madre al Discípulo Amado, nada menos que en la hora de la muerte, si hubiera tenido hermanos carnales (Jn 19,25-27)²³. Lo más lógico es que el primogénito hubiera confiado a uno de sus hermanos menores tan

²³ Cf. J. ERNST, «Die Brüder Jesu», en ID, *Das Evangelium nach Markus* (RNT 2: Ratisbona 1981; Pustet) 123s. No estoy de acuerdo, por lo tanto, con J. A. PAGOLA, cuando valorando el significado literal del término griego ἀδελφος, y apoyándose, según su opinión, en la postura más común de los expertos, sostiene que se trata de verdaderos hermanos y her-

sagrado deber. El simbolismo que puede tener la escena en el Cuarto Evangelio no invalida la apreciación.

Es verdad que en los Evangelios, en Hechos de los Apóstoles y en las Cartas Paulinas aparecen, en algunas ocasiones, las hermanas y hermanos de Jesús (Mc 6,3; Mt 13,55s; Hch 1,14; Jn 7,5; Gal 1,19; 1 Cor 9,5)²⁴, pero conviene precisar cómo se han entendido estos parientes de Jesús en la historia del cristianismo y cómo podemos entenderlos en el momento presente con las suficientes garantías de atenernos a la verdad histórica:

La primera respuesta viene de la mano de uno de los más famosos y antiguos evangelios apócrifos, el llamado *Protoevangelio de Santiago*, que trata de ensalzar la *virginidad perpetua* de María, la madre de Jesús. Escrito a mediados del siglo II, refleja corrientes populares en torno a la ya en aquel momento muy venerada figura de María, la Madre de Jesús, quien –según el relato– hasta los doce años fue alimentada por ángeles. Cuando hubo que casarla los sacerdotes reunieron a todos los viudos de Israel (VIII,3) y, por un milagro, fue escogido José por su esposo (IX, 4). Aunque al final aceptó tan singular matrimonio, José intentó primero oponerse por todos los medios: «Tengo hijos y soy viejo, mientras que ella es una niña; no quisiera ser objeto de risa por parte de los hijos de Israel» (VIII,2). Según esto, los «hermanos del Señor» serían sus hermanastros, hijos de José de un matrimonio anterior. Incluso el autor del relato sería uno de los mencionados hijos de José (XVII,1s; XXV,1), Santiago el menor, el que más tarde se convertirá en obispo de Jerusalén y del que pronto tendremos que hablar²⁵.

La opinión mantenida por el *Protoevangelio* fue más tarde seguida por los Santos Padres: Clemente de Alejandría, Orígenes, Efrén, Epifanio, Hilario de Poitiers, Ambrosio, el Pseudoambrosio. Hoy incluso la mantiene oficialmente la Iglesia griega. Orígenes también introdujo el parecer de que se trataba de primos carnales, ya que en hebreo no hay un término para «primo carnal». Este concepto se expresa con el mismo que «hermano».

Con todo, esta doble visión de los hechos no parece del todo satisfactoria. Intentamos, por eso, otra respuesta, bien plausible según mi en-

manas de Jesús. Cita a MEIER, tal vez el investigador católico de mayor prestigio en estos momentos que, después de un estudio exhaustivo, concluye: «la opinión más probable es que los hermanos y hermanas de Jesús lo fueron realmente» (*Jesús. Aproximación histórica* [Madrid 2007; PPC] 43, nota 11).

²⁴ Para valorar cada uno de los pasajes, cf. L. A. MONTES PERAL, *En la entraña de la mariología* (Burgos 2006; Monte Carmelo) 314-321.

²⁵ Cf. A. DE OTERO, *Los Evangelios Apócrifos* (BAC 148; Madrid ²1963; Editorial Católica) 136-176 (con texto bilingüe). Introducción y bibliografía (p. 126-135); H. J. KLAUCK, *Los evangelios apócrifos* (Santander 2006; Sal Terrae) 102-112.

tender, y muy bien expuesta por Blinzler²⁶, al que siguen otros autores²⁷, a los que me uno. José podría haber muerto muy pronto –el que Marcos no lo mencione, en algunos momentos bien llamativos durante la vida pública de Jesús, constituye un buen indicio de ello²⁸– y María, junto con su único hijo, fue acogida bajo la protección de sus parientes más próximos. Dentro de esa extensa parentela Jesús creció en Nazaret como uno más en el cálido hogar de un extenso ámbito familiar compacto y unido.

De ahí que no nos tenga que extrañar que algunos de esos familiares tan allegados, los que nosotros conocemos como primos carnales, fueran considerados en Nazaret como los hermanos y hermanas de Jesús (Mc 3,31-35 par; 6,3 par; Hch 1,14)²⁹. Y que tal opinión, cuando ya no se conocía la situación concreta, se mantuviera incluso en el primer cristianismo, por lo enraizada que estaba la expresión en la tradición sobre Jesús (Gal 1,19; 1 Cor 9,5)³⁰. Todos los

²⁶ BLINZLER, que ha estudiado como pocos el tema, resume así la cuestión planteada en esta posición: a) Los hermanos de Jesús no pueden ser hermanos carnales más pequeños; b) Santiago y José eran hijos de una María distinta de la madre de Jesús; c) Simón y Judas eran hijos de Cleofás, un hermano de José; d) No podemos determinar con más exactitud el parentesco entre Santiago (y José) con Jesús (J. BLINZLER, «Brüder Jesu»: *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 [Friburgo de Brisgovia 1958; Studienausgabe 1986; Herder] 714-717; ID, «Zum Problem der Brüder des Herrn»: *Trier Theologische Zeitschrift* 67 [1958] 129-145; 224-246; ID, *Die Brüder und Schwestern Jesu* [SBS 21; Stuttgart 1967; Katholisches Bibelwerk]); compara con J. D. CROSSAN, «Mark and the Relatives of Jesus»: *Novum Testamentum* 15 [1973] 81-113; J. GILLES, *Les frères et soeurs de Jésus* (Paris 1979; Aubier); D. MARGUERAT, «Jésus, ses frères et ses soeurs», en *Le monde de la Bible* 155 (2003).

²⁷ Cf. ERNST, «Die Brüder Jesu», 124.

²⁸ Cf. J. GNILKA, *El Evangelio según san Marcos I* (BEB 55; Salamanca 1986; Sígueme) 178. El que Mc 3,31 y 6,1ss no mencione al padre de Jesús, sí a su madre, se debe muy posiblemente, afirma este autor, a que «José no vivía ya durante la vida pública de Jesús».

²⁹ La palabra «'ah» y «'ahat» = «hermano» y «hermana» entre los semitas se aplica también a la parentela próxima, sobre todo a los *primos carnales* (cf. E. JENNI (ed.), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento I* (Madrid 1978) 168-175). De hecho no existe una palabra específica para designar a los primos carnales. En realidad el vocablo griego *hermano* puede tener bien distintos significados en la literatura neotestamentaria: a) normalmente hace referencia al «*frater germanus*», es decir, al hermano consanguíneo, al *hijo de una misma madre*; b) no es extraña, tampoco, la significación de «*hermanastro*». Mc 6,17-18 sostiene que Herodes Antipas era hermano de Filipos, es decir, hermano del mismo padre, Herodes el Grande. Conocemos por la historiografía de aquel tiempo que la madre era distinta: Herodes Antipas es hijo de Maltaces, en cambio Filipos lo es de Cleopatra, esposas ambas de Herodes; c) como traducción del Primer Testamento *hermano* puede designar, también, pariente, deudo y, sobre todo, *primo carnal*; d) también puede significar al «*correligionario*», esto es, el que profesa una *misma confesión religiosa*, el hermano en la fe. El primer escrito del Segundo Testamento usa esta acepción nada menos que en catorce ocasiones (1 Tes 1,4; 2,1.14.17; 3,2.7; 4,1.13; 5,1.4.12.25.26.27). Para un estudio detallado de la mariología de ambos Evangelios, cf. L. A. MONTES PERAL, *En la entraña de la mariología*, 143-301.325-358.

³⁰ J. REFOULÉ sostiene que no existe ninguna razón para suponer que, cuando Pablo escribe a los galatas y menciona a los «*hermanos de Jesús*» aquéllos pensaran que se trataba de

parientes nazarenos de Jesús formaban una especie de clan o parentela muy unida entre sí, en la que estaban bien integrados Jesús y su madre, teniendo en cuenta que María pronto había quedado viuda y con un solo hijo. Si a este hecho se añade que en arameo no existe un término apropiado para expresar la realidad del primo carnal, hace históricamente muy sólida la opinión mantenida aquí.

Pienso que los presupuestos dogmáticos posteriores parten de esta realidad histórica. Según esto, los hermanos y hermanas de Jesús no pueden ser considerados como consanguíneos de Jesús en primer grado, sino primos carnales o primos hermanos, si se quiere. Esta es la opinión que me parece más plausible y, según mi entender, la que tiene más visos de certeza y credibilidad histórica.

2. La Madre María

Aunque muchas de las manifestaciones de la María terrena escapan de la historia, podemos constatar que en las iglesias apostólicas y subapostólicas no pasó desapercibida su admirable figura por la sencillez carismática y el recio temple que testimonió en la vida de su Hijo. Lo que encontramos plasmado en el Segundo Testamento sobre ella deja entrever claramente que desde los orígenes los primeros creyentes, integrados en iglesias domésticas, hablaron con sumo respeto y gran veneración de la mujer que había dado al mundo al Salvador.

Entre las comunidades primitivas sobresalen con luz propia las del evangelista Lucas y del Discípulo Amado, en las que se gestaron el Tercer

primos (J. REFOULÉ, *Les Frères et soeurs de Jésus* [Paris 1995; Desclée de Brouwer]). Lo que pudieron entender los gálatas no es lo decisivo aquí. Lo decisivo, más bien, es lo que se escondía detrás de la expresión desde el punto de vista histórico. Y esto ya lo hemos constado. Por su parte J. DUQUESNE remacha: «Porque cuando Pablo habla de Santiago, al fin y al cabo escribe *adelphos*, mientras que cuando menciona a un primo de su amigo Bernabé, escribe *anepsios*» (J. DUQUESNE, *María*, o. c., 90). Ἀνεψιός (Col 4,10), efectivamente, es la palabra griega para primo. Pero esta distinción lingüística no prueba nada. La expresión «*hermanos del Señor*» pudo estar tan entrañada —lo volvemos a repetir— en las comunidades cristianas tanto judeocristianas como paganocristianas que se impuso universalmente, sin reparar en la verdadera relación familiar que se quería expresar en ella. El tema filológico, desde luego, no constituye la clave para descifrar de modo definitivo la cuestión histórica. Aun reconociendo que en griego ἀδελφός significa *hermano*, con los matices expresados en la nota anterior, lo decisivo es mostrar la experiencia histórica que se esconde detrás de la palabra (cf. R. PESCH, «Zur Frage der Brüder und Schwestern Jesu», en ID, *Das Markusevangelium I* [HThKNT II,1; Friburgo - Basilea - Viena 1976] 322-324. [Nachtrag zur 3. Auflage; 1980] 453-462). Alguien puede llamar a un tío *abuelo*, porque ha estado siempre muy cercano a él, y otros lo llamen de la misma manera, aunque sepan lo que en realidad significa abuelo como algo distinto a tío.

y el Cuarto Evangelio³¹. La lúcida y entrañable reflexión sobre María, que se consiguió en ambas comunidades, adquirió con el paso del tiempo una trascendencia tan decisiva –por encontrarse expresada en textos inspirados por el Espíritu y entrar de lleno en la Escritura Santa– que se convirtió en punto de partida de información sobre la Madre de Jesús. Esa reflexión constituye así el acceso histórico y la base perenne para comprender quién es esta mujer admirable y cuál es su puesto en la historia de su Hijo.

Efectivamente, sobre todo los evangelistas Lucas y Juan, representantes genuinos de sus respectivas comunidades y portavoces de su fe, presentaron con rasgos firmes la figura histórica de esa muchacha sencilla, humilde y fuerte, unida íntimamente a Dios, que fue María de Nazaret. Según su precioso testimonio:

«Ante todo fue una mujer y una mujer judía de pueblo con los condicionamientos propios de las de su raza. Dotada de sobresaliente piedad, de la misma fe de Abrahán, hija –según la tradición cristiana– del matrimonio entrañable, formado por Joaquín y Ana, esposa de un humilde carpintero de Galilea, pariente de Zacarías e Isabel y, sobre todo, Madre de Jesús. Su visión de la realidad estuvo empapada de la espiritualidad de los patriarcas; su religiosidad fue la propia de los piadosos de Israel. En su vida terrena se comportó como una mujer de recio temple, que llevó una existencia dura de superación y esfuerzo y que, a menudo, estuvo marcada por el sufrimiento y la tribulación. Conservó en su corazón cuanto acontecía en torno a su Hijo, respetó siempre su libertad en el cumplimiento de la misión confiada y, en la hora de la verdad, en la Cruz, supo mantenerse erguida junto a él como Madre Dolorosa. Si en algo se distinguió de sus compatriotas en el primer tercio del siglo I primero de nuestra era fue precisamente en la fuerza de su compromiso religioso y en la fidelidad con que supo cumplir las insinuaciones del Espíritu contra viento y marea y con frecuencia en unas condiciones heroicas.

El «hágase en mí según tu palabra», con que respondió a la embajada del arcángel Gabriel, que le preguntaba si estaba dispuesta a ser la que diera al mundo al Salvador, fue un «fiat» que supo mantener firme a lo largo de su existencia terrena con admirable entereza y leal responsabilidad. El camino que tuvo que recorrer desde entonces para llevar a cabo con dignidad y eficacia la tarea encomendada no fue un camino fácil, sino difícil y comprometido, que exigió de ella renuncia constante y entrega incondicional a los designios divinos.

³¹ Para un estudio detallado de la mariología de ambos Evangelios, cf. L. A. MONTES PERAL, *En la entraña de la mariología*, 143-301.325-358.

De todo esto se deduce que si es grande, por haber sido elegida por el Padre para ser la Madre de su Hijo, no es menos grande por haber colaborado a la obra de la salvación libremente “con fe viva y obediencia”, guiada por el Espíritu Santo»³².

La veneración por la figura de la Madre de Jesús viene, por lo tanto, de lejos, desde los inicios mismos del cristianismo. Los seguidores del Maestro, empezando por los de la primera hora, contemplaron a María no sólo como la Madre biológica del Hijo de Dios, sobre todo la admiraron como una mujer excepcional, adherida al Altísimo por una ilimitada disponibilidad a sus planes y vinculada estrechamente a los hombres, debido a su excepcional compromiso creyente. Fue precisamente su intensa espiritualidad, fundada en una personalidad sin par, lo que le abrió para siempre a Dios, a su Hijo y a los cristianos, empezando por los discípulos primeros. Aunque su paso por este mundo estuvo impregnado de humildad y lleno de grandes silencios, resaltados ya en el Evangelio (cf. Lc 2,19.51), pueden reconocerse algunos rasgos bien significativos de su actuación en la vida de Jesús y de su puesto de Madre.

3. El primo carnal Santiago el Justo³³

Tanto la familia propiamente dicha como la parentela de Jesús fueron personas muy religiosas. Su padre adoptivo y sus hermanos llevan el nombre de patriarcas del Primer Testamento³⁴. Su madre se llama como la hermana de Moisés y Aarón (Nm 26,59; 1 Cr 5,29; cf. Ex 15,20). Todos estos nombres acreditan su origen hebreo, aunque la tradición los haya grecizado; son propios de judíos que han hecho de la historia de la salvación el eje de su existencia.

Entre esta parentela tan próxima, quien más destaca es Santiago, por la importancia excepcional que más tarde jugó en la comunidad de Jerusalén, la más primitiva de todas las comunidades cristianas. Según esto, Jesús y Santiago muy bien pudieron pasar su juventud y primera adultez juntos

³² *Ibíd.*, 7s.

³³ Para una valoración global de este personaje tan próximo a Jesús y tan decisivo en la primera comunidad de Jerusalén, cf. L. A. MONTES PERAL, «A la búsqueda de identidades: Santiago el Zebedeo, Santiago el de Alfeo, Santiago de Nazaret»: *Estudios Bíblicos* LXVII (2009) 128-154.159s.

³⁴ José es el nombre del undécimo hijo de Jacob, que tanta significación tuvo en el destino posterior de su familia (Gn 37-50). Santiago procede de Jacobo o Jacob, el tercer patriarca, el nieto de Abrahán y el hijo Isaac. Judas y Simón son también hijos de Jacob, como José.

en Nazaret. Este hecho, sin duda, aumentó el prestigio de Santiago, al quedar al frente de los primeros seguidores de Jesús en Jerusalén, aunque en un primer momento no reconociese la misión de Jesús, cuando empezó a anunciar el Reino de Dios por las aldeas de Galilea. Y también podemos entender mejor por qué muy posiblemente se enfrentó a su primo, cuando empezó a salir por los caminos de Palestina a anunciar el Reino, desasiéndose de su Madre (Mc 3,21).

Flavio Josefo resalta e incluso ensalza la figura de Santiago, a quien sus contemporáneos le dieron el sobrenombre de *el Justo* con toda razón, ya que siempre se distinguió por el fiel cumplimiento de la Ley de Moisés. Pero por paradojas de la vida, quien ordenó su ejecución, tomó como pretexto para llevar a efecto la pena capital la infracción grave de la Torá³⁵.

III. Durante su actividad pública Jesús estuvo desasido de su familia terrena

Ya desde niño, Jesús mostró un mayor interés por las cosas del Padre de los cielos, que por los asuntos familiares, según nos informa Lucas, al final de su *Evangelio de la Infancia*. En el episodio referente a la primera fiesta que Jesús pasa con sus padres en Jerusalén, al cumplir los doce años (Lc 2,41-52), Jesús responde a su madre con la sorprendente respuesta de

³⁵ Lo último que conocemos de la vida de Santiago, su muerte *por* Cristo, su primo hermano y Señor, no lo consignan *Los Hechos de los Apóstoles* sino FLAVIO JOSEFO. En su último libro de las *Antigüedades judías*, al hablar del joven sumo sacerdote Anán, le caracteriza como «hombre de carácter severo y notable valor. Pertenecía a la secta de los saduceos que comparados con los demás judíos son inflexibles en sus puntos de vista». En un contexto así, habla de la muerte de Santiago como un ilegítimo *hecho consumado*, ejecutado por sorpresa: «Siendo Anán de este carácter, aprovechándose de la oportunidad, pues Festo había fallecido y Albino todavía estaba en camino, reunió al sanedrín. Llamó a juicio al hermano de Jesús que se llamó Cristo; su nombre era Jacobo, y con él hizo comparecer a varios otros. Los acusó de ser infractores de la ley y los condenó a ser apedreados» (XX 9,1). Este insólito modo de proceder le costó el puesto a Anán, que fue depuesto por los romanos por medio del rey Herodes Agripa II (el padre de quien había mandado ejecutar a Santiago el Zebedeo (Hch 12,1s), al arrogarse como Sumo Sacerdote prerrogativas que no tenía, para ejecutar una pena capital: «Pero los habitantes de la ciudad, más moderados y afectos a la ley, se indignaron. A escondidas enviaron mensajeros al rey, pidiéndole que por carta exhortara a Anán a que, en adelante, no hiciera tales cosas, pues lo realizado no estaba bien. Algunos de ellos fueron a encontrar a Albino, que venía de Alejandría; le pidieron que no permitiera que Anán, sin su consentimiento, convocara al sanedrín. Albino, convencido, envió una carta a Anán, en la cual lleno de indignación le anunciaba que tomaría venganza con él. Luego el rey Agripa, habiéndole quitado el pontificado, que ejerció durante tres meses, puso en su lugar a Jesús hijo de Damneo» (cf. FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades de los judíos* III (Barcelona 1988; Clie) 342.

que tenía que preocuparse de las cosas de su Padre (Lc 2,49). Más tarde, cuando salió a anunciar la buena noticia del Reino por los caminos de Galilea, el modo cómo Jesús actuaba entre sus paisanos no agradó a sus parientes, por lo que el distanciamiento con respecto a sus allegados cada vez se hizo más patente, hasta el punto de llegar casi a la ruptura en algunos momentos sonados, las tensiones se fueron haciendo cada vez aún más llamativas. De lo expuesto aquí dan cumplida cuenta algunos testimonios de los cuatro evangelios, aunque no traten los hechos de manera directa. Abordamos este complejo entramado vital más detalladamente.

1. Contraposición entre las cosas del Padre y los asuntos familiares

Ya hemos mencionado, que Jesús crece en medio de un intenso clima religioso en el seno de la familia de Nazaret. Sus padres siguen cumpliendo las tradiciones religiosas de su pueblo y en el momento oportuno visitan junto con su ya crecido vástago el templo de Jerusalén, para celebrar la solemnidad de la pascua. María también se une a la peregrinación, aunque las mujeres no estaban obligadas a ello³⁶. Implícitamente se reconoce así la generosidad con que practica sus deberes religiosos. Todo le parece poco para ofrecérselo a su Señor, cumpliendo mucho más de lo que exigía la Ley y no ahorrando incluso grandes esfuerzos, no sólo físicos, como aparece en el caso que nos ocupa.

No nos interesa aquí conocer los pormenores del episodio, sino centrarnos en lo esencial de él, que se encuentra en el *diálogo* mantenido entre Jesús y su Madre (Lc 2,48-49)³⁷. A la pregunta de ésta: «*Hijo, ¿por qué nos has hecho esto? Tu padre y yo te hemos buscado angustiados*». Jesús adolescente le contesta: «*¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debía estar en la casa de mi Padre?*». Estas últimas palabras traslucen un acontecimiento relevante en el *desvelamiento progresivo* de la identidad de Jesús.

De hecho, representa –según el sentir de Lucas– un *momento bien significativo* en la revelación divina de Jesús como Hijo de Dios: lo que había anunciado el ángel Gabriel a María (1,32), lo que había sucedido veladamente en el pesebre de Belén en el acontecimiento del nacimiento (2,7), lo que proclamó un ángel del cielo (2,11), lo que fue reconocido por gentes sencillas y humildes, como los pastores (2,16-20), lo que confesaron, llenas del Espíritu Santo, personas justas y piadosas de buena voluntad, pertene-

³⁶ Cf. A. STÖGER, *El Evangelio según San Lucas I*, 102.

³⁷ Cf. F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas Lc 1-9*. I, 230-234.

cientes al *resto de Israel*, como Isabel, Simeón y Ana (2,25-38), Jesús mismo, siempre según el testimonio lucano, lo vive desde su niñez con gran radicalidad religiosa, ya que desde los años de su adolescencia posee *perfecta conciencia de ser Hijo del Padre y vivir entregado al cumplimiento de su voluntad*. Precisamente el cumplimiento de la voluntad divina tiene para él una prioridad absoluta.

La intensidad e intimidad de la pertenencia a Dios, que se descubre en las palabras de Jesús, sólo pueden entenderse debidamente como *relación personal y religiosa entre Padre e Hijo*. Se da un paso trascendente: no aparece aquí el Mesías de la expectación judía, sino el Hijo procedente del Padre eterno. ¡Y es el mismo Jesús adolescente quien lo revela en un contexto insólito! Desde su niñez Jesús estuvo unido íntimamente con Dios, siendo plenamente consciente de *formar comunidad de vida y acción* con el Padre de los cielos, hasta el punto que la familia humana retrocede a un segundo plano. La revelación de la unidad de amor con el Padre y la formación de la familia nueva de los hijos y hermanos del Reino, de la que más adelante hablaremos, encuentran su *preludio* en la adolescencia.

Sin duda el *hecho histórico* más interesante, que descubre el relato, es éste: *desde su infancia* Jesús vivió la *filiación divina* de modo particularmente afectivo e intenso. Se entiende por completo desde Dios y tiende hacia Él. Vive para el Padre de manera tan radical que la *pertenencia al Padre* eclipsa por completo los fuertes lazos con su familia humana. En efecto, los pensamientos y sentimientos de Jesús corresponden por completo a la voluntad del Padre celestial, superando así la obediencia a los padres terrenos, prescrita por el mandamiento de Dios e incluso sancionada por Él mismo en un momento memorable (Mc 7,9-13; Mt 15,4-7).

Sobre Jesús se cierne una necesidad existencial, que va a determinar por completo toda su vida: «*estar en la casa de su Padre*»; es decir, «*unirse íntimamente a su Abba querido*» y representarlo entre los hombres, obrando en su nombre. El interés primero de su vida se centra en las cosas referentes a quien ama por encima de todo y de todos. Su causa, como veremos, se identifica con la formación de la familia nueva de los hijos y hermanos del Reino, que corresponde a la voluntad divina. Jesús se debe a los intereses de su Padre celestial hasta el punto que lo demás ocupa un lugar segundo (Mt 6,33).

«Existen en Cristo dos filiaciones, una es de su Padre, y otra de su Madre. La primera por su Padre, es toda divina, mientras que por su Madre ha descendido a nuestros trabajos y costumbres»³⁸. Y está meridianamente

³⁸ AMBROSIO DE MILÁN, *Tratado sobre el evangelio de san Lucas*, II, 64 (*Obras de San Ambrosio* [BAC 257; Madrid 1966] 122).

claro que Jesús opta aquí por su Padre celestial y por la representación de sus intereses, como no podía ser de otra forma cuando se conoce su trayectoria vital, insinuada ya en los pasajes anteriores.

Algo sorprendente a primera vista llama la atención: quien se encara aquí con Jesús no es su padre sino su madre. El hecho tiene una explicación bien clara en la intencionalidad del evangelista: «se debe a la perspectiva mariana del evangelio de la infancia de Lucas, así como a la intención literaria de situar mediante el diálogo al padre terreno y al Padre celestial frente a frente»³⁹. La figura de María, una vez más, es presentada aquí con gran dignidad y realismo: su fe aparece como *preocupada; está en camino*. Se trata de una fe, que se deja sorprender por lo inesperado del comportamiento de su Hijo. No entiende bien lo que Éste hace, pero se debe a Él como el enviado divino.

María está sorprendida por el proceder de Jesús, no comprende cómo puede haber hecho esa acción tanto a su padre como a ella, por eso pregunta con amor preocupado, no exento de reproche. «Las palabras de María son expresión espontánea del *dolor* y de la *angustia* durante las largas horas de búsqueda. María es una verdadera madre. La exposición tan sencilla y tan natural en nada disimula los sentimientos humanos»⁴⁰. Bien al contrario, les da rienda suelta, porque piensa en ese momento que su Hijo les debe una explicación. «En el reproche de María hay un tono de sutil reconvención; un hijo obediente y responsable debería haberse comportado de otra manera»⁴¹.

Y la explicación llega en forma de pregunta dirigida tanto al padre como a la madre. Y llega precisamente orientada en una dirección que ellos no esperaban; por eso se muestran sorprendidos. «De todas formas, lo verdaderamente importante es que Jesús se refiere a Dios como a “su Padre”. En su pregunta late una cierta desilusión ante el hecho de que sus padres terrestres no hayan llegado a comprender que su relación específica con el Padre trasciende las vinculaciones más naturales, como son las de la familia»⁴². Pero en su interior María sabe ahora que esa es la respuesta exacta y, en lugar de lamentarse o hacer reproches, calla y conserva lo ocurrido en el santuario de su corazón (Lc 2,21). Su dolor da paso a la acogida de sus palabras y la meditación sopesada sobre ellas. Cualquier madre puede entender el disgusto de María, pero no la prontitud con que da acogida a la

³⁹ F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas Lc 1-9*, I, 230.

⁴⁰ A. STÖGER, *El Evangelio según San Lucas I*, o. c., 104.

⁴¹ J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas II*, o. c., 286.

⁴² *Ibidem*, 288.

respuesta de su Hijo. Ahí está precisamente la diferencia, que eleva a María por encima de las demás madres.

2. Los parientes de Jesús no creyeron en él durante su actividad pública

Con bastante certeza podemos afirmar que los parientes de Jesús tomaron muy a mal el hecho cierto de que Jesús abandonara Nazaret y dejara a su madre con ellos, desatendiendo los deberes familiares más sagrados, según su parecer. La escueta información suministrada por Mc 3,21 es del todo conclusiva y adquiere tales tonos, que Mateo y Lucas se resisten a consignarla en sus respectivos escritos. Marcos, el más realista de los evangelistas, afirma con rotundidad que sus allegados no estuvieron de su parte, cuando salió por las aldeas galileas a anunciar la llegada del Reino de Dios, muy posiblemente sin contar con su consentimiento expreso. Al contrario se resistieron a reconocer su misión e incluso, de forma más o menos activa, se opusieron a ella, aunque desconocemos hasta donde llegó esa resistencia, convertida en abierta discrepancia.

Tanto Mc 3,21 como Jn 7,5 nos dan a entender claramente que los parientes próximos no creyeron en él, lo mismo que sus primos hermanos. Incluso urdieron un plan familiar para reducir a Jesús y llevarlo a su casa, ¡intentando incluso recurrir al descrédito o al insulto, para acallararlo! (Mc 3,21)⁴³. Incluso llegan a expresar públicamente la fuerte descalificación de que no estaba en sus cabales.

Un hecho se impone entonces: durante la actividad pública de Jesús la relación de los allegados de Jesús con su famoso pariente fue distante, no exenta de fuertes tensiones. Posiblemente participaban de la opinión de los nazarenos de que se le habían subido los humos a la cabeza y estaba siendo sobrevalorado en el ámbito galileo con su pretendida «*doctrina nueva, llena*

⁴³ Interesa precisar el significado griego referente al grupo de personas que están presentes en esta acción, presentada sólo en Marcos: «*οι παρ αυτουιμεσ*» (= «*los suyos*», literalmente «*los (que están) alrededor de él*»). Muy posiblemente el evangelista entiende por «*los suyos*» a sus parientes, sin que precise el grado de parentesco. Ésta parece ser la significación más acertada, por lo que dejamos a un lado otras interpretaciones. Según esto, Jesús fue objeto de grave incomprensión por parte de sus allegados, que incluso llegaron a considerarlo que no se encontraba en su sano juicio, que estaba «*fuera de sí*» («*ελεγον γαρ οτι εξεστη*»). Ciertamente constituye un juicio muy duro, que no tiene parangón en la tradición evangélica. Mateo y Lucas lo han dejado fuera de sus respectivas obras, debido sin duda a su dureza. Puede ser que Santiago también participara de esta opinión, aunque en este sentido nada podemos asegurar.

de autoridad» (Mc 1,27). Pudieron pensar que su actuación, contemplada por ellos como ambivalente, podía traer el desprestigio de su toda familia⁴⁴. Quizá le consideraron un mal hijo, al desasirse de su familia y empezar una aventura religiosa, según su entender, de dudosos perfiles y consecuencias imprevisibles⁴⁵.

La pésima opinión de los parientes de Jesús, en la que podemos incluir también a Santiago, se apoya en el hecho de que éstos *no habían comprendido nada* del misterio inherente a la persona de Jesús y no habían logrado descubrir, y mucho menos asimilar, su *misión salvadora*. En este sentido no se comportaron de una forma muy diferente a los Doce, aunque éstos seguían a Jesús, creían en su proyecto y se esforzaban por asumir su estilo de vida. Estos ponderables no desacreditan a los parientes de Jesús en su comportamiento como *fieles judíos*, sino que colocan en su justo sitio la relación mantenida con su familiar que cada vez iba siendo más conocido entre sus compatriotas.

Al concluir esta primera parte, conviene hacer dos observaciones finales: cuanto hemos sostenido aquí en relación con sus familiares, no podemos extenderlo a su Madre. María siempre creyó en su Hijo y, aunque en ocasiones no entendió su comportamiento en toda su expresión, como en el caso de permanencia en el Templo de Jerusalén, siempre se comportó como su fiel aliada y como su primera discípula, según el sentir de Lucas⁴⁶.

⁴⁴ Efectivamente, el comportamiento decidido y arriesgado de Jesús podía acarrear a sus parientes trágicas consecuencias. Se estaba ganando la más manifiesta animosidad de algunos enemigos muy poderosos con su crítica a la ley, sus diálogos de disputa con los fariseos, sus actuaciones contrarias a las costumbres judías (Mc 2,1-3,6), que podían acarrearle un final desastroso ¡algo que en realidad se produjo!, con la consiguiente afrenta para su familia. Pensemos en lo que significaba en la cultura judía el *honor familiar*. De hecho, los parientes de Jesús se comportan de modo parecido a los de JEREMÍAS, que también tuvo que sufrir las descalificaciones de su propia familia. En una de sus famosas *Confesiones* aparecen estas palabras, con las que Dios alecciona al profeta: «Pues hasta tus hermanos y tu familia te traicionan, ellos mismos andan diciendo a tus espaldas: “¡Basta!” No los creas cuando te dan buenas palabras» (Jr 12,6). El mismo profeta, por su parte, se refiere así a los suyos: «Todos mis familiares espían mi traspié; ¡quizá se deje seducir, lo podremos y nos vengaremos de él» (Jr 20,10). Seguramente que los familiares pensaban que el profeta se había convertido en un baldón para ellos, por su oposición al rey, a la corte y a los grandes de su pueblo.

⁴⁵ Algunos piensan que pudo ser que los allegados de Jesús, y Santiago entre ellos, estaban enojados con su pariente por haber descuidado el *deber filial con su madre viuda*. Como hijo único, pensaban que tenía la obligación sagrada de *preocuparse de ella* y no pensar que podía cuidarse sola o traspasar la responsabilidad a otros. Había abandonado Nazaret y se había propuesto realizar una tarea, que en absoluto le correspondía, ya que descuidaba sus deberes familiares más perentorios. Y éstos eran prioritarios para un buen hijo de acuerdo con las costumbres de la época.

⁴⁶ Para el tema relacionado con María como la primera discípula de Jesús en Lucas, cf. L. A. MONTES PERAL, *Tras las huellas de Jesús* (Madrid 2006; BAC) 499s; 505-508.

No puede descartarse la opinión de que el desenlace trágico de Jesús produjo gran impacto en sus allegados, como lo produjo en sus discípulos, y que les moviera hacia una sincera revisión de su comportamiento anterior. Conviene resaltar que familiares muy cercanos, con una actitud positiva, aparecen en la escena de la crucifixión, según el testimonio unánime de los evangelistas (Mc 15,40s; 27,55s; Lc 23,55; 24,10; cf. Jn 19,25). No resulta fácil la valoración de este hecho, que ha sido poco destacado por la exégesis, aunque conviene no relegarlo al olvido.

Segunda parte: La Familia de los hijos y hermanos del Reino

Hasta aquí hemos hablado de la familia terrena de Jesús y hemos constatado lo que sostienen con contundencia los evangelios: que Jesús, que vivió durante su actividad pública desasido de su familia carnal, encontró la incompreensión de sus allegados y en casos aislados se enfrentó con ellos, llegando la tirantez incluso a algunos momentos dramáticos. Sólo su Madre supo mantenerse unida al Hijo de sus entrañas con inquebrantable fidelidad. Ahora vamos a referirnos a la familia nueva que Jesús trató de formar durante su corta actuación pública.

I. Durante su actividad pública Jesús intentó congregiar una familia de hijos y hermanos, para presentársela al Padre como ofrenda agradable a sus ojos

Indudablemente Jesús fue un carismático israelita, arraigado en la vida y espiritualidad de su pueblo. Los comienzos del movimiento promovido por él –volvemos a repetirlo– son *intrajudíos*; sus orígenes no pueden ser entendidos, por lo tanto, sino es en la sociedad judía de su tiempo. Con todo dentro de ella ocupa un lugar muy destacado hasta el punto de que su movimiento, después de su muerte se separará paulatinamente del judaísmo y se extenderá rápidamente entre los gentiles como nueva religión.

La fuerza de Jesús está, sobre todo, en la opción decidida con que quiso cambiar las estructuras de la sociedad de su tiempo, ya que desde los inicios de su actividad pública anunció la venida del reino y porque éste tiene una importancia tan decisiva para la humanidad, intentó formar una familia de hijos y hermanos, que constituyese una alternativa al status quo existente en

la Palestina de su época⁴⁷. Su movimiento no es político, ni siquiera social; tiene una dimensión marcadamente religiosa.

Enseguida empezó a formar un pequeño núcleo de comunidad, que es el origen germinal de la nueva familia del Reino y, por ende, del cristianismo posterior. En la praxis de Jesús existe un empeño permanente por transformar a las personas y cambiar las estructuras (atiéndase sobre todo al “y”), que conviene resaltar en su justa medida por lo que tiene de principio rector para el comportamiento de sus seguidores. Pero lo hace con un movimiento, reunido en torno a su persona, que supone una alternativa a otros movimientos de su tiempo⁴⁸.

Para entender históricamente esa doble decisión de Jesús resulta inevitable, en un primer momento, tener en cuenta la imagen, que Jesús dio de sí mismo en la vida de su pueblo y el puesto que ocupó entre los suyos. Coincidió con C. H. Dodd, cuando sostiene que, en primer lugar, halló su sitio en la sociedad judía «como maestro de religión y de moral [...]. Así también fue como se ganó “discípulos”»⁴⁹. Como maestro, sí, pero también como el profeta escatológico, que llama y actúa en nombre de Dios ante el pueblo como nadie lo había hecho antes. En la humildad de su persona se esconde, por paradójico que parezca, la autoridad misma de Dios, que se refleja en sus acciones maravillosas y en sus palabras, cargadas de novedad⁵⁰. Así fue como su llamada y acción proféticas empezaron a surtir el efecto apetecido entre algunos de sus compatriotas, que se fueron incorporando a su movimiento.

En esa llamada y acción indudablemente están los gérmenes fecundos del cristianismo, como familia de hijos y hermanos del Reino. Aquél no hubiera jamás aparecido en la historia universal si Jesús, el más grande de los hombres, no hubiera reunido en torno suyo a algunos de sus contemporáneos y urgido a que se decidieran a seguir sus pasos, a caminar detrás de él con todas las consecuencias, a acompañarle con lealtad y a proseguir lo ini-

⁴⁷ Con todo no situamos bien a Jesús en la sociedad de su tiempo, si lo consideramos como un *reformador social*, como intentan hacerlo algunos exégetas anglosajones.

⁴⁸ Cf. L. A. MONTES PERAL, *Tras las huellas de Jesús*, 101-148.

⁴⁹ C. H. DODD, *El fundador del cristianismo* (Barcelona 1974) 69.

⁵⁰ En este hecho encontramos el sentido profundo de lo que Marcos resalta con tanta insistencia: «*Todos quedaron asombrados y se preguntaban unos a otros: “¿Qué es esto? ¿Una doctrina nueva llena de autoridad! ¿Manda incluso a los espíritus inmundos y éstos le obedecen!”*». Pronto se extendió su fama por todas las partes, en toda la región de Galilea» (Mc 1,27s). «*El parálítico se puso en pie, cargó enseguida con la camilla y salió a la vista de todos, de modo que todos quedaron maravillados y glorificaban a Dios diciendo: Jamás hemos visto cosa igual*» (Mc 2,12). «*En el colmo de su admiración decían: “Todo lo ha hecho bien. También hace oír a los sordos y hablar a los mudos”*» (7,37; cf. 3,7-12; 5,20.42).

ciado por él en el momento oportuno. Lo que luego se hizo masivo, y en cierto modo desvirtuó su originalidad primera, al ser en cierta medida trivializado el carisma original, tiene su punto de arranque en el hecho incontestable de la familia primera que congrega a su alrededor.

1. La familia de Jesús encuentra su fundamento en el Padre del Reino

Pero al llegar a este punto conviene hacer una constatación de una importancia excepcional: sólo se puede comprender la esencia de la familia nueva que Jesús pretende configurar a su vera, cuando se parte de la *idea nueva de Dios* y consecuentemente de la *idea nueva del hombre y del mundo*, que introduce Jesús en la sociedad judía de su tiempo. Si por algo descuella Jesús en la historia de la humanidad es por el sorprendente concepto de Dios, que testimonia en la Palestina de los años veinte de nuestra era. Ahondando en la espiritualidad de su pueblo e incluso trascendiéndola, Jesús proclama desde los inicios de su actuación pública una buena noticia, que aunque ya había sido expuesta por otros, en Él adquiere una inusitada novedad: *¡Dios es Rey!*

El imperio no le corresponde a Tiberio, el cruel emperador romano de la época, la soberanía no es propia del títere Herodes Antipas, el tetrarca de la Galilea de entonces⁵¹; el imperio y la soberanía son de Dios, que tiene a bien poner su omnipotencia al servicio del hombre. Él es el verdadero Señor del universo y el único que puede implantar un reinado liberador entre los hombres. Su imperio no engendra violencia, ni busca el poder a toda costa, sino que se alza, como lo que él es en realidad, como *amor compasivo y misericordioso*⁵².

Todo el peso de su dignidad real le lleva a comportarse como Padre: *¡Dios es el Rey Padre!* El hombre no necesita buscarlo a tientas, porque Él se adelanta a salir a su encuentro y a revelarse en su propia vida de cada día, ya que «*el reino de Dios ha llegado a vosotros*» (Q 11,20 = Mt 12,28/ Lc 11,20)⁵³. Se manifiesta a los hombres como Padre y Madre a la vez, com-

⁵¹ En cierto momento de su actividad Jesús llegó a llamar a Herodes, de forma muy descriptiva, «ese zorro» (Lc 13,32).

⁵² Este hecho crucial se está poniendo de relieve con fuerza en las últimas averiguaciones en torno al Jesús histórico y constituye sin duda un elemento vital en la renovación del cristianismo actual. Cf. L. A. MONTES PERAL, «Zurück zum Vater Jesu Christi. Auf der Suche nach einem neuen Paradigma», en T. SCHMELLER (ed.), *Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert. Grenzüberschreitungen. Für J. Gnilka* (Friburgo - Basilea - Viena 2008) 355-380.

⁵³ Cf. F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas (Lc 9,51-14,35) II* (BEB 86; Salamanca 2002) 219-222; E. GRÄSSER, «Zum Verständnis der Gottesherrschaft: ZNW 65 (1974) 3-26.

placiéndose y condescendiendo con ellos hasta límites insospechados. El Dios del Reino por encima de cualquier otra consideración es infinitamente clemente, que se preocupa de los últimos y defiende los derechos de los marginados. Con un inmenso cariño lleva a todos en sus entrañas, como la madre preñada que cuida del hijo en su vientre. No excluye a nadie de su bondad y si por alguien siente predilección es por los pobres, enfermos y pecadores, confiriendo futuro a los excluidos de la sociedad.

Nada hay que defina mejor al Soberano y Padre del Reino que infundir, sin exclusión alguna, vida a los humanos de toda condición ¡y cuanto más vida más mejor! Porque en esto se juega su gloria: en conferir esperanza, dignidad y vitalidad a las personas, sobre todo a las necesitadas. Pero nunca obra solo, siempre lo hace solicitando la colaboración de quienes son sus testigos. Y no ha habido mayor testigo del amor del Dios vivo y verdadero en este mundo que Jesús de Nazaret, que pasó por la vida haciendo el bien a manos llenas y mostrando el amor infinito de su *Abba*, con el que estaba unido entrañablemente.

Pero el Jesús del Reino no habla de Dios con palabras abstractas, tampoco con sermones moralistas y mucho menos con tratados teológicos, sino de una manera concreta, intuitiva y sencilla, comprensible tanto a la gente humilde como a los sabios. En su predicación encontramos «como una combinación única de poesía en parábolas, sabiduría en sentencias y profecía en promesas y amenazas»⁵⁴, que le acreditan como un *poeta*, un *pedagogo* y un *místico* sin igual, implantado en el humus fecundo de la tradición bíblica. Anuncia el gozoso acontecimiento de la llegada de Dios como buena noticia de salvación en la vida de las personas con palabras, hechos y signos, que tendremos ocasión de mostrar más adelante por la trascendencia que tienen.

Porque vive una experiencia nueva de Dios y quiere hacer partícipe de ella a su pueblo, llama a Dios *Abba*, *Padre* y tiene a los hombres como *hermanos* con una radicalidad, que pone de relieve la importancia del *tiempo nuevo* que irrumpe con su anuncio de la llegada del reino. Jesús es plenamente consciente de que está «inaugurando un cambio radical en la historia, por el que quedaba transformada de manera fundamental la relación entre Dios, el mundo y los seres humanos»⁵⁵. Nada puede ayudar más a los hombres para hacerles más humanos y para regenerar sus relaciones sociales que experimentar en su vida la acción del Padre del Reino, que se acerca como gracia infinita.

⁵⁴ G. THEISSEN, *El Nuevo Testamento. Historia, literatura, religión* (Santander 2002) 47.

⁵⁵ *Ibíd.*, 59.

En este sentido los discípulos van a compartir su propia experiencia religiosa, y les va a encargar el representar su causa, y llegado el momento, el continuar su obra salvadora en la historia. En el Hijo sus seguidores se convierten en una comunidad reunida, en una familia de hijos y hermanos. Hacer memoria de todo este apasionante proceso en su primera hora constituye una forma fundamental de rememorar los orígenes del cristianismo en su intención primigenia y ahondar en la más honda y radical intención de Jesús que no es otra que hacer de los hombres una singular *reunión familiar* en la que Dios se comporta como un Padre de verdad y los hombres viven como auténticos hermanos en una fraternidad íntima de hijos e hijas que imitan al Padre en sus mutuas relaciones.

2. En su predicación usa mucho las imágenes tomadas del mundo familiar para expresar conceptos fundamentales del Reinado de Dios

De acuerdo con lo expuesto en el punto anterior, conviene constatar que la imagen de «Padre», tan central en la predicación de Jesús sobre el Reino y en su experiencia religiosa, está extraída del ámbito de la familia. «Al representar su más íntima comprensión de Dios a través del símbolo *padre* recurrió no sólo a la tradición religiosa, sino a su propia experiencia familiar, tal como había sido vivida en una aldea galilea»⁵⁶.

En este sentido, por una parte, su propia forma de *entenderse hijo de María y José* constituyó sin duda un elemento decisivo en su autocomprensión humana como Hijo del Padre de los cielos. Por otra parte, el testimonio religioso de María y José le tuvieron que ayudar bien significativamente para el aprendizaje de la oración y la práctica del amor a Dios y al prójimo. Aunque en su actividad pública, como ya hemos visto, se comportó con entera libertad en relación con sus allegados más próximos y hasta podemos afirmar que estuvo desasido de ellos, durante su larga estancia en Nazaret hemos de suponer que estuvo muy compenetrado con su familia en la convivencia diaria. El intenso trato cotidiano cinceló indudablemente su experiencia de Dios. De tal madre y de tal padre, tal hijo, que nos testimonió y enseñó una forma nueva de ser hijos en el Hijo.

No podemos detenernos a explicitar –nos contentamos con una simple mención– las parábolas que tienen como contenido los temas familiares y que nos proporcionan una idea bastante exacta de cómo Jesús concebía su

⁵⁶ L. A. MONTES PERAL, «La experiencia religiosa de Jesús hoy I»: *Otero* 5 (2003) 14.

movimiento como la familia de Dios. Algunas de tanta trascendencia como la de *la misericordia del Padre* (Lc 15,11-32)⁵⁷, *los viñadores homicidas* (Mc 12,1-9; Mt 21,33-41; Lc 20,9-16)⁵⁸, *las bodas* (Q 14,16-18.¿19-20? 21.23 = Mt 22,1-14/ Lc 14,16-24)⁵⁹ *los dos hijos* (Mt 21,28-31)⁶⁰.

3. La pertenencia a la familia de los hijos y hermanos del Reino depende de la recepción del bautismo y del cumplimiento de la voluntad divina

Los evangelios –tanto Juan como los Sinópticos– nos suministran las claves precisas, suministradas por el mismo Jesús para entrar a formar parte de la familia congregada en torno a su persona. Se necesita de un nuevo nacimiento, que se verifica a través del agua y del Espíritu: «*Yo te aseguro –dice Jesús a Nicodemo por dos veces con toda solemnidad– que el que no nazca de nuevo no puede ver el reino de Dios [...]. Nadie puede entrar en el reino de Dios, si no nace del agua y del Espíritu*» (Jn 3,3.5)⁶¹.

Las palabras de Jesús transparentan una realidad nueva sorprendente, que va más allá de las posibilidades humanas. Resulta imposible entrar en la familia de Dios sin el agua del bautismo y la fuerza transformadora del Espíritu. Es el Espíritu el que obra en el signo del agua y hace fructificar el acontecimiento bautismal. Es Él quien produce el nuevo nacimiento, hasta el punto de convertir al bautizado en verdadero hijo del Padre por la acción salvadora y el mandato del Hijo. La vida divina, que capacita para pertenecer a la familia de Dios, se transmite así a través del «nacimiento del Espíritu», que el hombre sólo puede conseguir mediante la aceptación de la gracia que se le ofrece como amor desbordante y gratuito. El Espíritu de Dios produce la transformación del corazón, que posibilita el cumplimiento

⁵⁷ Cf. F. CONTRERAS MOLINA, *Un Padre tenía dos hijos* (Estella 2001; Verbo Divino).

⁵⁸ Cf. J. A. T. ROBINSON, «The Parable of the Wicked Husbandmen. A Text of Synoptic Relationship: NTS 21 (1974/75) 443-461; H. J. KLAUCK, «Das Gleichnis von Mord im Weinberg (Mk 12,1-12; Mt 21,33-46; Lk 20,9-19)»: *BuL* 11 (1970) 118-145.

⁵⁹ U. LUZ, *El Evangelio según San Mateo. Mt 18-25* III (BEB 111; Salamanca 2003; Sí-gueme) 304-330; F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas* II, 603-633.

⁶⁰ Cf. J. D. M. DERRET, «The Parable of the Two Sons»: *StTh* 25 (1971) 109-116; U. LUZ, *El Evangelio según San Mateo. Mt 18-25* III, 275. 280s.

⁶¹ No podemos saber con certeza hasta qué punto estas palabras proceden del Jesús terreno o son palabras del Cristo glorioso, que desde su resurrección preside y dirige su comunidad (cf. Mt 28,16-20). Sea como sea, el bautismo procede del Jesús vivo como signo de recreación salvífica y rito de la iniciación cristiana.

adecuado de la voluntad de Dios, como ya habían presentido los grandes profetas (Jr 31,33; Ez 11,19; Is 44,3).

Y es que es precisamente ese cumplimiento de la voluntad divina el verdadero acto generativo del hijo de Dios y hermano del Reino. Jesús señala como su verdadera familia no a la biológica, sino la que se origina en ese acto generativo de hacer la voluntad de Dios: «*Estos son mi madre y mis hermanos. El que cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre*» (Mc 3,35; Mt 12,49s; Lc 8,21)⁶². La verdadera familia, que Jesús empieza a constituir en torno suyo, se asienta en el cumplimiento de la voluntad del Padre. El cumplimiento de la voluntad de Dios, también muy presente entre los judíos piadosos, adquiere tal densidad religiosa en el movimiento de Jesús, que se alza como el elemento básico para constituirse en miembro integrante de la nueva familia. Se comporta bien en ella, actúa como hijo quien a la postre cumple la voluntad del Padre (Mt 21,31).

Jesús intenta la renovación de la familia, tan deseada entonces como hoy, y tal renovación sólo resulta posible, cuando se establece la adhesión a Cristo, portador de la Palabra de Dios y descubridor de la voluntad del Padre. Sólo quien afianza su fe en Jesús, el Mesías e Hijo de Dios, podrá extender los lazos familiares hacia los seres humanos, entre ellos los relacionados con los componentes de la familia biológica.

Quien acoge el don de Dios, manifestado en Cristo, y acepta entrar a formar parte de su familia, sabe muy bien que se sitúa de lleno en un acontecimiento escatológico, cargado de salvación. Se le ofrece esa salvación de forma definitiva y para siempre, al entrar a participar de los bienes domésticos. Si así lo desea, su vida está de tal manera vinculada a Dios que resulta imposible dar marcha atrás, porque los dones divinos son irreversibles. La familia de Jesús tiene un norte, que guía sus pasos y la constituye en comunidad de vida y acción: hacer la voluntad del Padre de los cielos.

De acuerdo con las consideraciones anteriores conviene concluir que la pertenencia a la familia de Dios depende de la elección de Dios, en la que las personas pueden colaborar de manera agradecida. Se trata, por lo tanto, de una iniciativa divina, completada por la disponibilidad y la perseverancia humanas en la escucha de la Palabra de Jesús y el cumplimiento de la voluntad del Padre. La relación humana tan fuerte y consistente como es la que se origina mediante la biología entre la madre y el hijo, entre los hermanos carnales, es cuestionada por el Evangelio. En este sentido, esa rela-

⁶² Ha sido Marcos quien nos ha suministrado los datos más llamativos y fidedignos sobre este particular. Mateo el que más los relaciona con el discipulado. Lucas quien los ha relacionado más con su Madre (cf. Lc 11,27s).

ción pierde consistencia sin la decidida disposición a cumplir la voluntad divina.

4. Las mujeres tienen la misma dignidad que el hombre en la familia nueva del Reino

Con su proyecto de la familia de los hijos y hermanos del Reino Jesús rompe con una serie de condicionamientos de la sociedad judía de su tiempo, que en su momento no dejaron de causar escándalo entre sus contemporáneos. En la nueva situación lo que importan son las *personas*, que se alzan con su dignidad insuperable muy por encima de los preceptos de la Ley⁶³. Y así se atreve a hacer críticas a no pocas *prescripciones legales* e incluso corrige algunos de sus planteamientos por antihumanistas (Mc 7,9-13)⁶⁴. Rompe con la separación racista entre judíos y paganos, corrige el sexismo inherente a la inferioridad de la mujer en relación con el hombre y supera el clasismo existente en su tiempo entre buenos y malos.

Lo que tiene más hondas repercusiones en la familia nueva está en la superación de la marginación de la mujer sobre todo en todo lo relacionado con la ley del divorcio. En esa familia se resitúa la realidad absoluta de Dios, caen las discriminaciones de todo tipo, se abre el acceso al Padre a todos sus miembros, dotados de características personales, que participan de una igualdad fundamental.

El Padre de Jesús restituye su dignidad a las mujeres en la vida matrimonial. Bajo esta luz hay que entender la prohibición terminante de Jesús relativa a que los varones puedan recurrir al divorcio (Mc 10,1-12; Mt 19,1-12)⁶⁵. En tiempos de Jesús los judíos admitían con toda la naturalidad el divorcio, tal como lo habían venido haciendo a lo largo de su historia. La Ley de Moisés reconocía tal derecho al varón, cuando encontraba «*algo indecente*» en su mujer (cf. Dt 24,1-2). Esta posición de preponderancia por parte del hombre volvía a quedar en evidencia al ser el marido quien escribía el libelo del repudio y expresaba la fórmula con la que quedaba consu-

⁶³ La diferencia aquí entre Jesús y los fariseos no puede ser más significativa.

⁶⁴ «La mentalidad censurada por Jesús aparece claramente en toda su desviación si se tiene en cuenta que se dio una justificación teológica a estas formas de comportamiento. El juramento era culto divino. Y el culto estaba por encima del servicio a los hombres. Para Jesús, por el contrario, culto y servicio al hombre son indisolubles, inseparables. El mandamiento de Dios no fue dado por sí mismo y no puede tomarse literalmente, sino que debe ser interpretado con la mirada puesta en la bondad y en el amor» (J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos. Mc 1-8,26 I* (BEB 55; Salamanca 1986; Sígueme) 330).

⁶⁵ Cf. J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos II*, 79-91; U. LUZ, *El Evangelio según San Mateo. Mt 18-25 III*, 124-155.

mada la separación. Excepcionalmente, mujeres emancipadas, como Herodías y su hija Salomé (cf. Mc 6,17.22) se atrevían a tomar la iniciativa⁶⁶. Aunque algunos rabinos teóricamente restringían el empleo del divorcio a la comisión de adulterio⁶⁷, en la práctica se podía despedir a la mujer por cualquier nimiedad⁶⁸.

En la respuesta definitiva que Jesús da a los fariseos en su disputa con ellos, recurre a dos argumentos de peso, uno *antropológico* y otro *teológico*, que avalan su enseñanza sobre la indisolubilidad del matrimonio. La *primera razón* justifica en parte la ley sobre el repudio, para luego superarla. Si Moisés permitió el divorcio fue debido a la dureza del corazón del pueblo judío (Mc 10,5). Esta σκληροκαρδία, que descubre la falta de finura de corazón para captar la profundidad existencial de los designios divinos y, a su vez, apunta a la obcecación interior, que impide poner en práctica de forma obediente los preceptos más santos, constituye una realidad negativa que los profetas con frecuencia ya habían achacado a Israel (Is 1,2-26; 6,9-13; Jr 4,4; Ez 5,4-17). Con su sentencia soberana Jesús continúa así la crítica profética a una disposición parcial e incluso contraproducente en algunos de sus aspectos y sublima la verdadera realidad de la Ley, como expresión de la voluntad divina.

La *segunda razón* fundamenta la tajante negativa de Jesús a dar por buena la separación matrimonial, recurriendo al libro del Génesis (1,27; 2,24) y rebatiendo, de este modo, un precepto legal secundario. Y es que lo establecido en el Génesis se adecua perfectamente a los designios divinos, establecidos «*al principio de la creación*», mientras que el repudio se trata de un añadido, que no puede integrarse en el proyecto original salvador del Creador sino parte de las egoístas conveniencias humanas. Con su planteamiento Jesús no trata de establecer un nuevo precepto, sino denunciar una ley injusta. Lo que en realidad le importa es promover la relación paritaria entre personas iguales, superando toda discriminación de una de las partes.

«La reciprocidad total de las relaciones entre el hombre y la mujer, basada en la igualdad de su condición personal y ante Dios, es una nove-

⁶⁶ Flavio Josefo nos informa, que Herodías, esposa de Filipo y después de su hermanastro Herodes Antipas, escribió a su marido un libelo de repudio «lo que era contrario a la Ley de los judíos» (*Ant. Jud.* XV, 259s). Aunque algunos rabinos teóricamente restringían el empleo del divorcio a la comisión de adulterio, en la práctica se podía despedir a la mujer por cualquier nimiedad.

⁶⁷ Así lo mantenía el rabino Schammai, que vivió a finales del siglo II a. C.

⁶⁸ Ésta era la posición de Hillel, otro rabino del mismo tiempo. Para éste, más liberal que Schammai en la interpretación de la Ley, era razón suficiente para dar el libelo de repudio, el que la esposa dejara quemar un plato de lentejas o le gustara otra más.

dad que Jesús introduce y que estaba llamada a tener hondas repercusiones históricas»⁶⁹.

La teología y antropología, que se trasluce en la sentencia de Jesús, garantiza una igual dignidad entre el hombre y la mujer. En la unión matrimonial ambos forman «*una sola carne*», que ninguna autoridad humana puede separar, por haber sido así establecido por Dios en su intención original. La conclusión sin paliativos «*lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre*» se deduce perfectamente de las razones aportadas por Jesús.

La enseñanza privada que Jesús proporciona a sus discípulos «*en casa*» (Mc 10,10-12), supone una corroboración sin paliativos de lo alegado públicamente ante los fariseos. En ella se deja traslucir las intenciones del evangelista en relación con su comunidad y, en nuestro caso, con los lectores y oyentes de su Evangelio. Marcos quiere dejar clara una doctrina, que reviste capital importancia para el ejercicio del discipulado en particular y para el logro de la familia cristiana en general.

De esta manera apuntala el valor absoluto de las palabras de Jesús en torno a la indisolubilidad del matrimonio y muestra el rechazo más categórico a cualquier clase de separación matrimonial, que capacite para la recepción de un matrimonio nuevo. El convivir con otro cónyuge, después de haber repudiado al primero, es equiparado por Jesús con el *adulterio* y así ha de ser acogido por el verdadero seguidor, que se atiene a la gracia que le suministra su Señor. El creyente sabe muy bien que su matrimonio puede naufragar, pero sabe muy bien, que lo que parece imposible a los hombres, resulta realizable con la ayuda de la gracia divina (Mc 10,27). En ella se apoya para realizar su camino existencial tanto en el terreno personal como en el ámbito familiar.

5. Los niños ocupan un papel central en la familia nueva del Reino

La narración de Mc 10,13-16 (cf. Mt 19,13-15; Lc 18,15-17)⁷⁰ pone de manifiesto la falta de finura de los discípulos para penetrar en la dignidad de los pequeños y, al mismo tiempo, subraya la necesidad de adoptar la actitud de los niños para entrar en el Reino de Dios. La sociedad judía negaba a los niños la posibilidad de adquirir méritos por el cumplimiento de

⁶⁹ (R. AGUIRRE, «La mujer en el cristianismo primitivo», 521.

⁷⁰ Cf. J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos* II, 91-95; U. LUZ, *El Evangelio según San Mateo. Mt 18-25* III, 156-162; F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas* III (BEB 87; Salamanca 2004) 270-282.

la Ley, ya que, en su insignificancia tanto física como psíquica, eran considerados incapaces de asumir de forma adecuada su consciencia y libertad, para adquirir valía ante Dios por las obras buenas realizadas. En realidad no se les consideraba como sujetos dotados de responsabilidad. Jesús, en cambio, los bendice y les asigna un puesto privilegiado en el Reino (Mc 10,16; Mt 19,15).

Al proclamar que el Reino de Dios pertenece al que se hace como un niño, el Maestro está dejando entrever que aquél no es algo que se pueda ganar mediante actuaciones buenas y piadosas –con esto no quiere decirse en modo alguno que la acción humana sea rechazada y que la bondad no tenga más valor que la maldad–, sino que es *gracia, don gratuito*, que Dios concede *inmerecidamente* al hombre. El discípulo está llamado a tener la misma disposición natural del niño, que admite con total confianza lo que su Padre le asigna, no conociendo reserva alguna ante él, porque experimenta intuitivamente que es un Padre bueno. Quien entra a pertenecer a la familia del Reino «tiene que estar libre de pretensiones egoístas; tiene que ser ante Dios como un niño»⁷¹.

El creyente receptor del Reino se somete a la soberanía divina con la postura del que contempla en Dios al Padre amoroso, que con su presencia bienhechora le está transmitiendo amparo y seguridad, acogida y confianza, fortaleza y felicidad. Constituye una tarea básica de la familia de Jesús reconocer la dignidad de los pequeños y apoyar sin reticencias la enseñanza de Jesús, invitando a los niños a la participación de los bienes familiares, guardándose mucho de poner trabas a su actuación y de impedir sus esfuerzos bien intencionados (Mc 10,14; Mt 19,14; Lc 18,16).

II. La familia biológica está llamada a integrarse en la familia de los hijos del Reino

Podemos comprender esta integración de la mano de María, la Madre de Jesús, tal como es presentada en el Cuarto Evangelio. Conviene señalar que existe una *conexión estrecha* entre el relato de las bodas de Caná (Jn 2,1-12) y la escena relativa a María al pie de la Cruz en compañía del Discípulo Amado: (Jn 19,25-27)⁷². La respuesta de Jesús en Jn 2,4: «*Mujer, deja de intervenir en mi vida; mi hora aún no ha llegado*» supone una intencio-

⁷¹ J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos II*, 94.

⁷² Para la interpretación detallada de ambos pasajes, cf. L. A. MONTES PERAL, *En la entrada de la mariología*, 327-358.

nada preparación al relato de la Muerte, cuando María recibe del Crucificado su testamento espiritual «*Mujer, he ahí a tu hijo*».

1. La distinción de las misiones de Jesús y de María

Con la respuesta de Jn 2,4 Jesús *se disocia de María, su Madre*. «La frase –afirma un reconocido mariólogo– significa una negación de comunidad (un no tener parte el uno con el otro) en este asunto y otros que le sean semejantes» durante su actuación pública. Con ello «se anuncia una independencia de Jesús en su ministerio [...] con respecto a sus relaciones familiares, incluida la relación con su Madre»⁷³. Disociarse de su Madre tiene que ver para Jesús con los designios de su Padre eterno y con el cumplimiento de su voluntad, como hemos resaltado anteriormente. De este modo, *distingue* las demandas de su Madre terrena de la voluntad de Dios, que en realidad constituye el norte de su vida y la luz permanente que guía su actuación ética.

La «hora» de Jesús en el Cuarto Evangelio se refiere a los momentos culminantes de la Pasión y Muerte, momentos trascendentes y sublimes en los que Jesús, el Hijo del Hombre y el Hijo del Dios vivo, se manifiesta en su plenitud existencial y es glorificado por su Padre. La «hora» no se entiende en este pasaje como la manifestación de la gloria de Jesús en el signo de Caná, sino como la propiciada por su glorificación, incoada precisamente en la Muerte y culminada en la Resurrección.

La «hora» de la que se habla aquí empalma totalmente con este significado. Aplicada a Jesús en este momento concreto y en cuanto se disocia de su Madre, significa la constatación de Jesús de que llegado el momento de su Pasión y de su Resurrección, en definitiva de su Exaltación, *le tocará a la Madre cumplir su papel y asumir con todas las consecuencias el puesto que le corresponde en ese trascendental acontecimiento*. Su fidelidad a Dios y a Jesús deparan a María un puesto excepcional en la *familia Dei*.

Entonces es cuando aparecerá, asociada ya en la misión de su Hijo, como la *Madre de la familia*, que Jesús ha formado en torno a su persona y que tiene al Creador de los cielos y de la tierra como Padre. Lo que en este momento Jesús rehusa a su Madre: la intercesión que quiere inducirlo a ac-

⁷³ C. POZO, *María en la obra de la salvación* (Historia Salutis II, 2; Madrid 1974; BAC 360) 236.

tuar, lo anuncia como una realidad conseguida para el tiempo de la Muerte, cuando haya llegado su glorificación⁷⁴.

Interpretando el inciso de Jn 2,4, en parte o en todo, como adición joánica a la narración pre-evangélica del milagro en cuestión, el evangelista con toda la intención habría insertado en el tema señalado la idea de la primacía de Dios sobre la familia natural de carne y hueso, haciendo que la narración armonice con el tema general del Evangelio. Pero al mismo tiempo quiere constatar *el lugar privilegiado que juega María en la familia escatológica de los hijos del Padre*. Aunque ese lugar sólo se manifestará plenamente en el acontecimiento de la Cruz, preludio de su Muerte y Resurrección. Es entonces cuando la familia terrena de Jesús se integrará de lleno en la familia de Dios. Y en ella la María Dolorosa empezará a ocupar el puesto de Madre.

2. De Caná a la Cruz⁷⁵

De esta manera, la presencia de María en las bodas de Caná se continúa y alarga al pie de la Cruz. *En Caná* María representa el comportamiento creyente de aquellos, que esperan la salvación de Jesús y confían en la fuerza de su poder liberador. Aparece como la Madre, que suplica los dones de su Hijo taumaturgo para una pareja de recién casados, que se encuentran en una momento de apuro. Se muestra como la Mujer creyente, en papel de intercesora, que con una solicitud plenamente humana, está atenta a los problemas de los hombres y sabe que aquéllos encuentran solución a sus necesidades en la manifestación y actuación del nacido de sus entrañas.

Ocupa aquí, por lo tanto, el papel de primera discípula y Madre de Jesús, que cree en la fuerza transformadora de su Hijo y conoce la intimidad, que le une con Él. Al mismo tiempo se muestra como mujer solícita y

⁷⁴ En contra de R. SCHNACKENBURG, «El comienzo de los “signos”: las bodas de Caná», en ID, *El Evangelio según San Juan. I Versión y comentario*, o. c., 372. Pienso que así debe interpretarse la intencionalidad del evangelista, que quiere corregir el modelo existente en la tradición y conferir a María una dignidad, que podía ser malentendida en la narración pre-evangélica, presentándola exclusivamente como la Madre gloriosa que recibe sin rechistar todo de su Hijo.

⁷⁵ Para el estudio exegético de ambos pasajes cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan. I Versión y comentario*, 365-380; ID, *El Evangelio según San Juan III Versión, comentario e índices* (Barcelona 1980; Herder) 338-347; J. BLANK, *El Evangelio según San Juan 1A* (Barcelona 1984; Herder) 190-215; ID, *El Evangelio según San Juan 3* (Barcelona 1980; Herder) 119-126; C. K. BARRET, *El Evangelio según San Juan* (Madrid 2003; Cristiandad) 282-291. 839-842.

compasiva que, atenta a las necesidades ajenas, adopta el papel de abogada capaz, que cumple eficazmente su papel moderador de intercesión. En Caná Jesús hizo realidad la petición de su Madre, transformando el agua en vino, aunque también expuso un reparo ante ella. Este signo apunta indudablemente hacia el futuro.

En aquel momento Jesús contrapuso su misión propia a la de su Madre hasta la llegada de «su hora». Él debía cumplir su misión específica, lo mismo que su Madre la suya. Y ambas misiones iban a realizarse por separado, en paralelo la una de la otra, hasta que llegara *la hora* de la Muerte. Es entonces, en esos momentos trágicos de intenso dolor, del que dependía la regeneración de la humanidad, cuando ambas misiones llegan a juntarse, y así la Madre de Jesús pasa a convertirse, con el beneplácito y auxilio divinos, en Madre de los creyentes.

Es en ese futuro, hecho presente *en la Cruz*, cuando la función creyente y maternal de María llega a su plenitud. La Madre de Jesús ya no es tan sólo abogada e intercesora, es también, Madre de los creyentes, es decir, de aquellos que ven a Jesús con los mismos ojos con que ella lo contempla y ponen en el Señor una esperanza similar a la que ella depara para su persona. María, introducida de lleno en la comunidad de los discípulos de Jesús, ocupa en ella una función de maternidad espiritual, originada por la fe en su Hijo y mantenida siempre sin desmayo hasta los momentos más difíciles y trágicos. Esta función maternal se origina y plenifica en la Cruz, al recibir de labios de Jesús moribundo el precioso testamento ya explicado.

3. La fecundidad de la presencia de María ante la Cruz

La Madre de Jesús, con su actitud de aceptación de la voluntad divina, representa a aquella parte de Israel que recibe la salvación mesiánica, producida por el derramamiento de la sangre expiatoria de Jesús. Desde entonces es Madre de todos los que aceptan por la fe a Cristo como la salvación definitiva que viene de lo alto. María, que había dado a Dios un sí maternal en la aceptación de su Hijo, según nos informa Lucas, *prolonga* ahora *ese sí fecundo en la Cruz*, asumiendo en el dolor la maternidad espiritual del Discípulo Amado y en él la de la totalidad de los creyentes. La unión íntima de Jesús con su Madre es, también, la unión íntima de cualquier discípulo con María. El creyente es invitado así a recordar que su vida espiritual se origina en el mismo seno acogedor y santo, en que tuvo sus inicios la vida física de Jesús, el enviado del Padre.

En María ante la Cruz de Jesús se realiza el *paso* trascendente de la familia física a la familia escatológica. La Madre de Jesús por la generación se convierte en madre de los creyentes por la *fe* y la *gracia*. La familia natural de la carne y de la sangre queda sustituida por al familia espiritual de los adoradores en espíritu y verdad y de los cumplidores de la voluntad del Padre. En la Cruz de Jesús se hace realidad la salvación y esa salvación, que procede del Jesús escarnecido, crea la función maternal de María, originada en el dolor y sufrimiento.

Juan recurre a una anécdota, localizada en la vida del Discípulo Amado y fijada para siempre en su memoria agradecida, que testifica su permanencia ante la Cruz con la Madre de Jesús, para transmitir un mensaje de *gran trascendencia* para los creyentes de todas las generaciones. No cabe la menor duda de que en la comunidad del evangelista María ocupaba un papel altísimo, debido a que era la Madre de Jesús y a la relación íntima maternal que la unía, también, con el Discípulo Amado, iniciador e impulsor decisivo de la comunidad. Tiene toda la razón Orígenes, cuando sostiene que «nadie puede comprender el Evangelio de San Juan si no ha reclinado su cabeza sobre el pecho de Jesús y no ha recibido de Él a María como Madre»⁷⁶. Y esto lo sabía muy bien aquella comunidad por propia experiencia. Y esta puede ser hoy nuestra propia experiencia, entrelazando la familia natural como la familia de Dios.

4. Los familiares de Jesús después de la Resurrección: su integración en la familia de Dios

La única vez que Lucas menciona la presencia María y los hermanos de Jesús en la Iglesia naciente está llena de intención, ya que «la principal testigo de los primeros años de Jesús se convierte también en un miembro privilegiado de la incipiente comunidad de Jerusalén»⁷⁷, remarcando así la *continuidad* con lo expresado en la primera parte de su obra, como vamos a poder comprobar:

«Entonces regresaron a Jerusalén desde el monte llamado de los olivos, que dista tan sólo de Jerusalén lo que se permite caminar en sábado. Ya en casa, subieron al piso superior donde se alojaban; eran Pedro y Juan, Santiago y Andrés, Felipe y Tomás, Bartolomé y Mateo, Santiago el de Alfeo,

⁷⁶ Comentario al Evangelio de San Juan 1, 6.

⁷⁷ Cf. J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles* (Madrid 1988; Cristiandad) 27.

Simón el zelota y Judas de Santiago. Todos perseveraban unánimes en la oración, con algunas mujeres, con María, la Madre de Jesús y con los hermanos de éste» (Hch 1,12-14).

La despedida de Jesús (Hch 1,3-8) y la Ascensión (Hch 1,9-11) acaban de tener lugar. Estamos en vísperas de la venida del Espíritu Santo (Hch 2) y contemplamos a los más cercanos al Resucitado, entre los que se encuentra María, esperando en oración el Espíritu prometido por su Hijo (Hch 1,8). Los orantes se encuentran en el «*piso superior*», «símbolo del recogimiento que lleva hacia lo alto»⁷⁸. Son conscientes, que el Espíritu es quien lleva la iniciativa y que la mejor manera de acogerlo de forma debida consiste en reunirse en oración personal y comunitaria.

María, que tiene una inigualable experiencia del Espíritu, patrocina la disponibilidad espiritual de los reunidos, con el ejemplo de una vida entregada por entero a Dios y a la causa del Reino. Como fiel discípula, permanece constante en el compromiso contraído de cumplir los designios de Dios. El «*fiat*» de la Anunciación adquiere en este instante su máxima expresión por la permanencia de la fe. Su actitud de generosidad, fidelidad y obediencia a Dios no ha cambiado. Se mantiene firme en su postura de secundar la obra de su Hijo, de favorecer cuanto Él ordenó para los tiempos de su ausencia.

El que María sea nombrada *aparte*, y se exprese su condición maternal, no deja de tener su significación. El evangelista vuelve a reconocer aquí, como lo hizo en el Evangelio, «la especial posición de la Madre de Jesús en el nuevo pueblo de Dios»⁷⁹. Efectivamente, María, que en su día dijo sí al ángel Gabriel y engendró al Hijo de Dios, posibilitando de esta manera la Encarnación, se encuentra *significativamente* presente en el nacimiento de la Iglesia, implorando «con sus oraciones el don del Espíritu, que en la Anunciación la había cubierto a ella con su sombra» (LG 59). Las plegarias ardientes de la Mujer por excelencia preparan el alumbramiento de la comunidad de Jesús en los últimos tiempos mediante el gran Don escatológico, el Espíritu, que va a constituirse en el alma de la Iglesia. Las historias familiares de Lc 1-2 se repiten ahora, cuando se está gestando la Iglesia⁸⁰. Se vuelven, a su vez, en historias eclesiales.

⁷⁸ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Salamanca 2005) 141.

⁷⁹ J. KÜRZINGER, *Los Hechos de los Apóstoles I* (Barcelona ³1985; Herder) 38.

⁸⁰ Cf. G. LÜDEMANN, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar* (Gotinga 1987; Ruprecht) 33. Este autor propone que la lista sea entendida

María se convierte así en un miembro privilegiado de la incipiente comunidad de Jerusalén y en la testigo primera de la acción del Espíritu. De hecho concentra en su persona los dos principales rasgos de la comunidad: la vida en común y la oración. Algunas de las figuras presentadas van a jugar una importancia excepcional en el desenvolvimiento del primer cristianismo, como Pedro y Santiago, mencionado explícitamente el primero e implícitamente el segundo. Otras, es el caso de María, va a estar oculta como lo estuvo en la vida pública de su Hijo. La discreción y la efectividad constituyen sus principales características en la marcha de la comunidad naciente.

Entre los integrantes de la comunidad primitiva también se encuentran los *hermanos de Jesús*, que son nombrados en conjunto sin mencionar sus nombres propios, de modo que en la expresión pueden también ser integradas sus hermanas⁸¹. Resulta imposible especificar más la tradición de cómo llegaron éstos a pertenecer a la primitiva comunidad. Constituye un conocimiento general que tiene el evangelista, no precisado con más rigor porque quizás sus noticias al respecto fueran vagas. Tiene visos de probabilidad, que la familia de Jesús acabó aceptando la fe *mediante las apariciones*. De hecho, Pablo conoce por la tradición una aparición tenida por Santiago, el primo-hermano de Jesús (1 Cor 15,7).

Tampoco podemos descartar en absoluto que, además de su Madre, alguno de sus parientes más cercanos estuvieran vinculados al movimiento de Jesús *durante* su actividad pública. La referencia de Jn 7,5 «*ni siquiera ellos (sus hermanos) creían en Jesús*» no abarca a *todos* sin excepción. Se trata de una afirmación global, que no excluye el que alguno de ellos sí creyera en

así: en una especie de «sagrada familia de la comunidad primitiva», formada por las familias de los discípulos y la familia del Señor. «El esquema, construido en quiasmo, sería éste: hombres [los doce apóstoles] / sus mujeres - mujer(es) [María, la Madre de Jesús] / hombres [los hermanos de Jesús]. La propuesta tiene sin duda su sentido.

⁸¹ Ya hemos mencionado que un primo-hermano de Jesús, Santiago, ocupó un puesto decisivo en la comunidad de Jerusalén (Hch 12,17; 15,13ss; cf. Gal 1,19; 2,9.19). Nada sabemos por Lucas de si sus otros hermanos también tuvieron algún cargo directivo en ella. Una tradición que proviene con probabilidad de Hegesipo y que transmite Eusebio de Cesarea, nos da pie para afirmar que efectivamente algún primo hermano ejerció funciones de responsabilidad, sucediendo a Santiago en el cargo, después que éste fue martirizado en Jerusalén: «los apóstoles y discípulos del Señor que todavía vivían se reunieron de todas las partes en un mismo lugar, junto con los que eran de la familia del Señor según la carne (pues muchos de ellos aún vivían), y todos celebraron un consejo sobre quién debía ser juzgado digno de suceder a Santiago, y todos, por unanimidad, decidieron que Simón, el hijo de Cleofás –mencionado también por el texto del Evangelio (cf. Lc 24,18; Jn 19,25)– era digno del trono de aquella iglesia, por ser primo del Salvador, al menos según se dice, pues Hegesipo refiere que Cleofás era hermano de José» (*Historia Eclesiástica* III, 11; BAC 349; Madrid 1973) 145.

Él. Tampoco Mc 3,20s contradice lo expuesto, de modo que el sentido de su narración puede entenderse en esta misma línea trazada.

Pero más allá de detalles o curiosidades, importa resaltar lo que afirma el evangelista, de que todos los reunidos en Jerusalén esperan con impaciencia la fuerza del Espíritu para cumplir el encargo de Jesús de ser sus «*testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra*» (Hch 1,8)⁸². Y María, junto con sus parientes, ofrece su presencia y la fuerza testimoniante de su oración, para que llegue a su cumplimiento lo ordenado por su Hijo glorificado. Algo que efectivamente se lleva a cabo, como sabemos por la narración posterior.

Para nosotros resulta trascendental comprobar cómo la familia terrena de Jesús, llegado el momento oportuno, en el que sin duda intervino decisivamente la gracia del Espíritu, acabó integrándose en la familia de Dios. Con ello se nos proporciona un ejemplo de primer orden a las futuras generaciones. También nosotros, que contamos con una familia biológica, estamos llamados a poner todo nuestro corazón para que esa familia pase a pertenecer a la familia de los hijos y hermanos del Reino, que es cuando aquélla llega a su plenitud. En la célula primera de la más importante comunidad de toda la historia del cristianismo destaca la figura de María, la Madre por antonomasia, junto con los hermanos de Jesús, cooperando al nacimiento de la Iglesia con su oración. Los que se habían mantenido de forma crítica, distanciados de Jesús durante su actividad pública, se convierten ahora, con la compañía y asistencia de la Madre en miembros activos por derecho propio en la naciente comunidad cristiana.

Desenlace: La familia en el cristianismo primitivo

Desde el punto de vista humano, Jesús fracasó en su intento de formar con su pueblo la fraternidad propia de los hijos de Dios. «No alcanzó el anhelo, que como judío se había forjado, de convertir y aunar a Israel» (J. Kremer). Su Muerte constituye el último acto, el más significativo de todos, por lograr lo que durante su actividad pública no había podido lograr. Lo que hace de su sorprendente entrega hasta el último suspiro una ofrenda mucho más gratuita y meritoria.

Pero donde acabó la actividad humana, cuando todo parecía perdido, comienza la acción portentosa de Dios con la fuerza creadora del Espíritu.

⁸² Cf. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* 1 (HThKNT 5; Friburgo - Viena - Basilea 1980; Herder) 134-139.

La fecundidad de su Muerte se acredita en la Resurrección y en el resurgimiento definitivo de su fraternidad. La sangre derramada en el Gólgota se convierte en «pequeñas gotas que renuevan el universo entero, y que –igual que el jugo de la higuera hace cuajar la leche– nos reúne y aprieta a todos los hombres en uno solo»⁸³, hasta formar una familia, la *familia Dei*.

De la muerte de Jesús nace la vida y se origina la unidad. Con la acción de levantar a Jesús del reino de la muerte, el Padre confiere un sí definitivo a la vida, que se alarga a todos los hombres. El fracaso pasa a convertirse en victoria definitiva (1 Cor 15,54s). Aquello por lo que Jesús se desgastó durante su vida terrena: *formar la familia nueva de los hijos y hermanos del Reino*, adquiere ahora su forma definitiva, ya que posee en adelante el sello de la autenticidad divina. La fraternidad de Jesús se convierte en la fraternidad del mismo Padre en el Hijo por el Espíritu y de todos aquellos que creen que a través del Señor obra Dios mismo (Mt 28,10; Jn 20,17). El Padre da su conformidad al proyecto albergado por su Hijo en su andadura terrena y está decidido a llevarlo a efecto con la fuerza del Espíritu en una comunión infinita de amor.

El resurgimiento de esta familia constituye la base firme, en la que se asienta el cristianismo. Éste no es otra cosa que la *familia Dei*, que nace de la Pascua de Cristo, su Señor, el que en su vida terrena, ungido por el Espíritu Santo, había pasado por el país de los judíos haciendo el bien (Hch 10,38). Pues bien, desde los inicios del cristianismo la familia representó una de sus instituciones más decisivas y uno de sus pilares más sólidos. De hecho se acreditó como el punto clave, que favoreció la rápida extensión del cristianismo a lo largo de todo el Imperio Romano. Y en el sostenimiento de la familia cristiana jugó una importancia esencial la mujer. Así aparece en la literatura del Segundo Testamento, que nos informa, aunque sólo sea de forma tangencial, de este tema.

1. Conversión de familias enteras

Desde sus comienzos el cristianismo respetó la familia patriarcal tradicional, como estructura básica de la sociedad, incorporando en ella las modificaciones efectuadas por Jesús y que hemos señalado anteriormente. Aceptan las leyes justas del imperio, pero sólo adoran a su Salvador y cumplen sus mandatos por encima de todo. Los grandes misioneros de la pri-

⁸³ HIPÓLITO DE ROMA, *Comentario al Cantar de los Cantares* I,16.

mera hora, prestando fidelidad a su Señor, no sólo evangelizaron a personas individuales, también a familias enteras, que pasaron a integrarse en las comunidades cristianas primitivas como miembros de pleno derecho en la *familia Dei*.

En *Los Hechos de los Apóstoles* se nos informa que algunas familias se convirtieron en masa, al recibir el *paterfamilias* el bautismo. Conviene mencionar, en primer lugar, el sonado episodio de la prole de Cornelio, el centurión romano, primer convertido de la gentilidad, según Lucas. Ganado por Pedro para el evangelio, llegado el momento propicio, él y toda su familia pasaron a formar parte de la comunidad cristiana (Hch 10,30-33.44-48). En Corinto conviene añadir el caso de Crispo y su familia, atraídos por Pablo a la fe cristiana: «*Crispo, el jefe de la sinagoga, creyó en el Señor con toda su casa, y muchos corintios que oían la predicación, creían y se bautizaban*» (Hch 18,8).

Y en Filipos conocemos también el sorprendente caso del encargado de la cárcel, en la que estuvieron presos Pablo y Silas, después de haber sido azotados rigurosamente con varas. Liberados éstos a altas horas de la madrugada de forma portentosa, después de algunas peripecias, tuvieron tiempo para evangelizar al carcelero y a toda su familia: «*Y le predicaron la palabra del Señor a él y a todos los que había en su casa. En aquella misma hora de la noche, el carcelero los tomó consigo, les lavó las heridas e inmediatamente recibió el bautismo con todos los suyos*» (Hech 16,32s).

2. La casa familiar como localización de la comunidad y lugar de la celebración de la Cena del Señor

Y las familias convertidas contribuyeron de manera bien significativa a la extensión del mensaje cristiano. La casa patriarcal sirvió para configurar decisivamente la vida y las relaciones internas de la comunidad cristiana. La familia terrena se convierte así en signo eficaz de la familia de Dios. En un ambiente festivo se celebra la Cena del Señor, la gran mesa familiar en torno al Padre del Reino y en cuyos manjares participan los hijos.

La *Cena del Señor*, presidida por Pablo en la comunidad de Tróade «*el primer día de la semana*» ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων)⁸⁴, pasado el año 50 de nuestra era y recogida en Hch 20,7, constituye la prueba histórica más an-

⁸⁴ Lucas sigue aquí muy posiblemente el cómputo romano de contar el día. La celebración de Tróade tuvo lugar, según esto, el domingo por la noche. El cómputo judío hacía coincidir el empezar el día con la caída del sol.

tigua⁸⁵ de que los cristianos celebraban la Eucaristía en domingo, es decir, el *día del Señor*, manteniéndose la reunión durante la noche; sin duda por coincidir con el tiempo más ajustado a los intereses laborales de los creyentes. Con las lámparas encendidas presencializaban gozosos al Resucitado (Hech 20,8). Esta práctica tenemos que retrotraerla sin duda a la primitiva comunidad de Jerusalén desde sus primeros momentos. Con buenas razones hemos de suponer que empieza en la Iglesia Madre, como memoria agradecida de la Pascua del Señor y respuesta obediente a su mandato (Mc 16,1-2 par); después se extendió a las demás comunidades.

En las comunidades cristianas, conviene resaltarlo como se merece, el sábado da paso, en la expresión de su culto básico, al domingo, la gran efemérides cristiana para recordar en la forma debida la Resurrección del Crucificado. El *día del Señor* se convierte, de este modo, en el fecha apropiada para el servicio religioso y la asamblea litúrgica de todos los creyentes, reunidos en un ambiente familiar. Ya desde sus orígenes los creyentes eran conscientes, y así lo ponían de manifiesto en la elección del tiempo y del lugar, de que su oración cumbre ofrecía características muy singulares, que la diferenciaban de las demás prácticas judías.

Este hecho trascendental separa la celebración cristiana del judaísmo y del resto de las religiones de la época, inaugurando una *época nueva* de la relación orante de la comunidad con Dios. La celebración principal cristiana en torno a la mesa familiar se remontaba hasta Jesús mismo, que fue quien la noche de su Pasión, antes de ser entregado, instituyó, en compañía de sus discípulos más próximos, el signo de la Cena hasta su venida en Parusía (Mc 14,25 par; 1 Cor 11,26 par). El mismo Jesús quiso que la memoria de su gesto se perpetuara en el tiempo. Y sus seguidores primeros, conscientes de la trascendencia del hecho, guardaron siempre fidelidad a sus deseos, expresados como testamento espiritual, en la noche misma en que fue entregado (Lc 22, 19b; 1 Cor 11, 24s). Pablo se encuentra en esa misma línea de respeto a lo mandado por el Señor y nos suministra información inestimable sobre el desarrollo de las celebraciones (1 Cor 11).

⁸⁵ Cf. también 1 Cor 16,2; Ap 1,10. Por 1 Cor 16,2 nos enteramos que en la celebración eucarística se celebraban también *colectas* en favor de los necesitados. Estas ayudas efectivas pueden considerarse, del mismo modo, como parte de la plegaria eucarística, así como verdadera liturgia y oración práctica. En Ap 1,10 comprobamos que el día del Señor, más que ningún otro día, se ajustaba a la *contemplación extática*, ya que la relación íntima con Dios se intensificaba, como no podía ser por menos dada su importancia, en la celebración eucarística.

3. Las correcciones en la familia patriarcal mediterránea

Además, prosiguiendo las intenciones de Jesús, los primitivos cristianos hicieron correcciones precisas, de acuerdo con postulados de su fe, planteando una *alternativa* a los comportamientos del mundo. Entre esas correcciones podemos mencionar: la dignidad fundamental de todos los miembros por el bautismo; la igualdad y reciprocidad en las relaciones entre el esposo y la esposa; la superación de la realidad del divorcio y la introducción de la virginidad por el Reino; la aparición de graves conflictos surgidos con la familia biológica; la apertura universal de la *familia Dei* a todos los pueblos (Mt 28,19). Pero no queremos ir más lejos. La familia en el cristianismo primitivo no puede ya ser objeto de nuestro estudio.

La gracia de Dios en Cervantes

JOSÉ VEGA BLANCO*

RESUMEN: El tema de la gracia divina en Cervantes es rico y abundante. Esta gracia nos hace más de Dios, nos introduce en el evangelio. Su unción nos lleva a Cristo, nuestro maestro que es suave. Esto predica don Quijote a los que no saben perdonar a sus enemigos y quieren vengarse de ellos. Libros, acontecimientos, encuentros, diálogos, obras buenas van dejando sus semillas. La gracia es luz del hombre e infinita misericordia de Dios. Quizás hoy estemos en mejores condiciones que nunca para valorar este cristianismo. Dios no es algo lejano, sino presente y misericordioso, Providencia amorosa pero cada uno con su responsabilidad. El hombre no solo cuenta con su razón para orientarse. Estas son las creencias religiosas fundamentales.

PALABRAS CLAVE: misericordia, pecado, amor de Dios, esperanza.

ABSTRACT: The topic of divine grace is amply discussed by Cervantes. It makes us more than God, introduces us into the gospels. As graced persons, we are led to Christ, our master, who is meek. *Don Quijote* preaches this to all who know not to forgive their enemies and want to avenge them. Books, events, encounters, dialogues, good works, all do sow their seeds. Grace is the light of mankind and God's infinite mercy for it. Perhaps we are today in a better condition than ever to value this Christianity. God is not distant, but present and merciful; is loving Providence, letting each one with one's own responsibility. In order to orient oneself in life, one does not rely on reason alone. There are also the basic religious beliefs.

KEY WORDS: Mercy, sin, love of God, hope.

* *Estudio Teológico Agustiniiano*, Valladolid.

1. Significados no religiosos

La gracia es don innato y es habilidad adquirida que hacen agradable a una persona¹. “Todas estas gracias, adquiridas y puestas sobre la natural suya, poco a poco fueron encendiendo el pecho de Ricaredo”². Gracia significa benevolencia y amistad, favor que a alguien da otro. “Buen suceso / y agüero espero y te doy, / porque irás en gracia mía”³. Don Fernando intercede por Sancho. “Debe vuestra merced, señor don Quijote, perdonarle y reducirle al gremio de su gracia, *sicut erat in principio*, antes que las tales visiones le sacasen de juicio”⁴. “Como es la misma comedia, con la cual quiero, Sancho, teniéndola en tu gracia, y por el mismo consiguiente a los que la representan y a los que las componen”⁵. Gracia es el favor y acogida que se implora. Es lenguaje usual de enamorados. “Si ha hallado esta cautiva / alguna gracia ante ti”⁶. “Salgo de la pertinacia / do me tuvo mi malicia / y el estar en tu desgracia, / y apelo de tu justicia / ante el rostro de tu gracia; / que, si a mi poco valor / no le quilata el favor / de tu gracia conocida, / presto dejaré la vida / en las manos del dolor”⁷. Don Quijote quiere merecer la gracia de Dulcinea y se entrega a duras penitencias en Sierra Morena, “estaba determinado de no parecer ante su hermosura fasta que hobiese fecho fazañas que ficiesen digno de su gracia”⁸. Usando el lenguaje arcaizante de sus admirados modelos. Sancho, hincado de rodillas ante una de las tres labradoras, implora: “reina y princesa y duquesa de la hermosura, vuestra altivez

¹ Abreviaturas de las obras de Miguel de Cervantes citadas en este artículo. CP- “Coloquio de los Perros”, en *Novelas ejemplares*, edición de Jorge García López, estudio preliminar de Javier Blasco, presentación de Francisco Rico, Galaxia Gutenberg / Círculo de lectores, Barcelona 2005; EI- “La Española Inglesa”, *Novelas ejemplares*, edic. cit.: GI- “La Gitanilla”, *Novelas ejemplares*, edic. cit.; AL- “El Amante liberal”, *Novelas ejemplares*, edic. cit.; LV- “El Licenciado Vidriera”, *Novelas ejemplares*, edic. cit. ; GE- “El Gallardo español”, en *Obras completas*, edición de Ángel Valbuena Prat, Aguilar, Madrid 1960; BA- “Los Baños de Argel”, edic. cit.; TA- “El Trato de Argel”, edic. cit. GS- “La Gran Sultana”, edic. cit. ; RD- “El Rufián Dichoso”, edic. cit. LG- “La Galatea”, edición de Francisco López y María Teresa López García- Berdoy. Cátedra, Madrid 1999; PS- “Los trabajos de Persiles y Sigismunda”, edición de Carlos Romero Muñoz, Cátedra, Madrid 2003; QM- “Don Quijote de la Mancha”, edición dirigida por Francisco Rico, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona 2004, cito la parte, el capítulo y la página; VP-PV, *Viaje del Parnaso-Poesías varias*, edición de Elías L. Rivers, Espasa-Calpe, Madrid 1991.

² EI, 219.

³ GE, II, 200.

⁴ QM, I, 46, 585-586.

⁵ QM, II, 12, 784.

⁶ GS, I, 375.

⁷ LG, V, 536.

⁸ QM, I, XXIX, 366.

y grandeza sea servida de recibir en su gracia y buen adelante al cautivo caballero vuestro”⁹. A don Quijote “la Duquesa le preguntó si quedaba en su gracia Altisidora”¹⁰.

El primer texto del último grupo nos habla del cautivo que se acoge a la gracia de su señor. De la misma manera el vasallo sirve a su señor y éste le otorga su gracia. La vida es servicio del inferior al superior, y, al hacerlo, aquel recibe la merced, la gracia de participar de una dignidad más elevada, que de otra manera no podría alcanzar, adquiere una nueva naturaleza, se naturaliza y, al revés, el vasallo que se desarraiga de su señor, se desnaturaliza y pierde su gracia. Naturarse y desnaturarse eran términos usuales en el lenguaje de La Edad Media. La gracia es participación de la naturaleza divina. El hombre deja su villanía fuera de palacio y, al servir al Rey, participa de las cualidades reales, se transforma en un nuevo ser. Queda elevado a una nueva naturaleza. La gloria es la naturalización definitiva, sin posibilidad de desnaturalizarse. Si la gracia es una nueva naturaleza, una sobrenaturaleza, nada más lógico que, al conceptualizarla teológicamente, se acudiese al lenguaje filosófico con que se explicaba la naturaleza.

2. Providencia

Teóricamente, como ya vimos, los autores distinguían orden natural y orden sobrenatural. Aquel estaba organizado por la Providencia. En este entraban la gracia y la Predestinación. Pero en la práctica no siempre era fácil decidir si un don se refería a un orden o a otro. Cervantes usa alguna vez la palabra gracia referida al orden natural. Aunque por el vocabulario demos aquí los textos, por su concepto tendrían que ir al capítulo de la Providencia. Por la gracia espera Sancho conseguir el encuentro con los suyos. El encuentro con las personas queridas era uno de los bienes que se agradecían a la Providencia. “Si Dios me diere tanta gracia, que algún día me vea con mi mujer y mis hijos”¹¹. Auristela, a punto de morir, comienza a recobrar la salud, “la cual, dando gracias al cielo por la merced y regalos que le iban haciendo, así en la enfermedad como en la salud”¹².

⁹ QM, II, X, 770.

¹⁰ QM, II, LXX, 1308.

¹¹ QM, I, XXV, 303.

¹² PS, IV, X, 690.

3. Elipsis

Entre los muchos casos de elipsis registrados en Cervantes hay uno especial por medio de un pronombre se alude a un nombre contenido en un verbo o en otro nombre. “Por vida del gobernador, y así Dios me le dejé gozar”¹³. “Yo adoro a esa gitana: moriré contento si muero en su gracia, y sé que no nos ha de faltar la de Dios, pues entrambos habremos guardado honestamente y con puntualidad lo que nos prometiste”¹⁴. “El cuento es muy bueno, y vos, buen Pedro, le contáis con muy buena gracia, la del señor no me falta, que es la que hace al caso”¹⁵. “Os doy infinitas gracias, y ahora espero en la del cielo, que, pues, nos sacó de tanta miseria a todos, nos ha de dar en este, que pretendemos, felicísimo viaje”¹⁶.

4. El pecado

La Cañizares vive gustosa con las cadenas de su pecado, aunque sabe que Dios está pronto a perdonarla. La costumbre se hace naturaleza y el alma se deja estar, indolente, en el lecho que ella misma se ha labrado. Sobre sus palabras ya hemos escrito. Recordemos solo algunas. “¿Por qué no deja de ser bruja pues sabe tanto, y se vuelve a Dios, pues sabe que está más pronto a perdonar pecados que a permitirlos? Que la costumbre del vicio se vuelve en naturaleza. Entorpece aun en la fe, de donde nace un olvido de sí misma, y ni se acuerda de los temores con que Dios la amenaza, ni de la gloria con que la convida; y en efecto, como es pecado de carne y de deleites, es fuerza que amortigüe todos los sentidos, y los embelese y absorte, sin dejarlos usar sus oficios como deben; y así, quedando el alma inútil, floja y desmalazada, no puede levantar la consideración siquiera a tener algún buen pensamiento; y así, dejándose estar sumida en la profunda alma de su miseria, no quiere alzar a la de Dios, que se la está dando, por sola su misericordia para que se levante. Yo tengo una destas almas que te he pintado. Todo lo veo y todo lo entiendo; y como el deleite me tiene echados grillos a la voluntad, siempre he sido y seré mala”¹⁷. “Si lo decís por la Camacha, ya ella pagó su pecado, y está donde Dios se sabe”¹⁸.

¹³ QM, II, XLVII, 1098.

¹⁴ GI, 104.

¹⁵ QM, I, XII, 144.

¹⁶ PS, I, IX, 194.

¹⁷ CP, 599.

¹⁸ CP, 589.

Roque Guinart “a mí me han puesto en él no sé qué deseos de venganza, que tienen fuerza de turbar los más sosegados corazones. Yo de mi natural soy compasivo y bienintencionado, pero, como tengo dicho, el querer vengarme de un agravio que se me hizo, así da con todas mis buenas inclinaciones en tierra, que persevero en este estado, a despecho y pesar de lo que entiendo; y como un abismo llama a otro y un pecado a otro pecado, hanse eslabonado las venganzas de manera que no solo las mías, pero las ajenas tomo a mi cargo. Pero Dios es servido de que, aunque me veo en la mitad de mi laberinto de mis confusiones, no pierdo la esperanza de salir dél a puerto seguro. (*Don Quijote*) Señor Roque, el principio de la salud está en conocer la enfermedad y en querer tomar el enfermo las medicinas que el médico le ordena. Vuestra merced está enfermo, conoce su dolencia, y el cielo, o Dios, por mejor decir, que es nuestro médico, le aplicará medicinas que le sanen, las cuales suelen sanar poco a poco, y no de repente y por milagro; y más, que los pecadores discretos están cerca de enmendarse que los simples; y pues vuestra merced ha mostrado en sus razones su prudencia, no hay sino tener buen ánimo y esperar mejoría de la enfermedad”¹⁹.

Cervantes habla de obras hechas en pecado. Tales obras no valen nada, era la expresión común. Dios no oye a los pecadores. “Tenía unas sombras y lejos de cristiana”²⁰. La misericordia de Dios no excluye a nadie y los caminos de la gracia son inescrutables. Dios es médico universal y a quien se reconoce enfermo le aplicará la medicina. También Maritornes reza por el éxito del cura y el barbero, que pretenden sacar a don Quijote de Sierra Morena. “Despidiéronse de todos, y de la buena de Maritornes, que prometió de rezar un rosario, aunque pecadora, porque Dios les diese buen suceso en tan arduo y tan cristiano negocio como era el que habían emprendido”²¹. Doña Lorenza censura la condición desabrida de su marido. “Todas vuestras buenas obras las hacéis en pecado mortal; dístelas dos docenas de reales, acompañados con otras dos docenas de injurias, boca de lobo lengua de escorpión y silo de malicia”²².

5. La gracia de Dios

“Pues esta fama, estas gracias, estas prerrogativas, como llaman a esto –respondió Sancho– tiene los cuerpos y las reliquias de los santos, que con

¹⁹ QM, II, LX, 1229-1230.

²⁰ QM, I, XVII, 202.

²¹ QM, I, XXVII, 328.

²² VC, VIII, 236.

aprobación y licencia de nuestra santa madre Iglesia tienen lámparas, velas, mortajas, muletas, pinturas, cabelleras, ojos, piernas, con que aumentan la devoción y engrandecen su cristiana fama. Los cuerpos de los santos, o sus reliquias, llevan los reyes sobre sus hombros, besan los pedazos de sus huesos, adornan y enriquecen con ellos sus oraciones y sus más preciados altares”²³.

Un paso más y nos encontramos con don Quijote. La gracia ha hecho su obra. –“¡Bendito sea el poderoso Dios, que tanto bien me ha hecho! En fin, sus misericordias no tienen límite, ni las abrevian ni impiden los pecados de los hombres.

Estuvo atenta la sobrina a las razones del tío y parecióle más concertadas que él solía decirlas, a lo menos en aquella enfermedad, y preguntóle.

–¿Qué es lo que vuestra merced dice, señor? ¿Tenemos algo de nuevo? ¿Qué misericordias son éstas, o qué pecados de los hombres?

Las misericordias –respondió don Quijote–, sobrina, son las que en este instante ha usado Dios conmigo, a quien, como dije, no las impiden mis pecados. Yo tengo juicio ya libre y claro sin las sombras caliginosas de la ignorancia que sobre él me pusieron mi amarga y continua leyenda de los detestables libros de las caballerías. Ya conozco sus disparates

y sus embelecocos, y no me pesa sino que este desengaño ha llegado tan tarde, que no me deja tiempo para hacer alguna recompensa, leyendo otros que sean luz del alma”²⁴.

Hay en las palabras de don Quijote un tono de alegría rebosante, un aire incontaminado de alborada, de nacimiento a una vida nueva, el canto de júbilo del que se ve arrebatado, sin peso, por las riberas de un mundo nuevo, porque un chorro de luz esplendorosa le ilumina los más secretos entresijos. Don Quijote, al despertar del sueño, “dando una gran voz”, celebra las misericordias de Dios desde el abismo de sus pecados. No hace alarde de las obras, no hace mandas religiosas, ni se dedica a encargar sufragios y obras pías que aseguran su salvación. Confía en las misericordias de Dios, que no tienen límite.

“Ya me son odiosas todas las historias de la andante caballería; ya conozco mi necedad y el peligro en que me pusieron haberlas leído; ya, por misericordia de Dios escarmentado en cabeza propia, las abomino”²⁵. De sus

²³ QM, II, VIII, 756.

²⁴ QM, II, LXXIII, 1330.

²⁵ QM, II, LXXIII, 1330-1331.

errores se arrepiente. “Perdóname, amigo, de la ocasión que te he dado de parecer loco como yo, haciéndote caer en el error en que yo he caído de que hubo y hay caballeros andantes en el mundo”²⁶. Quiere nuevos libros, pero ahora libros que sean luz del alma, que alumbren sobre lo que es y no es, que ayuden a formar el propio juicio, “libre y claro”, y despierten la discreción. Por consiguiente, es la Providencia la que ha guiado a don Quijote, la que le ha traído a la situación actual, la que ha revoloteado en torno a él a través de encuentros, humillaciones y fracasos. Al final de la novela, como siempre, el azar se revela como Providencia. No hay fortuna, sino Providencia. Las palabras de don Quijote no permiten la duda. Todos son signos, señales que la Providencia va dejando en el laberinto de confusiones en que don Quijote vive enajenado, extraviado, y que la van llevando hacia la salida de sus errores.

6. La gracia y las obras

“Cuanto más que el tomar venganza injusta, que justa no puede haber alguna que lo sea, va derechamente contra la santa ley que profesamos, en la cual se nos manda que hagamos bien a nuestros enemigos y que amemos a los que nos aborrecen, mandamiento que aunque parece algo dificultoso de cumplir, no lo es para aquellos que tienen menos de Dios que del mundo y más de carne que espíritu; porque Jesucristo, Dios y hombre verdadero, que nunca mintió, ni pudo ni puede mentir, siendo legislador nuestro dijo que su yugo era suave y su carga liviana, y así, no nos había de mandar que fuese imposible al cumplirla. Así que, mis señores, vuestras mercedes están obligadas por leyes divinas y humanas a sosegarse”²⁷. Todos están obligados a cumplir los mandamientos de Cristo por muy difíciles que resulten. Don Quijote señala uno: amar a los enemigos, no tomar venganza. En realidad no es difícil, sino para aquellos “que tienen menos de Dios que del mundo, y más de carne que del espíritu”. El yugo de Cristo es “suave y liviano”.

“Con todo confío en Dios, / que su poderosa mano / ha de librar a los dos / de este temor, que no es vano; / y si estuvieran cerrados / los cielos por mis pecados, / por no oír mi petición, / dispondré mi corazón / a casos más desastrados. / No triunfará el inhumano / del alma; del cuerpo, sí, / caduco, frágil y vano”²⁸. Martirio “es merced particular / que Dios a quien él quiere.

²⁶ QM, II, LXXIII, 1332-1333.

²⁷ QM, II, XXVII, 937-938.

²⁸ GS, I, 369.

/ Al cielo le pediré, / ya que no merezco tanto, / que a mi propósito santo / de su firmeza le dé; / haré lo que fuere en mí, / y en silencio, en mis recelos, / daré voces a los cielos”²⁹. Un turco contesta a doña Catalina, que le declara de “ser cristiana. / ¿Tengo yo a cargo tu alma, / o soy Dios para inclinarla / o ya de hecho llevarla / donde alcance eterna palma?”³⁰. El mundo ofrecerá sus tesoros, el demonio hará guerra, “pero no podrán, Dios mío, / como yo de vos confío, / mudar mi buena intención”³¹. Es doña Catalina de Oviedo quien dice las últimas palabras, la misma que se dirige a Cristo, que nos cobró en el árbol de la cruz. “A ti me vuelvo en mi afición amarga, / y a ti toca, Señor, el darme ayuda: / que soy cordera de tu aprisco ausente / y temo que, a carrera corta o larga, / cuando a mí daño tu favor me acuda, / me ha de alcanzar esta infernal serpiente”³². “Reza, reza, Catalina, / que sin la ayuda divina / duran poco humanos bienes”³³. “Mártir soy en mi deseo, / y, aunque por ahora duerma / la carne frágil y enferma / en este maldito empleo, / espero en la luz que guía / al cielo al más pecador, / que ha de dar su resplandor / en mi tiniebla algún día, / y de esta cautividad, / adonde reine ofendida, / me llevará arrepentida / a la eterna libertad”³⁴.

Un pasaje de *Los Baños de Argel* recuerda el triple estado de la naturaleza, de ley y de gracia. “Dejo aparte que no tengas / ley con quien tú alma avengas, / ni la de gracia ni escrita, / ni en la iglesia ni en mezquita / a encomendarte a Dios vengas. / Con todo de tu fiereza, / no pudiera imaginar / cosa de tanta extrañeza / como es venirse a faltar / la ley de naturaleza”³⁵. El niño Francisco “pues sepa que he de burlarle / aunque me dé montes de oro. / De estas gracias ¿qué decís? / que son sobrenaturales”³⁶. “Quien con amor amargo se entretiene, / y al duro yugo de su servidumbre / el flaco cuello ya inclinado tiene, / si del cielo no viene nunca lumbre / que aquella ceguedad de los sentidos / con claros rayos de razón alumbre, / todos estos remedios son perdidos; / que al fin irán por tierra derivados / los amigos consejos más sabidos”³⁷. “¿Cómo he tenido y tengo la esperanza / puesta en el Hacedor de tierra y cielo / por cristiana y segura confianza, / por su bondad, aun tengo el casto velo / guardado, y con su ayuda santa espero /

²⁹ GS, II, 381.

³⁰ GS, II, 382.

³¹ GS, I, 370.

³² GS, I, 377.

³³ GS, II, 388.

³⁴ GS, III, 392.

³⁵ BA, I, 286.

³⁶ BA, II, 297.

³⁷ TA, II, 129.

no tener de mancharle algún recelo”³⁸. “¿Qué no ha de ser posible, pobre Aurelio, / es defenderte de esta mora infame, / que por tantos caminos te persigue? / Si será, sí, si no me niegue el cielo / el favor que hasta aquí no me ha negado”³⁹. En un texto, ya citado, se dice que el diablo no podrá vernos. “Y para que no rehuyas / de verte con él abrazos. / Dios rompe y quiebra los lazos / que pasan las fuerzas tuyas”⁴⁰. “La que es más humilde planta, / si la subida endereza, / por gracia o naturaleza / a los cielos se levanta. / Haga yo lo que en mí es, / que a ser buena me encamine, / y haga el cielo y determine / lo que quisiere después”⁴¹. Berganza hace propósitos de no murmurar. “A lo menos, yo haré de mi parte mis diligencias, y supla las faltas el cielo”⁴².

Dijo a esta sazón el jadraque, “pero no por esto dejo de ser cristiano, que las divinas gracias la da Dios a quien él es servido”⁴³. “¿Cristiana, cristiana y libre, y libre por la gracia y misericordia de Dios!”, dice Rafala⁴⁴. “Por muy muchos y varios casos he venido a este miserable estado en que me veo; y aunque es tan peligroso, siempre por favor del cielo he conservado en él la entereza de mi honor, con la cual vivo contenta en mi miseria, por lo cual os ruego, señor, siquiera por la sangre que de cristiano tenéis, me aconsejéis en mis trabajos”.

Y por ella, por Dulcinea, se mantiene firme en sus aventuras y hazañas. El amor le exige acometer empresas de las que Dulcinea es el alma. Al final, “ella pelea y vence en mí, y yo vivo y espero en ella, y tengo vida y ser”⁴⁶. “Con esa manera de amor –dijo Sancho– he oído yo predicar que se ha de amar a Nuestro Señor, por sí solo, sin que nos mueva esperanza de gloria temor de pena, aunque yo le querría amar y servir por lo que pudiese”⁴⁷.

Costancica “ella, lo primero y principal, es devotísima de Nuestra Señora; confiesa y comulga cada mes”⁴⁸. La madre siendo viuda de un gran caballero “se retiró a vivir a una aldea suya, y allí, con recato y con honestidad grandísima, pasaba con sus criados una vida sosegada y quieta”⁴⁹.

³⁸ TA, III, 132.

³⁹ TA, III, 133.

⁴⁰ TA, III, 134.

⁴¹ GI, 93.

⁴² CP, 563.

⁴³ PS, III, XI, 548.

⁴⁴ PS, III, XI, 552.

⁴⁶ QM, I, XXX, 386.

⁴⁷ QM, I, XXXI, 398.

⁴⁸ IF, 430.

⁴⁹ IF, 434.

7. El Caballero del Verde Gabán

El Caballero del Verde Gabán nos da cuenta de su vida apacible y sosegada de hidalgo de aldea, con su mujer, sus hijos y sus amigos. Limitémonos al aspecto religioso.

Don Diego de Miranda “hojeo más los que son profanos que los devotos, como sean de honesto entretenimiento, que deleiten con el lenguaje y suspendan con la invención. Son mis convites limpios y aseados y nonada escasos; ni gusto de murmurar ni consiento que delante de mí se murmure; no escudriño las vidas ajenas; oigo misa cada día, reparto de mis bienes con los pobres, sin hacer alarde de las buenas obras, por no dar entrada en mi corazón a la hipocresía y vanagloria, enemigos que blandamente se apoderan del corazón más recatado; procuro poner en paz los que sé que están desavenidos; soy devoto de Nuestra Señora y confío siempre en la misericordia de Dios Nuestro Señor”⁵⁰.

A Sancho le parece una vida “buena y santa. Me parece vuesa merced el primer santo a la jineta que he visto en todos los días de mi vida.

No soy santo –respondió el hidalgo–, sino gran pecador; vos sí, que debéis de ser bueno, como vuestra simplicidad lo muestra”⁵¹.

Un caballero, casado, que se presenta como “más que medianamente rico”, que gusta de “poner en paz a los desavenidos”, que convida a sus amigos y sus convites son “limpios y aseados y no nada escasos”. El caballero ni murmura ni escudriña las vidas ajenas, ama el sosiego y la quietud, la dorada moderación. Es prudente y discreto, repartidor de sus bienes con los pobres. Don Diego no alardea de sus obras, no es fariseo, confía en la misericordia infinita de Dios y se siente gran pecador. En su lugar nos dejó un retrato contenido y simpático. “Sencillo, equilibrado y libre de ambición, limitando aspiraciones y contentándose con el sosiego de la paz hogareña, don Diego encarna la dorada moderación de los antiguos. No es dado a la poesía y lamenta que su hijo lo sea. Lo que le realza y avalora es la práctica de las virtudes cristianas. No hace milagros, como cree ingenuamente Sancho al oírle contar su vida; pero sin exceder del nivel medio, da un ejemplo de noble posibilidad moral humildemente realizada. Es lo que Alonso Quijano el Bueno, cuando recobró el juicio en su lecho de muerte, hubiera querido ser. Góngora salva la idea de aldea mediante la captación de la belleza

⁵⁰ QM, II, XVI, 823.

⁵¹ QM, II, XVI, 823-824.

natural; Cervantes, haciendo que el hidalgo lugareño cumpla un ideal de humanidad que tiene entre sus virtudes la de no ostentarlas⁵².

8. Un religioso de la Orden de Predicador

El rufián Lugo, futuro P. Cruz, entra en religión, desafiando a todos los demonios. “Y en mi Dios bueno confío / que os he de vencer a todos”⁵³. Cuando el P. Cruz se dirige a confesar a doña Ana, reza: “¡Favorezca mis intentos / Dios de quien siempre confío!”⁵⁴. Doña Ana desconfía de la misericordia de Dios, que no puede “sin más ni más, perdonar / a tan grande pecadora. / De su parte has de esperar / que de la tuya no esperes. / La mayor ofensa haces / a Dios que puedes hacer: / que en no esperar y temer / parece que le deshaces, / pues vas contra el atributo / que él tiene de omnipotente, / pecado el más insolente, / más sin razón y más bruto”⁵⁵. Doña Ana resiste a la gracia. Termina por decir que para ella no existe Dios, “que esconda misericordia / el rostro, y no la justicia. / Sea servida de encomendarme / a Dios, que quiero mostrarme sucesor en su pelea. / Mirad donde queréis vuestra alma vaya: / escogedle la patria a vuestro gusto. / La justicia de Dios me tiene a raya: / no me ha de perdonar, por ser tan justo”⁵⁶. El P. Cruz aprieta el alma, próxima a la muerte, debe dejar el temor y asirse a la esperanza. Pero el alma no está sola. Cuenta, si quiere, con la presencia enardecedora de la Virgen, del Ángel de la Guarda, con el auxilio de la gracia. Es un error entrar en el palenque sin ánimo de victoria. “En el campo estáis, Señora, / la guerra será esta tarde: / mirad que no os acobarde / el enemigo en tal hora. / Confiad en el padrino / y en el juez, que es mi Dios. / Dejadme, que, en conclusión, / tengo el alma de madera / que no quiero, aunque Dios quiera / gozar de indulto y perdón”⁵⁷. Lucifer se lamenta de que se acierte “a salvar en un corto y breve instante / un ladrón que no tuvo semejante; / la pecadora pública arrebatada / de sus pies el perdón de sus pecados”⁵⁸. “Apenas a la vista se le ofrece / doña Ana al Padre Cruz, sin la fe pura / que a nuestras esperanzas fortalece, / cuando con caridad firme y segura, / hizo con ella un cambio de tal suerte, / que cambió su desgracia en

⁵² LAPESA, RAFAEL, *De la Edad Media a nuestros días*, Editorial Gredos, Madrid 1967, 230-231.

⁵³ RD, I, 342.

⁵⁴ RD, II, 351.

⁵⁵ RD, II, 351-352.

⁵⁶ RD, II, 352.

⁵⁷ RD, II, 353.

⁵⁸ RD, III, 361.

gran ventura. / Su alma de las garras de la muerte / eterna arrebató, y volvió a la vida, / y de su pertinacia la divierte, / la cual como se viese enriquecida / con la dádiva santa que el bendito / Padre le dio sin tasa y sin medida”⁵⁹.

El P. Cruz se ve llagado de lepra. Se ha cumplido el cambio y tiene que pagar las deudas de la pecadora, ahora enriquecida “con la dádiva santa que el bendito / padre le dió sin tasa y sin medida”⁶⁰. El P. Cruz “cubierto el rostro de lepra / que lo es en santidad y en la fiereza / cuya fealdad a nadie le da en rostro. / Acompaña a la lepra la flaqueza; / No me puedo tener. ¡Dios sea bendito, / que así a pagar mi buen deseo empieza”⁶¹. “¡Y que tuviese Dios por bueno y justo / tal cambalache! Estúvose la dama / al pie de cuarenta años en sus vicios / desesperada de remedio alguno; / llega este otro buen alma, y dale luego / los tesoros de gracia que tenía / adquiridos por Cristo y por sus obras. / ¡Gentil razón, gentil guardar justicia / y gentil igualar de desiguales / y contrapuestas prendas; gracia y culpa / bienes de gloria y del infierno males”⁶². Los demonios se preparan lamentándose de que Dios les arrebatase el alma “en un instante / nos quita de las manos de Dios al alma / que se arrepiente y sus pecados llora; / cuanto más que ésta estaba enriquecida / con las gracias del fraile hi de bellaco”⁶³.

Se confía en Dios, la gracia está siempre presente, se siente la nada del hombre, se repite una y otra vez la vida del penitente del P. Cruz y se enumeran sus obras para que nadie se llame a engaño. Los méritos son de Cristo y de sus obras. No confía en sus obras, pero las hace. Confía en Dios, pero no se olvida de las penitencias. Dios y las obras devotas le salvan. Y no solo sus obras son meritorias para él mismo, sino que las traspassa a una pecadora, comprometiéndose a expiar por los pecados del prójimo, a imitación de Cristo. Es un ejemplo de caridad llevada al límite y una ejemplificación escénica de la Comunión de los Santos.

9. Las obras tibias

“Y advierte Sancho que las obras de caridad que se hacen tibia y flojamente no tienen mérito ni valen nada”⁶⁴.

⁵⁹ RD, III, 355.

⁶⁰ RD, III, 355.

⁶¹ RD, III, 355.

⁶² RD, III, 356.

⁶³ RD, III, 356.

⁶⁴ QM, II, XXXVI, 1016.

Rodríguez Marín en la edición de 1916-1917: “Y estuvo bien borrado, porque, desde el punto teológico y de todas maneras, algo valen esas obras así hechas, aunque valgan poco”⁶⁵. Tras aducir testimonios de Gómez García, Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, Juan de Medina, Alonso de Orozco y Jerónimo Gracián, concluye: “Por todo lo antedicho, no acierto a explicarme en qué Cervantes para que mandaran borrar en su libro un concepto que de san Pablo acá viene corriendo como verdad palmaria”⁶⁶.

Marcel Bataillon: “Pero él sabe que lo esencial del cristianismo no consiste en el ascetismo del religioso. La fe de Cervantes, lejos de ser la fe del carbonero, es una fe que se remite al evangelio y que está iluminada por el sentimiento de la gracia, No es fe muerta, cortada de la acción, sino fe viva, engendradora de obras”⁶⁷. Américo Castro “de acuerdo con el carácter íntimo y nada vulgar del cristianismo de Cervantes, con el hecho de su predilección por el apóstol san Pablo y con el abolengo de su religiosidad”⁶⁸.

Como estas palabras cayeron en el *Índice* inquisitorial, han atraído la atención de los comentaristas. El *Índice* expurgatorio del Cardenal Zapata (Sevilla 1632), el primero que se publicó después de la impresión⁶⁹.

Realizar “las obras de caridad que se hacen tibia y flojamente no tienen mérito ni valen nada”. Los inquisidores tenían que reaccionar ante la mera mención del tema del mérito, la cuestión sobre el mérito, la gracia y la predestinación. San Pablo: “Si no tengo amor, no pasa de ser una campana ruidosa o unos platillos estridentes... Que si no tengo amor, no soy nada... Si no tengo amor de nada, me sirve”⁷⁰. Se habla de “las obras de caridad que se hacen tibia y flojamente”. San Pablo se habla de las obras del mérito, esencialmente buena. El inquisidor Zapata “mandó borrarla, porque en realidad no es correcta en sentido teológico. Toda obra que sea verdaderamente de caridad se tiene que hacer en gracia, y toda obra hecha en gracia tiene mérito para la propia salvación”⁷¹. Cervantes habla de la naturaleza y sigue siendo criatura, esencialmente buena⁷².

⁶⁵ RODRÍGUEZ MARÍN, FRANCISCO, *Cervantes y la Inquisición*, en “La Esfera” (22 de abril de 1916) 59.

⁶⁶ RODRÍGUEZ MARÍN, FRANCISCO, *Cervantes y la Inquisición*, en “La Esfera” (22 de abril de 1916) 62.

⁶⁷ BATAILLON, MARCEL *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, México- Buenos Aires 1966², 794.

⁶⁸ CASTRO, AMÉRICO, *Cervantes y la Inquisición*, Taurus, Madrid 1960², 191.

⁶⁹ ZAPATA, ANTONIO DE, *Novus Index librorum Prohibitorum et expurgatorum*, Madrid 1632.

⁷⁰ San Pablo, 1Cor, 13, 1-3.

⁷¹ ARROYO, CIRIACO, *Para entender el Quijote*, Ediciones Rialp, Madrid 2005, 10, 317.

⁷² LÓPEZ NAVÍO, JOSÉ, *Sobre la frase de la Duquesa “Las obras hechas tibia y flojamente”* (don Quijote II, 36), en *Anales Cervantinos* 9 (1961-1962) 97-112; MORÓN ARROYO, CIRIACO,

10. La gracia *gratis data*

Sancho tiene virtud para desencantar a Dulcinea. La tuvo para resucitar a Altisidora. Se queja de que sus disciplinas y “gotas de sangre”, que le devuelvan la vida, no le valgan nada, cuando otros cobran por matar. “No quiero creer que me haya dado el cielo la virtud que tengo para que yo la comunique de bóbilis, bóbilis. (*Don Quijote*) puesto que tu virtud es *gratis data*, que no te ha costado estudio alguno, más que estudio es recibir martirios en tu persona”⁷³. Los teólogos distinguían gracia *gratis data*, que da Dios a quien le place, a buenos y a malos, a favor de los demás, como es el don de lenguas, de profecía, de sanar enfermos. “Un religioso de la orden de san Jerónimo, que tenía gracia y ciencia particular en hacer que los mudos entendieran y en cierta manera hablasen, y en curar locos, tomó a su cargo de curar a Vidriera, movido de caridad, y le curó y sanó, y volvió a su primer juicio, entendimiento y discurso”⁷⁴.

11. Otros textos: la gracia, luz y amor

La gracia es adorno del alma. Se dice en la elegía del cardenal don Diego de Espinosa. “Acá nos quedarán por tus trofeos / tu cristiandad, valor y gracia extraña / de alma santa santísimos arreos”⁷⁵. La gracia es luz, sol divino. Como el sol calienta la tierra, la lluvia convertida alegra el suelo y da a los hombres vida. “Y de esta misma suerte / el sol divino te regala y toca / y en tal humor se convierte / que, con tu pluma, apoca / la sequedad de la ignorancia nuestra / y a ciencia santa y santa vida adiestra”⁷⁶. No faltan las maravillas de la gracia, celebradas en una poesía con motivo de la beatificación de la madre Teresa de Jesús. “Dios para ser tuya te guardaba. / Cre-ciste, y fue creciendo en ti la gana / de obrar en proporción de los favores / con que te regaló la mano eterna, / tales que, al parecer, se alzó a mayores / contigo alegre Dios en la mañana / de tu florida edad humilde y tierna; / y así tu ser gobierna / que poco a poco subes / sobre las densas nubes / de la

Nuevas meditaciones del “Quijote”, Editorial Gredos, Madrid 1976, 3, 129-134; AMEZÚA MAYO, AGUSTÍN G. DE, *Novelas Ejemplares*, t. I, Madrid 1982, 5, III, 163-169; MUÑOZ IGLESIAS, SALVADOR, *Lo religioso en el Quijote*, Toledo 1989, XIV, 303-306; ALCALÁ, ÁNGEL, *Literatura y ciencia ante la Inquisición española*, Ediciones del Laberinto, Madrid 2001, 6, 114-117.

⁷³ QM, II, LXXI, 1310.

⁷⁴ LV, 209.

⁷⁵ VP- PV, 222.

⁷⁶ VP-PV, 245.

suerte mortal, y así levantas / tu cuerpo al cielo, sin fijar las plantas, / que ligero tras sí el alma le lleva / a las regiones santas / con nueva suspensión, con virtud nueva”⁷⁷. Como en otros textos se recurre a la gracia para describir el amor. Gracia y amor son una realidad humana. “Allí su humildad te muestra santa; / acullá se desposa Dios contigo: / aquí misterios altos te revela. /Tierno amante se muestra, dulce amigo, / y, siendo tu maestro, te levanta / al cielo, que señala por tu escuela; / Parece se desvela / en hacerte mercedes; / rompe rejas y redes / para buscarte el Mágico divino, / tan tu llegado siempre y tan continuo / que, si algún afligido a Dios buscará, / acortando camino / en tu pecho o en su celda le hallará”⁷⁸. La gracia libera y deleita. “Que lo goces es justo / en éxtasis divino / por todos los caminos / por donde Dios llevar a un alma sabe, / para darle de sí cuanto ella cabe, / y aun la ensancha, dilata y engrandece / y, con amor suave, / a sí y de sí las junta y enriquece”⁷⁹.

Sancho advierte que es pecado dar libertad a los galeotes, pues van encadenados por sus maldades. La palabra pecado despierta en don Quijote la palabra gracia. “A los caballeros andantes no les toca ni atañe averiguar a los afligidos, encadenados y opresos que encuentran por los caminos van de aquella manera o están en aquella angustia por sus culpas o por sus gracias”⁸⁰. La gracia es el amor de Dios y la amistad divina no se puede perder por nada humano. Lotario desaconsejaba a Anselmo de sus propósitos, porque, como dijo un poeta gentil, los amigos “que no se habían de valer de su amistad en cosas que fuesen contra Dios. Pues si esto sintió un gentil de amistad, ¿cuánto mejor es que lo sienta un cristiano, que sabe que por ninguna humana ha de perder la amistad divina? Y cuando el amigo tirase tanto la barra, que pusiese aparte los respetos del cielo por acudir a los de su amigo, no ha de ser por cosas ligeras y de poco momento, sino por aquellas en que vaya la honra y la vida de su amigo”⁸¹.

En el *Persiles* se habla de las gracias del jubileo. “Pidió que consigo la llevasen a Roma, que, había sido peregrina en culpas, quería procurar serlo en gracias, si el cielo se las concedía en que con ellos la llevasen”⁸². Yo salí de mi casa a Roma “las arcas del tesoro de la Iglesia y comunicándonos, como en Año Santo, las infinitas gracias que en él suelen ganarse”⁸³. De la

⁷⁷ VP- PV, 280-281.

⁷⁸ VP-PV, 281.

⁷⁹ VP-PV, 282.

⁸⁰ QM, I, XXX, 378.

⁸¹ QM, I, XXXIII, 417.

⁸² PS, III, IV, 461.

⁸³ PS, III, IX, 520.

Virgen se dice que es un alcázar soberano con huertos, cipreses, palmas, fuentes perennes, “clarísimos espejos / que dan lumbre de gracias cerca y lejos”⁸⁴.

12. Resumen

La gracia nos hace más de Dios, nos introduce en el evangelio. Es la gracia que, con su unción, nos hace experimentar Cristo, nuestro legislador y maestro y es suave. Es la gracia que predica don Quijote a los que no saben perdonar a sus enemigos y quieren vengarse de ellos. Libros, acontecimientos, encuentros, diálogos, obras buenas van dejando sus semillas. La gracia es luz de todo hombre que viene a este mundo. Es la infinita misericordia de Dios, que no amenguarán los pecados de los hombres. Quizás hoy estemos en mejores condiciones que nunca para valorar este cristianismo. Dios no es algo lejano, sino presente y misericordioso. Es la Providencia amorosa, que cada uno acepte su responsabilidad. El hombre no solo cuenta con su razón para orientarse. Después de todo lo que llevamos dicho, creo que estas son las creencias religiosas fundamentales.

⁸⁴ PS, III, V, 478.

La OALA en sus cuarenta años de Historia

P. JOAQUÍN GARCÍA, OSA*

RESUMEN: La década del 70 al 80 fue un momento de efervescencias fruto del Vaticano II al interior de la Iglesia. La Orden de San Agustín no podía estar ajena a estos cambios, sobre todo, después del Capítulo General Intermedio del año 1968, celebrado en Villanova. La primera reunión de lo que habría de ser en el futuro la Organización de Agustinos en América Latina (OALA) se celebraría en Quito (Ecuador) al año siguiente, en abril de 1969. Sería el comienzo de un largo proceso que culminaría con la reunión de Chile de este acontecimiento agustiniano. Fuerzas diferentes, progresistas y conservadores, han animado este proyecto durante estas cuatro décadas, que al autor describe minuciosamente. Concluye con una serie de observaciones y recomendaciones.

PALABRAS CLAVE: renovación, vida religiosa, América Latina, Agustinos.

ABSTRACT: The decade from 1970 to 1980 was a period of effervescence within the Church, a direct consequence of Vatican II. Also the Order of San Augustine was not alien to these changes, and especially after the Intermediate General Chapter of the year 1968, celebrated in Villanova. The first meeting of the future Organization of the Augustinians of Latin America (OALA) would be celebrated in Quito (Ecuador) in the following year, in April 1969. This would be the beginning of a long process of the Augustinian project that would culminate with the meeting of Chile. Various forces, progressive and conservative, have encouraged it during these four decades, which the author describes in great detail. He concludes with a series of observations and recommendations.

*Vicariato Regional de Iquitos
e-mail: joaqqarcia@gmail.com

KEY WORDS: renewal, religious life, Latin America, Augustinians.

Dentro de lo que cabe, la década de 1970 a 1980, encerró una tal ebullición de acontecimientos, rupturas, proyectos nuevos y utopías agotadas, avances y desalientos, que es muy difícil encerrar su significado en una síntesis más o menos coherente, e intentar una evaluación del acontecer en el mundo y, más, en América Latina. O, al menos, hacer un sincero “feed-back” a quienes ha tocado sufrir y gozar su apasionante aventura. En contra de lo que habían vaticinado los observadores del movimiento conciliar de que se había llegado ya demasiado tarde para subirse al tren de la historia secular del siglo XX, la Iglesia en América Latina insurgió como fuerza delantera no solamente en el movimiento de transformación rápida de sí misma, sino también empujando fervorosamente la marcha de los pobres del Continente, en los que encontró una fuente de conversión y energía. Sus martirologios están llenos de nombres inéditos y sus liturgias vibraron en la sangre derramada, y aumentó el número de los que se incorporaron sin miedo a la caravana de quienes andaban buscando a Jesús en el andar de los pueblos oprimidos.

La Orden de San Agustín no podía sustraerse a este clima. Y, aunque tímidamente, se puso a caminar al tiempo en que los aires de Medellín recorrían de norte a sur el cielo latinoamericano. Apenas medio año más tarde de haberse firmado el último documento de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (septiembre de 1968), el Superior General de la Orden, recogiendo una aspiración que fue tomando cuerpo en el Capítulo Extraordinario de Villanova, convocaba a una reunión de los agustinos dispersos por más de diez países¹ con la intención de compartir experiencias y organizarse superando el estilo de archipiélago provincialista de vieja tradición². Quizá el proyecto agustiniano no estuviese en plena sintonía con la marcha general de la Iglesia, mas no era casualidad que se intentase avanzar en una línea de renovación tal como se intuía que los tiempos iban exigiendo.

¹ Circular del Rvmo. P. General a todos los Superiores Mayores de América del Sur, de 13 de febrero de 1969, Reg. 284. Arch. Coord. Oala, C-1.

² “Ut autem iter nostrum maiores fructus, uti speramos, afferat. volumus ut nobis praesentibus omnes Superiores maiores nationum, quae unione sic dicta CLAR comprehenduntur simul convenient ad problemata communia vitae religiosae et apostolatus communi consilio consideranda et oportunas solutiones suggerendas: praesertim vero ad ea in praxim deducenda quae novae Constitutiones in n. 263 praecipiant” (Ibid.).

Entiendo que hay que asumir las contradicciones habidas entre el lenguaje o discurso doctrinal y la praxis histórica o quehacer concreto.

La OALA en sus orígenes

Cuando los modelos desarrollistas habían contagiado a nuestras repúblicas crecieron también los movimientos de integración regional y sub-regional (OEA, ALALC, etc.). La Iglesia no se vio ajena a este influjo que por el año 1955 cristalizó en Río Janeiro en la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), y, poco más tarde (1959), en la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), y otras formas de organización intra-eclesial. Inmediatamente después se celebró el Concilio. Durante él los Obispos de Latinoamérica se reunieron asiduamente por las tardes para estudiar las nuevas corrientes de la teología y plantearse las exigencias de una adaptación del espíritu conciliar a las condiciones especiales de nuestros pueblos³.

El largo Capítulo constitucional reunido en Saint Mary's Hall de la Universidad de Villanova, dejó tiempo para que algunos delegados del Hemisferio, a tono con los tiempos, estudiasen la posibilidad de una interrelación entre todas las circunscripciones⁴. Es posible que a esas alturas los pasillos se mostrasen preocupados por el fraccionamiento de la Orden, la desvinculación entre los distintos grupos regionales dependientes de sus centros provinciales, los crecientes conflictos entre religiosos nacionales y extranjeros en la situación jurídica de las Provincias de régimen suspendido necesitadas de personal, además de la urgente necesidad de superar una vieja rémora de las comunidades que no parecían en general interesarse por el viraje de la Iglesia⁵. Lo cierto es que la asamblea capitular se hizo eco de este clamor y le dio salida constitucional, consagrando en el número 263 la figura jurídica de las Confederaciones⁶.

No se hicieron esperar mucho tiempo los contactos entre la Curia y el P. Guillermo Saelman, por entonces Viceprovincial de Bolivia, a quien se

³ Este aspecto histórico puede verse más ampliamente desarrollado en MARINS, José y equipo. *Praxis de los Padres de América Latina. Los documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín a Puebla 1968-1978*, pág. 17 ss. Bogotá, 1978. Edic. Paulinas.

⁴ Informe del Coordinador a.i., P. Pedro López, a la II Asamblea del Consejo de la OALA. Arch. Coord. Oala, C-3.

⁵ Carta del P. Guillermo Saelman, Secretario General de la CLAR, P. Luis Patino, del día 30 de junio de 1969. Arch. Coord. Oala, C-1. Los testimonios epistolares de distintos puntos son insistentes en este mismo sentido. Hay una conciencia generalizada de rezago.

⁶ Constituciones de los hermanos de la Orden de San Agustín. N. 263. Madrid, 1973.

consideraba como destacado portavoz de estas inquietudes. El P. Salustiano Miguélez, Asistente de la II Asistencia, y el P. Saelman cruzaban en los primeros días del año 1969 abundante correspondencia que desembocó en la convocatoria, por parte del Rvdm. P. Agustín Trapé, a todos los Superiores Mayores de América Latina a una reunión conjunta en alguna ciudad que se dejaba por determinar⁷.

Desde el primer momento Saelman planteó para la reunión tres ejes fundamentales: 1) estudio de las nuevas Constituciones para adaptarlas a las condiciones originales de la Orden en América Latina; 2) estrechamiento de los vínculos con el CELAM, la CLAR y las Conferencias Episcopales; 3) organización de una federación que canalizase en forma permanente la coordinación entre todas las agrupaciones agustinianas⁸. Una carta del citado Asistente sugiere, por indicación del General, añadir el estudio de la problemática vocacional y la realización de trabajos mancomunados por parte de los diversos grupos⁹.

No es difícil advertir desde el comienzo las diferencias de percepción en la manera de proyectar la federación. Por una parte se acentúa la preocupación por entrar de lleno en los nuevos aires pastorales que recorrían la geografía de Iberoamérica, y, por otra, se visualiza, más bien, una organización agustiniana con funciones de refuerzo, ayuda mutua e intensificación de la vida agustiniana en el ámbito de la Orden. Ambas posiciones se habrán de mantener vivas a través de todas las incidencias y años de la OALA. En aquel preciso momento se fueron polarizando las tendencias, desde quienes deseaban una revisión a fondo de nuestras obras, especialmente las educativas, hasta quienes preconizaban atormentados la fidelidad al Sumo Pontífice, el freno a las defecciones y otros ítems doctrinales característicos del terror a la crisis que por aquel entonces ya azotaba al Pueblo de Dios¹⁰. Los Superiores Mayores eran el reflejo de un agitado mundo de turbulencias que, por desgracia, no se habían resuelto. En muchos casos, no con criterios

⁷ Cfr. Circular P. General, ut supra. Desde el 15 de enero en que el P. Salustiano Miguélez escribe para un primer contacto al P. Saelman hasta la realización de la primera reunión en Quito hay un febril intercambio de correspondencia entre Roma y La Paz; La Paz y todos los demás países de la región. El P. Manuel Soto, Asistente General para las Provincias de América Latina, no se da por informado hasta más tarde (Carta del 12-11-1969).

⁸ Carta del P. Saelman al P. Salustiano Miguélez, del día 21 de enero de 1969. Aren. Coord. Oala, C-1.

⁹ Carta del P. Salustiano Miguélez al P. Saelman, del 2 de febrero de 1969. C-1.

¹⁰ Los archivos de la Coordinación recogen estas inquietudes que van de uno a otro extremo del movimiento pendular. Por razones obvias nos eximimos de traer citas.

sanos y abiertos, sino con una definida posición integrista que tantos estragos dejó detrás de sí¹¹.

Por fin, 18 superiores regionales, representando aproximadamente a 800 religiosos, se reunieron en Quito del 20 al 25 de abril de 1969, bajo la Presidencia del P. General¹². La orientación predominante de los fundadores queda plasmada en las actas y documento final, y no requieren mayor comentario. Se había constituido el organismo soñado, que se esperaba sirviese de instrumento útil para el afianzamiento e impulso de la Orden que desde el arribo de los primeros agustinos en 1533 a las playas de Veracruz, había mantenido una ininterrumpida trayectoria misionera. Nacía la ORGANIZACIÓN DE LOS AGUSTINOS DE LATINOAMÉRICA (OALA). Se elaboraron los primeros estatutos reducidos a lo más simple y funcional, habida cuenta de que las mentalidades no admitían un espacio de acción demasiado amplio. Un mes más tarde exactamente el Consejo General aprobaba y confirmaba los estatutos de la nueva entidad y la elección tanto del Presidente como del Vicepresidente, padres Saelman y López¹³. No eran muchas las dificultades con que se había topado hasta el momento. Mas no por eso la reciente criatura salía a la luz libre de interrogantes y de inciertos presagios.

Los archivos de la OALA contienen una intensísima actividad epistolar por parte de Saelman: escribe, recibe sugerencias, aprovecha ocasiones mil para establecer contactos directos con las comunidades de cada país y conocer de cerca la mentalidad de cada una de ellas, prestando atención a la generación más joven¹⁴.

En octubre de ese mismo año salió, a costa de entusiasmo y trabajo personal, el número primero del Boletín de la OALA, cargado de llamadas a adoptar una actitud positiva y colaboradora ante las nuevas tareas emprendidas¹⁵.

¹¹ Estos años constituyen la prueba más dramática para muchas circunscripciones. Grupos enteros de religiosos, después de haber pasado por centros de formación superior en lo pastoral, al encontrarse sin espacio optaron casi masivamente por abandonar la Orden. Ha transcurrido tiempo suficiente como para que se haga un análisis sereno de este fenómeno, cuyas consecuencias se sienten ahora.

¹² ACTA OSA, XIV (1969) 115-125.

¹³ Carta del P. General al P. Saelman, del 28 de mayo de 1969. Reg. 284.

¹⁴ En este período realiza el Coordinador varios viajes y difunde dos circulares además de contestar a numerosas cartas. Más adelante el P. Hammerlinck seguirá en un ritmo similar.

¹⁵ BOLETÍN DE LA OALA, N° 1, octubre de 1969. "Existe alguna base para la esperanza de que la OALA será un verdadero y auténtico servicio para nuestros cohermanos. Si llega a ser un elemento burocrático más para la Orden y la Iglesia, ¡ojalá que desaparezca pronto!", dice el Coordinador en la nota de presentación. Y añade: "¿No seríamos nosotros mismos los únicos llamados para mostrar que todavía tenemos algo, y mucho, que ofrecer a esta comunidad latinoamericana en el siglo XX? Un esfuerzo en esta dirección ciertamente vale la pena".

Hasta cuatro puntos de vista, si no contrapuestos radicalmente, sí poco armonizables, concurren en la primera fase de la OALA:

1. Una corriente la entiende como medio de urgente renovación de los agustinos, que globalmente son vistos casi al margen del urgido devenir de la Iglesia y de los países del Continente.
2. Otro grupo ve en ella una posibilidad de interrelación en términos más pragmáticos: colaboración con personal, apoyo económico, intercambio de métodos, etc.
3. El Gobierno General en funciones aboga por una intensificación de la espiritualidad agustiniana, adaptación de las Constituciones y reactivación de los programas vocacionales en crisis¹⁶.
4. Finalmente no faltan quienes ven en la OALA un posible mecanismo de confederación de los Superiores Mayores para poder reprimir la ola de defecciones, desviaciones doctrinales y rompimiento de la disciplina tradicional de la Iglesia.

Acumulando los diferentes puntos de vista es lógico comprender cómo el primer encuentro de Superiores se haya propuesto metas demasiado ambiciosas, al querer abarcar tantos y tan variados problemas como se reflejan en un disperso documento con tonalidad normativa. Era el tanteo de los albores, de donde habrían de salir al paso del tiempo opciones más definidas.

Un sentimiento optimista oreaba los grupos más inquietos. Se escriben cartas de apoyo, de cuestionamiento, se ofrece colaboración. Pero siempre se deja entrever cierto grado de disconformidad con la falta de participación de las bases en la creación y puesta en marcha del nuevo ente animador¹⁷. No estaban lejos las dificultades. En agosto de 1970 Guillermo Saelman es elegido Provincial de Holanda y asume interinamente la Coordinación de la OALA el P. Pedro López, Provincial de Chile, que continúa el plan de su antecesor tratando de concertar una nueva Asamblea del Consejo para los primeros meses de 1971. Es preciso tener en cuenta que en este período se han dado cambios considerables en las autoridades regionales latinoamericanas. Se convoca, pues, formalmente la II Asamblea que se ha de celebrar en Lima¹⁸, al amparo de lo normado en los Estatutos (Art. IV, 3; VI, 1-4). Mas,

¹⁶ Vid. en general Arch. Coord. Oala. C-1. Cartas de la segunda mitad del año 69 y el 70.

¹⁷ Carta Circular del Coordinador a.i., P. Pedro López, a los Superiores Mayores.

¹⁸ 11 de diciembre de 1970, convocando la II Asamblea del Consejo, Arch. Coord. Oala, C-2.

sea por insuficiente comunicación, sea por el celo excesivo de Roma ante la posibilidad de alguna desviación desde el movimiento latinoamericano en efervescencia, el P. Trapé desautoriza la convocatoria, instando a los miembros a no asistir, y aduciendo razones de tipo legal¹⁹. A pesar de todo, la Asamblea se celebró y a la llamada telefónica de Santa Mónica, los asambleístas contestaron con un breve documento aclaratorio y manteniéndose en su posición²⁰. El General realizó una nueva convocatoria por su propia cuenta, mientras en Santiago de Chile se reflexionaba sobre la angustiada problemática de Latinoamérica en un momento en que el democrático país meridional experimentaba entusiasmado la alborada de un socialismo incierto, pero que constituía una apasionante aventura para los pueblos oprimidos del Tercer Mundo.

En las elecciones resultó elegido como Coordinador el P. Edmundo Hammerlink, también Viceprovincial de Bolivia, y, como Vicecoordinador, el P. Félix Valenzuela, Superior de los Agustinos de la Provincia de El Escorial residente en Brasil y Panamá²¹.

Los incidentes de este proceso no tienen mucha importancia. Cualquiera hayan sido las causas inmediatas del conflicto, saltan a la vista las grandes diferencias que, imperceptiblemente se habían notado en un principio: existe un temor de cisma por parte de Roma, en la nueva imagen de América Latina en el conspecto eclesial; se da una manera distinta de interpretar los objetivos de la OALA²²; y, en fin, queda claro que las Constituciones de Villanova dejaron una grieta en el muro y había que ir ampliando en el caminar la forma jurídica a tientas con los años y los traspies.

En semejante clima de tensiones se celebró la Asamblea de Superiores Mayores de la Orden de San Agustín en América Latina²³ bajo la Presidencia del P. General y con la participación de tres Obispos agustinos, dos

¹⁹ Carta del P. Secretario General de la Orden a los Superiores Mayores, del día 5 de marzo de 1971, ordenando la suspensión de esta Asamblea. Arch. Coord. Oala. C-4, 21.

²⁰ Carta de los Asambleístas al P. General, con firma hológrafa de cada uno, reafirmando en su decisión de proseguir la Asamblea. Arch. Coord. Oala. C-3.

²¹ Acta de la II Asamblea de la OALA. Arch. Coord. Oala, C-3.

²² Basta sólo considerar los esquemas preliminares de trabajo de cada una de las dos reuniones de Santiago y Lima, para advertir los contrastes.

²³ Nunca quedó aclarado cual de ambas Asambleas era la jurídicamente válida y llevaba la denominación de Segunda. Hay confusión en los diversos documentos: por una parte la convocatoria de la de Lima habla de Asamblea de Superiores Mayores de la Orden de San Agustín en América, mientras exige que se realicen de nuevo las elecciones de Coordinador y Vicecoordinador; por otra, el P. Hammerlinck presenta un informe a la Asamblea de Quito bajo el ordinal de Cuarta, mientras las conclusiones la denominan Tercera. Por nuestra parte a lo largo de esta obra, para mayor operatividad consideramos II a la de Santiago y III a la de Quito, considerando a la de Lima como simplemente extraordinaria.

Asistentes Generales, doce Superiores y otros tres representantes. Al comenzar había sido también objetada la legitimidad de la misma por parte de la totalidad de los agustinos del Vicariato de Iquitos.

Un prolongado debate permitió a las aguas recuperar su cauce. Se realizaron nuevamente las elecciones con idénticos resultados que en Santiago, se aclararon algunos puntos de fricción y se reformaron aquellos artículos de los Estatutos por cuya mala interpretación había sucedido tan desigual escaramuza²⁴. Se abre así una etapa de crecimiento y maduración de la OALA que entre la III Asamblea (Quito, 1973) y la IV (México, 1975) va a alcanzar su máximo apogeo²⁵.

Una OALA en diversos momentos

La OALA fue fluctuando según la correlación de fuerzas que se daban en su interior, sea por factores de influencia eclesial (caso de Puebla) o por las diversas tendencias predominantes entre los superiores en diversas etapas y de quienes había dependido la toma de decisiones y la orientación más oficial. Es cierto que se han celebrado muchos encuentros especializados en diversas áreas pastorales, pero siempre al margen de lo que podríamos llamar el eje decisorio. Tanto es así que muchos religiosos de base llegaron a creer que la OALA no involucraba a todos los agustinos latinoamericanos, sino solamente a los superiores. En este sentido cabe mucha responsabilidad a quienes participando del Consejo no han informado oportunamente. En la correspondencia que llega a la Coordinación se lee con frecuencia esta queja.

1. Momento de iniciación

Analizando con cierto reposo crítico el discurso interno de la OALA, revelado a través de los primeros documentos, descubrimos rasgos que denotan o incertidumbre o, por lo menos, un abanico abierto cargado de problemas y luces donde es muy difícil elegir entre tantas alternativas. Veamos algunos:

²⁴ Se modificaron los numerales IV 3 y VI-3 de los Estatutos, que se refieren a las reuniones Anuales del Consejo y a la necesidad de informar al P. General de las convocatorias. Cfr. Arch. Coord. Oala, Actas de Lima, C-3.

²⁵ Para una visión del proceso en su conjunto ofrecemos una relación de las Asambleas del Consejo celebradas desde el principio hasta nuestros días como figura en la página web de OALA.

- Insistencia en la espiritualidad agustiniana y “la vida interior de cada religioso como fuente de toda inspiración de nuestro testimonio religioso y nuestro apostolado”²⁶.
- Asignación a la OALA de un rol unificador y animador en relación con la vida agustiniana y el desarrollo (expansión) de la Orden en el Continente.
- Nuestras comunidades en cuanto tales, “dentro de las orientaciones del espíritu religioso y de la Orden deben estar al servicio de la iglesia en América Latina”²⁷. Y se –asegura que la “doctrina de San Agustín y de la espiritualidad de la Orden... son fuente segura para la solución de los problemas actuales de la Iglesia en nuestro Continente. Somos nosotros llamados especialmente a aportar esa luz”²⁸.
- Se reconocen los méritos de las obras vigentes (educativas en particular) y su validez, aunque necesitadas de una profunda evaluación.

Es posible que no advirtamos grandes diferencias en el lenguaje de cada uno de los documentos. La distinción la marca el enfoque de los problemas, las soluciones que se aportan y los métodos de análisis empleados.

2. Primer momento Latinoamericano

La II Asamblea del Consejo de la OALA supone una decidida vocación latinoamericana en el sentido más hondo de la expresión. A partir de una teología de la Iglesia se orientan puntos como:

- La absoluta necesidad de compromiso pastoral directo. No se puede cambiar mientras el medio con que estás en contacto no lo requiera.
- Cambio radical de mentalidad en nuestras comunidades y superación de las tensiones que viven por razón de los conflictos generacionales e ideológicos.

²⁶ I Asamblea, cap. II 1.

²⁷ Ibid., cap. V, 1.

²⁸ Ibid., cap. V. recomendaciones.

- La integración de las comunidades en los esquemas de la pastoral de conjunto, priorizando en consecuencia las tareas y revisándolas en su totalidad.
- Replanteamiento del sistema educativo de nuestros colegios: mayor participación en la gestión a los laicos; orientación según el espíritu liberador de Medellín para impulsar el cambio social en los países oprimidos; aproximación al mundo de los pobres.

3. Momento agustiniano

Ya vimos que los problemas surgidos de la diversa interpretación dada a los términos de la convocatoria entrañaban cuestiones de carácter ideológico. En la práctica subsistían los dos polos que remarcaban acentos diversos. La Asamblea de Lima pretende desde las primeras formulaciones de su programa poner en el primer plano de la pantalla temas como la espiritualidad agustiniana, vocaciones, defecciones, apostolado, misiones, vinculación y ayuda mutua, en el orden transcrito. Este orden no es fruto de mera casualidad, sino que encierra un método al plantear el problema de la orientación agustiniana en América Latina. Método que aún se sigue instrumentando en forma bastante generalizada tanto en la estructura de nuestras obras, como en la dinámica del trabajo pastoral. De alguna manera se retoman las tesis básicas de la creación de OALA y prevalece la corriente doctrinal sobre la situacional.

Especial valor significativo tiene el tratamiento que Lima da al problema de las defecciones por parte de quienes abandonan la vida agustiniana y que se atribuyen exclusivamente a problemas de índole personal, como el descuido y la falta de vida interior, sin acertar a ver ninguna responsabilidad en la rigidez inflexible de los gobiernos de aquellos años en muchas circunscripciones²⁹. Es el momento en que a muchos se les plantea en forma definitiva la pertenencia a un grupo que se coloca de espaldas a la realidad tanto de la Iglesia como de la sociedad subdesarrollada³⁰ negación en su raíz del Evangelio del amor. Por el contrario se apreciaba una realidad falsificada a través de los barrios residenciales donde están plantados nuestros templos y escuelas.

²⁹ La totalidad del Documento de Lima es un exponente de esta posición.

³⁰ Ibid., capítulo que se titula Defecciones.

4. Segundo momento Latinoamericano

Cuatro años de tanteos y vacilaciones podían considerarse suficientes para dar paso a una época de mayor madurez institucional y de clara definición de su horizonte ideológico. La III Asamblea, celebrada en Quito en abril de 1973, con su fase preparatoria, marca un hito importante. A pesar de que en el fondo subsisten las diferencias da la impresión de que va ganando terreno en las filas de los agustinos el espíritu de Medellín, aunque no sin cierta pereza. Se afirma más la certeza de que los movimientos surgidos después del Concilio no eran nubes de paso. La Iglesia ya se ha venido despojando de sus solemnes paramentos para aproximarse a la miseria y hacerla propia. OALA se enlaza con la línea de Santiago de Chile y asume sin miedo en el Mensaje una eclesiología misionera, coloca las premisas para una reinterpretación del papel de la comunidad religiosa en un contexto social de lucha de clases, y se atribuye a sí misma una triple función que disipa las imprecisiones de los años anteriores: misión crítica, misión animadora, misión coordinadora³¹.

A esta posición pastoral corresponderá de inmediato una nueva organización que se incorpora a los Estatutos: creación de asesorías por áreas pastorales y regiones geográficas, ampliación de participantes por derecho en las Asambleas del Consejo e incluso de elección para la Coordinación y Vice-coordinación, impulso a los programas de trabajo de cada área³². En conjunto se avanza en esta época merced a un equipo homogéneo y articulado. Por todos los puntos cardinales de la geografía agustiniana hay un aliento fresco. Encuentros de pastoral en Brasil, de educadores en Venezuela y Brasil, de Misiones en Bolivia, el Boletín se distribuye con periodicidad, la correspondencia es abundante y existe interés de intercambio de personal para tareas específicas (retiros, conferencias, etc.).

Semejante oleada de fervor y búsqueda de la nueva espiritualidad no significó, al menos de manera inmediata, un cambio de actitudes y obras como lo deseaba el documento de Quito y, más tarde, el de México. Es cierto que hubo siembre un desajuste entre el ritmo del discurso ideológico y el discurso de la práctica pastoral de los agustinos latinoamericanos demasiado seguros de su tradición y de la eficacia de los esfuerzos empeñados en su

³¹ III Asamblea. 3.2.1.

³² Se distribuyó América Latina en tres áreas geográficas y de trabajo, y se incluyeron tres asesores responsables de cada una de ellas respectivamente. Cfr. III Asamblea, 3.2.3.

larga historia³³. Pero debemos reconocer que el impulso de la reflexión era de por sí esperanzador.

5. Momento crítico

En México afloraron las viejas diferencias latentes. Algunas provincias latinoamericanas acusan a la OALA de no cumplir su objetivo fundamental de colaborar en las necesidades más apremiantes de dinero y personal que padecían³⁴, otros se sentían autosuficientes para cubrir las demandas de promoción pastoral en el ambiente de sus respectivos países, no faltaron quienes plantean la desproporción entre los gastos económicos que remuevan los viajes y las reducidas ventajas que reportan. La organización logró superar la crisis. Pero detrás de tales desasosiegos bullía cierto descontento por la orientación que se venía dando a la OALA. Así prevalecerá en adelante una tendencia mucho más conservadora y congregacional.

Es razonable comprender cómo desde entonces disminuyó el interés por la OALA en cuanto medio de grandes posibilidades de servicio. Muchos se han tranquilizado al ver alzado el dique. Por una lenta decantación hemos llegado a una circunstancia en que prácticamente se le atribuye la misión de convocar reuniones por áreas de trabajo, en las que hermanos de diversas naciones conviven fraternalmente y comparten experiencias sin mayores compromisos. Y nada más.

A buen seguro que se ha dado con el centro de gravedad y hasta aquí alcanzaron las posibilidades de una organización confederada en una estructura marcadamente provincialista como la de la Orden agustiniana. No podíamos pedir a OALA lo que desde hace muchos años no podía siquiera conseguir el Gobierno General, que más tarde tendría de algún modo una intervención directa.

Datos sociológicos confirman esta tesis. En los últimos diez años ha disminuido alarmantemente el número de vocaciones, y es cada vez menor el número de religiosos que llegan desde los países de origen (España, Holanda, Italia, EE. UU.). Esto determina una media edad promedio bastante superior a la de años anteriores y, por lo tanto, un equilibrio estable en las obras asumidas, en las posiciones mentales y en las actitudes de vida.

³³ Más bien que dejarse unas tareas tradicionales para tomar otras nuevas de conformidad con las exigencias nuevas, se han incrementado y ampliado las primeras.

³⁴ Ya en Quito los hermanos de la Provincia Ecuatoriana habían presentado a la Asamblea serias quejas sobre la ineficacia de la OALA en la solución de sus angustiosos problemas de personal.

No se puede negar que el incremento del espíritu de fraternidad y la relación entre todos los hermanos de Latinoamérica haya sido un logro de la OALA, amén de la superación de prejuicios ancestrales entre nacionales y extranjeros, entre Provincia y Provincia.

6. Una etapa de silencios

Después de la V Asamblea del Consejo celebrada en Belo Horizonte en 1977, y la VI celebrada en Iquitos, en 1979, la OALA entra en una fase de amortiguamiento, cuyas causas no son fáciles de discernir: pérdida del entusiasmo primero, o asunción de la dirigencia de personas no suficientemente informadas de los orígenes, ocupación de personas cuyas prioridades en el trabajo eran otras o falta de participación de las bases. Tenían que transcurrir tres años para que el propio Superior General haya invitado al P. Aurelio Zárate a convocar la VII Asamblea que se celebraría en Buenos Aires en abril de 1982, precisamente cuando resonaban en Las Malvinas las trompetas de guerra. La elección a partir de las antiguas reglamentaciones recayó sobre el P. Prudencio Calzada como Presidente y el P. Joaquín García como Vicepresidente, con el encargo de hacer una revisión de las estructuras de la organización y celebrar en 1983 una Asamblea Extraordinaria en Conocoto donde se aprobaría la nueva organización. Era un paso adelante. La crisis había servido para superar un momento de oportunidades nuevas y modos de estructurar orgánicamente lo que habría de constituir el futuro de la OALA.

Una de las primeras medidas de este equipo fue la de invitar a participar en esta tarea a todos y cada uno de los agustinos del Continente, primero a través de una encuesta y, más tarde, convocando a una reunión de representantes de bases de cada una de las circunscripciones (Lima, enero de 1983) con el fin de evaluar los años de historia recorridos y presentar alternativas y propuestas. En esta ocasión se elaboró un proyecto de Estatutos que meses más adelante sería sometido a aprobación definitiva. Para ello se reunió en Conocoto (Ecuador) la VIII Asamblea del Consejo (Extraordinaria) desde el 30 de mayo al 3 de junio de 1983. En un consenso general y un espíritu unánime a favor de la unidad latinoamericana y de fe en el valor de la OALA se aprobaron los Estatutos, dejando abiertas una serie de recomendaciones para el Programa a realizarse a partir de la IX Asamblea del Consejo que habría ya de regirse por el renovado instrumento legal en San Juan de Puerto Rico del 11 al 16 de febrero de 1984.

El marco constitucional

El Capítulo Constitucional de Villanova fue ocasión para provechosos intercambios entre los representantes latinoamericanos. Habían pasado años de insularidad para cada circunscripción, que, en la mayoría de los casos, mantenía vínculos demasiado dependientes de las provincias de origen. Los grupos de autóctonos sostenían una lucha por su autodeterminación, tanto en los casos de circunscripciones sometidas a regímenes de excepción jurídica (Viceprovincias o Provincias de Régimen Suspendido), alegando descuido en el trabajo de promoción vocacional e interés por mantener las propiedades a título de la Provincia, cuanto en las provincias asistidas bajo los auspicios directos del Superior General. En este marco tiene origen la creación de la V Asistencia para las provincias latinoamericanas pocos años atrás.

La coyuntura se presentaba excepcional para desencadenar un movimiento de integración que, aunque en los principios tuviese un mínimo de estructura y sin mayor influjo, podría convertirse en una fuerza de transformación y unificación, para que los hijos de Agustín tuviesen en América Latina un peso significativo.

De inmediato la sala capitular se hizo cargo de la propuesta, la hizo propia, y, sospecho que sin mayores reticencias, dio carta de ciudadanía a una nueva figura en nuestra historia jurídica: las federaciones³⁵.

Aquella norma legal se convirtió en experimento pocos meses más tarde. El P. General convocó el primer encuentro de superiores de Latinoamérica, y desde ahí poco a poco fueron apareciendo las dificultades propias de lo que comienza a caminar. Quizá las cosas hubiesen sido de otra manera de haber precedido una mayor conciencia por parte de las bases. Un programa elaborado en la cúpula del aparato legislativo y sin reflejar ningún nivel de experiencia previa corría el riesgo de petrificarse, bien por reacción o por falta de interés³⁶. Sin embargo, la idea fue acogida favorablemente, aunque de manera imprecisa. La Curia, como vimos antes, se inclinaba hacia el centralismo, mientras que en las circunscripciones existía una voluntad de que la OALA fuese más autónoma en su organización. De aquí surgen las primeras diferencias entre ambos polos, con distinto proyecto y mentalidad.

La inserción del Art. 263 en las nuevas Constituciones llevaba dentro de sí una limitación jurídica substancial: al considerarse las federaciones

³⁵ Constituciones de los hermanos de la Orden de San Agustín, N. 263. Madrid, 1973. Regla y constituciones de los hermanos de la Orden de San Agustín, N. 264. Madrid, 1979.

³⁶ Es muy poca la gente agustina que conoce la estructura y alcances de la Organización.

como válidas en nuestra estructura de gobierno, obviamente imposibilitaban el acceso “pleno iure” a otros grupos de agustinos ajenos a nuestra Orden y en igualdad de circunstancias que nosotros. Muchas han sido las declaraciones que se han venido haciendo³⁷ con la intención de que se amplíe el espectro participativo. Apenas algunas religiosas agustinas han podido asistir a reuniones sobre temas especializados, mientras que otras congregaciones no han mostrado interés alguno. Dudo que tenga futuro este esfuerzo si la fuente legal sigue siendo el artículo en cuestión pues sería necesaria su reformulación. Otras federaciones agustinianas han tenido otra dirección no acogiendo a esta norma (Federación de Agustinos Españoles (FAE), Augustinian Pacific and Asian Conference (APAC)).

Esto supondría una pérdida de resonancia en el ambiente agustiniano internacional. Para nosotros, procedentes entonces en más del 50 % de países no latinoamericanos, el contacto con el lugar de origen era fundamental. Ya se venía jugando una baza de vida o muerte y nos encontrábamos en la misma frontera de la reflexión teológica, en el desafío a nuestra vida evangélica de un mundo de pobres, de aplastados, de injusticia. Hasta el momento, salvo el caso un poco tardío de la participación del P. Hammerlinck en la Comisión Internacional para el estudio del lugar de la Orden en el Mundo Moderno³⁸, se desconoció otra representación de la OALA más allá de lo continental³⁹.

Es curioso observar cómo en la obra que por aquel tiempo editaba la Curia General, donde se recogían los discursos más importantes de los Superiores Generales en los últimos 25 años, de los 17 transcritos ni uno sólo trataba sobre Latinoamérica. O lo que se ha dicho sobre la Orden en este mundo tenía entonces poca importancia para los editores, o los editores no han hallado nada de relieve que haya podido incorporarse a libro de tanto interés⁴⁰.

El análisis de la experiencia del período que iba desde 1969 al 1984 se sustentaba sobre tres principios indicados por primera vez en la Asamblea

³⁷ IV Asamblea, 4.8. Es la primera vez que se sugiere invitar a otras ramas del tronco agustiniano.

³⁸ Oficio del P. General, del 9 de enero de 1974, Reg. 285. Arch. Coord. Oala, C-4, 21.

³⁹ El P. General niega autorización al P. Saelman para participar en el Congreso de Estudios de El Escorial. Según éste lo había solicitado en carta del 17 de julio de 1969. Cfr. Carta del P. Secretario, del 24 de julio de 1969. Arch. Coord. Oala, C-1.

⁴⁰ *Libres bajo la Gracia. Espíritu y Vida de la Orden de San Agustín en los escritos de los Papas y Piores Generales (1953-1978)*. Curia Generalizza Agostiniana. Roma. 1979. Contiene 17 mensajes de los Superiores Generales, además de los de los Sumos Pontífices. De ellos sólo hay un discurso pronunciado en la inauguración del Seminario de la Provincia de Michoacan (México, 26 de agosto de 1975), y un mensaje dirigido a la Orden desde Lima por el Rvdo. P. Tack, pero que no tiene una intencionalidad latinoamericana.

de Quito (1973), y que vendrían a perfilar los objetivos y misión de la Organización: misión crítica, misión de animación, misión de coordinación. Todo un replanteamiento, en que habían confluído una parte muy considerable de las voces agustinianas de nuestros países, se estaba cristalizando. Los Estatutos asignaron al Presidente de la Asamblea del Consejo funciones representativas, en tanto que las responsabilidades ejecutivas se encargaban al Secretario General quien con cuatro Coordinadores habría de formar un equipo que anualmente definiría sus políticas concretas de trabajo en plazos trienales. Se reconocía de modo explícito que todos y cada uno de los agustinos de América Latina eran miembros de la OALA y que, en consecuencia, cada Circunscripción tenía el derecho a elegir democráticamente un Delegado a la Asamblea del Consejo con voz y voto.

Una propuesta emanada de la Asamblea de Conocoto (1983) llegaría al Capítulo General de ese mismo año pidiendo se designase un solo Asistente General para toda la América Latina. Fue aprobada y el P. Pedro López sería el primer interlocutor y partícipe de parte de Roma en un intenso trabajo que suponía, sobre todo, recuperar la confianza de todos los hermanos.

En la X Asamblea del Consejo de la OALA, celebrada en Bogotá en marzo de 1987 se añadió a la Secretaría General la Coordinación de Medios de Comunicación Social, y se definieron con mayor precisión las atribuciones del Secretario General, sobre quien recaían todas las funciones ejecutivas, y del Presidente a quien correspondía escuetamente convocar y presidir la Asamblea del Consejo (Vid. Boletín OALA, XVIII, N. 33).

En Marzo de 1990 se realizó en Méjico la XI Asamblea, presidida ya por el P. Jesús Guzmán, elegido Asistente General para América Latina en el Capítulo General celebrado en Roma (septiembre de 1989), añadiéndose en esta ocasión una nueva Coordinación a la Secretaría General, la de Justicia y Paz (Vid. Boletín OALA. XXI, N. 42-43). En febrero de 1993 tuvo lugar la XII Asamblea en Santiago de Chile (Vid. Boletín OALA, XXIV, N. 54), ocasión donde se desarrolló una aguda controversia de posiciones contrapuestas en lo referente a la orientación de la OALA. Estimo que fue una suerte de kairós que hacía que los agustinos de AL defendiésemos aquello en lo que realmente creíamos y estuviésemos dispuestos a poner las ideas al debate.

El movimientos de Conocoto

El P. General, fray Miguel Ángel Orcasitas, en base a la resolución del Capítulo General del 89 que encargaba a la Curia General pusiese especial

atención al desarrollo de la vida de la Orden en las distintas zonas del mundo, convocó en 1991 a todos los Superiores Mayores de América Latina a un Encuentro que tendría lugar en Conocoto (Ecuador) en septiembre de 1993, y donde se trataría de aplicar a nuestra espiritualidad agustiniana y métodos apostólicos las conclusiones de la IV Asamblea General del Episcopado Latinoamericano reunida en Sto. Domingo de octubre de 1992. Para ello lanzó una encuesta a todos y cada uno de los hermanos que trabajaban en el Continente, en un universo de cerca de 600 encuestas respondidas en la casi totalidad, sobre las percepciones de la situación de la Orden en América.

Los 61 participantes se abrieron a una visión eclesial más amplia y abierta a las realidades concretas de América Latina, desde ópticas económicas, culturales, políticas y religiosas, con especial acento en el futuro de esperanza. De allí salió acuñada definitivamente la frase EL ESPÍRITU DE CONOCOTO, que en 1996 tomaría el nombre de HIPONA: CORAZÓN NUEVO.

No habría de pasar mucho tiempo para que el movimiento del Espíritu de Conocoto se vinculase a la OALA de manera natural. Tengo la vaga impresión de que la dependencia directa de la Curia General ha restado fuerza a una institución que hasta entonces era la expresión de la totalidad de los miembros y gozaba de cierta autonomía en la orientación de su praxis. Tal vez se haya debido a la urgencia de evitar tensiones al interior del conjunto de los agustinos del Continente. Ambos proyectos podrían caminar simultáneamente, sin duda. Pero la superposición parecería que la prevalencia del Espíritu de Conocoto ha restado vigencia a la fuerza activadora de la Organización como activadora de la conciencia de base en la visión pastoral agustiniana del conjunto.

A partir de la XIII Asamblea de Panamá, celebrada en febrero de 1995, las formas reglamentarias se transformaron, diversificaron las regiones, y duplicaron los años electorales. Se dio un impulso mayor a la participación de cada uno de los agustinos que trabajaban en AL. La vigencia de este gobierno ha desarrollado intensa actividad.

La siguientes asambleas se han celebrado así: XIV, en Lima el 1 de febrero del 1999 (Const. N.274); XV, el 31 de enero del 2003 en Cochabamba (Const. N. 274); Buenos Aires (Const. N.274), el 2 de febrero del 2007.

Dificultades aún latentes: las relaciones en los grupos

La historia de nuestro compromiso evangelizador con el Nuevo Mundo está salpicada de páginas gloriosas. Quizá el método tradicional de análisis

haya sido insuficiente y nos haya llevado a elaborar relatos triunfalistas y exclusivos. Aun mirando nuestro aporte a la Evangelización de América desde una perspectiva popular es más que seguro que nuestros cuatro siglos de aporte tienen un valor incalculable. Faltan por estudiarse detenidamente los métodos catequéticos, la actitud comprometida y encarnacionista con los pueblos indios aplastados por la tiranía de los encomenderos⁴¹, y el diseño del monasterio agustino concebido como pequeña iglesia al servicio del pueblo pobre, como sucede en la arquitectura de Acolman en las cercanías de México.

Pronto surgieron las fricciones en la política interna, debido a la conformación de algo así como dos clases sociales, parapetadas en frentes irreconciliables: los metropolitanos y los criollos. Sociológicamente la Orden vive el mismo ambiente que se respira en las calles de los burgos, donde el descontento crece a medida que se agudizan las contradicciones entre España y las Colonias. Esto ayuda a explicar la amplia participación de la Iglesia en el movimiento de emancipación.

Pues bien: el trabajo que se ha venido realizando durante el siglo XX en favor de las provincias a punto de extinguirse, ha tenido su tinte neocolonial y de desconfianza en los valores nativos. Se han pretendido explicar los fenómenos de la decadencia de las provincias americanas por razones inmediatistas. Se esconde detrás de una actitud etnocéntrica, muy distante del auténtico espíritu evangélico. El resultado ha sido la continuación, a veces a cielo descubierto, a veces latente, de las fricciones entre los religiosos nacionales que han reclamado políticas de autonomía y los fijados a la tradición de su origen inexpugnable. Se revela de este modo la falta de una perspectiva eclesial y misionera de la comunidad, a cambio de un provincialismo sectario. Encontrándonos con el pueblo desgarrado llegaremos a un nuevo género de comprensión del sentido de la vida religiosa y agustiniana⁴². A la OALA le cabe desarrollar estrategias tendientes a superar estas barreras reales.

Algunos comentarios al proceso de los cuarenta años

No podríamos de ninguna manera dejar de afirmar que la OALA ha tenido una importancia decisiva en el paso de la Orden en casi una mitad de

⁴¹ Vid. en este sentido en GUTIÉRREZ, David. *Historia de la Orden de San Agustín*. Vol. II. Los Agustinos desde el protestantismo hasta la restauración católica 1518-1648. p. 228 ss. Roma. 1997]. Una copiosa bibliografía histórica, recogida en esta obra pudiera ser la fuente para un trabajo histórico de nuevo cuño, donde se descubra el real papel evangelizador de los agustinos al margen de cualquier presunción triunfalista.

⁴² IV Asamblea. 2.

siglo en esta parte del mundo. El sentido de unidad articulada, los temas especializados de reflexión en cada una de las áreas de trabajo, la fuerza de las declaraciones a favor de la paz y la justicia, el cultivo de la fraternidad agustiniana entre los miembros de la Orden, el crecimiento de las vocaciones autóctonas, que se deberían al espíritu surgido de los distintos encuentros. En tiempos de globalización ha sido un avance hacia la comunión desde las complejidades. Tal vez el Espíritu de Conocoto, más definido en el Proyecto HIPONA CORAZÓN NUEVO, no hubiera tenido una significación mayor sin haber tenido como base de unidad este organismo concertador en las diversidades agustinianas. No deja ni mucho menos de haber tenido importancia.

Pero no podríamos dejar de reconocer que la institucionalidad ha dejado de tener peso e influencia en diversos aspectos que quisiera respetuosamente poner sobre la mesa.

1. Un marcado empeño en fortalecer la institucionalidad de la Orden más que abrir los ojos en perspectivas pastorales y misioneras, aunque hayan sido incluidas con un enfoque marcadamente doctrinal agustiniano en las diversas instancias. San Agustín es la raíz de nuestra interpretación. Nosotros tenemos que saber interpretarlo desde la realidad y confrontarlo con el Evangelio.

2. Esta mirada hacia sí misma, a pesar de los esfuerzos por hablar de lo diferente, interpretándolo de modo intelectual y racional, nos ha dejado fuera del avance arrollador de la historia. Acopiar vocaciones no necesariamente significa más que atención a lo cuantitativo espiritual, no descubrir nuevos caminos en el quehacer evangelizador a partir de los diferentes contextos locales para dar a la Orden de San Agustín todo el esplendor que tuvieron las primeras comunidades de vida agustiniana es en cierto modo salir de la ruta.

3. Carecemos de un buen nivel de relación con el mundo de la ciencia, falta un debate desde la situación de las comunidades indígenas, de género y un involucramiento en el drama de la comunidad internacional que es el Cambio Climático, que viene agostando el mundo, más allá de lo que significa la presencia de la Orden como ONG de las Naciones Unidas, donde hemos llegado tardíamente.

4. Falta una apertura a otras agrupaciones eclesiales, tal y como fuera la intención de los fundadores: continuar la reflexión sobre los grandes temas del Concilio Vaticano II, la CLAR, articulación de encuentros congregacionales y creación de redes alternativas que busquen nuevas formulaciones del desarrollo humano, etc. La OALA no tiene estas responsabilidades

directas, pero puede ser un espacio donde se debatan los temas que más angustian al mundo, y se innove la visión de la acción evangelizadora. No por eso se han de dejar de tener en cuenta los grandes momentos de las Conferencias Episcopales de Latinoamérica. Desde Río de Janeiro hasta Aparecida serían un faro conductor que no quitase la intuición propia de los grupos de las órdenes y congregaciones a partir de las realidades concretas y locales para abrirla a nuevos espacios, conceptos y paradigmas. Todo lo que pensamos pasivamente del desarrollo desde abajo y desde adentro lo debemos debatir al interior de las distintas mesas en la organización agustiniana

5. Debiéramos haber crecido en nuestros saberes, en nuestras categorías de juicio, en nuestra capacidad de aportar a la construcción de un mundo cada vez más fraterno y más justo. El Boletín de la OALA, es un vínculo permanente, pero no es suficiente para alimentar nuestra reflexión desde la condición de los más pobres. Debiéramos avanzar nuestra reflexión a través de un órgano de alta divulgación sobre los temas de análisis que atañan a los distintos universos sociales y culturales de América Latina, donde nuestra voz tenga una entonación diversa y cada circunscripción le ponga acento a aquellos aspectos que reflexivamente surjan del análisis de la propia realidad.

Algunas recomendaciones finales

Séanme permitidas algunas observaciones que hago desde mi corazoncito de historiador cuya vocación es guardar memorias en las tierras de misión. Por otra parte dejo constancia de que durante treinta y seis años he estado al servicio de la construcción del Reino con mis hermanos los agustinos a través también de este instrumento articulador que es la OALA, donde actualmente soy miembro de la Comisión de Historia. Y lo digo con la misma pasión con que Martin Luther King hablara a la multitud poco antes de ser asesinado su “I dream...”:

Sueño que, por pequeñas o recientes que sean, todas nuestras circunscripciones, aun con escasos recursos humanos y financieros, desarrollen una acción pastoral inculturada, en cualquier sociedad donde se encuentre. Lo que cada una disponga de riqueza y sabiduría, debe compartirlo en esta línea con las demás circunscripciones.

Sueño que en esta tarea se involucre a los agustinos más jóvenes, a las casas de formación, y a los distintos movimientos agustinianos que se están

generando en la actualidad (Laicos Agustinos y cualquier otro movimiento laical vinculado a la Orden de San Agustín).

Sueño que a partir de la memoria del pasado agustiniano se genere expectativa, ilusión, para la elaboración de renovados contenidos y acciones pastorales, que no estén desvinculadas ni de la sociedad establecida ni de la iglesia local, que se abran al horizonte de un mundo en transformación.

Sueño que algún día dejemos de pensar que la cultura de nuestra identidad se realice solamente desde el pasado, por el presente hacia el futuro. Tenemos de nuestros antepasados una herencia visible e invisible, guardada en la memoria de los archivos y documentos históricos sobre el quehacer de la Orden en cada circunscripción, en espacios urbanos desde donde es posible erigir formas nuevas de recrear el futuro.

Sueño realizar un inventario de los espacios históricos en América Latina o patrimonio inmaterial (canciones, tradiciones, costumbres, plazas, jardines y calles) relacionados con nuestros antepasados.

En fin, sueño que logremos dejar diseñado un futuro de esperanza a quienes han de recibir nuestra herencia en esta región tan cargada de sufrimiento pero también de esperanza. Así la orden significará mayor variedad de colorido y seremos más diversos, pero más unidos.

Iquitos, 18 de octubre del 2009

A. Villarejo: Misionero en la *Selva Baja* del Perú 1934-1949

CATHERINE HEYMANN*

RESUMEN: La Dra. Catherine Heymann, profesora de la Universidad de Angers, ha vivido muy unida a la vida y aventura del agustino P. Avencio Villarejo, tan conocido en la Amazonia. Lectora asidua de sus obras, sobre todo de *Así Es la Selva* y lo que ha dado sustento a los relatos que dieron origen a esta enciclopedia amazónica. La aventura de un agustino en la Selva, se introduce al interior del mundo de este misionero, poniendo de relieve su capacidad y valentía, recorriendo bosques y ríos de la selva baja entre 1934 y 1949. El protagonista de esta historia analiza meticulosamente las más diversas experiencias tanto de la gente que encuentra en su caminar como la diversidad en cuanto a la geografía, las plantas y las especies animales. Recorrer esta vida es una lección de coraje misionero en las distintas dimensiones, que la autora asume admirada.

PALABRAS CLAVE: misionero, Amazonia, la selva, Agustinos.

ABSTRACT: Dr. Catherine Heymann, professor at the University of Angers, has been very close to the life and adventure of the Augustinian priest Avencio Villarejo, known by this name in the Amazons. As an assiduous reader of his works, especially of the books, *Así es la selva* and *La aventura de un agustino en la Selva*, an Amazonian encyclopedia giving the background of the stories, she penetrates into the interior world of this missionary, highlights his capacity and bravery in traveling through forests and rivers of the low regions be-

*Universidad de Angers (Francia)

tween 1934 and 1949. The protagonist of this history analyzes meticulously the most diverse experiences of the people encountered on the journey as well as the diversity of geography, the plants and the animal species. To go through this life requires a great missionary courage in all its different aspects which the author assumes admirably.

KEY WORDS: missionary, Amazons, forest, Augustinians.

La celebración del centenario de la llegada de los Padres agustinos a Iquitos, en 1901, ha sido precedida por la publicación de *Memorias de un misionero. La aventura de un agustino en la Selva*¹ del P. Avencio Villarejo (1910-2000). Escritas al tener ya el autor ochenta y siete años, estas *Memorias* relatan la experiencia misionera de aquel agustino español en el mismo corazón de la Amazonía peruana, en las décadas de 1930 y 1940. Son, a un tiempo, relato de aventuras y testimonio personal. El autor reivindica claramente esta doble dimensión en sus advertencias preliminares, dirigidas “a quien se arriesgue” en su aventura, hecha de “vivencias íntimas, fruto de una estrecha relación con los selvícolas, su cosmovisión y su lenguaje”. El interés de estas *Memorias* nos parece múltiple tanto por la personalidad de Avencio Villarejo, especialista reconocido de la Amazonía peruana, como por el período y los lugares evocados (la parte norte de la Amazonía peruana en el segundo cuarto del siglo XX). Estas *Memorias* forman parte de la literatura misionera que, a lo largo del siglo XX, dio a conocer tierras lejanas o confines². Remiten también a la literatura autobiográfica que muy a menudo le da vida al análisis del historiador. Por fin y, sobre todo, dan testimonio de las diferentes facetas de la presencia, inicialmente controvertida, y del papel llevado por los agustinos en aquella región del Perú desde principios del siglo XX.

Avencio Villarejo nació en la castellana provincia de Zamora, en 1910; estudió en Valladolid, donde emitió los votos en la Orden de San Agustín en 1925. Fue destinado a Filipinas, en 1931, viaje largo que lo llevó de Barcelona a Manila via Génova, el estrecho de Mesina, Puerto Said, Suez, Djibuti, Colombo, Belawan y Singapur; primer viaje anhelado y contemplado por él con mucha curiosidad, no exenta de algunos temores, consciente de

¹ Ediciones Peisa, Lima, 2000, en asociación con el CETA de Iquitos (Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía).

² Citemos, por ejemplo, las *Crónicas Akulurakeas* del P. Segundo Llorente. Aquel jesuita español (1906-1989) pasó unos cuarenta años en el Círculo Polar Ártico, conviviendo con los esquimales, cerca del río Yukón. Publicó una docena de relatos sobre Alaska entre los que figuran *En el país de los eternos hielos: Alaska boreal* (1939) y *Aventureros del Círculo Polar* (1942).

situarse en una “vieja tradición de navegar y navegar, desde el siglo XVI, con el padre Andrés de Urdaneta, que había abierto la ruta al mismo destino, aunque por el occidente” (p. 20)³.

Después de ordenarse sacerdote en Manila, el Superior Provincial de la Orden, A. Polanco⁴, lo destinó a las misiones amazónicas del Perú, creadas por los agustinos a principios del siglo XX. Fue un largo periplo de tres meses, con rumbo a Iquitos. La aventura no sólo estaba en las distancias sino también en los medios de transporte: los barcos de vapor, el tren para atravesar la Cordillera en su punto más alto⁵, un aeroplano incierto para llegar hasta las márgenes del Ucayali y, por fin, un hidroavión hasta la base militar situada en el Itaya (Iquitos).

Para el joven misionero, fue el principio de una estancia de catorce años en la selva, de los que pasó ocho (1934-1942) surcando ríos, único medio para visitar las poblaciones y para realizar su labor misionera. Ponía así en práctica el consejo que le dio uno de sus predecesores, el P. Lucas Espinosa:⁶ “Vete a los ríos, no te quedes en la ciudad. El misionar por los ríos entraña grandes dificultades y peligros pero también da satisfacción...” (p. 23). Nombrado párroco de Iquitos desde 1942 hasta 1948, siguió viajando, pero se dedicó esencialmente a su ministerio y a las obras en la misma ciudad (en particular la construcción de la iglesia catedral de Iquitos, 1944-1947).

Durante los ocho primeros años, realizó más de sesenta viajes: por el Putumayo, el Marañón, el Amazonas, el Yavarí, después por las tres parroquias de Caballococha, cerca de la frontera colombiana, y, a partir de 1942, por todo el distrito de Iquitos, que se extendía a ambas orillas del Amazonas y de sus islas y era el más poblado, debido a su proximidad con la capital. Las mayor parte de las veces, se desplazaba solo, en lancha o canoa con

³ Andrés de Urdaneta (1508-1568): acompaña a El Cano en 1525 en su segunda expedición a las Islas Molucas. Regresa España y después se fue a México donde ingresó en la Orden de los Agustinos en 1553. Navegante excepcional y cosmógrafo famoso; fue llamado por Felipe II para conducir una expedición de colonización a las islas Filipinas (1564) y sobre todo encontrar un camino de regreso seguro. Revolucionó la navegación pacífica estableciendo, a partir de latitudes más septentrionales, la “Ruta del galeón de Manila”.

⁴ Agustino español (1881-1939), obispo de Teruel en 1935. Hecho prisionero en 1938, fue ejecutado por los Republicanos en 1939.

⁵ Es la línea de ferrocarril más alta del mundo (4.781m en el túnel de la Galera); une la costa a los Andes.

⁶ Autor de varios trabajos lingüísticos entre ellos: *Los Tupi del Oriente Peruano*, Madrid, 1935; *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*, CSIC, 1955; en colaboración con M. Castelví, *Propedéutica Etnoglotológica y diccionario clasificador de las Lenguas Indoamericanas*, Madrid, Ed. Instituto Bernardino de Sahagún, 1958; *Breve diccionario analítico castellano-tupi del Perú*, Sección Cocama, Iquitos, CETA, 1989.

remo mientras adquiría conocimientos prácticos de los cuales carecía por completo al principio.

Numerosas páginas ilustran esta vida itinerante y hacen ver, de manera muy concreta, la vida cotidiana del misionero.

La circulación en lancha exigía transporte reducido de cargas, por lo cual comía lo que se le ofrecía o lo que encontraba: pescado, aves de corral, animales de la selva (monos, caimanes, manatíes), insectos como las hormigas *siquisapas* (cuyo voluminoso abdomen es comestible), *suris* (larvas de coleópteros que viven en el tallo del *aguaje*, palmera de la Selva Baja), huevos de charapas⁷ (tortugas acuáticas), yuca asada o frita... Para el aseo, usaba un pate (típico cuenco obtenido a partir del pericarpio del tutumo) lleno con agua del río mientras que sus necesidades se cumplían al modo “ecológico”, a costa de unos divertidos sustos suscitados por el medio selvático.

El estricto cumplimiento del derecho canónico planteaba problemas relacionados con el medio ambiente. El hábito, especialmente, fue un motivo de preocupación. El misionero tenía la obligación de llevar en toda circunstancia un hábito de lana negra. Además del color que aumentaba el calor y del peso (verdadero lastre en caso de naufragio), este hábito retenía el sudor y era totalmente inadecuado a los modos de vida en la selva amazónica. Tampoco era posible prescindir de la lectura cotidiana del breviario “sub peccato gravis”, la cual debía hacerse después de un día remando y resistiendo las picaduras de varios insectos: ataques diurnos y nocturnos de la *manta blanca* (mosquito diminuto cuya picadura resulta muy dolorosa) o del *isango* (ácaro que vive en el campo y que provoca fuerte comezón). Reflexionar (¡muy a menudo en su carne!) sobre estos aspectos específicos, sugirió al P. Villarejo unos comentarios bien claros en sus *Memorias*:

“Bueno, óptimo, es rezar, ¿pero en tales condiciones?... Llego a la conclusión de que los misioneros no estábamos adiestrados para el ejercicio del ministerio y para enfrentar solos tales contingencias de la vida. Demasiada filosofía y teología; pero poco o nada de ciencias que nos aproximasen al hombre y, menos aún, de los oficios del quehacer rutinario: culinaria, carpintería, albañilería, pintura, enfermería, para las reparaciones de la casa e iglesia y otras mil tareas que demanda la práctica pastoral” (p. 52). Logró lo mismo que otros misioneros llegados de Filipinas: la autorización para usar el hábito blanco. ¡Además de la mejora física, los agustinos ganaron que ya no les apodaran ¡gallinazos!

⁷ Término también utilizado por los costeños para designar, de manera bastante condescendiente, a los habitantes de la Selva.

Una parte importante de sus *Memorias* da cuenta de su labor misionera. En esto, A. Villarejo siguió escrupulosamente el segundo de los consejos dados por el P. Espinosa: "... Lleva un cuaderno para anotar los sacramentos que administres, para luego transcribir las partidas correspondientes a cada circunscripción" (p. 24). Además de llevar cuentas muy precisas, elabora una ficha recapitulativa de todas sus actividades con las poblaciones ribereñas (mestizas o indígenas). Logró las siguientes cifras para el periodo 1935-1942: 205 pueblos y caseríos visitados; 759 charlas a adultos; 1.066 horas en escuelas; 2.881 bautismos de párvulos; 292 bautismos de adultos, 3.506 confirmaciones, 856 confesiones, 1.204 comuniones, 130 matrimonios religiosos; 6 matrimonios civiles. Termina esta síntesis, subrayando que tales cifras fueron ampliamente superadas (en lo que se refiere a la administración de sacramentos, sermones, enseñanza en las diferentes escuelas de las que estuvo encargado) en los siete años que pasó en la ciudad de Iquitos (1942-1949).

Es muy reveladora esta contabilidad itinerante. Da parte de la constancia de su presencia "en el terreno" y explica la cantidad de observaciones que pudo hacer durante estas visitas: desnutrición, enfermedades graves y contagiosas (lepra, uta⁸, parasitosis, paludismo), comercio inicuo de los *regatones*, conciencia de la explotación de los indios por patrones blancos poco escrupulosos ("¿Qué podía hacer el misionero ante tan descarado agiotaje?" p. 55), aunque se niega a generalizar esta visión y defiende a patrones paternalistas (p. 56), con evidente conciencia de los límites del sistema misionero en ciertos casos (pp. 82-83)⁹. Revela también el importante papel desempeñado por estos misioneros en la voluntad política de integrar la Amazonía en el territorio nacional, en la primera mitad del siglo XX.

A finales del siglo XIX, la Amazonía peruana fue una de las piezas importantes del proyecto político y económico, de inspiración positivista, establecido por dirigentes que querían hacer del Perú un verdadero Estado-nación. Tal ambición suponía el control de todo el territorio, la integración al modelo nacional de las poblaciones indígenas, designadas como las responsables del retraso del país y la explotación de las riquezas naturales, de las cuales el caucho amazónico fue, sin lugar a dudas, la más cotizada.

⁸ Lepra blanca.

⁹ Relatando la experiencia del P. Ismael Barrios, su sucesor en la misión del Napo en 1945-1946, y el primer contacto de éste con los indios "vacacochas", apartados hasta entonces de la penetración misionera, evoca A. Villarejo las dudas del Padre a la hora de administrar los sacramentos (p. 82), sin olvidar los problemas planteados por la utilización de varios idiomas: del castellano al quechua, del quechua al záparo. Comenta al respecto el P. Avencio: "A tanta distancia cultural, con un pensamiento que en nada compatilizaba con nuestro modo de ver el mundo, ¿qué más se podía hacer?" (p. 83).

Por otra parte, la Santa Sede, afectada por las reformas liberales que habían conocido la mayor parte de los países de Europa y por la pérdida de los Estados Pontificios, se esforzaba por definir una estrategia que le permitiera encontrar nuevas tierras de misiones y, en el caso de América Latina, recuperar lo perdido después de luchas encarnizadas con las jóvenes Repúblicas¹⁰. Por eso, durante su pontificado (1878-1903), León XIII favoreció una nueva expansión de las actividades misioneras. La Iglesia peruana elaboró un discurso progresista que hacía de la religión católica un elemento esencial de la nacionalidad peruana y un instrumento imprescindible para forjar la unidad del país. Las misiones eran el medio para integrar a las poblaciones indígenas: se trataba de ir “en pos del indio errante, con el único objeto de hacerlo hombre civilizado, cristiano y también peruano”¹¹.

Consecuencia de ello fue un proyecto relativo a la creación de tres prefecturas apostólicas en territorio selvícola, confiadas a religiosos europeos, presentado al ejecutivo peruano, quien lo aprobó en octubre de 1898¹². Los argumentos aducidos para el establecimiento de misiones evangélicas, en estos territorios descubren claramente los objetivos del gobierno: “... que las numerosas tribus que habitan en esa parte de la República se hallan en estado de barbarie, manteniendo inexplorada gran parte de aquella región, e impidiendo el establecimiento de pobladores civilizados con las industrias y mejoras consiguientes...”¹³.

La Prefectura de San León del Amazonas (la mayor) le toca a los agustinos españoles¹⁴. La acogida que les fue reservada (marzo de 1901) resultó bastante mitigada. El coronel P. Portillo, prefecto civilista, saludó la llegada a Iquitos del P. Paulino Díaz, primer Prefecto Apostólico con estas palabras:

¹⁰ Sobre la cuestión religiosa en el Perú contemporáneo, véase Pilar García Jordán: *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*, Cusco, CBC, 1991 y “Régimen eclesiástico de principios de siglo en la Amazonía peruana”, *Kanatari*, n° 850, Primer Centenario del Primer Vicariato Apostólico, Diciembre 2000, Iquitos, pp. 23-26.

¹¹ Art. cit., p. 23.

¹² Se trataba de la de San León del Amazonas –en la parte norte de la Selva– que se extendía hasta las fronteras de Brasil, Colombia y Ecuador, con sede en Iquitos; la segunda –San Francisco de Ucayali– ocupaba la región central, con sede en Santa Rosa de Ocopa; la última –Santo Domingo de Urubamba– se extendía hasta la frontera boliviana y tenía su centro en el Cusco.

¹³ *Id.*, p. 25.

¹⁴ Sobre las misiones en la Amazonía peruana, léase Pilar García Jordán, *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*, Lima, IFEA-IEP, 2001, pp. 197-246; P. Joaquín García Sánchez, “Un siglo de presencia de la Iglesia en Iquitos”, *Kanatari*, n° 799, Iquitos, enero 2000, pp. 45-50 y “La Prefectura Apostólica de San León del Amazonas (antecedentes)”, *Kanatari*, Primer Centenario..., n° 850, diciembre 2000, Iquitos, pp. 7-12; P. Avencio Villarejo, *Los Agustinos en el Perú y Bolivia*, Lima, ed. Ausonia-Ceta, 1965.

“ le felicito por su feliz arribo y me felicito por la civilización que Ud. se propone difundir entre las tribus bárbaras”¹⁵. La formulación definía nítidamente la función y el área geográfica de las tareas que se deseaban ver ejercer a los misioneros. Por otra parte, a la burguesía comerciante local le humillaba que se considerase a “la capital peruana del caucho” como un territorio de misiones.

Encontramos varias huellas de esta situación en las *Memorias* de A. Villarejo. En su advertencia preliminar, que sirve también para precisar el marco histórico, describe la situación religiosa en estos términos. “...la atención religiosa había descendido a niveles bajo cero, con unos cuantos *curas doctrineros*¹⁶ involucrados en la vorágine del caucho, como medio de subsistencia” (p. 14). El P. Avencio retoma aquí los principales reproches hechos por los agustinos al clero local (vida disoluta, ausencia de vocación, afán de lucro). La frase citada remite al conflicto de jurisdicción que brotó entre, por una parte, las autoridades civiles y eclesiásticas y, por otra parte, las prefecturas apostólicas. Varios “curas doctrineros” se negaron a depender de la autoridad jurídica de la nueva Prefectura; fueron suspendidos pero algunos no aceptaron el castigo y se mantuvieron en sus cargos. Uno de los argumentos de los que se valían era su condición de “nacionales” frente a misioneros extranjeros. Como historiador de la misión, A. Villarejo enumera algunos de los enemigos de los agustinos de la primera hora (p. 25). Subraya también la falta de entusiasmo de la burguesía loretana que, dice: “tomó a los religiosos como censores de sus vicios” (p. 14) y la hostilidad de la población local a la “que repudiaba la idea de misiones consideradas como evangelizadoras de salvajes” (ibid.).

Cuando A. Villarejo llegó a Iquitos en 1934, es decir en plena depresión económica, la resistencia a los agustinos no había terminado por completo, aunque ya no tomaba la forma de panfletos o manifestaciones callejeras (p. 23). Subsistía un fondo de hostilidad hacia los religiosos “que no edificaban obras para la mejora de la ciudad y que no recorrían los ríos en misión” (p. 25). En cuanto al segundo punto, confirma A. Villarejo el relativo abandono

¹⁵ Extracto de los Archivos del Vicariato de Iquitos, citado por el P. García Sánchez, *Kanari*, diciembre 2000, p. 11.

¹⁶ El subrayado es nuestro. Creadas en tiempos de la Conquista, estas doctrinas fueron pensadas para responder a las peculiaridades de la evangelización de los indios. Se basaban en la atribuciones de una parte de territorio a un doctrinero que estaba encargado de la evangelización de sus habitantes. Muy a menudo, se desviaron de sus objetivos primitivos y pasaron a tener un carácter netamente económico.

de las poblaciones ribereñas debido a las dificultades de comunicación y la falta de medios humanos y financieros¹⁷.

Es preciso añadir las dificultades vinculadas al funcionamiento de la Misión agustina de Iquitos a la que la Santa Sede no mandó Vicario General desde 1935 hasta 1942. El nombramiento de Monseñor García Pulgar como Vicario Apostólico en 1942 puso fin a esta acefalía y coincidió con las nuevas responsabilidades que le tocaron a A. Villarejo en Iquitos. Observa entonces un sosiego progresivo de los espíritus¹⁸.

La situación de inestabilidad en las fronteras del Estado (con Colombia y Ecuador) fue otra fuente de roces entre la Misión y el Gobierno, que mandó expulsar inclusive a tres misioneros agustinos, juzgados “extranjeros indeseables” en el territorio nacional¹⁹.

Desde la Independencia, tanto Colombia como Ecuador no dejaron de reivindicar un acceso directo al Amazonas. Colombia tenía acceso al gran río a través del Caquetá pero tenía que pasar por Brasil; Ecuador a su vez poseía la vía del Napo, pasando por el territorio peruano. La situación no era nada satisfactoria para ninguno de los dos países y revela la ausencia de una verdadera política de integración en las primeras décadas del siglo XIX²⁰.

Con la firma del Tratado Salomón-Lozano, Colombia obtuvo del Perú más de 113.000 km², situados ente el Caquetá y el Putumayo, así como el “Trapecio amazónico”, de modo que en 1930 el puerto peruano de Leticia pasó a ser territorio colombiano²¹. La población del Loreto sintió este tratado como una mutilación y un signo de sumisión a las autoridades norteamericanas²². En septiembre de 1932, un grupo de habitantes del Loreto se apoderó del puerto de Leticia. El incidente, después de haber sido sometido

¹⁷ Pilar García Jordán estableció un cuadro del número de misioneros en las tres prefecturas durante el periodo 1907-1930. Para el conjunto de la prefectura de San León del Amazonas, oscila la cifra entre seis y nueve misioneros. *Cruz y arado...*, p. 223.

¹⁸ Para ampliar la iglesia Matriz y convertirla en catedral, recaudó fondos privados y recurrió a la colaboración popular. Las obras fueron acogidas de manera favorable. Cesaron las disensiones hasta el punto de que menciona la contribución financiera de los masones de Iquitos.

¹⁹ Se trata de los P. Lucas Espinosa, P. Donato Gorrochátegui y P. Valeriano Rivero.

²⁰ Sobre los conflictos fronterizos con Ecuador y Colombia, léanse H. Morey Alejo y G. Sotil García: *Panorama histórico de la Amazonía peruana*, Ed. Municipalidad provincial de Maynas, Iquitos, Perú, octubre 2000 (cap. 7 y 9); M.C. Ríos Zañartu: *Historia de la Amazonía peruana* (compendio), El Matutino, Iquitos, 1995, pp. 132-135.

²¹ Fue suscrito secretamente en 1922; lo aprobó el Congreso peruano en octubre de 1927 y fue firmado por el presidente A. Leguía, acusado de entreguismo, en enero de 1928.

²² La cesión de esta parte del territorio peruano a los colombianos fue ideada por los norteamericanos como una compensación por la pérdida de la región de Panamá (que formaba parte inicialmente de Gran Colombia), convertida en Estado de Panamá, en 1903, con

a la S.D.N., se resolvió pacíficamente en junio de 1933 por un Acto que especificaba la salida de los peruanos de Leticia y la retirada de las fuerzas militares de los dos bandos²³.

En junio de 1935, por orden del Prefecto del Departamento, A. Villarejo se vio encargado de “visitar” al Putumayo en todo su recorrido. Tal viaje lo pagaba el Estado, que le confiaba el trabajo de establecer un informe sobre la situación social y religiosa de dicha zona, después de la toma de posesión por Colombia de la margen izquierda del río y de una parte de la derecha. Esta tarea testimonia la importancia de la presencia misionera en la ocupación del territorio nacional. Durante este viaje, A. Villarejo visitó los lugares en los que la Casa Arana había extendido su imperio, reduciendo las poblaciones indígenas a una explotación descarada y dejando que se cometieran las peores atrocidades, el episodio más sangriento de la historia del caucho americano, conocido como “escándalo del Putumayo” (1903-1914)²⁴. Ante la inminencia de la ratificación del tratado Salomón-Lozano, J.C. Arana había desplazado las poblaciones indígenas (huitotos, boras, andoques) hacia la margen derecha del Putumayo, región muy insalubre, en la que muchos indios perecieron. El P. Avencio recalca la miseria de la zona, desde el punto de vista económico y religioso (así se explica, en el segundo caso, el número elevado de ciento dieciocho bautismos administrados con cierta urgencia, en un solo día, en *El Estrecho*, p. 29).

Realizó el más largo de sus viajes por el Napo en 1941, en un marco estrictamente misionero. Recorrió por cinco meses este río, cuyas cabeceras se encuentran en los Andes ecuatorianos²⁵. Concluyó este largo recorrido de

miras a la construcción del canal. En cambio, el Perú recibiría el territorio de Sucumbíos, cedido por Ecuador a Colombia antes de la firma del tratado Salomón-Lozano. En 1942, durante otro conflicto territorial, el Perú devolvió Sucumbíos a Ecuador.

²³ En marzo de 1933, las fuerzas colombianas del Alto Putumayo atacaron la guarnición de Güeppí, respondiendo a la ocupación de Leticia. Varios soldados peruanos murieron en el ataque, entre ellos el Sargento Lores (1906-1933), héroe nacional de este conflicto, que se resolvió diplomáticamente en mayo de 1934.

²⁴ Sobre las etapas de la conquista de esta zona, en particular, económica, léase A.-M. d'Ans, *L'Amazonie peruvienne indigène*, Paris, Payot, 1982, pp. 100-226. Sobre el “escándalo del Putumayo”, Pilar García Jordan, “En el corazón de las tinieblas... del Putumayo 1890-1932. Frontera, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía”, *Revista de Indias*, Vol. LXI, sept-dic 2001, n° 223, Dossier La Amazonía Andina (P. García Jordán coord.), pp. 591-617.

²⁵ Desde 1840, no dejaron de pelearse Ecuador y el Perú la posesión de Tumbes, Jaén y Maynas. Varios incidentes tuvieron lugar tanto en la Costa como en los puestos de vigilancia situados a lo largo de la frontera amazónica (combates de Angoteros en 1903, de Torres Causano en 1904). La diplomacia-arbitraje del rey de España, mediación de Argentina, Brasil y Estados Unidos no encontraron soluciones satisfactorias de modo que siguieron las tensiones hasta el episodio del ataque de Rocafuerte.

unos 800 kms con la visita de la guarnición peruana de Cabo Pantoja, situada en la frontera peruano-ecuatoriana, cerca de la confluencia del Napo y del Aguarico²⁶. Estas visitas a las fronteras recalcan el carácter “geopolítico”²⁷ de la actividad misionera a lo largo del siglo XX, en una Amazonía peruana que se ofrecía como un territorio “vacío” y rico de recursos naturales²⁸. Qui-sieron las circunstancias que un día después de su estancia en Cabo Pantoja y mientras visitaba otra guarnición situada en el Curaray, estallaran hosti-lidades entre la guarnición de Cabo Pantoja y la de Rocafuerte (Ecuador). La “toma de Rocafuerte” por los peruanos fue la acción más importante de una serie de operativos llevados a cabo en esta porción de frontera amazónica.

El relato del P. Avencio describe estos enfrentamientos sangrientos y realza la determinación patriótica de ambos bandos. Detalla primero la to-pografía de los lugares y la ubicación de ambas guarniciones²⁹ y subraya a continuación el carácter absurdo de estos combates.

Las visitas de A. Villarejo a las fronteras del Estado peruano no ter-minaron, todas, de manera tan trágica. Contribuyen al recuerdo de lo que fue la explotación del caucho y sus consecuencias humanas y económicas así como dejan memoria de la vida de estos puestos militares fronterizos³⁰, siem-pre ilustrando la participación de los misioneros en la afirmación de la so-beranía nacional.

²⁶ Una de las explicaciones sobre la expulsión del P. Espinosa sería el haber pasado de la guarnición peruana a la ecuatoriana sin pedir la debida autorización a las autoridades mi-litares peruanas. Menciona también el P. Avencio el caso del P. Díez expulsado menos de dos años después de su llegada por haber criticado, en voz alta, a los militares que mantenían “una sensibilidad a flor de piel contra cualquier atisbo que pudiera herir el hondo sentimiento po-pular nacionalista” (p. 38).

²⁷ Pilar García Jordán, *La cruz y el arado...*, pp. 436-442.

²⁸ Cuenta A. Villarejo en sus *Memorias* que, en la edición de 1943 de *Así es la Selva*, dejó constancia de unas particularidades en la zona del Alto Corrientes (en el Huandoyacu): tie-rra negra, barrancos con estratos de estructura y coloridos diversos y hasta rocas en forma-ción. No le dio más importancia. Unos años más tarde, cuando era párroco de Iquitos, llegó un norteamericano que, después de haber leído su libro, quería ir a esta zona. Lo ayudó a pre-parar su viaje. Cuando volvió el norteamericano, le enseñó un trazado preciso del curso de la quebrada pero no dejó que el P. Avencio lo copiara. Era “Secreto de su compañía!”. Quince años más tarde, brotaba el petróleo del pozo Corrientes XI (p. 96).

²⁹ Al final de las *Memorias*, figuran diecisiete fotografías de las que varias presentan par-ticular interés documental. Una en particular representa “el pasadizo entablado con sus res-pectivas garitas a cada lado, designado con el pomposo título de Puente Internacional” que indica la frontera. Estas reproducciones le permiten al lector mejor captar la realidad y la es-pecificidad de estos puestos militares en el medio amazónico.

³⁰ En 1995 tuvo lugar un nuevo episodio sangriento entre Ecuador y el Perú, en el río Cenepa.

A sesenta años de distancia, el Padre Villarejo confiesa “a media voz” (p. 56) que en sus primeros viajes, llevaba una pistola por si tenía que enfrentarse con algunos monstruos: salvajes, fieras o animales ponzoñosos, según la imagen que se había forjado de la selva a partir de sus lecturas. La realidad fue muy distinta y sus *Memorias* ponen de realce el resultado de estos descubrimientos y aprendizaje de las realidades amazónicas, por impregnación diaria. Lo que más tarde fuera la materia trabajada de un libro fundamental *Así es la selva*³¹, corresponde a una experiencia concreta.

Siguió otro consejo del P. Espinosa: “Lleva un cuaderno donde vayas anotando ríos y afluentes, plantas medicinales o útiles para otros fines; tipos de casa, datos étnicos de tribus y sus idiomas; haz croquis de mapas con localización de caseríos o pueblos” (p. 24). Su actitud hacia el medio natural y humano estuvo basado sistemáticamente sobre la observación, la comprensión de los fenómenos o de los comportamientos y la adaptación. Los verbos que conforman la síntesis de aquella experiencia remiten todos al conocimiento y enmarcan su trayectoria en una tradición misionera en la que el religioso se hace también historiador, etnógrafo, botanista...

A través de la relación de sus innumerables viajes, se encuentran dibujadas la topografía y la toponimia fluviales de una parte de la Amazonía peruana (en particular en los capítulos 6, 7, 8 y 9). Están puestas de relieve también, con términos sencillos, las características fenomenales de los ríos amazónicos (erosión de las márgenes, cambios frecuentes del thalweg, modificación incesante del paisaje). La descripción de las transformaciones del curso del Amazonas en Iquitos, en los años treinta y cuarenta constituye un ejemplo muy concreto de tales fenómenos: erosión de la orilla y derrumbes que erosionaron el Malecón y varios edificios, así como la modificación del canal de navegación (pp. 71-72). La conciencia de las fluctuaciones incesantes del curso del río le hace escribir al Padre Villarejo que su porvenir es un enigma.³² En el relato abundan los detalles que ayudan a comprender que tiempo y distancia se miden no en kilómetros u horas sino en bajadas y surcadas, meandros y curvas; a lo que hace falta añadir lo que llamaremos la flema amazónica que hace que un transeúnte fluvial interrogado sobre la proximidad de tal o cual lugar suele contestar: ¡ahí no más! (p. 92).

³¹ La primera edición de esta monografía dedicada a la Provincia del Bajo Amazonas y después a toda la Amazonía peruana, es de 1943. Se publicó cuando estaba terminándose el “año amazónico” que celebraba el cuarto centenario del descubrimiento del Amazonas por Orellana y cuando se abría una exposición misionera sobre Amazonía en el Colegio San Agustín de Lima. Se compone de cinco partes: geográfica; botánica y zoológica; etnográfica; geografía política y estadística demográfica; presentación de las tribus más importantes con cuadros relativos a la enseñanza y la ubicación de los centros educativos.

Se nota la misma riqueza en la observación de la flora y la fauna. El testimonio de A. Villarejo hace hincapié en la abundancia de especies ictiológicas: *bufeos* (delfines) de tres metros de largo, *paiches* de sabrosa carne, atasco de caimanes que impiden la progresión de las canoas (en una época en la que la exportación y el tráfico de pieles no habían diezmando las orillas); serpientes impresionantes como la *yacumama*, boa gigante de doce metros de largo y treinta centímetros de diámetro, como la vista en Caballococha, la *naca-naca*, víbora muy ponzoñosa que, algún día, visitó la huerta parroquial; flora útil como el *ojé*, cuya leche se utiliza para luchar contra el parasitismo intestinal, la *yarina*, el *huacapú* y la *pona*³³, que proporcionan materiales naturales para la construcción de viviendas (la del subteniente de la guarnición de Cabo Pantoja), o simplemente bella para la observación como la *victoria regia* (nenúfar gigante) con sus hojas de un metro o dos de diámetro y sus flores sobre las que se posan los pájaros cuando buscan comida.

Las actividades misioneras del P. Avencio, de las que la educación religiosa y la educación profana fue el eje principal, se desplegaron hacia las poblaciones ribereñas. Los diferentes capítulos de las *Memorias* encierran el nombre de las poblaciones que él visitó: cocamas, yaguas y ticunas de la parroquia de Caballococha; secoyas, orejones y arabelas de la cuenca del Napo, incluyendo pequeños grupos de quichuas procedentes del Alto Napo ecuatoriano, llevados por patrones peruanos para explotar las riquezas de la selva (p. 75); cocamas y omaguas de la cuenca del Marañón a los que define como “plenamente adaptados a la civilización” (p. 89), con pequeños grupos de quichuas-alamas dispersos por los ríos Tigre y Corrientes, en contacto con la cultura dominante. Además de los sacramentos, las lecciones de catequesis y la mejora del ordinario de las celebraciones religiosas (comuniones, procesiones de Semana Santa) en las zonas selvícolas, uno de los medios empleados para conocer y penetrar la sicología de la gente de la Selva fue la organización de “tertulias”, lugar de intercambios sobre los temas más cotidianos: medicinas populares, tradiciones, historias locales, leyendas, prácticas de “brujos” y otros “curanderos”.

Una evidencia corresponde a los comentarios críticos sobre las carencias de la formación de los misioneros enviados a la Amazonía peruana sin preparación: la formación pragmática desarrollada en los campos más di-

³² Para un análisis de la situación actual del curso del Amazonas en Iquitos, léanse N. Bernex de Falen y P. García Sánchez, *El río que se aleja. Cambio del curso del Amazonas*, 2ª edición (corregida y aumentada), Iquitos, CETA-IIAP, 1994.

³³ La *yarina* y la *pona* son variedades de palmeras; el *huacapú* es un árbol cuya madera es muy dura.

versos. La experiencia más rica fue indudablemente la relación humana, nacida del contacto con las poblaciones indígenas aculturadas o en vías de aculturación, a las que evocaba años más tarde con mucha emoción (p. 34). Toda la diversidad étnica, lingüística y cultural de una parte de la Selva peruana aparece en estas *Memorias*, al mismo tiempo que queda clara la voluntad de “civilizar” a las comunidades indígenas³⁴.

Al poner en perspectiva el conjunto de la vida y de los trabajos de Avencio Villarejo, estas *Memorias* muestran claramente la intensidad de su labor misionera e informan sobre la materia bruta que iba a plasmar después en sus obras científicas. Revelan también su participación en la realización de un proyecto político y económico, cuyo objeto era tanto la afirmación de la soberanía nacional como la integración definitiva del Oriente peruano (y de sus poblaciones) al resto de la nación³⁵. Por fin, estas *Memorias* son una parte de la “verdad” del Padre Villarejo, puesta al servicio de la escritura de la historia de los agustinos en la Amazonía peruana, contada con la manera metódica, militante y sin efectos retóricos que caracteriza a su autor.

³⁴ En su introducción a *La Selva y el Hombre* (1959), adaptación de su tesis de doctorado en geografía (cuyo título era *Antropocosmología amazónica*) da una explicación detallada y reveladora del uso que hace de los términos “civilizado, semicivilizado, salvaje y patrono” (p. 11). Por otra parte, sitúa sus *Memorias* en el marco de la continuación de la labor misionera que, a partir del siglo XVI, originó los primeros textos que al tratar del descubrimiento (y de la evangelización) de los indígenas (p. 136), los hicieron entrar en el tiempo histórico, ya que, para él, las condiciones climáticas hacen casi imposible el conocimiento de una “prehistoria” indígena (p. 135).

³⁵ La edificación de la Catedral de Iquitos es una clara manifestación de ello. El P. Avencio cumplió con lo que estimaba ser de su incumbencia y dotó a la capital de la Amazonía peruana de una iglesia destinada a hacer de ella “un bastión señero de peruanidad y catolicismo” (dedicatoria del autor en *La Selva y el Hombre*). Añadamos que las obras que mandó realizar para el adorno del interior de la Catedral son un testimonio de la vida artística iquiteña a mediados del pasado siglo, al mismo tiempo que se inscriben en una dinámica de la historia misionera. Citaremos, en particular, el tríptico sobre la pared del ábside, pintado por el afamado pintor loretano César Calvo de Araújo (1914-1970). Representa la alegoría de un misionero jesuita viajando por el Nanay en el siglo XVI; otra alegoría representa a la Virgen sobre el Amazonas con la torre de la iglesia matriz que emerge de la selva mientras que el tercer mural muestra a un misionero (representado bajo las facciones de A. Villarejo) que está hablando a la muchedumbre congregada frente a la Catedral.

Catalina de Siena, una laica mística en política

PABLO LÓPEZ LÓPEZ*

RESUMEN: Catalina representa un puente entre tradición e innovación y, sobre todo, la hondura del autoconocimiento y la sabiduría de los humildes. Destacada siendo síntesis de mística y compromiso político como joven mujer laica, dentro de un tiempo de enorme crisis. Por eso, necesitamos catalinizarnos para cristificar nuestra alma y nuestra acción pública. La vida de Catalina marca un itinerario que acoge el Evangelio como laica para después ascender a la mística y, desde tal monte Tabor de unión con el Amado, desciende, se encarna a fin de dar la vida por la Iglesia y la humanidad. Vive con el corazón en el Cielo y los pies en la tierra. La eterna juventud de Catalina nos muestra con vigor la plenitud vital del cristiano.

PALABRAS CLAVE: laicidad, mística, política, humanismo, juventud, autoconocimiento, sabiduría.

ABSTRACT: Catherine of Sienna represents a bridge between tradition and innovation, and, above all, the depth of the self-knowledge and the wisdom of the humble people. In life, she excels for the synthesis between mystic and political commitment, has been a young secular woman, in a time of enormous crisis. Therefore, we need transform ourselves to Catherine of Sienna, in order to turn ourselves and our public actions alike those of Christ. The life of Catherine marks an itinerary that receives the Gospel as a lay person, in order later to elevate oneself to mysticism and, after being united with the beloved, to descend from the mount Tabor, to give up the life for the Church and the humanity. Setting her heart in the Sky, she lives with her feet firm on the ground. The eternal youth of Catherine show us the vigorous vitality of lived Christian fullness.

* e-mail: pablosanta@hotmail.com

KEYWORD: laity, mysticism, politics, humanism, youth, self-knowledge, wisdom.

I. Saludo inicial a la joven Catalina

Con ocasión del XI Congreso de Católicos en la Vida Pública, en torno al tema de “la política, al servicio del bien común”, vi oportuno proponer la figura de la joven santa de Siena precisamente en su vertiente activa pública y política. La ejemplaridad de un santo nunca caduca. *Y especialmente actual es el modelo de esta muchacha tan santificada en una infrecuente pero necesaria síntesis modélica de gran espiritualidad y esforzado compromiso político.* Catalina es a la vez gigante en mística y en política. Catalina armoniza con sabiduría toda su vertiente externa, pública y política, y su vida recogida, espiritual y mística. Tal actualidad se acrecienta por las similitudes entre la severa crisis global que azotó el siglo XIV y la de nuestro tránsito de centuria y milenio.

Por un cúmulo de circunstancias adversas, no me es posible ahora poner a disposición todo el texto bien desarrollado sobre el que basé mi breve exposición durante el Congreso. No obstante, se me ha pedido que al menos presente una sucinta idea de mi propuesta. Con gusto lo hago, pese a las dificultades varias que me envuelven. Tras hablar en el Congreso, varios asistentes me mostraron tanto su naciente entusiasmo por Catalina, como su desconocimiento previo sobre la hondura de esta gran santa, de vida tan intensa y fructífera. Todo ello me espolea a presentar estas líneas, simples notas de lo que recuerdo haber querido decir durante el Congreso, hace meses. Sirvan de *invitación a leer e imitar a Catalina. Hacerlo nos garantiza una estrecha imitación de Cristo como cristianos laicos en nuestra vida pública y política.* Por ello estimo que también debería atraer la mirada de los hermanos ortodoxos y protestantes. Y por sus virtudes humanas, su ímpetu juvenil y su particular valía femenina, Catalina tiene mucho que decir a cualquier humanista, a los jóvenes inquietos y al feminismo bien entendido.

Sin más, demos un inicial saludo a nuestra precoz heroína. Al presentar los rasgos básicos de su vida, personalidad y obra, nada habrá que exaltar. Son elocuentemente brillantes por sí mismos y sólo espero acertar a expresarlos con un mínimo de transparencia. Ella vivió de modo extraordinario su cotidianidad. Vivió con excepcional grandeza su evidente pequeñez. *Muy pocos han llegado tan lejos con tan pocos medios humanos. Recibió gracias especiales, pero también topó con continuas y descomunales dificultades que superó con heroico coraje y prudencia exquisita.* En los pequeños como Catalina brillan más la presencia y la acción de Dios. Fue una vigorosa llama

de amor humano-divino desde su inicial vida apartada doméstica hasta su intrépida época final de viajes e intervenciones pacificadoras en las más altas instancias políticas y eclesiales.

Pese a reunir su santidad *una inusual cantidad de los más altos reconocimientos* (copatrona de Roma, Italia y Europa, copatrona de enfermería y la más antigua doctora de la Iglesia), incluso la gran mayoría de los católicos fervorosos no suele pasar de una idea vaga sobre Catalina. Procede que indiquemos o recordemos lo más elemental.

Caterina Benincasa (así reza su nombre y su apellido italianos) es una joven de la segunda mitad del siglo XIV. Vive entre finales de la Época Gótica (del mal llamado “Medievo”) y el inicio de la Modernidad renacentista, que justamente estaba surgiendo por adelantado en su tierra toscana. Su propia prosa es un destacado ejemplar de la nueva cultura y de la nueva literatura que brotaban entonces. Catalina es la primera literata italiana conocida. El corazón de Catalina recoge esencias concentradas de la flamígera espiritualidad del siglo precedente, sobre todo de línea dominica. A la vez, en perfecta síntesis, su estilo personalísimo y el contexto de renovación avanzada de ese fin de siglo XIV en el centro de Italia, la llevan a ser pionera, abriendo una veta magistral perenne. *Catalina es síntesis y puente entre épocas, y entre la Tradición apostólico-eclesial y el impulso vanguardista y rejuvenecedor del Espíritu.* Ella reúne la luz transcendente del Gótico y los aires intensos de reforma, reconciliación y libertad, que son el énfasis distintivo con que se abre la Modernidad. Su reformismo es auténtico, es el de los santos, fiel al Evangelio y a la Iglesia, sin rupturismos fragmentadores como los del siglo XVI.

Nace en 1347 como penúltima hija de veinticinco hermanos (aquí ya comienza lo asombroso) de una familia trabajadora de Siena. Con seis años experimenta una visión de Jesucristo pontífice junto a Pedro, Pablo y el evangelista Juan. Ya se siente llamada a una total entrega a Dios. A sus siete años consagra en privado su virginidad al Señor. Tal voto le cuesta un duradero castigo de su familia, que desde sus doce años ya la orienta hacia el matrimonio. Durante años ha de asumir todo tipo de trabajos y servicios domésticos humillantes, pero nunca se quiebran su ánimo y su voluntad. Sin posibilidad de contar por entonces con un lugar propio de retiro, *cultiva esmeradamente su “celda interior” durante años de vida recogida, intensa oración y penitencia.* No sin dificultad, a los dieciséis años es acogida entre unas terciarias dominicas conocidas como “manteladas”. Continúa su apartada vida de oración y penitencia en su habitación familiar. Es eremita en medio de la urbe.

Sólo a los veinte años aprende a leer y aún tardará más años en aprender la escritura. Con tal edad goza de una experiencia de mística unión matrimonial con Jesucristo e inicia la redacción de cartas y su amplia labor caritativa con pobres, enfermos y presos. Los veintitrés años vienen marcados por la vivencia del intercambio de corazones entre Catalina y Jesús. Considérese la importancia que siglos después cobrará la devoción al Corazón de Jesús. Ya con sólo veinticuatro años la iletrada Catalina se ve seguida por numerosos discípulos. Entre ellos habrá incluso eminentes teólogos. Sus consejos serán solicitados y acogidos por papas, reyes y muchas más personas insignes de variada procedencia. *Catalina representa la sabiduría de los humildes, de los que se conocen a sí mismos y piensan por sí mismos sin respetos humanos ni lastres convencionales. Sobre todo muestra la sabiduría que mana de la oración sincera y de la entrega amorosa a Dios. Sin menoscabo de tal sabiduría aprendida en el trato directísimo con el Señor y en su propia meditación, Catalina es comunitaria y se deja guiar por los directores espirituales que la Orden le ofrece. Entre éstos destaca el beato Raimundo de Capua, que llegará a ser maestro general de los dominicos y su principal biógrafo. A los veintiocho años recibe los estigmas de la Pasión, aún de modo invisible.*

Catalina es requerida por el papa y diversas repúblicas para mediar a favor de soluciones pacíficas a grandes conflictos inminentes. Convince a Gregorio XI de dejar Aviñón para regresar a Roma. Al explotar el llamado “Cisma de Occidente”, apoya al cuestionado papa Urbano VI. Su ardiente apoyo al “dulce Cristo en la tierra”, no le ahorra su sentido crítico hacia ciertos procedimientos imprudentes de este papa. Sufre con los enfrentamientos dentro de la Iglesia, por cuya reforma suspira y ruega. *Principalmente ofrece su vida por la causa de la reconciliación y la unidad de la Iglesia.* En Roma, un mes después de alcanzar la edad de Cristo, llega al encuentro definitivo con Dios.

Dictó un solo libro (a los veintinueve años), conocido como “*Diálogo de la Divina Providencia*”. En efecto, se trata de un diálogo entre el alma meditativa y contemplativa de Catalina y el Padre eterno. Es una cumbre de la literatura espiritual. Sorprende por combinar una gran estima de la razón, hondura metafísica, penetración psicológica, expresividad viva en imágenes, médula bíblica y ternura mística. Reitera mucho sus ideas e imágenes principales, al tiempo que va introduciendo nuevos paisajes meditativos, teológicos y morales. Se han recogido trescientas ochenta y una *cartas* dirigidas a todo tipo de personas. Constituyen un prodigioso apostolado epistolar. Su obra escrita se completa con una serie de *oraciones* recogidas por sus discípulos, ecos de su continuo diálogo con el Señor.

II. Catalina laica

Catalina es laica y seglar consagrada. No pertenece al clero ni es monja. Y el concepto de “consagración” es muy amplio, no excluyendo a los laicos, consagrados a Cristo desde el bautismo. Entre todos los doctores de la Iglesia Catalina es la única de tal condición laica y seglar. *Es la gran doctora laica y secular.*

Ser laica y mujer en su época, como en tantas otras, le restó oportunidades de formación. Súmense su muerte tan joven y su intensa dedicación a obras de piedad y caridad. De hecho, es el doctor o doctora de la Iglesia con menor formación académica. Ni atravesó el itinerario formativo y espiritual monástico. Por todo ello, *es la que en su sabiduría debe más a su personal vida de oración y a su propio pensamiento original.* Esto nos muestra dónde están las principales fuentes de sabiduría: la oración y el propio pensamiento; y cuáles son secundarias: la formación académica y la cultura convencional. Con frecuencia estas últimas se tornan en obstáculos para la sabiduría. Como nos escribió el apóstol Pablo, la sabiduría de Dios resulta necesidad ante ojos humanos. Y el propio Jesús nos advierte que lo que Dios oculta a los sabios de este mundo, lo revela a los humildes y sencillos. Es una bienaventuranza que brilla en nuestra joven sienesa. Ni por años vividos ni por libros leídos pudo Catalina alcanzar su magistral sabiduría humana y divina, terrenal y celeste. Pero siempre vivió muy cerca del Maestro y supo aprender a fondo de cuantas experiencias su itinerario apostólico le brindó.

Su laicidad consagrada anticipa un tipo de vocación que ha proliferado tanto desde el siglo XX, y particularmente desde el Vaticano II, un concilio muy dinamizador del laicado. Hoy en día son innumerables los institutos y comunidades de vida cristiana que destacan por diferentes fórmulas de vida laical consagrada mediante ciertos votos o compromisos.

Con todo, la libertad y la originalidad grandes de esta santa la hacen especialmente inclasificable, como en realidad son inclasificables los caminos de Dios. En verdad, lo que hasta hace poco se ha llamado la “Tercera orden” de los dominicos, fue laica y seglar desde sus inicios con las fraternidades penitenciales y apostólicas de Santo Domingo de Guzmán. Con el tiempo, algunas de estas fraternidades de mujeres se acercaron a un estilo de vida comunitario y célibe que adelantaría rasgos de la vida conventual activa de siglos posteriores. Un ejemplo de ello es el de las manteladas a las que se adscribió Catalina. Con todo, *la joven sienesa no dejó de ser laica y seglar, por más consagrada y célibe que fuese desde antes de su ingreso entre las terciarias dominicas.* Una vía laical y seglar es precisamente el celibato consagrado.

Por lo demás, *su estilo de vida en los escenarios públicos y su gran libertad de iniciativa son propios del laicado y particularmente ejemplares para cualquier laico de cualquier tiempo*. Su vocación de apostolado en plena escena política, de evangelización de las estructuras y los ambientes decisivos del mundo, es evidentemente laica y secular. Su mística se encarnó en cancillerías, a lo ancho y largo de gran parte de la Europa de su época. Hizo época.

Con todo, *la vertiente mística y recoleta de Catalina también es muy relevante para las almas más contemplativas y la vida monacal*. Ella misma fundó un monasterio en Siena y ha inspirado la vocación de muchas monjas de clausura y de vida activa que buscan su patronazgo en el nombre de sus conventos y congregaciones.

Y no menos puede inspirar Catalina al clero. Ella colaboró estrechamente con presbíteros de su entorno, como los frailes dominicos, sin olvidar a sucesivos obispos de Roma. Más profundamente, *Catalina llevó una intensa vida sacerdotal*, propia de todo bautizado, que realmente es sacerdote, profeta y rey. Su permanente espíritu de sacrificio amoroso, de penitencia reparadora, hizo de su vida una cruz de ofrenda sacerdotal de sí misma, inconfundible con el sacerdocio ministerial, pero complementaria y ejemplar para éste. El apasionado cristocentrismo de Catalina era staurocéntrico, cruciforme.

Catalina es muy consciente de la interdependencia de todos los estados de vida dentro de la Iglesia: “Así el clérigo y el religioso necesitan al seglar y el seglar al religioso” (Diálogo, cap. 148). El laicado no puede tomarse como mero auxiliar o refuerzo del clero o de los monasterios. Casi toda la Iglesia se compone de laicos seglares, y aun el clero y la vida cenobítica parten del sacramento laico por excelencia: el bautismo. Todos los cristianos son laicos o lo han sido muchos años.

III. Catalina mística

Éste es el aspecto más célebre de Catalina, conocida sobre todo como la gran mística que es. Sin embargo, por su propia índole intimísima y casi inefable, es la vertiente más difícil de glosar, pese a contar con los propios textos de la santa. En todo caso, ayuda situar a Catalina en su *espléndido contexto de mística y santidad del siglo XIV*. En él destaquemos a grandes figuras de su misma espiritualidad dominica, aunque de cultura germánica y tendencia muy especulativa y algo cabalística: el maestro Eckhart, Juan Taulero y el beato Enrique Suso; al beato flamenco Juan Rusbroquo, canónigo re-

gular de San Agustín; al diácono holandés Gerardo Groot, iniciador de la “devotio moderna”; a otra gran dama de la mística y de la vida pública, santa Brígida de Suecia, junto a una de sus hijas también llamada Catalina; a la reina aragonesa Santa Isabel de Portugal, que, como nuestra Catalina, fue una gran pacificadora laica terciaria; al cartujo Ludolfo de Sajonia, autor de la primera e influyente “Vida de Cristo”; a la primera autora conocida de un libro en lengua inglesa, la anacoreta Juliana de Norwich, coincidente en algunas nociones con nuestra Catalina e influida por otro místico inglés del XIV, el canónigo agustiniano Walter Hilton; y, como Juliana, entre los siglos XIV y XV, a dos sublimes predicadores, al también dominico San Vicente Ferrer y, nacido el mismo año de la muerte de Catalina, a su paisano franciscano San Bernardino de Siena. En Inglaterra se dan posiciones que anticipan parte de lo que serán los movimientos protestantes del siglo XVI: el antipapismo visceral y el voluntarismo nominalista del franciscano Guillermo de Ockham; y en Juan Wickliffe el biblicismo excluyente, multiinterpretable y contrario a la autoridad y a la mediación eclesial. Éstos desarrollan un agustinismo muy parcial y contradictorio que choca con la figura global y la doctrina del obispo de Hipona. Entre tanto, el oriente bizantino centrado en Constantinopla desfallecía ante el cerco otomano y por sus propias disputas teológicas, como la que dividía a partidarios y detractores del hesicasmo (espiritualidad concentrada en la quietud, el silencio y una jaculatoria íntima dirigida a Jesús). A favor del hesicasmo descollaron San Gregorio Palamás, San Eutimio de Bulgaria, Nicolás Cabasilas y los monjes del monte Athos. Santos rusos del siglo XIV son, por ejemplo, la archiduquesa moscovita Santa Eudoxia Dimítrievna, el príncipe ruso San Dimitri Donskoi, el metropolitano San Alejo de Moscú y el misionero San Esteban de Perm. De Serbia recordemos a San Lazar.

Si los santos contemporáneos perfilan un inmediato contexto espiritual, la santidad resplandece aún más en el testimonio de vida en Cristo que se lega a las futuras generaciones. La santidad de Catalina ha seguido inspirando a lo largo de los siglos hasta nuestros días. Destaquemos dos ejemplos preclaros. Entre los siglos XVI y XVII descuella el de la primera santa canonizada de América, la hispano-peruana y también terciaria dominica *Santa Rosa de Lima*. Una patrona laica de Europa inspira a una patrona laica de América y Filipinas. Las dos santas jóvenes son grandes místicas y ascetas, entregadísimas al Señor, a pobres y enfermos, iletradas, pero sapientísimas, y ambas intervienen heroicamente en la vida pública hasta lograr la paz. Y desde el siglo XX conviene resaltar la labor de la Asociación Internacional Cataliniana (“Cateriniana”), que acoge a laicos seculares, re-

ligiosos y clérigos, a cristianos de toda confesión y a no cristianos atraídos por el ejemplo de la joven sienesa.

Catalina posee unas claras coordenadas espirituales. La corriente dominicana, en la que se inscribe, la sitúa en una órbita agustiniana. El propio Santo Domingo partió de la regla de San Agustín y, más concretamente, de la regla de los canónigos regulares de San Agustín, como la orden premostratense en la que también se inspiró el santo castellano para fundar la orden de predicadores (dominicos). En tal regla se combinaba vida comunitaria y contemplativa con la predicación y todo tipo de apostolado entre la gente. Mientras que las tradiciones monásticas benedictina y oriental son prioritaria o exclusivamente contemplativas, la agustiniana concierta contemplación y una amplia acción pastoral o de apostolado, tal como muestra la vida de Catalina. Admitido tan evidente marco espiritual en nuestra santa, hay que insistir en su conspicua originalidad. No es mujer de escuela ni depende de formalismos conceptuales. Frente a la tendencia muy especulativa y abstracta de los místicos germanos contemporáneos de su orden, ella brilla en la concreción plástica de sus imágenes (Cristo como puente, el énfasis en la sangre de Cristo, etc.), que bien plasman sus afectos y su teología. No deja de ser atrevida en sus expresiones y acentos, como lo puede ser también Juliana de Norwich, pero frente a ciertas propuestas ambiguas de Eckhart o de Juliana, *Catalina combina atrevimiento, originalidad y pureza ortodoxa*. Busca con ahínco la pureza de la Iglesia, pero no incurre en ningún puritanismo intransigente y rupturista, como el de Wickliffe y el de los husitas. Aboga, por ejemplo, por la reforma del clero, no por su drástica eliminación o su sustitución por un sucedáneo de laicos clericalizados.

Desde muy niña ésta fue la clave de Catalina: su completa unión amorosa con Dios en Jesucristo. Murió tan joven, que con naturalidad mantuvo la infancia espiritual que el Evangelio aconseja. A la vez, paradójicamente, *su ternura y sencillez espiritual crecían en un vigor y una madurez extraordinariamente precoces*. Dios obra pronto sus maravillas cuando no se le ponen obstáculos y se colabora con Él. Y pronto dotó a Catalina de gran dulzura y gran fortaleza. Esta niña tenía la fuerte personalidad de cien caudillos guerreros. Ni su familia, ni la difamación, ni las diversas incomprensiones eclesiales, ni obstáculo alguno doblegaron su férrea voluntad y su atinado criterio propio. Escribe y actúa con un estilo personal inconfundible. Aprende de las fuentes puras de la verdad y siempre es ella misma, sin concesiones al qué dirán. Incluso su fidelidad al papa no la apartó de criticar excesos o imprudencias. Así surge una verdadera mística, con los pies bien plantados en la tierra, en lo real. La mística cierta es lo más contrario a un

escapismo espiritualista o a una ensoñación edulcorada e ingravida. La mística es zambullirse en la más densa y originaria realidad: Dios.

La mística consiste en nuestra personal e íntima unión con Dios, como anticipo o prenda de la beatífica visión celeste. Por ello sintetiza bien la acendrada vida mística de Catalina esta fórmula que expresa su unión con Dios: “*La unión de su alma con Dios era más perfecta que la unión entre el alma y el cuerpo*” (Diálogo, capítulo 19). Esta mujer de ardoroso deseo de amor, de “santo fuego de amor”, como dice tres líneas antes, afirma tal unión partiendo de que la unión cuerpo-alma es substancial, según la tradición aristotélico-tomista, presente en sus escritos. La unión entre el alma y Dios llega a ser, pues, substancialísima, máxima. Somos más para Dios que para nosotros mismos.

Ya en el primer capítulo de su obra central, el Diálogo, nos muestra el camino de la oración como el de la unión con Dios, hasta el punto de que Dios nos transforma en sí mismo: “*La oración, ejercitando al alma, la une a Dios y la hace seguir las huellas de Cristo crucificado; así, Dios hace de ella otro sí mismo, por deseo, afecto y unión de amor.*” Socráticamente, insiste en el conocimiento de sí, sobre la base de la naturaleza racional con la que Dios nos ha creado. Ahora, tal conocimiento sólo se realiza conociendo en los propios adentros, agustinianamente, a Dios, a través del amor. Sobre todo (añade en el segundo capítulo), “en la Comunión el alma se abraza más dulcemente a Dios, conoce mejor su verdad, estando el alma en Dios y Dios en el alma.”

Todas sus gracias místicas, su cabal entrega ascética y toda su portentosa obra caritativa y política no son más que manifestaciones de *lo único importante: su amor incondicional e inconmensurable a Cristo y a su Cuerpo Místico, la Iglesia*. Precisamente por este amor Catalina es tan santa, obra maestra de Dios. Por tal amor y el consiguiente buen uso de su libertad la admiramos. Y por esta misma santidad de Catalina felicitamos y damos gloria a Dios, que ha concedido tamaño regalo a la Iglesia y a la humanidad.

IV. Catalina política

El contexto sociopolítico del siglo XIV europeo fue muy convulso y desfavorable: Guerra de los Cien Años, peste negra, hambruna, Cisma de Occidente, gran presión otomana y crisis del equilibrio racional escolástico. Se estaba diluyendo todo un modelo cultural y espiritual, y, entre luces y penumbras, se abría paso una nueva época. También nosotros hemos transitado de un siglo a otro, de un milenio a otro y, en una acelerada y honda mu-

tación cultural sin precedentes, nos adentramos en una global crisis de valores morales y religiosos y de racionalidad profunda. En tal crisis, junto a grandes declaraciones y avances legislativos pro derechos humanos, presenciemos las mayores matanzas humanas de la historia. Ahora, si el siglo XX no ha alcanzado las cimas místicas de siglos como el XIV y el XVI, sí ha estado a la par en cuanto a la renovación espiritual de aquellos tiempos (nuevo movimiento ecuménico, Concilio Vaticano II, movimientos pentecostal y carismático, relanzamiento misionero, proliferación de congregaciones y movimientos, etc.). En todo caso, tanto el XIV como los últimos cien años son, en líneas generales, de crisis, desazón y desequilibrios múltiples y hondos en todo el mundo. Así las cosas, *Catalina, gran renovadora y reformadora en tiempos de crisis, es de las figuras que en tiempos recios y agitados puede orientarnos mejor para vivir aportando soluciones y dando un buen servicio a personas, a pueblos enteros y a la Iglesia universal.*

Como ya sabemos, la joven sienesa conoce años de intensísima vida interior, de oración, soledad y penitencia. En cierto modo recuerdan los años del Señor en su vida oculta de Nazaret y su prueba en el desierto. *En paralelo a cómo Jesucristo pasó de su vida oculta a su vida pública de predicación, Catalina recibe una moción del Señor al apostolado en la vida pública, con vistas a la salvación de las almas.* La fortaleció en este empeño una visión recibida sobre la situación de las almas en los estados de gloria, de purgatorio y de condenación. Saliendo al encuentro de las personas, realizará también el ideal dominico de la predicación. De hecho, Catalina es una de las mejores predicadoras que ha conocido la Iglesia. Esto nos da esperanza en la aparición de muchas y grandes predicadoras del Evangelio y de sus valores de justicia social. El testimonio de Catalina fue cauce de conversiones como la del padre provincial de los franciscanos de Siena, que abandonó toda su arrogancia teológica y sus apegos terrenos. Por lo demás, incluso el Platón de “Politeia” (“República”) prescribía contemplar las verdades eternas y saborear las mieles del bien, la belleza y la justicia suprasensoriales antes de embarcarse como guía en los vaivenes terrenos de la política.

Catalina armoniza a la perfección su vida íntima y su compromiso exterior bajo la clave de la ciudadanía. Se refiere a la vida interior de su alma como la de “la ciudad propia”, mientras que la vida pública y política es para ella “la ciudad prestada”. Todo es ciudadanía, civismo, convivencia, tanto la ciudadanía más espiritual que nos dirige a la Ciudad Celeste, como la temporal por la que transitamos. Catalina, como Agustín, aspira a la Ciudad de Dios, que no es sino el Reino de Dios, ya incipientemente presente en la tierra. Como el propio Evangelio, nuestra joven posee una visión espiritual y trascendente de lo sociopolítico y una visión sociopolítica y encarnada de

lo espiritual. Los ámbitos se distinguen bien, pero se evitan espiritualismos, materialismos y percepciones dualistas o desintegradas de la global vida humana.

La acción social y, en gran medida, pública de Catalina se inicia en su *asistencia incansable y personalizada a pobres, enfermos y presidiarios*, sobre todo en el caso de algún reo de muerte. Acude solícita a una gran epidemia de peste. No rehúye atender a enfermos incurables, ingratos y con dolencias extremadamente repulsivas. Mientras tantos demagogos y aprendices de revolucionario hablan y hablan de los pobres sin acercarse a ellos o aprovechándose de ellos, Catalina vive pobre entre pobres, compartiendo y aliviando su miseria.

Su obra asistencial se completa con su *variada labor diplomática y pacificadora dirigida a evitar guerras entre repúblicas o reinos (incluidos los Estados Pontificios) y disensiones entre cristianos*. Semejante tarea de política internacional se nutre de su singular capacidad de consejera, que también ejerce con un amplísimo abanico de personas de toda condición social. Su conocimiento de sí, labrado en su conocimiento interno de Dios, le ayuda a conocer las diversas realidades sociales y personales. En cambio, la necesidad de muchos hombres de nuestro tiempo es pretender ser sabios a espaldas de Dios.

Por un lado, podemos ilustrarnos con *la propia actuación diplomática de la santa ante diversas autoridades en relación con asuntos de gran relieve internacional e histórico*. En cierta forma, cabe asimilar esta tarea a un sano ejercicio de “lobby” o cabildeo actual, pero con una especial autoridad moral y espiritual. Por otro, es muy rica la serie de *consejos concretos individualizados que dirige a las autoridades civiles y eclesiásticas*. Sería interesante comparar la orientación para gobernantes que ofrece Catalina y la de otros tratadistas clásicos, análogos como Erasmo (“Educación del príncipe cristiano”) u opuestos como Maquiavelo (“El príncipe”).

La dimensión política de Catalina aún merece mejores y más amplios estudios, sobre todo en lengua española. En italiano cabe destacar un breve, pero enjundioso volumen que recoge textos de la santa, adecuadamente ordenados y comentados: “*La città prestata (Consigli ai politici)*”, editado por Gianfranco Morra, Città Nuova, 1990, 168 pp. Vemos, por ejemplo, cómo *Catalina advierte del gran peligro del amor propio, o propugna la virilidad y la valentía del gobernante, y la conjunción de moral y política*.

V. Necesidad de catalinizarnos

La tentación con estos santos tan elevados y originales es que nuestra admiración hacia ellos se torne en una disimulada distancia. *Podemos sentir la cómoda excusa de que toda su vida es tan elogiabile como inimitable. Vayamos por partes.*

Nunca se trata de imitar literal y forzosamente. Dios tiene un trato personalizado con cada uno de nosotros y conoce nuestros ritmos y límites. En todo caso, el modelo central para el cristiano no es otro que Cristo. Precisamente por ello, son una gran ayuda los ejemplos de los santos a lo largo de la historia. Ilustran con claridad cómo seguir a Cristo en una creciente variedad de situaciones y cómo Dios actúa en cada uno de ellos. *No se trata de hacer esto o aquello, pero ¡cuánto avanzaríamos humana y cristianamente, si amáramos a Cristo de modo tan siquiera parecido al de Catalina!*

De la riquísima y variada personalidad cristiana de Catalina cada cual puede resaltar y tomar lo que más le convenga para suscitar o fortalecer su seguimiento de Cristo. En concreto, aquí hemos destacado *su ejemplar síntesis de mística y compromiso político como joven mujer laica, dentro de un tiempo de enorme crisis como el suyo y como el nuestro. Al menos en cierta medida, es patente que necesitamos catalinizarnos para cristificar nuestra alma y nuestra acción pública y política.*

Recapitemos para que cunda tan buen ejemplo. En conjunto, *la breve vida de Catalina marca un completo y modélico itinerario humano y cristiano: ante todo acoge el Evangelio como cristiana laica para después ascender a la mística y, desde tal monte Tabor de unión con el Amado, desciende, se encarna a fin de dar la vida por la Iglesia y la humanidad.*

En efecto, en primer lugar, es *laica y seglar*, como todo nuevo cristiano y como la práctica totalidad de los cristianos. Alejada de sucedáneos y confucionismos laicistas o secularistas, desequilibrados y decadentes, sabe atraer el mundo a Dios, sin dejarse arrastrar por el mundo. La Encarnación misma entraña la secularización de Dios, su plena entrada en el “saeculum”, en el orden temporal. En cuanto pueblo de Dios y rebaño del Pastor Jesús, la Iglesia entera es laica (de “laos”, “pueblo” en griego), sin dejar de ser sacerdotal.

En segundo lugar, desde su cristianísima laicidad, Catalina asciende por caminos de ascética y oración a *una íntima unión amorosa con Dios*, a una mística unión. Madura así su pertenencia al Cuerpo Místico de Cristo, la Iglesia.

Por fin, el tercer y definitivo paso de una cristiana laica madura y profundamente unida a la eterna verdad del Amor viviente, es *entrar de lleno en la vida pública para socorrer a todo tipo de necesitado en lo físico, lo intelectual, lo político y lo espiritual.* Cual espejo del Santo Espíritu, refleja so-

lícitamente los diversos dones del Señor y Dador de Vida. Entra en política con sabiduría humana y divina. Es mística, pero vive sin misticismos, con el corazón en el Cielo y los pies en la tierra. Sabedora de que en política se puede multiplicar la ayuda a millones de personas y a sociedades enteras, no rehúye afrontar las tensiones tectónicas entre los poderosos de este mundo.

Plena y maduramente laica, mística y divinamente enamorada, y encarnada en todas las heridas de los hombres de su tiempo, *la eterna juventud de Catalina nos muestra con vigor la plenitud vital del cristiano.*

**Colaborando a una Bibliografía de
san Agustín III°
(1925-1945)**
(Cfr. Estudio Agustiniano 44 (2009) 277-303)

JOSÉ MORÁN FERNÁNDEZ

E. Formación teológica

1. Estudios generales

- 376.- LATTANZI, Ugo, S. Agostino e le lotte teologiche dei suoi tempi, en "Vita e Pensiero", 21 (1930), 521-529.**

S. Agustín "*el hombre más providencial de la historia*" (p. 521), vive los momentos más diversos de la filosofía grecoromana y coloca la filosofía al servicio de la fe. "*Il presente articolo tende a lunneggiare la posizione di Agostino di fronte alle eresie dei suoi tempi. Non si tratta quindi nè di fare un capitolo di storia del domma nè tanto meno di presentare un cospetto di storia ecclesiastica*" (p. 522). El origen espiritual de la herejía, para Agustín, es la *superbia*, el *amor privatus*, el individualismo, y por tanto, "*el racionalismo es, según Agustín, el generador de todas las herejías*" (p. 523). Y habla luego brevemente del maniqueísmo, donatismo y del pelagianismo, bajo el punto de vista racionalista, destacando ese carácter de modo especial. Agustín frente a todas las herejías descubre el nexo entre la razón y la fe, y la autoridad de la Iglesia.

- 377.- **EIBL, Hans**, *Augustinus und die Antike*, en “*Mitteilungen des Vereins der Freunden des humanistisches Gymnasiums*”, 29-30 (1931), 31-36.
- 378.- **PINCHERLE, Alberto**, *Il “decennio di preparazione” di Sant’Agostino (386-396)*. I. Fino al “*De vera religione*”, en “*Ricerche Religiose*” 6 (1930), 15-38. II. Dal “*De vera religione*” al “*Contra Adimantum*”, 7 (1931), 30-52. III. Dal “*Contra Adimantum*” al episcopato, 8 (1932), 118-143.

“I. Agustín es atraído por el problema de la unidad de la Iglesia y de las herejías que existían en su seno, que no es más que otro aspecto del más vasto problema de la existencia del mal en el mundo. Por eso no lo atraen menos las otras dos cuestiones: sobre la creación, por el que algunos capítulos del *De vera religione* son un nuevo comentario al Génesis con notables puntos de contacto con el precedente, y sobre la Trinidad divina, o sea aquellos problemas de teodicea y de metafísica, a cuya consideración conduce inevitablemente el preguntarse cómo y por qué existe el mal en el mundo. En el *De vera religione* afronta o toca todos estos problemas” (p. 38). Son los diversos problemas que desarrolla en la obra que citamos ampliamente y en la que habla de una “*retractatio*”.

II. Continúa su trabajo y declara al pie de la p. 30: “Y declaro que no pretendo agotar toda la materia; mi atención va dirigida principalmente a la idea que Agustín se ha hecho del cristianismo como religión de salvación y, por consiguiente, a sus ideas sobre el pecado, sobre la redención, sobre la obra de Cristo, sobre el libre albedrío etc”. Y en estas mismas páginas discute las observaciones de Buonaiuti, concluyendo al final que “*sono assai lieto di poter costatare, ancora una volta, la sostanziale conformità delle mie opinioni alle sue*” (p. 32). De ello hablará explícitamente retractándose en la obra mayor.

III. Sigue analizando obras y concluye: “De todos modos, la misma frecuencia con que vuelve sobre el problema y se esfuerza por esclarecerse el pensamiento de San Pablo demuestra la existencia de una crisis espiritual, cuya solución estaba madurando. La respuesta al antiguo y angustioso problema estaba a punto de llegar, pero como consecuencia de un nuevo acto de humildad, de una sumisión más completa de la razón, de la autoridad de la revelación. Y ésa comienza a aparecer, con la nueva doctrina de la gracia, precisamente en el *Ad Simplicianum*, (p. 143).

- 379.- **PINCHERLE, Alberto**, *Il “decennio di preparazione” di Sant’ Agostino (386-396). IV. La lettera ai Romani e la conoscenza del Ambrosiastro. V. La crisi risolutiva*, en “*Ricerche Religiose*” 9 (1933), 399-423; en “*Religio*” 10 (1934), 215-249.

IV. Luego de recoger las conclusiones de Koch sobre la influencia de Cipriano y de Optato en Agustín, pasa revista a las obras del período estudiado. He aquí la conclusión sobre *Ticonio y el Ambrosiaster*: “*Ahora debiendo elegir entre las obras perdidas del donatista (Ticonio), conjeturaría más bien que Agustín habría leído las **Expositiones diversarum causarum**.*

“*Efecto de esta lectura, o como sea, de un influjo ejercido por Ticonio, se puede considerar no sólo el abandono de la escatología milenarista, sino la preocupación más viva de la herejía, que se halla en el **De agone christiano**, en que, por otra parte, como hemos puesto ya de relieve, aparecen ideas manifiestas que fueron sugeridas a Agustín por la lectura del **Ambrosiaster** y donde el modo de concebir el pecado y la salvación aparecen inmutadas respecto a las obras que hemos examinado hasta ahora*” (p. 423).

V. Termina su trabajo de análisis y síntesis con el cambio sufrido por Agustín, según él, en *Ad Simplicianum I, 9, 1*, “*abandonando la defensa, en un tiempo conducida con vigor apasionado, de la validez absoluta del libre albedrío*”, “*atribuyendo siempre mayor valor a la fe y a la autoridad en el confronte con la razón*” (p. 247) y su cambio en la interpretación de *Rom. VII, 14-24* (p. 248).

- 380.- **PINCHERLE, Alberto**, *La formazione della dottrina agostiniana del peccato originale*, en “*Annali della Facoltà di Lettere e di Filosofia della R. Università di Cagliari*” 9 (1939-XVII), 195-230.

El mismo nos dice qué es este trabajo: “*El presente trabajo intentaba resumir y concluir una inorgánica serie de artículos publicados entre el 1930 y el 1934 en la revista “**Ricerche Religiose**” (desde 1934 “**Religio**”). Serie inorgánica porque a su vez resultado del desmembramiento y “rifacimento” parcial de un trabajo más vasto, concebido originalmente como clarificación y complemento de un volumen **Sant’Agostino d’Ippona**, pero que se reanudaba a estudios iniciados, hace ahora “un quindicennio”* (p. 195). Y sigue los pasos de ese tiempo de preparación doctrinal hasta el obispado y las *Confesiones*.

- 381.- **PINCHERLE, Alberto**, *La formazione teologica di Sant'Agostino*. Roma, Ediz Italiane [1947], 206 pp.

*“El presente trabajo no es más que el “rifacimento” –que en cuanto a mi toca, quisiera esperar definitivo– de una inorgánica serie de artículos publicados entre 1930 y 1934 en la revista **Ricerche Religiose**” (desde 1934 **Religio**), dirigida por Ernesto Buonaiuti” (p. 5). Así comenzaba su advertencia, hablándonos luego de los avatares de sus papeles y de su cambio de opinión respecto a Buonaiuti en muchos puntos aquí tocados (p. 7). Sigue un orden cronológico y se despacha en los capítulos que siguen con las notas al final de cada uno: *La conversión de San Agustín –De los **Diálogos** de Casiciaco al **De magistro**– Del **De vera religione** al lib. II **De libero arbitrio**– Del **Ad Fortunatum** al **Psalmus Abecedarius**: Los conocimientos patrísticos, el estudio de la Biblia y el principio de la polémica anti-donatista–. De la **Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos** a la **Epistolae ad Galatas Expositio**– El “incidente de Antioquía” y la polémica con S. Jerónimo; Agustín, el Ambrosiaster y Mario Victorino acerca de la Epístola a los Gálatas; el comentario del Ambrosiaster, a Romanos; carnales y espirituales en la Iglesia, herejía y cisma– El **Ad Simplicianum**– Los testimonios de Agustín acerca de un cambio, el influjo del Ambrosiaster, de Ticonio y de S. Cipriano, “massa” y “bôlos”; razón y fe; el **De doctrina christiana** y las **Confesiones**.**

*“Las conclusiones a que llegó esta obra podrán parecer no nuevas y algunas las hallarán probablemente muy, demasiado “conservadoras”. Estas difieren un poco de las expuestas en el volumen, antes recordado. Son, pues, en todos los sentidos del término, una **retractatio**. Pero sobre el objeto del presente estudio se ha desarrollado, sobre todo, en Italia, una vivaz y, a veces, áspera, polémica provocada por un escrito de Ernesto Buonaiuti, que, traducido al inglés, ha tenido en el extranjero una notable resonancia. Al principio de mis investigaciones, había creído poder concordar completamente con él y aportar todavía algún argumento nuevo en apoyo de su tesis.*

“Ahora esta coincidencia de puntos de vistas se mantiene acerca de la conclusión generalísima, a saber que, entre los años 396 y 397 se produjo en la mente de San Agustín un cambio importante a propósito de algunos puntos esencialísimos de teología. Mas, sobre esto, hay acuerdo entre muchos estudiosos, incluidos varios que son realmente católicos. Acerca del modo, empero, en que viene configurado tal cambio y sobre la cuestión difícil de los influjos que Agustín resintió en aquellos años decisivos, me vi obligado a divergir siempre con

mayor claridad de aquel que fue maestro de Historia del Cristianismo en la Universidad de Roma” (p. 7). “Los tres primeros capítulos (traducidos al español y retocados un poco) aparecieron en tres fascículos de aquella revista (números 8, 9 y 10-11-12, *Sphinx*, Órgano del Instituto Superior de Lingüística y Filología de la Universidad de S. Marcos de Lima entre diciembre de 1939 y noviembre de 1940» (p. 6).

- 382.- **PERA, C.**, *I teologi e la teologia nello sviluppo del pensiero cristiano del III al IV secolo*, en “*Angelicum*” 19 (1942), 39-95.
- 383.- **PADOVANI, U. A.**, *Sant’Agostino e la patristica*. Como, C. Marzorati, 1944, 79 pp.
- 384.- **BLUMENKRANZ, Bernhard**, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehung in den ersten Jahrhunderten*. (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 25). Basel, Helbing und Lichtenhahn, 1946, XVI-218 pp.

“Verzweifelt vor der Grösse einer solchen Aufgabe beschränkt sich der Verfasser vorliegender Arbeit auch nur auf (p. 5) einem Ausschnitt aus dem grossen Fragenbebeichen. Die hier gebotene Untersuchung will Augustin in seinem Verhältnis zu Juden und Judentum darstellen. Als der geeignetste Rahmen hiefür erwies sich eine Behandlung, seines *Tractatus adversus Judaeos*, des “*Judenpredigt*”, wie wir ihn in der Folge auch nennen wollen, der aus Augustins übrigen Bemerkungen zu Judenfrage (p. 6) die entsprechende Kommentierung enthalten soll. Zum besseren Verständnis seiner antijüdischen Schrift empfahl es sich, den Weg zu ihr über die der Judenfrage gewidmeten Soliderschriften der vorhergehenden lateinischen Väter zu finden” (p. 7, pp. 5-6-7). Y es lo que hace en su obra, tratando en la primera parte de “*Die Vorläufer Augustins*” y en la segunda la “*Augustins Judenpredigt*”, examinándolas y comentándolas con otros textos, extrayendo al fin las conclusiones de sus argumentos antijudíos.

2. “*Divinorum eloquiorum tractatores*”

A. Autores latinos: Cipriano, Hilario, Ambrosio, Jerónimo...

- 385.- **RIVIÈRE, Jean**, *Le marché avec le démon chez les Pères antérieures à saint Augustin*, en “*Revue de Science religieuse*” 8 (1928), 257-270.

Lo estudia en los autores anteriores a S. Agustín, poniéndolo en claro contra Gallerand y por ello, después del fin del siglo IV, los otros Padres han abandonado esa teoría sin retorno para sustituirla, sobre los mismos fundamentos jurídicos por una teoría más coherente del abuso de poder, que debía acreditar sobre todo el gran nombre del Obispo de Hipona (p. 270).

- 386.- RIVIÈRE, Jean, *De la divinité du Redempteur chez les Pères latins*, en "Revue de Science religieuse" 10 (1930), 416-459.**

Nuevamente contra Gallerand sale a la palestra en un largo artículo en el que pone de manifiesto cómo frente al abuso de poder del demonio, Cristo era inocentísimo. Expone el sentir de Gallerand sobre la cristología y la soteriología de Agustín y luego opone su interpretación ya conocida de todas sus obras y la constante de la misma en los siguientes autores, por ej. S. Fulgencio y S. León Magno, a quienes principalmente se reclamaba Gallerand.

- 387.- RIVIÈRE, Jean, *La "justice" envers le démon avant saint Augustin*, en "Recherches de Théologie ancienne et médiévale" 4 (1932), 308-316.**

"Siempre la necesidad de encontrar en la economía redentora, sean cuales fueren las diversas aplicaciones que puedan hacerse, una intención de "**justicia**" respecto de satán aparece mucho antes de San Agustín. Aún aquí el obispo de Hipona tenía tras de sí una corriente cuyo impulso no ha hecho más que seguir" (p. 308). Es interesante hallar la idea y el término no sólo en Victorino y en Jerónimo, sino también en el *Ambrosiaster*.

- 388.- WARFIELD, Benjamin Breckinridge, *Studies in Tertullian and Augustine*. New York-London-Toronto, Oxford University Press, 1930, V-412 pp.**

A partir del cap. II se dedica a San Agustín bajo estos epígrafes generales: : *II. Agustín; III. Doctrina de Agustín sobre conocimiento y autoridad; IV. Agustín y sus "Confesiones"; V. Agustín y la controversia pelagiana* (pp. 113-412). Es obra póstuma del gran teólogo calvinista. En el II trata de *1. Vida, 2. Obras, 3. Influencia*. Y lo estudia como un "*Church-teacher*", como un "*Thinker*", como un "*genio religioso*". Y luego "*Agustín y el protestantismo*". El punto

de mira del Tercero es conocido, refiriéndose a la razón, a la tradición y a la autoridad, sobre todo, en la controversia antidonatista. El IV sigue estos puntos: “1. *Retrato de Agustín por Posidio*; 2. *Las “Confesiones” de Agustín*; 3. *El Agustín de las Confesiones*; 4. *El desarrollo o la evolución de Agustín*. Y el último y más extenso se atiene a esta temática: 1. *El origen y naturaleza del pelagianismo*; 2. *La historia externa de la controversia pelagiana*; 3. *Parte de Agustín en la controversia siguiendo paso a paso la historia y las obras*; 4. *La teología de la gracia*.

- 389.- **KOCH, Ugo**, *La sopravivenza di Cipriano nell’antica letteratura cristiana*.— *Cipriano in Agostino*, en “*Ricerche religiose*” 8 (1932), 317-337).

Con su método habitual de paralelos textuales en ambos autores se apresta a ver cuándo ha comenzado Agustín a entrar en contacto con la obra de Cipriano, examinando el “decenio de preparación” y citando aquí a Pincherle. Las similitudes de los textos recogidos son abundantes. Contra Harnack afirma que “*sería erróneo que Agustín no las haya leído o conocido (Ad Fortunatum y Ad Demetrianum de Cipriano). Como he observado en otra parte, la visión del mundo y de la historia expuesta por Agustín en su obra De civitate Dei es como el desarrollo de un esbozo trazado por Cipriano en su escrito Ad Demetrianum*” (p. 317). Al final concluye: “*Podemos constatar por las últimas obras del “decenio de preparación” cómo Agustín, sobre todo después de su ordenación sacerdotal, se ha insertado perfectamente en el pensamiento y en el lenguaje de la Iglesia, de la que debía convertirse en un maestro y en un guía tan insigne*” (p. 377).

Pincherle, en su art. IV. *La lettera ai Romani...*, fija esquemáticamente las conclusiones de Koch cuya aportación agradece, trabajando ambos para la misma revista y por idéntica causa: “1) simple probabilidad que Agustín haya conocido el *De dominica oratione* y el *De unitate* de Cipriano, mientras escribía el *De magistro* y el *De vera religione*. 2) Posibilidad –pero nada más– de que conociese el *De unitate* y la *Epist. 33* al tiempo que escribía *De utilitate credendi*. 3) Posibilidad de una influencia ciprianea (*Test. III, 86; De unit.; Cartas*), sobre *De fide et symbolo*; pero en cuanto al *De unitate*, también hay argumentos en contra; 4. Posibilidad de utilización del *De unitate*, certeza en cuanto al *De dominica oratione* en el *De sermone Domini in monte*. 5) También se hallan huellas seguras de influencia ciprianea en el *Psalmus abecedarius contra partem Donati*” (p. 399, Pincherle).

Y agrega algunas conclusiones extraídas también de Koch sobre la influencia de *Optato de Milevi*: 6. *Hay razón para creer que Agustín no lo conociese por lo menos no deja sentir influencia alguna, cuando escribía el De utilitate credendi*; 7) *La influencia de Optato es probable en el De fide et symbolo*. 8) *Tal influencia sobre el Psalmus abecedarius está fuera de discusión desde hace tiempo*” (p. 400). Para Tertuliano añade que, a falta de un estudio, se puede decir que “*la posibilidad de una influencia tertuliana es admisible para el De fide et symbolo*” (p. 400).

- 390.- **KOCH, Ugo**, *La sopravvivenza di Cipriano nell'antica letteratura cristiana. I discepoli di Agostino*, en “*Ricerche religiose*”, 8 (1932), 505-523.

Pueden ofrecer algún interés Posidio y Quodvultdeus de Cartago, aunque los textos y los paralelos se llevan hasta extremos improbables.

- 391.- **KOCH, Hugo**, *Die ps.-cyprianische Schrift: De centesima, sexagesima, tricesima in ihrer Abhängigkeit an Cyprian*, en “*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*” 31 (1932), 248-273.

- 392.- **ALTANER, Berthold**, *Nochmals Cyprian und der Primat*, en “*Theologische Revue*” 32 (1933), cols. 425-432.

Resumen de la obra de **Poschmann**, *Ecclesia principalis* (Breslau, 1933), en la que aparecen algunos testimonios de Agustín y a los que hace algunas anotaciones Altaner en la col. 432. Se trata del *De civitate Dei XII, 22, 23, 28* y *Epist. 59, 4*.

- 393.- **SCHNITZER, G.**, *Minucio Felice e la cremazione*, en “*Religio*” 10 (1934), 32-44.

- 394.- **ALTANER, Berthold**, *Eustathius, der lateinische Übersetzer der Hexaëmeron-Homilien Basilii des Grossen*, en “*Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*” 39 (1940), 161-170.

Agustín se ha servido de la traducción del *Hexameron* de San Basilio en *De Genesi ad litteram I, 18*, sin duda en la versión de Eustathius. “*Entscheidend für eine genauere und sichere chronologische Einordnung ist der Nachweis, dass Augustinus, De Genesi ad*

litteram I, 18 die Übersetzung des Eustathius benützt hat" (p. 162). Agustín aparece también en otras páginas.

B. Autores griegos

- 395.- **ISAYE, G.**, *L'unité de l'operation divine dans les écrits trinitaires de S. Grégoire de Nyse*, en "Recherches de science religieuse" 27 (1937), 422-439.
- 396.- **HITCHCOCK, F. R. Montgomery**, *Origen's Theory of the Holy Communion and its Influence in the Church*, en "Church Quarterly Review" 131 (1940-1941), 216-239.

A la influencia sobre san Agustín dedica estas palabras: "*Augustine (d. 430), a Platonist like Origen for many years, has many similar expressions. He used the terms "to eat" and "to drink" in the same symbolical sense of intellectual and spiritual apprehension. He said it was a wine to take literally our Lord's words about eating*" (p. 238). Y cita luego textos brevísimos.

- 397.- **ALTANER, Berthold**, *Augustinus und Philo von Alexandrien. Eine quellenkritische Untersuchung*, en "Zeitschrift für katholische Theologie" 65 (1941), 81-90.

Quiere probar que Filón de Alejandría no tuvo en Agustín sólo un influjo indirecto, "*sino más bien una influencia directa y de dependencia*" (p. 81). "*Die folgenden Untersuchungen werden zeigen, dass der Bischof von Hippo **Quaestiones et Solutiones in Genesim** in einer demals bereits existierenden lateinischen Übersetzung gekannt und benützt hat*" (p. 82). La primera prueba la toma de la exégesis que Agustín utiliza en *Contra Faustum XII*, 39 (pp. 82-85), la segunda, de otro pasaje del *De civitate Dei XV*, 26 (pp. 85-88). Intenta luego probar la existencia de la traducción de Filón ya en el 398, pero no es tan clara la prueba, confesará él mismo.

- 398.- **BARDY, Gustave**, *Saint Augustin et la pensée orientale*, en "Irénikon" 21 (1948), 249-273.

La primera formación de Agustín fue más latina que griega. Sin embargo, Platón y sus doctrinas con sus más aventajados discípulos lo libran. La filosofía de Agustín es viviente o vital y pierde contac-

to con la realidad, aunque busque lo invisible e inmutable. “¿Es exagerado pretender que san Agustín por su amor del mundo invisible, por su búsqueda constante de símbolos y de signos, por su exégesis alegórica de las Escrituras se revele muy próximo de la mentalidad helénica? Aunque haya frecuentado poco a los filósofos y a los teólogos de Grecia, pertenece a la misma familia y cuando encuentra los libros de los neoplatónicos, los recibe con un jubiloso entusiasmo, porque se reconocía en ellos” (p. 272). Cumple así la finalidad que se había planteado: “Mostrando que por su talante de espíritu, por su mentalidad, aún más que por su formación, se relaciona con los griegos, rendirá servicio, al parecer, a la causa de la unidad y descartará un malentendido fundamental entre Griegos y Latinos” (p. 250). Pocas citas y estudio genérico.

- 399.- ALTANER, Berthold, Die Benützung von original griechischen Vätertexten durch Augustinus.** (Zeitschrift für Religions-Geistesgeschichte. 1948. Fasc. I. Extract.) Marburg, Elwert., 1948, 1-8, y en “Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte” 1 (1948), 71-79.

“Wenn wir nun bei weiteren Untersuchungen von der gesicherten Erkenntnis ausgehen, dass Augustinus für gewöhnlich immer nur lateinische Übersetzungen griechischer Werke benützt hat, können wir in allen den Fällen, in denen der Kirchenväter eine griechische Schrift hinzuzieht, die Behauptung aufstellen, dass damals bereits eine lateinische Übersetzung der benützten Schrift vorhanden gewesen sein muss, auch wenn wir sonst nicht von der Existenz einer solchen lateinischen Übersetzung wissen. Diese Schlussfolgerung ist methodisch einwandfrei. Nur wenn in gewissen Fällen sicherer äussere oder innere Gründe dafür ins Feld geführt werden können, dass Augustinus das griechische Original benützte, darf eine lateinische Übersetzung der in Frage kommende griechischen Schrift nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden” (p. 79).

- 400.- ALTANER, Berthold, Augustinus und die neutestamentliche Apokriphen, Sibyllinen und Sextussprüche. Eine quellenkritische Untersuchung,** en “Analecta Bollandiana” 67 (1949), 236-248.

Estudia y recoge la posible cita o uso de los siguientes apócrifos de que habla el título: “1. *El Protoevangelio de Santiago*; 2. *Acta Petri*; 3. *Acta Pauli et Theclae*; 4. *Acta Joannis*; 5. *Acta Thomae*; 6. *Los Apocalipsis de Pablo*; 7. *El apocalipsis de Esteban*; 8. *Las Sibilas cristianas*; 9. *Las sentencias de Sextus*. (Vid. *De natur. et grat.* 64, 77).

- 401.- ALTANER, Berthold**, *Augustinus und Irenäus. Eine quellenkritische Untersuchung*, en “*Theologische Quartalschrift*” 129 (1949), 162-172.

Agustín cita algunos pasajes del *Adversus haereses* en *Contra Julianum I*, 3, 5, pero no sabemos si estaba traducido todo o de dónde los toma Agustín. “*Unsere quellenkritische Untersuchung liefert den Beweis dafür, dass Augustinus im Verlauf seines langen schriftstellerischen Schaffens von der Hauptschrift des Irenäus doch häufiger Gebrauch gemacht oder sich von ihr hat beeinflussen oder anregen lassen, als man bislang glaubte annehmen zu dürfen... Die Benützung der Epideixis durch Augustinus lässt sich nicht erweisen oder wharscheinlich machen*” (p. 172).

- 402.- ALTANER, Berthold**, *Augustinus und Athanasius. Eine quellenkritische Studie*, en “*Revue Bénédictine*” 59 (1949), 82-90.

“*Die folgenden Darlegungen wollen untersuchen, ob und inwieweit der hl. Augustinus nachweislich Schriften des Grossen Athanasius gekannt und seinerseits benützt hat*” (p. 82). Tras examinar los diversos puntos de contacto, al menos en aparente cita implícita, concluye: “*Da Augustinus abgesehen von bestimmten, genau feststellbaren Ausnahmen, griechische Vätertexte nur in lateinischen Übersetzung benützt, drängt sich wie in anderen Fällen die Annahme auf, dass damals, am Anfang des 5. Jahrhunderts, die Oratio II. c. Arianos bereits ins Lateinische übersetzt war*” (p. 89-90).

- 403.- PRUCHE, Benoît**, *L'originalité du traité de saint Basile sur le saint Esprit*, en “*Revue de Sciences philosophiques et théologiques*” 32 (1948), 207-221.

Este tratado “*Sobre el Espíritu santo*” tiene su importancia en la evolución del dogma trinitario. “*San Agustín ha podido plagiarlo y a quien quiera pronunciarse sobre la cuestión de los orígenes de la teoría de una “procesión de amor” en Dios, se le hace necesario detenerse en el pensamiento de S. Basilio*” (p. 207). Estudia el posible influjo de Basilio, el de Dídimo el Ciego, S. Ambrosio y concluye en un examen imparcial: “*Quizá San Agustín lo ha podido tomar directamente del tratado sobre el Espíritu Santo de Dídimo el Ciego, en la traducción latina de S. Jerónimo, o del tratado de S. Ambrosio. Pero un estudio desinteresado del tratado basiliano únicamente puede señalararnos el carácter fuertemente original del “descubrimiento” de*

Agustín: la “procesión” del Espíritu Santo como procesión de amor en Dios, sin duda se precisaba esperarlo y se puede afirmar como hallazgo de un genio” (p. 221).

V. EVOLUCIÓN ESPIRITUAL DE SAN AGUSTÍN

A. Hasta la conversión

- 404.- **SPOORENBERG, F.**, *Augustinus*. Marienburg, ‘s-Hertogenbosch, Het Geert-Groote-Genootschap, 1925, 32 pp.

Basándose en las *Confesiones* y en las *Retractationes* se detiene brevemente en: *Africa - De ouders - De Kuaap - De Jogeling - De rhetor - Strijd Bekeerd - Monica - De Bisschop - De ordes tichter - De Geleerde- De heilige*.

- 405.- **BREMER, Ferdinand**, *Augustinus. Sein Ringen und Reifen im Lichte der Confessiones*. (Religiöse Quelleschriften, 13). Düsseldorf, Druck und Verlag von L. Schwann, 1926, 51 pp.

Sigue las *Confesiones* y tras un prólogo discurre sobre estas vías: *Kindheit und Knabenalter - Studentenzeit: Tagaste, Carthago; - Im Lehramt, en Tagaste, Cartago, Roma y Milán - In der Schule Gottes- Am Ziele*. Agrega unas páginas finales sobre la madre.

- 406.- **LOTHER, H.**, *Augustins Entwicklung als Christ*, en “*Neue kirliche Zeitschrift*” 37 (1926), 429-442, 449-474.

Se preocupa del Agustín cristiano: “*Deshalb soll der nachfolgende Auffass versuchen Augustins späteren Entwicklung als Christ wenigstens an einigen Punkten zu zeigen*”. Y no comenzará desde un hecho concreto: “*Man kann eben –und auch das darf man als einen Ertrag der letzten Forschungen ausehen– nicht von einem Ereignis und einem Zeitpunkt als der “Bekehrung” Augustinus schlechthin reden. Es scheint vielmehr geboten, wenn man Augustins Entwicklung als Christ zeichnen will, auch schon auf seine frühesten Beziehungen zum Christentum zu achten*” (p. 430).

- 407.- **MAUSBACH, Joseph**, *Zur inneren Entwicklung des hl. Augustin*, en “*Theologische Revue*” 25 (1926), cols. 1-9.

Análisis de las obras de HARNACK, A., *Augustin. Reflexionen und Maximen*. Tübingen, 1922; de REITZENSTEIN, R., *Augustin als antiker und als mittelalterlicher Mensch*, Leipzig, 1923; de HOLL, K., *Augustins innere Entwicklung*. Berlin, 1923; de WUNDT, M., *Ein Wendepunkt für Augustins Entwicklung*, en "Zeitschrift für nt. Wissenschaft" 1922, 53-64 y de LEGEWIE, B., *Augustin. Eine Psychographie*, Bonn, 1925, ya citada. Hace unas anotaciones a todas ellas de forma general en torno a la evolución interna de S. Agustín (cols. 7-9).

408.- HOLL, Karl, *Augustins innere Entwicklung*, en "Gesammelte Aufsätze" Bd. III (1928), 54-116.

409.- NÖRREGAARD, Jen, *Augustins Vej til Kristendommen*. Kopenhagen, Jespersen, 1929.

Las partes de la obra son las siguientes: *I. Evolución de Agustín hasta su contacto con el neoplatonismo; II. La conversión. Presentación crítica del material directo de las fuentes en los escritos de juventud y en las Confesiones; III. Conceptos religiosos de Agustín en sus principales acompañamientos a través de sus primeros escritos*. Y esto último lo subdivide en: *Investigaciones introductorias, Dios, el alma*.

410.- NÖRREGAARD, Jen, *Augustinus' weg tot het crhistendom*. Vertaald door Henriette M. H. Lebedoer. Zeist: Ruys, 1930, 207 pp.

Traducción al holandés.

411.- GIRKON, Paul, *Augustinus. Die schauende Liebe zu Gott, als Wurzel für sein Werden, Wesen und Werk*. (Quellen, 12-13). Berlin, Hochweg Verlag, 1929, 357 pp.

412.- THIMME, Wilhem, *Augustins Selbstdnis in den Konfessionen. Eine religionspsychologische Studie*. (Religionspsychologie, Beihefte zur Zeitschrift für Religionspsychologie. Heft 2). Gütersloh, C. Bertelsmann, 1929, 112 pp.

Como su mismo título deja entrever, siguiendo las *Confesiones*, desarrolla el temario siguiente, tras una introducción: *I. Desarrollo religioso moral de Agustín - los padres, niñez y juventud, la primera conversión y sus secuelas, Agustín como maniqueo, nuevas influen-*

*cias y motivos, aspiraciones, inútiles tirones para salvarse, "Die Geistessanne geht auf", La ruptura, Agustín deviene cristiano, Consecuencias de la conversión, Mirada retrospectiva. II. El carácter especial de la religión de Agustín, según las **Confesiones**, vive la auténtica universalidad profunda y limpiamente, "Augustins Sonderart - Eros", los dos componentes capitales, con conclusión al final.*

- 413.- DUIJNSTEE, Fr. X. P.,** *St. Aurelius Augustinus' geestestomkeer.* Tilbourg, Het Nederlandsche boekhuis [1930], XV - 288 pp.

Sigue paso a paso la vida de Agustín, agrupándola en torno a estos puntos: 1. *Confesiones* de Agustín; 2. *Catechumeen - Manicheër*; 3. *Manicheër - Catechumeen*; 4. *Plotinus - Paulus*; 5. *Neoplatonist of Katholiek*; 6. *Cassiciacum*; 7. *De "catholica"*. Al final ofrece las notas.

- 414.- GINNEKEN, J. van,** *De ziel van Augustinus en haar God.* Mechelen Het Kompas - Amsterdam, De Spieghel, 1930, 71 pp.

"We zullen dus eerst met de ziel van Augustinus wat nader kennis moeten maken; en daarna met haren God. Dat beiden voor het menschdom ook thans nog toch wel van eenig belang zijn: wordt dan van onze bespiegeling wellincht nog het batige slot" (p. 7). Quiere hacer efectivo en el estudio el *"Deum et animam scire cupio"* de Agustín. Y así trata primero del "alma de Agustín" y luego del "Dios de Agustín".

- 415.- LIESHOUT, H. van,** *Wegen van waarheid bij Augustinus,* en *"Studia Catholica"* 6 (1930), 253-288.

Aunque trata de la teoría del conocimiento y de los caminos hacia la verdad, tiene una incidencia en cuanto se expone en estos apartados. Los temas a tratar por el autor aparecen en estas palabras: *"Om dan eenig inzicht te verkrijgen in Augustinus' kennisleer, willen we hier drie punten naar voren brengen: vooreerst langs welken weg begrondt Augustinus de zekerheid in it kennen der waarheid, vervolgens hoe denkt hij zich de zinnelijke waarneming en tenslotte hoe oordeelt hij over het verstandelijk kennen"* (p. 255). Fundamento de la certeza en el conocimiento de la verdad, qué piensa de lo sensible y de la sensación y cómo se desarrolla el conocimiento intelectual. Abundan las citas agustinianas tocando todos los temas del conocimiento y de la verdad, hasta el *sensus interior* de Agustín.

- 416.- OLMI, Gaspare, *Uara Tlieta u tletin Sena- Dramm Mictub mis -sacerdot***—. U migrinb bil Malti minn Patri Bacc.: G. M. Genovese. It-tielet Harga. F'gheluk il XV Centenariu tal meut tu Santu Uistin Iskof u Ductur mill akua tal Cuisia Imkaddsa. Malta, Stamperia ta G. Muscat, 1930, 102 pp.

La traducción directa sería ésta: *Después de treinta y tres años. Drama escrito por el sacerdote — — — y traducido al maltés por el P. — — — — —*. 3ra. Edición. Con ocasión del XV Centenario de la muerte de S. Agustín, Obispo y Doctor de la Iglesia católica. Se trata de una descripción en drama, siguiendo las *Confesiones*, de la vida de *San Agustín hasta su conversión*.

- 417.- REUL, A., *I. St. Augustin und das Sehnen unserer Zeit. II. St. Augustins Entwicklung und Wirken***, en "*Miscellanea Augustiniana*", 523-539:

- 418.- SCHRIJNEN, Joseph, *De ontwikkelingsgang in de taal van Sint Augustinus***, en "*Studia Catholica*" 6 (1930), 330-343.

La lengua es el espejo de la cultura (p. 331: "*Taal is spiegel van kultuur*"). Y habla de la evolución del lenguaje en Agustín: *de purismo, de neologismos, sobre todo, en los Sermones* (p. 333). Que hay evolución en su lenguaje parece claro a los autores y por eso distinguirá: 1. *El período entre la conversión y el bautismo* 387. 2. *Período entre el bautismo y la ordenación sacerdotal*; 3. *Período después de la ordenación sacerdotal*. En éste se irá acercando cada vez más al latín cristiano, del que es representante nato (p. 335). Y estudia esos períodos en el presente artículo.

- 419.- ADAM, Karl, *Die geistige Entwicklung des heiligen Augustinus***. Augsburg, Haas und Grabherr, 1931, 55 pp.

Conferencias pronunciadas con motivo del Centenario de la muerte de San Agustín. Sin gran profundidad, sigue a grandes rasgos la vida de Agustín, poniendo de relieve los momentos de su evolución espiritual, para concluir dejando el mensaje agustiniano: "*Augustin ist nicht tot, Augustin lebt*" (p. 48). De la p. 49 a la p. 55 hallamos las notas a las páginas precedentes. No trata solamente su evolución espiritual, sino también su evolución doctrinal en los temas mayores a que responde el Santo, en especial, la gracia y las relaciones

entre Cristo y la Iglesia. Analiza, pues, su medio filosófico-teológico.

- 420.- ADAM, Karl**, *Saint Augustin. The Odyssey of His Soul*. Transl. For J. McCaun. London-New York, Sheed and Ward, 1932, 65 pp.

Traducción al inglés del libro anterior.

- 421.- JANSEN, Bernhardt**, *Die geistige Entwicklung des hl. Augustinus*, en "Stimmen der Zeit" 122 (1932), 61-62.

Presentación de la citada obra de K. Adam.

- 422.- NEVE, J. L.**, *Augustine. Some Special Phases of Development*, en "Bibliotheca sacra" 89 (1932), 230-245.

- 423.- HAUGG, Donatus**, *Augustinus Weg zu Christus*, en "Theologie und Glaube" 28 (1936), 28-42.

"Das Leben des heiligen Augustinus ist nichts anderes als die Geschichte seines Christusdranges und seiner Christusflucht. An ihm, dem Unendlichen kam er nicht vorbei. Freilich hatte Augustinus einen leichteren Weg zu Christus als Saulus, der Sohn jüdischer Eltern in Tarsus" (p. 29). Y ese camino en Agustín tiene sus pasos: "Er fühlte sich wie von einem geheimen Magnet hingezogen zu dieser einzigartigen Persönlichkeit: Logos-Christus-Jesus" (p. 29). Las Confesiones pueden muy bien llamarse "das Christusbuch des Augustinus" (p. 29). Examina los pasos, sobre todo el neoplatonismo y Plotino, para concluir: "Christus ist um die Sonne such in Augustins Leben geworden. In den dogmatischen Schriften Augustins erscheint Jesus wie bei Justin und Origenes, nur klarer und tiefer, als der Gottmensch mit zwei Naturen in einer Person, die, aus den Tiefen des einen dreinigen Wesens ewig hervorgebraucht, in der Zeit Mensch ward und als Erlöser, Sündensühner, Satansbesieger, unvergleichlicher Lehrer und Seelenfreund wirkte" (p. 42).

B. Conversión y problemas concomitantes

- 424.- MAINAGE, J.**, *La psychologie de la conversion*. Paris, 1925.

- 425.- **BOYER, Charles**, *La conversion de saint Augustin*, en “*La Scuola Cattolica*”, 10 (1927), 401-414.

Es una conferencia y utiliza, dice, sus estudios anteriores. Sigue el relato de las *Confesiones*, describiendo las etapas que deja luego a la luz al final de su trabajo: “*Si l'on s'en tient au fait même de la conversion, je veux dire du retour à la foi et du choix de la vie parfaite, c'est le seul christianisme qui a directement opéré; c'est l'autorité de l'Eglise qui s'est soumis l'esprit d'Augustin; c'est la grâce du Christ, méditée dans les lettres de saint Paul, touchée du doigt dans les résolutions héroïques de tant de chrétiens, implorée humblement et avec larmes, qui a guéri son coeur*” (p. 414). Lo demás, incluido el neoplatonismo mismo, han sido ayudas secundarias e indirectas.

- 426.- **BROWE, P.**, *Die Bekehrung Augustins*, en “*Schweitzer Rundschau*” 30 (1930-1931), 915-928.

- 427.- **BROWE, P.**, *Die Bekehrung Augustins*, en “*Studies in the Renaissance*” 30 (1930-1931), 915-927.

- 428.- **MANUCCI, U.**, *La conversione di S. Agostino e la critica recente*, en “*Miscellanea Agostiniana*” II, 23-47.

- 429.- **SPARROW SIMPSON, W. J.**, *St. Augustine's Conversion*. New York, The Macmillan Co., 1930.

- 430.- **SPARROW SIMPSON, W. J.**, *St. Augustine' conversion. An outline of his development to time of his ordination*. London, SPCK, 1930, 276 pp.

- 431.- **SPARROW SIMPSON, W. J.**, *St. Augustine's Episcopate. A Brief Introduction to his Writings as a Christian*. London, Society for promoting Christian Knowledge. New York, the Macmillan Company, 1944, XIV-144 pp.

Sus capítulos llevan estos titulares. 1. *The christian Layman*; 2. *Priesthood*; 3. *Consecration as Bishop*; 4. *Influence on monastic life*; 5. *Reply to dualist Religion*; 6. *Confessions*; 7. *African Church Division*; 8. *On the City of God*; 9. *On the Holy Trinity*; 10. *The preacher*; 11. *On the necessity of Grace*; 12. *Pelagianism and the Councils of the Church*; 13. *Theory of Predestination*; 14. *Julian of Eclanum*; 15. *Conception of the Church*; 16. *The necessity of*

Sacraments; 17. Reconciliation through the Death of Christ; 18. Prayer for the Death; 19. The Revision of his Writings; 20. The End.

- 432.- **ANÓNIMO**, *La conversión de San Agustín*, en "Criterio" (Buenos Aires) 130 (1930), 268-283.

- 433.- **MAES, J. D.**, *Augustinus' Bekeering in het Licht der Bekeeringspsychologie*, en "Thomistisch Tijdschrift" 1 (1930), 643-664.

"We willen immers niet de bekeering van den bisschop van Hippo navestellen -dat werd op wondermooie wijze o. m. gedaan door Bertrand en Papini; maar we zoeken Augustinus' bekeeringsproces te bekijken in het licht der algemeene bekeeringspsychologie, of better nog, der bekeeringstheologie, zoo dat het duidelijk wordt hoe al de hoofdzakelijke bestanddeelen welke, naar de verklaring der godgeleerdheid de echte bekeering samen stellen, op heerlijke wijze in Augustinus bekeering worden aaugetroffen" (p. 643).

- 434.- **WILDERBEEK**, *Sint Augustinus Leeraar van't Leven*, en "Thomistisch Tijdschrift" 1(1930), 702-712.

*"Hij kan zeker zijn lezens verbaasd doen staan door zijn verheven gedachten en diepe despiegelingen, maar vooral ook weet hij ze geleidelijk op te voeren -niet alleen het verstand, maar heel de mensch met al zijn strevingen brengt hij tot de hoogten, waarin, hij zelf leeft. En in dit laatste -we zouden het **zijn methode** kunnen noemen-willlen wij de groote Augustinus zien als de Leeraar van het leven" (p. 702).*

- 435.- **NEGRETE, Eusebio**, *Los derroteros de la fe. Hechos y doctrinas de un gran convertido*, en "Religión y Cultura" 15 (1931), 365-401.

- 436.- **NOCK, A. D.**, *Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford, at the Clarendon Press, 1933, XII-309 pp.

Interesante para desprender la idea de conversión y las posibles influencias sufridas, sobre todo, de Apuleyo. El apartado XIV está dedicado a tres tipos de conversión: Justino, Arnobio y Agustín. De Agustín dice: *"For Augustine, as for modern converts, Christianity always in the background; he was haunted by it and sought to find*

whether it could be intellectually respectable" (p. XII). Las notas van al final de la obra (pp. 272-302).

- 437.- **GEFFCKEN, J.**, *Augustin Tolle-Lege Erlebnis*, en "Archiv für Religionswissenschaft" 31 (1934), 1-13.

"Ich denke nicht daran, die subjektive Wahrheit des Erlebnis zu bestreiten; ich möchte hier mer den Versuch machen Augustins Erzählung einen tieferen historischen Hintergrund zu geben, sie in religiöse Stimmungen der Zeit und deren literarische Formgebung hineinzustellen und auch demgemäss von ihm sich abheben zu lassen. Je weiter wir da zu greifen uns bemühen, auch ohne Scheu vor etweigen Exkursen, desto deutlicher wird, hoffe ich, auch zu einigen Nutzen Augustins Gesamterscheinung, das Bild jene wundersamen Szene werden" (p. 2). Examina el texto de *Confess. VIII, 12*. Agustín es hijo de su tiempo. *"Denn er ist der Einzige, der religiöse Erlebnis oder Wunder nicht ganz unbesehen hinnimmt. Aber der rauschenden Fülle der Legenden und dem allgemeinen Wunderglauben seiner Zeit vermochte auch er natürlich nicht zu gebieten. Dazu war er Rhetor; als solcher musste er jede Erzählung stilisieren; auch das echtste Erlebnis erhielt eine bestimmteformale Prägung. Ein wunderlicher Traum des curialis Curma durchlief dieses Stilmedium. Und das tolle, lege, die Zuflucht zum Bibelorakel ist nur die äussere, die zeitgemässe Form einer plötzlichen, überzeugenden inneren Befreiung"* (p. 13).

- 438.- **BÖHMER, Julius**, *Augustins "Tolle, Lege" in der Bibel*, en "Biblische Zeitschrift" 23 (1935), 58-61.

Contra Geffcken (ver n. anterior), que hace provenir la fórmula de Porfirio "**labe ánáguod**", Böhmer expone su intención. *"Machen wir uns doch klar, dass Augustinus laut seines eigenem Berichts (Conf. 8, 12) damals von der Bibel und ihrer Lesung kam und dass er überhaupt längst in der Bibel, und zwar, wie es scheint, zum Teil wenigsten im Wortlaut der unlängst erschienenen Vulgata der Hieronymus, lebte und webte. Von der Bibel (genauer. Den Briefen des Apostels Paulus) kam er, ebendahin kehrte er wieder zurück. Die Bibel schwebte ihm wie allezeit so damals in Herz und Gedanken"* (p. 60). Proporciona unos cuantos pasajes de la Biblia en los que aparece al menos la idea y las palabras en el juego.

- 439.- GUARDINI, Romano, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen.*** Leipzig, Hegner, 1935, 294 pp.

El autor se propone una tarea definida y limitada sólo a las *Confesiones* y en consecuencia, con sus inconvenientes. Dos partes principales: I. *Las bases de la interpretación*; II. *La vía y la decisión*. En la Primera estudia “*la confesión, la memoria, la interioridad, el drama interno, el espíritu, el sentido, la religiosidad y el corazón, la vida feliz y la perfección, el eros y el corazón, la sabiduría, la vida feliz y el valor divino, estupor frente a la existencia, creación y providencia, el “paganismo” de Agustín, la madre, el desarrollo de la situación final*”. Y en la segunda analiza: *Infancia, adolescencia y juventud, Roma y Milán, esclarecimientos, la decisión, la vida nueva*.

- 440.- BARDY, Gustave, *La conversion dans les premiers siècles chrétiens,*** en “*L’Année Théologique*” 2 (1941), 206-232.

No trata explícitamente de S. Agustín, al que hace solamente alguna referencia comparativa aquí y allá, por ej. p. 209 y pp. 210-211, y en alguna otra parte. Y escribe así: “*Mais il ne faut pas oublier que le cas d’Augustin est très spécial. Le fils de Patricius et de Monique a grandi dans une atmosphère chrétienne; il a été inscrit dès sa plus tendre enfance, au nombre des catéchumènes, il a failli être baptisé, sur son propre désir, à l’âge de onze ou douze ans; le manichéisme qui l’a si longtemps retenu dans ses filets, était une hérésie chrétienne, en dépit de tous les éléments étrangers qui s’y trouvaieret mêlés. Ce sont là des éléments qui comptent et qui distinguent la conversion de saint Augustin de celle de tant d’autres, intelligents et instruits, venus directement du paganisme à l’Eglise*” (p. 209).

- 441.- MORICCA, Umberto, *La conversione di Sant’Agostino,*** en “*Il Mondo classico*” (Torino) 11 (1941), 232-253.

Una exposición literaria de la conversión de Agustín, basada exclusivamente en las *Confesiones*, cuyo recitado grandioso lo traduce en lenguaje pulcro. “*Quizás sólo alguna de las más poderosas sinfonías de Beethoven o de Wagner podría ofrecer una imagen adecuada a la grandiosidad de aquella concepción. Parece que una fuerza superior a la humana habla por boca de Agustín. El suyo es un espectáculo de belleza estupenda, animada de admirable nobleza de lenguaje, que respira toda la infinita calma paradisíaca, toda la tranquilidad son-*

riente y feliz de un espíritu alegre de la posesión de Dios” (p. 252-253).

- 442.- MANASSE, Ernst Moritz**, *Conversion and liberation*, en “*Review of Religion*” (*New York*) 7 (1942-1943), 361-383.

Trata el problema de la libertad y del libre albedrío en Agustín y lo hace en especial en las *Confesiones*, que se han estudiado poco a este respecto, dice él: “*But though there are plenty of studies which touch this problem, never –to the knowledge of the author– has it been asked: what exactly are the explicit or implicit assumptions concerning choice and free will in this work?*” (p. 361). Y hace un parangón con Kierkegaard en la interpretación puramente filosófica del fenómeno religioso.

Y en el sumario ofrece estas conclusiones: “1. *La conversión aparece como una liberación de la voluntad y la libertad es el precio inmediato del nuevo convertido*; 2. *Comparándolo con Kierkegaard están acordados en lo esencial y las implicaciones de Agustín parecen más claras (a) Kierkegaard determina las implicaciones materiales del concepto de libertad (es opuesto “being guilt, not necessity”). (b) El análisis de Kierkegaard del concepto de Miedo o temor (“dread”) ofrece una perspectiva comprensiva del status de Agustín antes de su conversión. (c) Para trazar la posibilidad de liberación mirando a la naturaleza del “momento”, Kierkegaard apuntó fuera del horizonte general en que toma lugar la liberación*” (p. 383).

- 443.- SOMERVILLE, James M.**, *The Preludes to Conversion in Philosophy of St. Augustine*, en “*The Modern Schoolman*” (*Saint Louis*), 21 (1943-1944), 191-203.

Filosóficamente la conversión estrecha el balance entre fe y razón. Agustín no ha despreciado el valor de la inteligencia en la conversión y en su proceso. Estudia el autor: “I. *Fe y razón*; II. *Conversión: el proceso: disposición del buscador - Creencia en Dios - Hacerlo a través del oído- La búsqueda de la verdadera fe - La búsqueda de un líder con autoridad*; III. *El lugar de la razón*; IV. *Fe inteligente*; V. *Gracia*”.

C. Después de la conversión

- 444.- **GUZZO, Augusto, Agostino: Dal "Contra Academicos" al "De vera religione".** (Il pensiero moderno, XX). Firenze, A. Vallecchi, 1925, XI-158 pp.

Trata de exponer los escritos agustinianos comprendidos en ese período y lo hace bajo estos títulos: "I. La verdad. II. La vida feliz; III. El orden del universo; IV. Orientaciones; V. Inmortalidad y espiritualidad del alma; VI. Estudios bíblicos; VII. El origen del mal; VIII. Profesión de fe. A partir del *De vera religione* toma un curso especial, piensa el autor, la ideología agustiniana.

- 445.- **TOURCHER, Francis E., Saint Augustine - His preparation for the priesthood,** en "The Ecclesiastical Review" (Philadelphia), 97 (1937), 133-144.

Se basa de modo especial para este tema en la *Epist. 21*, en los *Sermones 355 y 356* y en algunos datos comunes de otros escritos. Se limita casi a traducirlos.

- 446.- **GARVEY, Mary Patricia, Saint Augustine: Christian or Neoplatonist? From his retreat at Cassiciacum until his ordination at Hippo (A Dissertation).** Milwaukee, Marquette University Press, 1939, VII-2567 pp.

La obra dividida en siete capítulos se realiza en este orden: I. *Literatura sobre el problema de la conversión cristiana de S. Agustín*; II. *Criteria - significación de conversión, cristianismo y neoplatonismo con sus doctrinas fundamentales*; III. *En Cassiciacum*: estudia aquí las obras escritas en este tiempo y lo mismo hace en los capítulos siguientes: IV. *En Milán*; V. *En Roma*; VI. *En Tagaste*. Desde el *De beata vita* hasta el *De vera religione* con las *Cartas* que escribió en ese tiempo. En el cap. VII da la conclusión engranada en estos puntos. A. *Evidencias de cristianismo*, B. *Desarrollo o evolución en el pensamiento de Agustín*; C. *Tendencia a hablar en términos neoplatónicos*; D. *Cristianismo, "no una superestructura del helenismo"*.

- 447.- **BUONAIUTI, Ernesto, Pelagio e l'Ambrosiastro (per la storia del dogma del peccato originale),** en "Ricerche religiose" 4 (1928), 1-17.

Da por supuesta y probada la influencia decisiva del *Ambrosiaster* sobre Agustín y lo pone aquí en relación con Pelagio, sobre todo en la interpretación del cap. 5 de la Epístola a los Romanos. La última conclusión es ésta: “*Que la doctrina realística de la culpa de origen y de la redención –presupuesto de la iniquidad inicial de la constitución social y de sus instituciones, prospectiva de su cancelación final– es la transposición en sede religiosa del sueño humano de la liberación universal en la igualdad y en la paz. El Isaac (Ambrosiaster) convertido, intérprete fiel de San Pablo, es también el último milenarista de Occidente*” (p. 17). Y refiriéndose a Agustín escribe: “*C’è caso di costatare che, come per l’ecclesiologia, così per la antropologia e soteriologia, Agostino è molto meno originale di quanto non si pensi. Nella fattispecie noi ci proponiamo di dimostrare che polemizzando con Pelagio, egli non ha fatto altro che costituirsi avvocato paladino dell’Ambrosiastro, al cui commento paolino, il monaco scotto aveva contrapposto il proprio, e da cui invece l’ipponese aveva così largamente e diffusamente attinto*” (p. 3-4). Y en su tesis de 1916 se refería a la metáfora más usada en ambos y a ella se avenía (p.4).

- 448.- JÄNTSCH, Josef, *Führt der Ambrosiaster zu Augustin oder Pelagius?*, en “*Scholastik*” 9 (1934), 92-99.**

“*Wenn wir nun den Ambrosiaster selbst befragen, was er über die Adamssünde und ihre Folgen für die Menschheit denkt, so können wir hoffen, genügend Elemente in die Hand zu bekommen, die, folgerichtig zu Ende gedacht, entweder zu Augustinus oder zu Pelagius führen müssen*” (p. 94). Estudia los puntos en el *Ambrosiaster* y concluye diciendo: “*Abschliessend lässt sich demnach sagen: Die vom leibliche Tod der Menschen und des sittlichen Schwächung als der Folge der Sünde des ersten Menschen und die Lehre von der Fortpflanzung einer von Adam kerkommenden Sündhaftigkeit, die wenn sie auch nicht die Seele erfasst, dennoch die Menschen als Sünder geboren werden lässt, setzen den Ambrosiaster in direkten Gegensatz zum Pelagianismus und zeigen, dass auch in Norditalien die augustinisch-katholische Gnadenlehre vor Augustinus und darum unabhängig von ihm machtvolle Vertreter zählte*” (p. 99).

- 449.- MARTINI, Coelestinus, *Ambrosiaster. De autore, operibus, theologia.* (Pontificium, Arhenaem Antonianum, Facultas Theologica. Theses ad Lauream, 21). Romae, Pont. Athen. Antonianum, 1944, XV-231 pp.**

Certum est, in primis, Ambrosiaster non realem influxum tum in Pelagium tum in Augustinum exercuisse". Y piensa, en contra el parecer del P. Casamassa que además del *Comentario*, Agustín tuvo en sus manos las "*Quaestiones*" (p. 45). San Agustín viene a su pluma en otras contadas ocasiones.

VI. APORTACIÓN DE LOS ERRORES, CISMAS O HEREJÍAS

A. Maniqueísmo. Neo-maniqueísmo

450.- WALDSCHMIDT, Ernst - LENTZ, Wolfgang, *Die Stellung Jesu in Manichäismus. Mit 4 Tafeln. (Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften Philos. - histor. 1926. Bd. 4)*. Berlin, Walter de Gruyter & co., 1926, 131 pp.

451.- WESENDOK, O., *Zum Ursprung der Manichäismus*, en "*Ephemerides Orientales*" 30 (1926), 1-19.

452.- PETERSON, Erik, *Jesus bei den Manichäern*, en "*Theologische Literaturzeitung*" 53 (1928), cols. 241-250.

Resumen y presentación de la obra de Ernst Waldschmidt - Wolfgang Lentz, antes citada, congratulándose por la seriedad del trabajo. Agustín es citado como confirmación en algunas ocasiones.

453.- TROTTI, Giovanni, *Il manicheismo*, en "*Studium*" 26 (1930), 711-716.

Qué es el maniqueísmo, según lo siente Agustín y cómo ha sostenido él la polémica contra sus errores teológicos.

454.- TONDELLI, L., *Mani. Rapporti con Bardesane. S. Agostino. Dante*. Milano, 1932.

Una presentación en "*Revue Biblique*" 12 (1933), 618-619.

455.- TERZI, C., *Il problema del male nella polemica antimanichea di S. Agostino*. Udine, Istituto delle Edizioni Accademiche, 1937, 114 pp.

456.- PETREMENT, Simone, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions. Introduction à l'étude du dualisme platonicien*,

du gnosticisme et du manichéisme (La montagne sainte. Geneviève, 5). Paris, Gallimard, 1946, 131 pp.

- 457.- **PETREMENT, Simone**, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens* (Thèse pour le Doctorat ès lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris). Paris, Press Universitaires de France, 1947, 354 pp.

San Agustín es citado muy poco, pero el tema se relaciona plenamente con él, sea en lo platónico, sea en lo maniqueo. “*Saint Augustin est source d’hérésies, et l’Eglise paraît s’en défier, comme de Platon*” (p. 331). Y en la nota 61 se lee: “*Él (Agustín) ha inspirado no solamente la herejía de Lutero y la de los jansenistas, sino más antiguamente en el siglo IX, la del malogrado Gotescalco*”.

- 458.- **PUECH, H. C.**, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*. Paris, 1949.

- 459.- **ROCHÉ, Deodat**, *Saint Augustin et les manichéens de son temps*, en “*Cahiers d’études cathares*” 1-2 (1949), 21-50.

“*Podríamos, pues, a priori tomar la misma libertad al respecto de sus afirmaciones sobre los maniqueos. Pasaremos por la prueba de paciencia que necesitan los desarrollos en que se permite avanzar con demasiada retórica. Trataremos de esclarecer a través de sus críticas y comparando con otros documentos los textos que ha citado, el maniqueísmo tal cual ha sido en realidad y después pondremos de relieve los principios que ha podido encontrar pasando por el neoplatonismo*” (p. 21). Estudia la *Epistola Fundamenti*, el Poema Babilónico de la creación, los “capítulos” maniqueos. Hace el “*comentario filosófico sobre la naturaleza del mal –existencia y actividad sustancial del mismo– origen del mal-problema de la libertad - las vías de salvación*”, concluyendo con “*el maniqueísmo de S. Agustín*” (pp.48-50).

B. Donatismo

- 460.- **PINCHERLE, Alberto**, *Da Tichonio à Sant’Agostino*, en “*Ricerche religiose*” 1 (1925), 443-466.

461.- **PINCHERLE, Alberto**, *L'ecclesiologia nella controversia donatista*, en "Ricerche religiose" 1(1925), 35-55.

462.- **ROSTAN, Carlo**, *Il cristianesimo nel IV secolo: Il primo appello al braccio secolare*, en "Nuova Rivista Storica" 12 (1928), 384-403.

Se limita, sobre todo, a Fírmico Materno y su apologética y crea el ambiente para conocimiento del cristianismo en el siglo IV.

463.- **POPE, Hugh**, *The donatist schism and how it was met by St. Augustine*, en "The Church". *Papers from the Summer School of Catholic Studies held at Cambridge, August 6-15, 1927*, edited by C. Lattey, S. J. London, Burns and Oates, 1928, 213-229.

464.- **BAKEL, H. A. van**, *Tyconius, Augustinus ante Augustinum*, en "Nieuw Theologisch Tijdschrift" 19 (1930), 36-57.

Breve historia de Ticonio, recogiendo los testimonios, siempre elogiosos, de Agustín sobre él y estudia las relaciones doctrinales entre ambos, admitido por los textos que Agustín ha conocido y usado la obra de Ticonio. Sobre todo se detiene en el análisis de *civitas Dei* y *civitas diaboli* en uno y otro, o sea "pars dextra" o *sancti* y "pars sinistra" o "mali", y en la escatología o recapitulación final.

465.- **CAYREL, Pierre**, *Une basilique donatiste de Numidië*, en "Mélanges d'archéologie et d'histoire" 51 (1934), 114-142.

Descubrimiento y descripción de una basílica donatista entre Khenchela y Tebessa, en Ksar-el-Kelb. Describe el plano, la decoración y las inscripciones que se hallaron con ilustraciones de la misma.

466.- **SAUMAGNE, Ch.**, *Ouvriers agricoles ou rodeûrs de celliers? Les Circoncelions d'Afrique*, en "Annales d'Histoire économique et sociale" 6 (1934), 351-364.

Sólo de interés general para la interpretación del "circum cellas" de Agustín y de sus diatribas. Serían los "messores" que luego se dedicaban a contar cuentos *circum cellas*, sin morada fija.

467.- **ROETHE, Gerwin**, *Zur Geschichte der römische Synoden im 3. und 4. Jahrhundert*, en "Geistige Grundlagen Römischer Kirchenpoli-

tik". (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 11). Stuttgart, W. Kohlhammer, 1937, VI-123 pp.

El *Excursus III* (pp. 118-123): "*Augustinus und das "Dossier du Donatisme"*". Contra la tesis de Duchesne.

- 468.- NICOTRA, Giuseppe, *Questione e controversia battesimale*. (Thesis, Pont. Univ. Greg.). Romae, 1938, XVII-188 pp. dactilografiada.**
- 469.- NICOTRA, Giuseppe, *Dottrina sacramentaria ed ecclesiologica presso i Donatisti*, en "*La Scuola Cattolica*" 70 (1942), 141-147, 227-236, 303-314.**
- 470.- NICOTRA, Giuseppe, *Dottrina sacramentaria ed ecclesiologica presso i Donatisti*. Venegono Inferiore, La Scuola cattolica 1942, 36 pp.**
Esta es una impresión aparte de los artículos anteriores y extracto de la tesis que llevaba por título lo expresado. Desarrolla en los diversos artículos los temas siguientes con citas en su mayor parte de Optato y de Agustín: *El ministro de los sacramentos, Las notas de la Iglesia –unidad, catolicidad, santidad, apostolicidad–, las dotes de la Iglesia*. Al final trata la Iglesia y los sacramentos con un cuadro de conjunto en la doctrina donatista.
- 471.- PINCHERLE, Alberto, *Due postille sul donatismo*, en "*Ricerche religiose*" 18 (1947), 160-164.**

Autenticidad de la carta de los obispos orientales del Concilio de Sardica, conservada en su texto latino por S. Hilario, defendida también por Bardy contra Zeiller y esto lo observa Pincherle ya que la había defendido en 1925. La segunda versa sobre un sermón relativo a una fiesta del ciclo natalicio, publicado por primera vez por Morin y atribuida por Capelle a Optato, mientras que Pincherle le daba un origen donatista, proponiendo ahora y aquí que se trataría de un Optato donatista, obispo de su secta, que realmente ha existido.

C. Pelagianismo. Semipelagianismo

- 472.- **D'AMATO, Antonio**, *S. Agostino e il vescovo pelagiano Giuliano*, en "Annuario del R. Linceo-Ginnasio "Pietro Colette" di Avellino per anno scolastico 1928-1929», 54-75. Avellino, Tip. Pergola, 1930.
- 473.- **D'AMATO, Antonio**, *S. Agostino e il Vescovo pelagiano Giuliano*. Avellino, Tip. Pergola, 1930, 74 pp.

Quiere "reevocar las dos figuras, la de S. Agustín y la de Julián" (p. 54). Sus temas aparecen así: 1. *La patria*. 2. *La juventud, los estudios, el matrimonio*. 3. *Obispo*. 4. *Julián y el pelagianismo*. 5. *El destierro, S. Agustín, Julián y el pelagianismo*. 6. *Las obras nuevas reivindicadas a Julián*. 7. *La doctrina y la cultura clásica de Julián*.

- 474.- **SMITH, Alfred J.**, *Pelagius and Augustine*, en "Journal of Theological Studies" 31 (1929-1930), 21-35.

"I felt at the time that Pelagius's debt to Augustine was much greater than I had shewn, and I began by comparing him with Augustine's *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, a work assigned to A. D. 397. The results of the comparison, thought not striking, were encouraging, and I compiled from Migne a list of forty-six works produced by Augustine prior to the completion of Pelagius's commentary in 409. My culling does not leave me with the necessary time and energy for sustained research, but at intervals in the past decade I have read, sometimes rather cursorily, through these voluminous writings and the results are presented in the article which follows" (p. 21). Sigue la comparación de textos agustinianos y de Pelagio de varias obras.

- 475.- **NEVEUT, E.**, *Rôle de Saint Augustin dans les controverses pélagiennes. Analyse de ses Ecrits*, en "Divus Thomas" (Piacenza), 33 (1930), 29-59.

Estudia y analiza las obras antipelagianas de Agustín en las que éste pretende defender la doctrina de la Iglesia. El análisis es sumario y sucinto. Al final da la lista cronológica de los escritos de Agustín contra la herejía pelagiana (p. 57-59).

- 476.- **SMITS, C.**, *Ephese en het Pelagianisme*, en "Studia Catholica" 7 (1931), 446-456.

Agustín es citado, sin transcendencia, en pp. 453-455. Se proponía: “*Daarom bespreken we 1° de geschiedenis en voorgeschiedenis van het concilie in verbaud met het Pelagianisme, 2° het doctrinair verbaud tusschen beide dwalingen*” (p. 446).

- 477.- **SMITS, C.**, *De heilige Augustinus en de commentarr van Pelagius op de brieven van St. Paulus*, en “*Studia Catholica*” 8 (1931-1932), 93-109.

“*Voornamelijk is het verre van eenvoudig het getuigenis van Augustinus naar juiste waarde te schatten. Hierop un willen wij hier nader ingaan daar een nauwkeurige bestudeering behalve soor de authenticiteit van het geschrift ook van belang is voor de geschiedenis van het Pelagianismus en voor de kennis van Augustinus, optreden en mentaliteit*” (p. 93-94). Estudia los diversos períodos para dar con la fecha aproximada del *Comentario*, concluyendo que es “*absolutamente seguro que Pelagio ha escrito un comentario a las Epístolas de S. Pablo*”. Las citas se hallan en Agustín y en Mario Mercator.

- 478.- **GONSETTE, M.**, *Les directeurs spirituels de Démétriaade. Épisode de la lutte antipélagienne*, en “*Nouvelle Revue Théologique*” 60 (1933), 783-801.

Figuraban entre ellos S. Jerónimo y Pelagio, entrando luego a tallar S. Agustín. El autor expone las ideas contenidas en las *Epístolas* o en los pequeños tratados escritos para ella y en especial se detiene en Pelagio y en el descubridor de su “*dirección de conciencia sospechosa y peligrosa*”, Agustín.

- 479.- **GUZZO, Augusto**, *Agostino e il sistema de la grazia*. Torino, Edizioni de “L’Erma”, 1930, 130 pp.

- 480.- **GUZZO, Augusto**, *Agostino contra Pelagio*. Torino, 2da. Ediz., edizioni de “L’Erma”, 1934, 238 pp.

Se une al libro anterior y “*cerco ora di far lo stesso pei trattati, i sermoni, le epistole degli ultimi diciotto anni della vita di Agostino*”. Así hablaba en el prólogo a la primera edición de 1930. Ahora haciendo historia de aquel librito, dice: “*De todos modos, he cambiado el título. Visto que el “sistema de la gracia” había suscitado fáciles e ininteligibles fricciones, aun de hombres inteligentes y de elevados y severos estudios, he dado al trabajo el título rigurosamente histórico que*

le conviene: "Agostino contra Pelagio" (p. 5). Su intención fue hacer, sobre todo, un trabajo histórico (ib.). Poniendo aparte el largo Prólogo (pp. 5-42) a esta segunda edición y los índices finales, la obra presenta el esquema de la anterior, aunque más desarrollado en algunos puntos. He aquí sus capítulos: *Introd. La gracia en los primeros escritos agustinianos. I. Bautismo, pecado original y gracia. II. Contra Pelagio y Celestio. III. Condenas de Concilios y de Papas; IV. La acusación de maniqueísmo. V. Los monjes de Adrumeto. VI. Los semipelagianos de Galia.* En la conclusión surge la pregunta sobre el "pesimismo" o el "optimismo agustiniano".

- 481.- COMELIAU, J.,** *À propos de la prière de Pélage*, en "Revue d'histoire Ecclésiastique" 31 (1935), 77-89.

Los autores apenas han mencionado la oración de Pelagio "y, no obstante, la plegaria de Pelagio ofrecía materia para un estudio interesante, porque la oración pelagiana y la herejía del monje bretón se esclarecen mutuamente" (p. 77). La autenticidad está garantizada por tres testimonios que no ejercen influjo ninguno el uno en los otros (p.78). Examina los *Gesta* del Concilio de Dióspolis, el testimonio de Agustín y el de Jerónimo. Tras el estudio de la oración, "concluimos: El concepto de la oración, contenido en el texto que se ha relacionado con Pelagio y que es de él, es el corolario de toda la doctrina teológica atestiguada por sus obras más auténticas, como sus glosas sobre san Pablo y su carta a Demetriades; está en armonía perfecta con la nota enteramente estoica que se encuentra en él y en sus seguidores" (p. 89).

- 482.- PLINVAL, George de,** *Pélage et les premiers aspects du Pélagianisme*, en "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 5 (1936), 429-458.

En la historia que narra ocupan puestos de honor los escritos de Agustín. En la dirección de Juliana piensa De Plinval que se trata "de una simple divergencia de visión relativa a la formación religiosa que convenía dar a una adolescente. Son dos concepciones del cristianismo que se enfrentan: una ve en la religiosa, sobre todo, el florecimiento de las virtudes humanas, la otra reconocía esencialmente la acción de una gracia sobrenatural que transforma, eleva y santifica la naturaleza que desfallece" (p. 458).

- 483.- **DEMPSEY, John J.**, *Pelagius's Commentary on Saint Paul. A theological study*. Rome, Pont. Univ. Gregoriana, 1937, 96 pp.

En la primera Parte expone la controversia pelagiana (pp. 5-23), siguiendo los textos agustinianos y narrando las doctrinas de Pelagio. En la segunda habla del *Comentario de Pelagio a las Epístolas del Apóstol Pablo*, tratando en ellos los temas principales: pecado original y actual, –gracia, la palabra y su significado, gracia actual y gracia habitual– mérito y predestinación-salvación por medio de Cristo.

- 484.- **SCHNITZER, Giuseppe**, *Orosio e Pelagio*, en “*Religio*” 13 (1937), 336-343.

Se ponen a contribución plenamente los escritos de Agustín. Cuenta el Sínodo de Jerusalén que Orosio hizo juntar a Juan de Jerusalén, apoyado también por Jerónimo. Orosio había sido enviado por Agustín. “*In conclusione, il racconto d’Orosio intorno al Sinodo diocesano di Gerusalemme è stato scritto “cum ira et studio” e deve essere consultato colla massima prudenza*” (p. 343). Y el relato aparece en *De gestis Pelagii* de Agustín.

- 485.- **BARDY, Gustave**, *Les répercussions des controverses théologiques des Ve. et Vie. siècles dans les Eglises de Gaule*, en “*Revue d’histoire de l’Eglise de France*” 24 (1938), 23-46.

Agustín apenas aparece.

- 486.- **MARTINI, Coelestinus**, *Quatuor fragmenta Pelagii restituenda*, en “*Antonianum*” 13(1938), 293-334.

Se cita a Agustín, cuando refiere alguna de las obras que Martini restituye a Pelagio, por ej. p. 318, en especial. De poco interés para Agustín.

- 487.- **RAHNER, Karl**, *Augustin und der Semipelagianismus*, en “*Zeitschrift für katholische Theologie*” 62 (1938), 171-196.

“*Darum ist auch der ganze Kampf schon vorgebildet in dem, was sich noch zu Lebzeiten Augustins ereignete in dem, was wir aus seinen Schriften über seine und seiner Gegner Lehre erfahren. Diese*

Ereignisse und diese Lehren sollen hier kurz dargestellt werden" (p. 171). Programa que realiza en dos apartados.

- 488.- **PLINVAL, Georges de**, *Le problème de Pélagie sous son dernier état*, en "*Revue d'Histoire ecclésiastique*" 35 (1939), 5-21.

Vuelve sobre el problema de la autenticidad de los escritos de Pelagio y hace un resumen de las investigaciones hasta ese momento, en especial sobre el *De vita christiana*. "*Pelagio **antequam proderetur haereticus**, fue también un "doctor" en la Iglesia, cuya dirección espiritual buscaban las almas apasionadas de fervor*" (p. 5). Se relaciona con el artículo citado de Martini y que llega a su conocimiento cuando tenía redactado ya éste.

- 489.- **PLINVAL, Georges de**, *Pélagie. Ses écrits, sa vie et sa réforme. Étude d'histoire littéraire et religieuse*. Lausanne, Payot, 1943, 431 pp.

Hace una recensión amplia del mismo PERLER, O., en "*Divus Thomas*" (Fribourg), serie III, 24 (1946), 113-116).

- 490.- **BIRCH, Austin H.**, *A fifth-century apostle of free will*, en "*The Hibbert Journal*" (London), 46 (1947-1948), 56-62.

Pelagio se alza a favor del libre albedrío y a él somete todas sus tesis, sean el pecado o la necesidad de la gracia. La herejía de Pelagio consiste en erigir en caso principal lo que es únicamente excepción, haciendo de ésta la regla (p. 62). Agustín se pone a contribución en este trabajo.

- 491.- **RIVIÈRE, Jean**, *Hétérodoxie des Pélagiens en fait de Rédemption?*, en "*Revue d'Histoire ecclésiastique*" 41 (1946), 5-43.

"*Bastante comúnmente, cabe los historiadores mejor cualificados, la manera cómo el pelagianismo ha concebido la gracia, lo ha colocado en oposición más o menos formal con la doctrina católica de la Redención*" (p. 5). Examina a este propósito una serie de autores. Los protestantes tienen esa visión, "*pero, en los medios católicos, sobre todo, la heterodoxia del monje bretón en la materia es como una suerte de axioma que no se discute*" (p. 7). Sin embargo, en el siglo XIX se discutió (p. 8) y por eso vuelve sobre el tema ahora con 1. Testimonio de San Agustín; 2. Declaración de Pelagio: Comentario de San Pablo. 3. Declaración de Pelagio: Tratados de moral cristiana.

“Entre los historiadores que imputan a Pelagio reducir todo el valor de la obra de Cristo a la de un ejemplo y aquel que ha abogado por su inocencia contra sus nuevos demonios, un examen no menos imparcial y más completo del caso da enteramente la razón a este último” (p. 43). Con San Agustín la controversia se había mantenido en el terreno en que sus adversarios la situaban, *en cambio parece Casiano el responsable de una primera desviación* (p. 42).

Para Agustín aparece sumamente interesante la conclusión del punto primero que nos sitúa plenamente en el problema de la gracia ontológica y de la gracia actual. Dice así Rivière terminando el estudio del Hiponense: *“Redemption de nos péchés par la foi au Christ dont le baptême nous applique le bénéfice et que personne alors n’aurait voulu dissocier du mystère de la croix: sur cette donnée fondamentale du christianisme il n’y avait pas la moindre hésitation. Mais la question était de savoir si à cette “grace” initiale de justification, réalisée une fois pour toutes, d’autres ne devaient pas être jointes au jour le jour sous la forme de “secours” supplémentaires ou de “remèdes quotidiens” destinés à conserver et pour ainsi dire monnayer la précédente, de manière à nous retenir sur les pentes de la rechute, ou bien, au contraire, si le pécheur était désormais capable de se suffire sans cela. Pelage fut condamné pour avoir obstinément répondu non à la première de ces alternatives et, par voie de conséquence, oui à la seconde. Il n’y eut jamais autre chose dans son case et il n’y a rien de plus dans la relation ou la discussion que l’oeuvre abondante de l’évêque d’Hippone en a transmise à la posterité”* (pp. 21-22).

- 492.- PLINVAL, Georges de,** *Essai sur le style et la langue de Pélage, suivi du traité inédit “De induratione cordis Pharaonis”* (Texte communiqué par Dom G. Morin). (Collectanea Libr. de l’Université Friburgensin). Fribourg (Suisse) 1947, 214 pp.
- 493.- BARDY, Gustave,** *Grecs et latins dans les premières controverses pélagiens,* en *“Bulletin de Littérature Ecclésiastique”* 49 (1948), 3-20.

Hace un recuento de los autores que directa o indirectamente han intervenido en la controversia, deteniéndose, no con exceso, en Agustín, que apelará también a la tradición griega, sobre todo en la última época.

- 494.- **CHÉNE, Jean**, *Que signifiaient "Initium fidei" et "Affectus credulitatis" pour les semipélagiens?*, en "*Recherches de science religieuse*" 35 (1948), 566-588.

Fundado principalmente en la obra agustiniana, conduce su trabajo por diversas veredas y llega a esta conclusión: "*En realidad, pensamos haber establecido, que el **affectus credulitatis** era, en la lengua semipelagiana, la fe (fe-creencia y fe-confianza, como hemos tratado de explicarlo), al igual que el **affectus charitatis** era y es la caridad. Y el **initium fidei** era, amén de la fe, todo el complejo moral y religioso que provoca en un alma volcada hacia Dios y que prepara a ésta a ser justificada por el don infuso de la caridad. El **augmentum fidei**, la **fides integra** parece haber sido desde entonces la transfiguración o el perfeccionamiento que adviene a esta fe inicial, así comprendida, por la gracia de la justificación. Así, el error semipelagiano sobre la preparación a la salvación estaba más extendido y era más grave de lo que comúnmente se dice*" (p. 588).

D. Arrianismo

- 495.- **ZEILLER, Jacques**, *L'arianisme en Afrique avant l'invasion vandale*, en "*Revue historique*" 173 (1934), 535-540.
- 496.- **BARDY, Gustave**, *L'Occident en face de la crise arienne*, en "*Irénikon*" 16 (1939), 385-424.
- 497.- **BARDY, Gustave**, *L'Occident et les documents de la controverse arienne*, en "*Revue des Sciences religieuses*" 20 (1940), 28-63.

Cita a Agustín para decirnos que la Carta de los obispos del Concilio de Sardica, dirigida a los obispos occidentales, era conocida en Africa (p. 47).

- 498.- **GHELLINCK, Joseph de**, *En marge des controverses ariennes. Quelques allusions à des écrits disparus. Réminiscences d'écrits d'adversaires*, en "*Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyer, Universitatis oppido Lovaniensi iam annos XXV professoris*. (Université de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, série III, 22) I, 159-180. Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1946, 2 vols., XLII-1362 pp.

E. Priscilianismo y Nestorianismo

- 499.- **DAVIDS, Johannes Alphons**, *De Orosio et sancto Augustino Priscillianistarum adversariis. Commentatio historica et philologica.* Hagae Comitum, A. Govers, 1930, 301 pp.

Un examen diligente del priscilianismo y, sobre todo, de su historia y sus adversarios. Sus temas son los siguientes: *Proemio: De Orosii vita. I. De Priscillianismi historia. II. De Priscillianistarum doctrina. III. De Orosii ad Augustinum commonitorio. IV. De sancti Augustini sententia.* De gran interés.

- 500.- **TRAPÉ, Agostino**, *Un caso de nestorianismo prenestoriano en Occidente resuelto por San Agustín*, en "La Ciudad de Dios" 155 (1943), 45-67.
- 501.- **TORRES RODRÍGUEZ, C.**, *Los siete libros de Historia contra los paganos de Paulo Orosio*, en "Cuadernos de estudios gallegos" 2 (1948), 23-48.

Libros

Sagrada Escritura

MORALES, José, *Leer y comprender la Biblia*, Ediciones Rialp, Madrid 2011, 21,5 x 14,5, 278 pp.

Esta introducción a la Escritura expone los temas clásicos. El primer capítulo (naturaleza y contenido) presenta de forma sumaria los libros bíblicos y cuestiones textuales. El segundo estudia la relación Biblia e Iglesia, y expone los documentos eclesiales que han tratado el tema de la S. Escritura, desde la *Providentissimus Deus* (1893) hasta la exhortación postsinodal del Papa Benedicto XVI. El tercer capítulo aborda el tema del canon (destacando los factores que contribuyeron al desarrollo de su fijación), la inspiración (ofrece una exposición de las teorías más significativas, especialmente de la *Dei Verbum*). El Concilio tampoco determina el modo en que el Espíritu Santo actúa sobre el autor humano: “DV deja indefinida la relación instaurada entre el autor humano y la acción divina. No resulta claro, sin embargo, que esta opción conciliar tenga más ventajas que inconvenientes” (p. 122). El autor añora el concepto de “instrumento” o de “causalidad primaria y secundaria” para referirse a la acción del escritor sagrado. Con acierto afirma el autor que la Sagrada Escritura es realmente para la Iglesia Palabra humana inspirada. Otro apartado expone el tema de la verdad de la Biblia. El cap. 5 está dedicado a la hermenéutica y concluye con la relación de Biblia, Teología, Espiritualidad y cultura.

La visión del autor acerca de los estudios modernos exegéticos es excesivamente pesimista (p. 91), incluso en contra de las afirmaciones del Documento de la Pontificia Comisión Bíblica (1993). Considera que las críticas contra la lectura fundamentalista son excesivamente severas (p. 90). No sé hasta qué punto puede ser considerada en sentido literal propio la afirmación “fue elevado al cielo” (p. 208). El libro puede ser una ayuda como introducción a la Escritura.– D.A. CINEIRA.

SCHLOSSER, Jacques, *La première épître de Pierre* (Commentaire biblique: Nouveau Testament 21), Les éditions du Cerf, Paris 2011, 23 x 15,5, 332 pp.

Tras una traducción de trabajo lo más literal posible, se abordan las cuestiones de crítica textual, la bibliografía propia del texto estudiado, la parte de interpretación de una explicación de conjunto de cada perícopa. La sección de notas es más técnica: está destinada a aclarar los puntos relevantes de filología o historia. También aborda el estado de la cuestión no tratado en la parte de interpretación. Aporta una amplia introducción a 1 Ped, bibliografía y concluye con diversos índices.

Este escrito ha sido considerado una homilía bautismal (1,3-4,11) a la que se añadió una carta (1,1-2 + 4,12-5,14) redactada como reacción a una situación de oposición. No

obstante, Schlosser cree que se trata de una carta formal dirigida a las comunidades de Bitinia-Ponto (Asía Menor), constituidas por paganocristianos (1,14-18; 2,25; 4,3-4) que pudieron sentirse atraídos por los valores del judaísmo (monoteísmo y la elevada moral). En base al texto de 1 Ped 4,12-19 y su conexión a la carta 96 de Plinio a Trajano, algunos autores pensaron que 1 Ped estaría en relación con los acontecimientos de Bitinia y su composición sería 111/112. Pero las relaciones de 1 Ped y Mt (1 Ped 2,12 – Mt 5,16; 1 Ped 3,14 – Mt 5,10), junto con otras razones permiten datar la carta entre los años 70 – 90. Los rasgos literarios, al margen de la datación, excluyen la autenticidad petrina. La carta se redactó en Roma y se atribuyó a Pedro por su áurea apostólica y sus sufrimientos para animar a los perseguidos.

Su disposición literaria es la siguiente: A) 1,13-2,10: sección parenética; B) 2,11-4,11 que se subdivide a su vez en b.1) 2,13-3,12, en la que predomina el tema de la sumisión y la fidelidad a las normas reconocidas y b.2) 3,13-4,11 se centra en el sufrimiento cristiano originado por la pertenencia a Cristo. El autor exhorta a la vigilancia motivada por la proximidad del fin y por el amor fraternal, capaz de resistir las agresiones de sus conciudadanos. C) 4,12-19; 5,1-5; 5,6-11: reflexionan sobre el sufrimiento y animan a los cristianos en su vida cotidiana. D) 5,12-14: conclusión epistolar. La carta tiene como objetivo exhortar y consolar a los cristianos que sufren en su ambiente por no participar en las fiestas paganas (4,3-4), cuestionando así la religión tradicional y el orden social. Los sufrimientos son difíciles de entender y aceptar, son interpretados como pruebas: purifican y hacen más fuerte. Es la voluntad del Dios protector. Al mismo tiempo, Cristo, el justo perseguido, es modelo a imitar y se invita a participar de sus sufrimientos.

Este comentario tiene en consideración todos los estudios exegéticos más recientes sobre la carta y hace accesible el texto a un amplio público. Sin duda, un buen instrumento para el conocimiento y la comprensión de la epístola.– D.A. CINEIRA.

CRÜSEMANN, Frank, *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 2011, 23 x 15,5, 384 pp.

El punto central es la relación del NT con la Escritura y el significado teológico de esta relación. La tesis del libro es: el AT debe tener para la teología y para la fe cristiana el mismo rango teológico que tuvo para Jesús y para los compositores de la mayoría de los escritos del NT. En el 1º cap aparecen las respuestas clásicas sobre la relación del AT y NT: a) rechazo del AT; b) contraste entre el NT y AT; c) el AT es testimonio de Cristo; d) relativización y selección. Todas las propuestas concuerdan en que el NT supera al AT. Por tanto, los judíos ya no tienen relevancia teológica. A partir de Cristo, el AT se ha convertido en el libro de la Iglesia y los judíos no pueden apelar a él para legitimarse.

2º cap: ¿Teología bíblica o sistemática? La actitud positiva de D. Bonhoeffer y G. von Rad hizo que surgiera el concepto de teología bíblica y así entender la confrontación y la conjunción de ambas partes de la Biblia. Este capítulo presenta la escuela de Tubinga y las cuestiones propuestas por James Barr (1999), para quien es imposible una teología bíblica pura sin un influjo dogmático postbíblico. Crüsemann aborda la relación del NT y AT sin tener presente la tradición eclesial: solo los textos del NT. Es decir, no se trata de hacer una dogmática bíblica sino de analizar el significado de la Escritura y su validez teológica en la perspectiva del NT.

En el tercer capítulo, el autor expone el reconocimiento de Israel y del contenido fundamental del AT por parte de la Iglesia, lo que invalida los modelos que se aplicaban a las relaciones del NT con el AT. Destacan tres nuevos modelos de relaciones, especial-

mente el propuesto por G. Theissen: una identidad cristiana diferente con una lectura cristiana del AT que respete la Escritura canónica del judaísmo. 4º Cap: ¿Qué significa el AT para el NT? Para el NT, la Biblia de Israel es la Escritura y mantiene su valor, al margen de la forma textual que empleara el NT (TM o LXX, cuestión compleja, pues hay rasgos del TM y de la LXX). En el cap. 5º se aborda qué es nuevo en el NT. Los textos que pudieron indicar una superación del AT o de la antigua alianza (Heb, 2 Cor 3, las palabras de la copa en Lc y 1 Cor 11) son interpretaciones de Jer 31/38, y proponen una nueva forma de alianza con los mismos destinatarios y contenido. Por su parte, el cap. 6º plantea el interrogante: ¿Es la iglesia el nuevo pueblo de Dios? ¿Qué sucede con Israel, el pueblo bíblico de Dios? Otros capítulos abordan la centralidad de la cristología y su papel soteriológico, el papel de Cristo como “confirmación” de la Escritura, su resurrección como clave hermenéutica de la Escritura, la exaltación y preexistencia de Cristo y la identidad del Dios de Israel.

Hasta finales de la composición del NT, ningún escrito se iguala a la Escritura. Los textos del NT hablan del Espíritu, de su fuerza, lo testimonian, pero no se lo apropian, ni afirman que son producto del Espíritu. En el NT es clara la autoridad del Espíritu y la inspiración de la Escritura (AT). El canon del NT como complemento a la Escritura de Israel aparece a lo largo del siglo II d.C. Así se llega en el cristianismo a la división de la Biblia en dos partes y en tiempos de Orígenes (s. III) se considerará inspirado el NT, y a la visión de que el AT es testimonio de Cristo. El NT se identificará con la Escritura, y su contenido y teología superará al AT. Pero ese nivel teológico no se encuentra en la Biblia. Crüsemann intenta recuperar el papel que el AT tenía en tiempos del NT (la Escritura de la Escritura), y respetar la identidad del pueblo judío.— D.A. CINEIRA.

Teología

LORDA, Juan Luis, *Para una idea cristiana del hombre. Aproximación teológica a la Antropología*, Ediciones Rialp, Madrid 2010, 20 x 13,5, 189 pp.

Se dice que “no hay nada nuevo bajo el sol”. Lo único que sucede es que, a menudo, nos abstenemos de reconocer y apreciar las cosas que realmente importan. Este libro no ofrece una nueva visión de la realidad, pero nos ayuda y nos estimula a reconocer —y a tomar la iniciativa de valorar— las muchas ideas brillantes que podemos encontrar a nuestro alrededor. Y ese es uno de los objetivos que el autor pretende. Dice él que “el cristianismo es una forma de vida y su verdad brilla de manera especial al mostrar la idea del hombre que lleva implícita. Es una de las mayores aportaciones culturales que conserva la humanidad y fundamenta, en mucha parte, las estructuras intelectuales, jurídicas y sociales de occidente. Quizá no somos lo bastante conscientes del enorme beneficio que supone en la historia de la cultura” (p. 11).

El lector contemporáneo de mentalidad científica leerá con gusto este libro porque el autor se ha apropiado de ideas que convalidan los estudios sobre la naturaleza humana de las ciencias humanas y la filosofía. Pero, por otro lado, la obra va más allá del mero tratamiento científico del hombre, su constitución y comportamiento: es la perspectiva cristiana del autor. Principalmente, la visión cristiana y teológica “consiste en la referencia a una persona histórica real, que es Cristo, el hombre nuevo, como San Pablo señala. La definición cristiana de hombre, la realización de lo que ser hombre significa, está en Cristo. Por eso necesitamos dos referencias para comprender al hombre desde un punto de

vista cristiano: una de origen, compendiada en la expresión simbólica «imagen de Dios», donde se ilustran aspectos de su constitución y condición; otra, de término, centrada en la figura de Cristo, que manifiesta lo que el hombre está destinado a ser” (pp. 56-57). Desde el punto de vista cristiano, el libro nos lleva a un recorrido tan comprensivo sobre la realidad del hombre que nos enriquece intelectual y evangélicamente como creyentes. No obstante, este libro quiere ayudar a presentar esas ideas de un modo sintético y, en lo posible, accesible a quienes no son especialistas.

El libro está titulado: “Para una idea cristiana del hombre. Aproximación teológica a la Antropología”. Este título aclara justamente su finalidad. Trata del hombre desde el punto de vista cristiano a la luz de otras aportaciones científicas y filosóficas. La fe cristiana cree poder integrar lo que hay de válido en todas ellas, sin sustituir ni invadir competencias ajenas. Su luz brilla mejor en el contraste, porque allí se enriquece y toma conciencia de su aportación, al mismo tiempo que ofrece un criterio de juicio. Esta labor de respetuosa comparación y contraste es la más específica de la teología, que por ser “fe que quiere entender” (*fides quaerens intellectum*), se inspira en sus fuentes y se desarrolla en el dialogo con todos los saberes que ilustran el conocimiento humano.– L. BONIFACIO.

VIVES, Juan Luis, *Diálogo de doctrina cristiana*. Introducción, edición y notas de Francisco Calero Calero y Marco Antonio Coronel Ramos (BAC 687), UNED-BAC, Madrid 2009, 20 x 13, 672 pp.

El libro que presentamos nos ofrece la edición crítica del opúsculo titulado *Diálogo de doctrina cristiana*. El único ejemplar superviviente de la edición original del mismo (Alcalá de Henares 1525) fue descubierto por el hispanista Marcel Bataillon en la Biblioteca Nacional de Lisboa. Ese estudioso atribuyó esta obra anónima, incluida en el *Índice* de 1551, al erasmista Juan de Valdés. Desde la edición facsímil que publicó el propio Bataillon en 1925, el *Diálogo de doctrina cristiana* ha adquirido un interés inusitado en los estudios sobre espiritualidad española en general y sobre la espiritualidad del siglo de oro en particular. Se considera el testimonio principal de la espiritualidad europea del primer tercio del s. XVI y “el más acabado ejemplo de sistematización de la fe con fines catequéticos publicado en la España surgida de la renovación cisneriana y del influjo de Erasmo” (Introducción). Ello explica las sucesivas ediciones que, desde entonces, ha tenido (la inmediatamente precedente de D. Estrada en 2008). Además, el *Diálogo* ha sido traducido a varias lenguas modernas en los años noventa del pasado siglo.

Estamos ante una obra maestra tanto por la profundidad de su contenido, como por la belleza literaria del escrito. En cuanto a lo primero, se trata de un catecismo de corte humanista que expone orgánicamente la fe cristiana con una finalidad instructiva. Respecto a la tradición catequética de la época, nuestra obra presenta singularidades de relieve. Por ejemplo, si la comparamos con el *Kleine Katechismus* (1529) de Lutero, aparecido muy poco después, descubrimos a primera vista que difieren en cuanto al orden de las distintas partes del catecismo. El *Diálogo* comienza con la explicación del Credo, que se antepone a la exposición del Decálogo. Un texto que pretende instruir en la fe debe empezar por explicar el contenido de esa fe. Esta idea coincide plenamente con el planteamiento de San Agustín en *De fide et symbolo* (391), uno de sus comentarios al Credo surgido con ocasión del ritual catecumenal de la *Traditio*. Según el pensamiento agustiniano, conocer lo que hay que creer (“intellige ut credas”) es el punto de partida para la vida cristiana. Sin ese presupuesto no se puede creer. Ese “entendimiento” es también don del Espíritu. Tanto para el obispo de Hipona, como para el autor de este escrito, el creyente no puede

ni siquiera rezar o dirigirse a Dios si no es consciente de lo que cree (cf. *Serm.57* y *58*). Ello justificaría también que este texto incluya en su título el término “doctrina”. Su autor sigue la tradición medieval que considera doctrina y fe como sinónimos, al tiempo que convierte el símbolo o credo en el contenido de la fe o doctrina. El pecado y la gracia, las obras de misericordia, las virtudes (teologales y cardinales), los dones del Espíritu Santo, los mandamientos de la Iglesia, el Padrenuestro, las devociones, la Sagrada Escritura y la reforma de la Iglesia (!) completan los temas abordados por el *Diálogo de doctrina cristiana*.

La obra está construida a modo de una conversación en la que intervienen tres miembros del clero: el Arzobispo fray Pedro de Alba, el fraile Eusebio y el cura idiota Antronio (*sic*). Personajes con los nombres de los dos últimos se pueden encontrar en algunos escritos de Erasmo. Este género dialogal sirve para trasladar al lector dos enseñanzas. Primera: que deben profundizar en el conocimiento vivencial de la fe para salvarse y vivir como auténticos cristianos. Es Dios quien dirige la asimilación de la doctrina y con su gracia hace al hombre capaz de experimentar la fe y vivir la *imitatio Christi*. Segunda: que en esa tarea los fieles deben contar con el servicio de la jerarquía eclesial. El obispo, como sucesor de los apóstoles, debe dedicar todos sus esfuerzos al *munus docendi*. Su enseñanza, sin embargo, no debe ser forzada, sino persuasiva. De ahí la actitud antipolémica del arzobispo y su paciencia con las pocas luces de Antronio. Más allá del contenido concreto de los temas tratados, esos son los dos grandes mensajes del *Diálogo*.

Los profesores F. Calero (UNED) y M. A. Coronel (Universitat de Valencia) han preparado esta magnífica edición, que ofrece relevantes conclusiones críticas. En primer lugar, demuestra que el verdadero autor del *Diálogo de doctrina cristiana* fue el filósofo y pedagogo Juan Luis Vives (1489-1540), y no Valdés como siempre se había sostenido. En segundo lugar, pone al descubierto que el humanista valenciano dio a la imprenta una amplia obra religiosa, que ha pasado, en cierto modo, desapercibida, dado el interés de los estudiosos por otros aspectos de su pensamiento. Finalmente, confirma que el contenido del *Diálogo* coincide claramente con los principios que definen el cristianismo reformista católico del s. XVI. Al final del “Estudio Preliminar” se incluye una excelente bibliografía (pp. 452-470). La publicación, fruto de la colaboración entre la UNED y la Biblioteca de Autores Cristianos, ha sido merecidamente galardonada con el Premio Nacional de Edición Universitaria 2010 a la mejor coedición con una editorial privada.– R. SALA.

VANNIER, Marie-Anne, *Les mystiques rhénans. Eckhart, Tauler, Suso. Anthologie*, Cerf, Paris 2010, 23 x 18, 272 pp.

La expresión «mística alemana» fue introducida en el s. XIX para identificar la obra de los autores estudiados en este libro. En una publicación de 1845, F. Pfeiffer presentaba al Maestro Eckhart (ca. 1260 – ca. 1327) como el fundador de ese movimiento o escuela, que tuvo en Enrique Suso (+1366) y en Juan Taulero (+1361) a sus discípulos aventajados. Los tres dominicos serán los representantes del pensamiento místico característico de una época (s. XIV) y de una región: el valle del Rhin (desde los Países Bajos hasta Suiza, pasando por Alemania y Francia). Por razones de precisión geográfica y para evitar el uso imperialista que el nacional-socialismo pretendió hacer de la llamada mística alemana, hoy se prefiere la expresión “*rheinische Mystik*”. Esta antología de los místicos renanos se inscribe en el contexto de los títulos que Les Editions du Cerf viene publicando con el fin de dar a conocer las riquezas de la mística de la Iglesia occidental. Ha sido preparada por la prof. M.-A. Vannier, una de las co-directoras del proyecto y una autoridad mundial en Eckhart. Junto con otra antología sobre Nicolás de Cusa, un diccionario de los místicos

renanos y su recepción, y un ensayo sobre iconografía mística, el presente trabajo forma parte del ambicioso programa de reunir por primera vez en lengua francesa a las “cumbres de la teología mística occidental”. Si la teología escolástica tiene como objeto el conocimiento de Dios, el objeto de la teología mística es la experiencia vital de Dios. El libro ofrece una pequeña introducción a cada uno de los tres autores y una variada selección de sus escritos. Lógicamente sobresale por su amplitud el espacio dedicado a Eckhart. Entre sus fuentes, además de un buen número de Sermones (sobre la tradición apofática latina vale la pena leer el pronunciado con ocasión de la fiesta de san Agustín: pp. 37-41), hay también textos de los comentarios al Éxodo y al Evangelio de Juan, y de sus singulares *Conversaciones espirituales*. Todos los textos de Taulero (Johannes Tauler) –conocido como el “doctor iluminado”– se han entresacado de sus Sermones. En cambio, los de Suso (Heinrich Seuse) –que firma con el pseudónimo “Amandus”–, comparativamente menos y más breves, proceden de escritos con géneros literarios diversos (autobiografía, libros, cartas). Siguiendo a Máximo el Confesor, la mística de Eckhart invita a “devenir por gracia lo que Dios es por naturaleza” (*Questio XXII* a Thalassios). Ha sido descrita como una “mística del ser”, fundada en el Evangelio de Juan y articulada en torno a la filiación divina. El tema de la unión con Dios, común a todas las formas de mística, es expresado de diversos modos también por los tres representantes principales de la mística renana. El maestro Eckhart lo explicita como el “nacimiento de Cristo en el alma”. Según Taulero –cuya influencia va a marcar poderosamente la formación de Lutero–, consiste sencillamente en la “amistad divina”. Finalmente, Suso se refiere a la “alianza con la Sabiduría eterna” (explica que esa Sabiduría es una figura de Cristo). Además de una bibliografía clasificada de los místicos dominicanos estudiados, el libro proporciona un conjunto de ilustraciones en color y blanco y negro con fotografías, dibujos, mapas y reproducciones de códices.– R. SALA.

JERICÓ BERMEJO, Ignacio, *Desde la infidelidad hasta la justificación. Enseñanzas de Luis de León, Pedro de Aragón y Domingo Báñez (1569-1584)* (Pensamiento 15), Editorial Agustiniiana, Guadarrama 2010, 15 x 22, 612 pp.

El autor es ya conocido entre nosotros por otros libros y artículos de tema parecido, como doctor en teología y experto en escritores de la Escuela de Salamanca del siglo XVI. El modo de estructurar el libro es también semejante. Comienza con una amplia introducción sobre la Escuela de Salamanca, la renovación que significó en la escolástica decadente del siglo previo, enredada en retorcimientos dialécticos, la introducción de la *Suma* tomista como libro de texto, sustituyendo a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, ganando así la enseñanza teológica en orden, claridad y rigor. Luego repasa la figura de cada uno de los autores estudiados, los agustinos Luis de León y Pedro de Aragón y el dominico Domingo Báñez, el primero y el último muy famosos también por otros motivos, literario uno y polemista el otro. A continuación, la primera parte del libro transcribe los textos que va a analizar de dichos tres autores, aunque ya no en latín como suele hacerlo –porque los manuscritos ya han sido impresos–, sino sólo en su traducción castellana. Y en la segunda parte se hace el comentario temático de los textos presentados antes a partir de la fuente que supuso santo Tomás y las cuestiones seleccionadas del título en sus circunstancias epocales. El siglo XVI fue un gran reto para la teología. Con el descubrimiento de América aparecieron nuevas civilizaciones, mejores o peores según qué, salvajes o refinadas según cómo, pero ciertamente no cristianas, infieles, y de ahí el problema con que sacudía las conciencias: ¿pueden aquéllos salvarse fuera de la fe? Dicho siglo fue también el de la rebelión protestante, que hizo de la fe sola y la Escritura banderas directamente

salvíficas frente a las estructuras mediadoras de la Iglesia, añadiéndose otra grave interpelación soteriológica: ¿es necesaria la tradición eclesial o basta la justificación? En ambos problemas cruzados se encontró España, en cuanto conquistadora de América y sede del emperador de la patria protestante, lo que requirió la agudeza de sus teólogos, entre ellos los de Salamanca. Todo ello es tratado en este libro denso y detallista. Tal vez estos asuntos de la salvación de los no creyentes y de los herejes nos resultan un poco desfasados para hoy día, pues se les responde diferentemente ahora desde la buena conciencia y el ecumenismo, pero se trata de un necesario estudio histórico, son las fuentes de nuestra fe, y sólo desde ellas es posible la respuesta que hoy podemos dar. Buena bibliografía e índices al final.– T. MARCOS.

CONWAY, Pádraic – RYAN, Fáinche (eds.), *Karl Rahner. Theologian for the Twenty-first Century*, Peter Lang, Berna 2010, 15 x 22,5, 251 pp.

El libro ha surgido a partir de una conferencia en la *University College Dublin* sobre Karl Rahner para conmemorar el veinticinco aniversario de su muerte, acaecida en 1984. El apoyo y expectación de la conferencia llevaron a más y ahora se compendian en esta publicación. El caso es que Rahner ha sido uno de los grandes teólogos del siglo XX, pero con el tiempo su estrella parecía amortiguarse poco a poco, y más en nuestro nuevo siglo tan *neocón*. Él fue un innovador y renovador, y ahora estamos más bien en un predio conservador. Pero los diferentes artículos que confeccionan este libro muestran que la relectura y fertilidad intelectual del famoso jesuita alemán no ha terminado. Un artículo compara a los teólogos Rahner y Ratzinger, que colaboraron en algún libro, participaron del Vaticano II y acabaron bifurcando su trayectoria. Otro analiza el influjo rahneriano en la teología de la liberación, dado que tuvo como alumnos a Ellacuría y Montes, que por sus ideas e ideales fueron luego asesinados en la guerra civil de El Salvador. Otro se centra en la esencia del cristianismo para Rahner, que solía condensar en la ética de fraternidad. Desfilan igualmente en otros artículos la metafísica rahneriana, para nada temiblemente abstracta sino fundamentación de su pastoral o teología práctica; la espiritualidad ignaciana, a la que siempre estuvo muy apegado; la antropología, lugar de la autocomunicación de Dios; el ecumenismo y el diálogo interreligioso también son expuestos como impulsos principales de su construcción especulativa; la cristología como guía de toda actividad eclesial; y por supuesto la noción de Dios como misterio absoluto, sin la que queda distorsionado todo lo que se quiera pensar y decir de Él. Estamos en una “era estética” de la Iglesia, de roquetes y candeleros, de concentraciones masivas y declaraciones altisonantes, de exposiciones artísticas y procesiones con clarines y tambores, todo ello televisado. Pero volverá una “era ética”, entre otras cosas porque sin ella la Iglesia es casi nada, y entonces reaparecerá la figura de Karl Rahner como una referencia imprescindible.– T. MARCOS.

BOURQUIN, Gilles, *Théologie de la spiritualité. Une approche protestante de la culture religieuse en postmodernité*, Labor et Fides, Genève 2011, 22,5 x 15, 430 pp.

Con el título: «Religión y Espiritualidad. El protestantismo ante la cultura religiosa en la postmodernidad», el texto de este libro fue presentado en el año 2009 como disertación para el doctorado en teología sistemática en la Facultad de Teología y Ciencias religiosas de la Universidad de Lausanne. El ensayo parte del presupuesto que el protestantismo actual necesita una “teología de la espiritualidad” adaptada a la mentalidad religiosa

de nuestro tiempo y trata de pensar sus fundamentos. El autor comienza estudiando, con un planteamiento interdisciplinar, los conceptos culturales de espiritualidad y de religión. Para ello entra en un fructífero diálogo con el modelo teórico desarrollado por el filósofo y sociólogo berlinés Georg Simmel (1858-1918). Aunque Simmel no aborda explícitamente la temática de la espiritualidad, su pensamiento ofrece un interesante espacio de reflexión. De hecho, el autor se inspira abundantemente en su filosofía de la vida (*Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*) y en la exposición más acabada de su teoría de la religiosidad (*Die Religion*).

El libro consta de cinco partes, articuladas cada una de ellas en dos capítulos, excepto la primera parte, que tiene tres. En esa primera parte el autor desarrolla un lúcido análisis empírico de los tres períodos sociohistóricos determinantes en la configuración propia de la espiritualidad cristiana: premodernidad, modernidad y postmodernidad. En las otras cuatro partes se introduce la reflexión teórica propiamente dicha. Cada una se despliega en dos capítulos complementarios: uno consagrado siempre al análisis del pensamiento simmeliano, mientras en el otro el autor elabora sus propios conceptos en una toma de posición crítica con el autor de referencia. La teoría de la espiritualidad (parte 2) combinada con la teoría de la religión (parte 3) serán después desarrolladas en una perspectiva predominantemente antropológica, antes de ser articuladas con las cuestiones teológicas (parte 4), con vistas a fundamentar el discurso de una teología protestante de la espiritualidad (parte 5). Según Bourquin, tal teología debe ser capaz de recuperar e integrar para el contexto actual lo mejor de los impulsos tanto de la teología liberal e historicista del s. XIX, como de la herencia de la dialéctica barthiana (s. XX). En la ponderada conclusión de su libro, señala el autor que su trabajo quiere ser plenamente fiel a la tradición protestante tanto en la forma, como en el fondo. No tiene otra pretensión que la de facilitar un modelo expresivo accesible a la cultura religiosa contemporánea que contribuya a garantizar el futuro del protestantismo. Por otra parte, la tesis es también confesionalmente protestante en su contenido. Hoy la teología de la espiritualidad tiene que ser necesariamente teología práctica en el sentido moderno, es decir, que no se puede reducir a ofrecer métodos de aplicación de un mensaje teológico previamente “precocinado”. Porque desde la perspectiva del cristianismo (y también del protestantismo), teología, espiritualidad y misión reflejan enfoques indisolubles de una sola y misma realidad de la fe. Se ofrece al final la bibliografía completa y clasificada de la tesis. La amplitud de una nota a pie de página afea la buena presentación de la obra en su conjunto, al incrustar una doble página blanca antes de la conclusión (pp. 385-386).— R. SALA.

CORNER, Mark, *Death be not Proud. The Problem of Afterlife*, Peter Lang Ed. Oxford-Berna 2011, 15 x 22,5, 284 pp.

El título de esta obra “*Muerte no seas orgullosa*” corresponde al de un poema de John Donne “*Death be not Proud*” que dice: “*Pasado un corto sueño, nos despertamos eternamente / Y la muerte ya no existe; ¡muerte debes morir!*”.

El autor de la investigación, Mark Corner, se graduó en 1975 en la Universidad de Cambridge, en Historia y Teología y, posteriormente, hizo su tesis doctoral sobre Karl Barth en Durham. Desde entonces, ha enseñado en varias universidades europeas y es autor de varias obras religiosas y políticas.

En este estudio se invita a superar las categorías de espacio y de tiempo a las que estamos habituados, para intentar explicar el problema de la otra vida con nuevas categorías transcendentales.

La obra se divide en cinco secciones. En la primera se proporcionan observaciones generales sobre la muerte. En la segunda, más teológica, se discuten los temas del cielo y el infierno. En la tercera se examinan algunos de los argumentos sobre la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo desde una perspectiva teológica, utilizando algunos materiales bíblicos y posbíblicos. En la parte cuarta se estudia cómo los filósofos de la religión han afrontado el problema. En la parte quinta el autor ofrece su propia comprensión de lo que significa “*superar la muerte*”.

Mark Corner concluye afirmando que no podemos hablar de “*vida después de la muerte*” porque el término “*después*” es una palabra que nosotros reconocemos solamente en términos de nuestra propia comprensión del tiempo. “*Nosotros estaremos –afirmadonde ya no hay más sombras, incluidas las sombras que escondemos para disfrazarnos (...) Reconoceremos nuestras vidas como un sueño del que hemos despertado y S. Pedro no será el portero de la ciudad celeste, sino el heraldo de todas las cosas nuevas, el flautista a las puertas del amanecer*”. Reflexiones profundas y hermosas que recomendamos leer a los que deseen profundizar en estas difíciles cuestiones escatológicas.– B. SIERRA DE LA CALLE.

FRANKEMÖELLE, Hubert / WOHLMUTH, Josef (eds.), *Das Heil der Anderen*. Problemfeld: +Judenmission, Herder, Freiburg i.B. 2010, 21,5 x 13,5, 555 pp.

Desde que el documento *Nostra Aetate* del Vaticano Segundo inició un nuevo acercamiento a las religiones no cristianas, destacó su relevancia acerca la revelación y salvación cristiana, y atribuyó un papel central e inolvidable al judaísmo, surgen las preguntas: ¿Los judíos deben convertirse al cristianismo? ¿No basta vivir la fe judía con sinceridad para obtener la salvación prometida por y en Jesucristo? ¿Cómo justificar la misión hacia a los judíos? Estas preguntas asumen un significado novedoso en la revisada plegaria del Viernes Santo por los judíos (explicada en detalle en su ensayo por M. Theobald, pp. 507-541), introducida por el actual Papa Benedicto XVI el 5 de febrero del 2008. Pues sí, por un lado, parece eliminar la misión a los judíos, desde otra perspectiva insiste en su conversión proclamando la universalidad salvífica de Jesucristo. No solamente este asunto, sino varias proclamaciones y acciones por parte tanto de la Iglesia Católica como de la Iglesia Evangélica (en Alemania), han tomado clara postura a cerca de la relación entre los judíos y cristianos, resaltando la común responsabilidad frente al holocausto. Este libro, que consta de varios artículos de estudiosos alemanes, aborda en detalle las cuestiones principalmente desde tres perspectivas: cambio paradigmático que aboga por un dialogo con los judíos, mejor que por una misión judía; fundamento bíblico que orienta y determina la relación entre cristianos y judíos; y finalmente, la problemática de la salvación desde la perspectiva litúrgica. Una vez puesto el tema en su contexto, todos los ensayos presentan los pros y contras de la cuestión, indicando la necesidad de continuar la reflexión sobre el argumento. Así por ejemplo, F. Siegert demuestra qué útil es la imagen joánica del hijo y de la madre respecto al discípulo amado (Jn 19,26s.) para cimentar el nuevo paradigma (p. 72s.). Admitiendo la no necesidad de una misión organizada hacia los judíos, el Cardenal Lehman destaca la importancia de clarificar este concepto (esp. 146s.). Sin duda, este libro es imprescindible para conocer a fondo tanto el desarrollo de la problemática, es decir, la misión hacia a los judíos, como su impacto, es decir, la relación entre los cristianos y los judíos en cuanto comunidades de fe y grupos religiosos vinculados en manera única por una historia compartida, aunque todavía no bien comprendida. Se trata de una verdadera cuestión disputada *para* los cristianos. A pesar de ello, hay dos puntos que tienen impor-

tancia más allá del horizonte cristiano: por un lado, la identidad e independencia del judaísmo como religión, y por otro, la posibilidad de salvación a través de las religiones no cristianas. Mientras el primero, siendo una cuestión de ciencia religiosa, interpela también a la teología, el segundo, no compete exclusivamente a la perspectiva teológica.— P.G. PANDIMAKIL.

Moral – Pastoral – Liturgia

ARAGIONE, Gabriella, *Les chrétiens et la loi. Allégeance et émancipation aux II^e et III^e siècles*, Labor et Fides, Genève 2011, 22,5 x 14,5, 280 pp.

La actitud del cristiano ante la ley fue tema preferente en la reflexión paulina con referencia a la ley mosaica. La presente obra se ocupa de la reflexión de los cristianos ante la ley, pero, aunque, sin excluir la ley mosaica, es entendida aquí como el conjunto de normas que regían la organización del imperio romano. La reflexión de los pensadores antiguos sobre la ley, término polisémico, ocupa los primeros capítulos de la obra; los últimos, los planteamientos de los autores cristianos. Las cuestiones planteadas no eran pocas; entre ellas, la polisemia de *nomos*, las fuentes, el valor y los límites de la ley política, los temas ligados a su interpretación y a su aplicación, su “visibilidad” en los espacios cívicos y sagrados, la relación entre *nomos* y *chronos*. En dicha respuesta es de singular importancia la relación entre el *nomos* y los *nomoi*, como la diferencia entre *nomos* y *psephisma*, *nomos* y *thesmós*, *nomos* y *nomizein*, etc. La autora pone de relieve el papel jugado por los rétores de la segunda sofística y, en otro plano, el de Platón que, en reacción contra el relativismo de los sofistas, dio un fundamento metafísico a las leyes, y los estoicos que enraízan la *nomos* en el orden inmutable del universo.

Justamente porque regulaban la vida del imperio, los cristianos tuvieron que tomar posición tanto ante los *nomoi* del país en que vivían como ante la ley mosaica. Su convicción de que Cristo les había enseñado las reglas de comportamiento que agradan a Dios y que permiten alcanzar la salvación lo hacía inevitable. Es más, su misma presencia en la sociedad imperial significó el nacimiento de un nuevo sujeto político religioso, hecho al que iban unidos problemas específicos. Para la autora, el presentarse a sí mismos como “nuevo pueblo” o “pueblo filosófico” con vocación universal podría ser básicamente una construcción identitaria forjada por las élites intelectuales cristianas para responder a las exigencias de obtener un status legal. Sólo desde esa entidad puede reivindicar la posesión de un *nomos* y el derecho de vivir conforme a él. La autora se pregunta si la necesidad de definir un cuerpo de escritos que hicieran autoridad no respondía a la necesidad de exhibir un conjunto de textos normativos que pudiese legitimar la *nomos* de los cristianos y darle “visibilidad”.

Para conocer esa posición, recurre a aquellos autores de los s. II y III conocidos tradicionalmente como apologistas que eligieron en su mayoría interlocutores paganos. Hombres cultos, con buena preparación filosófica, o retórica, o jurídica, pudieron mantener un diálogo de altura con la intelectualidad pagana y presentar sus propias respuestas a las preguntas que esa misma intelectualidad se había formulado. Ciertamente, la cuidadosa investigación muestra que los cristianos de los s. II y III comparten el sentimiento de que la sociedad en que viven está desprovista de un soporte sólido. Ellos afirman y reivindican la obediencia al único y verdadero *nomos* que muestra a la humanidad entera el camino de la salvación. La ambivalencia contenida en *nomos* y *nomizein* les permitía afirmar su res-

peto por las leyes existentes así como su obediencia a las autoridades constituidas y, a la vez, reafirmar su rechazo a los ritos y culto imperial. Si los cristianos obedecen al emperador es por obediencia a Dios que le manda obedecer al emperador. Pero el estudio deja también claro que no hubo una única posición cristiana y que no se puede calificar sin más ninguna como la cristiana. En efecto, a partir de problemáticas comunes y de un bagaje cultural análogo, los autores han llegado a resultados diferentes, dependiendo, por ejemplo, de la que fuese la propaganda imperial del momento o de la realidad identitaria del autor. Así, según Arístides, los cristianos representan una nueva raza de hombres que, poseyendo preceptos propios concernientes a las obligaciones hacia Dios y hacia los hombres, respeta las prácticas sociales, garantizado tanto la vida en la sociedad civil como la cohesión interna de la comunidad cristiana. Justino propone a sus interlocutores paganos una interpretación personal del lugar de los cristianos en el mundo; somete a examen los *nomoi* y concluye que sólo son verdaderas leyes las promulgadas siguiendo la recta razón y, al mismo tiempo, lanza un contraprograma en que la realización del imperio universal está confiada al logos y a los cristianos. Atenágoras, un representante típico de la civilización citadina greco-oriental imperial, explota el motivo de la pluralidad de leyes para afirmar que los cristianos tienen también el derecho de tener su *nomos*, pero no quiere persuadir a los emperadores de pasar al cristianismo o a abandonar su *patria*. Para Taciano el *nomos* de los cristianos se distingue de los *nomoi* de los griegos por su antigüedad, su unidad y su univocidad; según él, la multiplicidad de *nomoi* demuestra que, en vez de consenso sobre valores comunes, lo que existe es el relativismo en que cada cual hace su propia ley. *A Diogneto* es presentado como un testimonio precioso del fenómeno de redefinición de fronteras identitarias elaborado en ciertas comunidades cristianas: los cristianos representan un nuevo *genos* que no posee las marcas étnicas tradicionales. Clemente de Alejandría sigue a Justino al mostrar la superioridad de la politeia cristiana e invita a paganos y judíos a adherirse al único verdadero *nomos* que rige todo. Para Hipólito la civilización romana es sólo una mala imitación del imperio de los santos. Para concluir, Orígenes representa la respuesta sólida a la acusación de Celso de que los cristianos no tienen un *nomos*, sino un *antinomos*. Sí, para él los cristianos tienen un *nomos*, pero distinto y superior. – P. DE LUIS.

MAYER, Cornelius (hrg.), *Augustinus – Recht und Gewalt*. Beiträge des V. Würzburger Augustinus-Studentages am 15./16. Juni 2007. Mit einer kommentierten Quellensammlung zur Richtertätigkeit Augustins. Cassiciacum 397, Augustinus bei Echter, Würzburg 2010, 290 pp.

El presente volumen, séptimo de la serie *Res et signa*, recoge las aportaciones de diversos estudiosos en las quintas Jornadas de estudio sobre san Agustín, organizadas por el “Centro para la investigación sobre san Agustín”, vinculado a la Universidad Julio-Maximiliano de Würzburg, correspondientes al año 2007. En la elección del tema *–Recht und Gewalt–* influyó el discurso tenido por el Papa Benedicto XVI en Regensburg y la discusión que suscitó en torno al Islam, unido al hecho de que, en su conjunto, las religiones cristianas se han servido de la fuerza en su actividad misionera. Era buena ocasión para buscar la respuesta a la pregunta sobre las relaciones entre derecho y violencia en la doctrina de san Agustín, considerado por muchos como el padre espiritual de la Inquisición. Aunque sin limitarse a la dimensión religiosa.

El volumen ofrece al lector el texto de las ponencias entonces leídas. En la suya (*Paideia, Peitho und Bia*) M. Erler presenta el trasfondo filosófico pagano en san Agustín,

sacando a la escena a Platón, Epicuro y Séneca que relacionaron el *compellere* (cf. Lc 14,23) con la cuestión de la guía hacia la verdad. U. Muhlack (*Recht und Gewalt bei Machiavelli*) presenta el tema “a contrario” ocupándose de la figura renacentista de Machiavelo, resultando de su contraposición una peculiar relación dialéctica entre él y san Agustín. La ponencia principal fue la de Ch. Horn (*Augustinus über politische Ethik und legitime Staatsgewalt*) que se centró en el estado, institución que influyó no poco en el pensamiento filosófico y teológico del obispo de Hipona. Por su parte, la ponencia de R. Lambertini (*Jenseits des politischen Augustinismus. Zur Rezeption Augustins in der politischen Theorie des Spätmittelalters*) muestra el influjo de san Agustín en las teorías políticas posteriores, aunque limitándose a la edad media. Cerró el ciclo de ponencias H. Steiger que disertó sobre “*Bellum iustum*” versus *Gewalt verbot? Humanitäre Intervention und “just” war gegen Schurkenstaaten*. Pero el volumen se enriquece con la amplia colección de fuentes sobre la actividad de juez del obispo de Hipona –limitada como se sabe a las causas civiles–; colección de textos entresacados del conjunto de la obra agustiniana y que aparecen aquí presentados en el original latino y en traducción alemana, y comentados por J. Hellenbrand. El editor y organizador de las jornadas lamenta no haber podido disponer, por razones de tiempo, de un ponente que tratase con competencia el tema de la coacción en la literatura neotestamentaria y de la Iglesia primitiva.

El volumen concluye con un índice de referencias bíblicas, agustinianas y de otros autores antiguos y medievales, y con otro de nombres, sea bíblicos, antiguos y medievales, sea modernos.– P. DE LUIS.

PEETERS, A. Marguerite, *Marion-ética. Los ‘expertos’ de la ONU imponen su ley*, trad. I. Saavedra, Rialp, Madrid 2011, 20 x 13,5, 301 pp.

El objetivo de este ensayo es proporcionar el conocimiento y discernimiento de los conceptos clave y de los mecanismos operativos de la revolución cultural global, que según la autora, consiste en la propagación mundial de una nueva ética laicista, que es fruto de las revoluciones feminista sexual y cultural occidentales del siglo pasado. Una *ética para marionetas* que modela conductas y establece un nuevo diseño sobre el bien y el mal, suprimiendo presupuestos antropológicos básicos e imponiendo su ley a mayorías culturalmente indefensas. La autora apenas aporta citas, recoge los datos de la Conferencia de El Cairo de 1994 y las grandes conferencias internacionales de la ONU. Analiza los documentos y textos bases de las organizaciones internacionales, y las entrevistas con los actores de la gobernanza mundial. El libro denuncia la ignorancia, apatía e indiferencia general, ante esto que pueden tener consecuencias muy graves para el futuro de la humanidad; y se dirige prioritariamente a quienes todavía se mantienen fieles a su identidad y pueden ofrecer al mundo la recuperación de la realidad, la verdad y el amor. En fin, sin negar algunas de las descripciones e intuiciones sugerentes que hace, en general, nos parece un estudio alarmista y catastrofista que no responde de manera ecuánime a la situación cultural tan compleja que estamos viviendo. Uno puede estar convencido de que la estructura antropológica judío-cristiana de raíz bíblica es válida para nuestro mundo, pero no podemos imponerla a toda la humanidad, aunque no tengamos que renunciar a ella. Y desde luego es difícil de aceptar y además muy pretencioso, afirmar que nuestra tarea ética consiste en volver al plan original establecido por el Creador.– J. ANTOLÍN.

SANJOSE DEL CAMPO, Jesús, (ed.) *Planteamientos sociales de Sisinio Nevares*, Diputación de Palencia, Palencia 2011, 24 x 17, 464 pp.

El libro recoge 28 artículos publicados en la revista *Razón y Fe* entre los años 1921 y 1932. Dado que están publicados siguiendo los ritmos de la Revista tiene el inconveniente de la fragmentación. Por eso se publican ahora de forma conjunta para tratar de resaltar la idea de que juntos componen un auténtico cuerpo de pensamiento perfectamente estructurado, y donde sobresale aportación de Sisinio Nevares al pensamiento del catolicismo social de principios del siglo XX. Los artículos están agrupados en torno a cuatro temas que vienen a coincidir con los títulos con los que se editaron en su momento: la necesidad de un régimen de protección para el trabajador, la importancia de la organización agraria, la libertad sindical y el salario mínimo. Nevares tiene muy claro que la dedicación a la cuestión social es el elemento más importante de la evangelización y la tarea más urgente de la Iglesia, y esto es precisamente lo que pide a las altas instancias de la Compañía de Jesús. Nuestro personaje a lo largo de toda su vida manifestó un talento práctico y organizativo, pues tenía una mente bien organizada, por eso cuando manifestaba su opinión sobre los diferentes aspectos lo hacía apoyado en un aparato teórico sólido y en conocer por experiencia de lo que hablaba. Los artículos recogen años de grandes cambios y problemáticas sociales, y responden de forma directa a la realidad diaria que le tocó vivir.— J. ANTOLÍN.

CHINNICI, Joseph P., *Cuando los valores chocan. La Iglesia católica, los abusos sexuales y los retos de la jerarquía eclesial*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2011, 15 x 21, 288 pp.

El autor es sacerdote franciscano, estadounidense, historiador de la Iglesia y profesor universitario en Berkeley (California). También ha sido superior provincial de su congregación franciscana, que abarca toda la costa oeste de Estados Unidos. ¿Que qué tiene que ver todo esto con el tema del libro, los abusos sexuales a menores por parte de clérigos católicos? Pues mucho, claro. Él era provincial precisamente cuando estalló el escándalo en su país, en los años 90, y además tuvo en su provincia religiosa algunos casos que debió encarar como responsable mayor. Después de la experiencia, demoledora e indescriptible para las víctimas, destructiva para la credibilidad eclesial, conmocionante para los creyentes de buena fe, ofrece aportar algo, un intento de solución, que ha condensado en este libro. Como es notorio, el problema no son sólo los casos individuales de abusos, con ser lo peor, sino también la acción institucional de la jerarquía al respecto, la gestión del problema, que ha sido muy criticada. Se ocultaban los hechos, se trasladaba a los pederastas de parroquia, se presionaba a las víctimas... En todos los casos se entremezclan desordenadamente presunción de inocencia y atención pastoral, legislación civil y canónica, abuso de autoridad y secreto de confesión, delito y pecado. A ello alude el choque de valores del título. La Iglesia norteamericana ha sido duramente probada con los sacerdotes pederastas, penalizada económicamente llevando a algunas diócesis a la quiebra, y su sociedad ha quedado hipersensibilizada. El autor, para afrontar el escándalo y renovar la Iglesia, quiere aunar la dolorosa realidad con la tradición espiritual franciscana, de modo que no se pierda en la abstracción que olvida a las personas ni se descuide la renovación de las estructuras que eviten o prevengan la repetición de tales delitos. Propone en resumen una democratización estructural de la Iglesia: más transparencia jerárquica, mayor participación laical, lealtad con la legislación civil.— T. MARCOS.

Filosofía

GREGOR, Paul, *Konfuzius und Konfuzianismus. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010, 24 x 16,5, 143 pp.

Aun cuando la figura de Confucio es bastante conocida en Occidente, y su pensamiento logra tanto simpatía como admiración, se suele considerar su filosofía como una reliquia: merece respecto, pero es inútil en la actualidad. El autor de esta concisa y erudita introducción, un conocido estudioso de la cultura y filosofía china, busca romper este cliché presentándonos especialmente tres aspectos significativos acerca de su filosofía: metodología crítica, interpretación posterior y su actualidad. La perspectiva crítica que caracteriza su ética, política, etc. debe ser vista como la contribución educativa del maestro. Confucio emplea esta estrategia en el ámbito social y personal, así desafía su propio entorno, abre una nueva manera de relacionarse con la autoridad: lealtad crítica. Su meta –humanidad y un mundo pacífico, seguro y armonioso– se consigue empleando tanto la crítica, como la educación y el ejemplo. Al llamar la atención sobre estos tres aspectos del método confuciano, el autor destaca la unidad y la extensión de su pensamiento. Reconoce justamente que debe distinguir entre el confucianismo filosófico, la ideología propagada por el estado, y el culto de Confucio promovido por el turismo. El libro se centra en el confucianismo filosófico: muestra la interpretación dada por el neo-confucianismo que Occidente conoce por los Jesuitas, inicialmente gracias a los escritos de Matteo Ricci. La actualidad del pensamiento confuciano consiste, según el autor, en los temas centrales abordados, como por ejemplo: la necesidad de fundar la sociedad y derecho en la moralidad; autonomía moral del hombre; inexorabilidad del argumento y crítica para la moralidad, etc. (p. 91). El libro introduce al lector en los múltiples aspectos que tocan la filosofía confuciana y sirve como una muy provechosa introducción.– P.G. PANDIMAKIL.

GROSOS, Philippe, *Comme un corps lourd dans une eau sombre*. Essai sur le rayonnement paradoxal du mal, Labor et Fides, Genève 2011, 23 x 15, 128 pp.

El problema del mal siempre será un gran enigma que implica el problema del hombre y el misterio de Dios. Este ensayo conciso y profundo aborda el enigma del mal a partir de los estudios de autores como Jankélovitch, Levinas, Kant, Ricoeur e incluso Freud. El autor no quiere una definición del mal como esencia o anti-proyecto o sin-sentido. Por el contrario, a partir de la imagen de un cuerpo hundido en el agua profunda donde, según la duda de Descartes, ni se hace pie en lo hondo ni se sale a flote a la altura, reflexiona sobre sus efectos colaterales, como por ejemplo, el que recibe la felicidad de la gracia del nuevo matrimonio de un padre que ha perdido trágicamente a su esposa. Así, todo mal es una gran paradoja y su enigma consiste en que, según la fórmula consagrada, de un mal puede venir un bien. Pero, no se puede resolver el problema del mal como un aprendiz de brujo, a base de hacer el mal. Entonces: ¿Cómo captar el enigma del mal y sus consecuencias? ¿Cómo ver la realidad del mal sin enredarse en una metafísica absurda y oscura? ¿Cómo descubrir el misterio que esconde? ¿Qué hacer ante la tragedia de lo involuntario y la responsabilidad que se nos escapa? ¿Cómo comprender la herencia del pecado, la responsabilidad personal y el destino de la persona? En este brillante ensayo, que une poesía y rigor, el autor propone una reflexión para nuestro tiempo con una posición abierta que

permite acercarse al misterio irreductible del mal en nuestra vida y nuestro mundo.– D. NATAL.

HAHN, Scott - Benjamin WIKER, *Dawkins en observación*. Una crítica al nuevo ateísmo, trad. J. Novo, Rialp, Madrid 2011, 20 x 14, 190 pp.

R. Dawkins ha sido y es uno de los grandes especialistas en un tema tan candente como el de la conducta animal y humana, Etología o Socio-biología, como se suele llamar a esta nueva ciencia, especialmente por su best-seller *El gen egoísta*. Sin embargo hoy día es mucho más conocido por su militancia atea y el llamativo éxito de uno de sus últimos escritos: *El espejismo de Dios*, junto a los grupos que comenzaron a hacer propaganda atea en los autobuses de grandes ciudades como Londres o Barcelona. S. Hahn y B. Wiker nos ofrecen en este libro una fuerte crítica del pensamiento de Dawkins en relación a este último aspecto, diseccionando con detalle sus argumentos que ridiculizan o pretenden inutilizar el pensamiento acerca de lo divino. Los autores ofrecen aquí una respuesta muy contundente, frente a sociobiólogos como R. Dawkins o D. Dennet, con temas como el dios de azar, la falaz filosofía de Dawkins, de si se puede demostrar la existencia de Dios, el problema de la moralidad en Dawkins, etc. Como dijo de S. Hawking, nuestro gran biólogo Ayala, no hace tanto, Dawkins también se ha vuelto un excelente “vendedor de libros”, pero este no es el tema a discutir ni el argumento. Por eso, es bueno dar una respuesta serena sin acercar tanto el darwinismo al determinismo ni arrimar la Etología al nazismo, como, a veces, hicieron también, en este tema y otros, algunos autores cercanos a la Escuela de Frankfurt, creando una gran e infausta polémica, porque cuando todo es todo, ya nada es nada. Y, lo mismo hay que decir sobre el tema del azar, que pone a mucha gente nerviosa, pero que Ch. de Duve, premio Nobel, y reconocido por universidades muy católicas, ya sentenció muy felizmente cuando dijo que: la vida es tan azarosa como necesaria. Es preciso, por tanto, recobrar una mayor serenidad en los temas de bioética. No olvidemos que cuando el Dr. Barnard hizo el primer trasplante de corazón las preguntas eran como las de los fariseos a Jesús sobre el levirato: ¿Y cuando resucite de quién será la mujer o el corazón? También en bioética y en temas de sexualidad es posible la racionalidad pacífica, que debe caracterizar a los humanos, como don que Dios nos dio para distinguirnos de los animales que embisten más que piensan. Ahora bien, con todo y con eso, esta obra es muy importante para entender las fisuras que surgen en los argumentos de este “nuevo ateísmo”, en apariencia, tan macizo.– D. NATAL.

ROCHE ARNAS, Pedro (Coordinador), *El pensamiento político en la Edad Media*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid 2010, 24 x 17, 730 pp.

Estamos ante la Actas del Congreso de la Sociedad de Filosofía Medieval que se celebró del 11 al 13 de diciembre de 2008 en la Universidad de Alcalá. Las ponencias analizan el tema que da título al libro, primero entre la tradición clásica y la moderna como hace F. Bertelloni. Luego, S. Álvarez Turienzo estudia el pensamiento político de s. Agustín en su contexto histórico religioso. J. M. Udina presenta el paso de la Iglesia mendigo a Iglesia príncipe en Gelasio I y Gelasio II. E. Forment nos ofrece los principios fundamentales de la filosofía política en santo Tomás. P. Roche Arnas el problema de los dos poderes y una autoridad, en Egidio Romano, como culminación de pensamiento teocrático medieval. B. Bayona Aznar estudia el fundamento del poder en Marsilio de Padua, E.

Peña Eguren la filosofía política de G. de Ockham, R. Ramón Guerrero investiga el legislador y el poder en la filosofía política del islam y del judaísmo y G. Piaia mira a N. de Cusa como pensador político ya se entienda como último medieval o primero de los modernos. Luego, en las comunicaciones se estudian otros muchos autores y temas como Dante, en varios sentidos, pero también como moderno, Suárez, la escuela de Salamanca, Locke, Maimónides, F. Sánchez y su escepticismo médico, R. Lull y, de nuevo, N. de Cusa, en varios aspectos, Orosio y s. Agustín, y A. de Cartagena. Los pensadores árabes, como Avicena o Averroes y otros, también en varios aspectos. Proclo, Filón de Alejandría, Escoto y el pensamiento franciscano en diversos aspectos. La razón, el Estado y realismo político en Maquiavelo; el problema de la recepción del pensamiento medieval en el estudio de la Filosofía; el derecho de gentes en s. Isidoro y santo Tomás, la tradición aristotélica y su recepción en diversos autores, razón y rebelión en el s. XII, por qué el “De civitate Dei” dio lugar a propuestas hierocráticas medievales, el agustinismo político en la génesis de la independencia de Portugal, el tiempo del Anticristo y la República cristiana, prolegómenos a una lectura política de *La Ciudad de las Damas*, La Ciudad de Dios y la Divina Comedia, y política y dialéctica en O. de san Emerano. Estamos ante una obra muy diversa pero muy completa que estudia nuestro pasado con un profundo deseo ofrecer nuevos caminos a nuestro presente.– D. NATAL.

GUERRA SIERRA, Angel, *Hombres de ciencia, hombres de fe*, Rialp, Madrid 2011, 21,5 x 14,5, 236 pp.

Angel Guerra partiendo de la consideración de Einstein –“la ciencia sin religión es coja y la religión sin ciencia es ciega”– nos ofrece unos relatos sobre un grupo de científicos ilustres, hombres y mujeres, que encarnan en sus vidas y en sus investigaciones una extraordinaria complementariedad entre sus creencias y sus decisivos descubrimientos científicos. El autor, fiel a la tradición de grandes científicos e investigadores como Lemaître, Lagrange, Lejeune, Nicolás de Cusa, María Gaetana Agnesi, Pasteur, etc., nos muestra de un modo convincente la perfecta armonía entre la visión científica de la naturaleza y la concepción religiosa del mundo. Estos investigadores cimentaron con su trabajo distintas especialidades de las ciencias y testimoniaron a través de su obra y con su vida, la perfecta conformidad del desarrollo científico y la cultura y tradición cristianas. La fe no sólo es compatible con la actividad científica, sino que potencia los anhelos de verdad que todos llevamos dentro. Tanto el saber científico como el religioso, son dos tipos de conocimiento de diferentes características y con métodos y lenguajes distintos entre los cuales no sólo es deseable sino imprescindible un diálogo franco. Conservando su propia independencia y autonomía, entre ciencia y religión hay puentes sólidos por los que transitar; y es posible la compatibilidad y la convergencia a distintos niveles.– J. ANTOLÍN.

Historia

GALLETTI, Mirella, *Le Kurdistan et ses chrétiens*, Les Éditions du Cerf, Paris 2010, 21,5 x 14,5, 464 pp.

La obra de Mirella Galletti analiza la historia de las comunidades cristianas del Kurdistan desde la antigüedad, pasando por los imperios romano y persa hasta la situación actual. El estudio es complicado pues abarca diferentes regiones de Turquía, Irán, Irak y de Siria. A la dificultad de la extensión geográfica se une la variedad de iglesias a las que pertenecen estos cristianos, algunos a la iglesia asiria, otros a la caldea, a la iglesia sirocatólica y a la iglesia siria ortodoxa. Todos son cristianos y pertenecen a unas iglesias con una gran tradición cultural. Además otra característica son las circunstancias adversas que han vivido a lo largo de su historia y que continúan viviendo en la actualidad. La autora además de conocer la historia de estos lugares y de haber visitado estas regiones en múltiples viajes, da la palabra, en la segunda parte del libro, a diferentes personalidades cristianas que manifiestan en sus testimonios, la riqueza cultural, la vitalidad, al mismo tiempo que las dificultades que están viviendo todas estas iglesias cristianas, pues muchos de ellos están viviendo en el exilio, y los que viven en su tierra lo hacen en situaciones de conflicto y muchas veces de persecución. Las masacres del siglo XX, las guerras sucesivas, la emigración masiva, todo esto influye de manera determinante en la existencia y vida diaria de estas comunidades cristianas. El libro es un acto de fe y un aliento de esperanza pues manifiesta la vitalidad de los cristianos en Irak y su coraje por mantener y salvaguardar su cultura e identidad cristiana. El libro da a conocer la vida e historia de unas iglesias cristianas poco conocidas en Occidente, y el testimonio de su empeño por vivir al mismo tiempo su identidad cristiana y nacional y su misión de ser un elemento de equilibrio que promueva una cultura de dialogo, de pluralismo, de convivencia y de paz tan necesarios en la región del Kurdistan.– J. ANTOLÍN.

HERRANZ, Julián, *Dios y audacia*. Mi juventud junto a San Josemaría, Rialp, Madrid 2011, 21 x 15, 197 pp.

Pobres santos cuando les cae en suerte un mal historiador. Entonces todo son cosas raras y misteriosas que terminan por hacerlo digno de toda sospecha. Esto es lo que ha pasado, en parte con s. Josemaría Escrivá y su obra el Opus Dei. Pero ahora, para nuestra suerte, tenemos los testigos directos del Santo y de su Obra como el Cardenal J. Herranz que vivió 22 años, día a día, junto al Fundador del Opus. Así, nos va desgranando sus historias de juventud, pasando por sus proyectos, viajes y sueños, los tiempos de guerra como en la guerra, los paseos por Roma, lo divino y lo humano, los tiempos de cambio, por los caminos del mundo, una gran aventura de confianza en Dios y en los hombres. Además nos explica cómo era nuestro Santo, en realidad de verdad, las raíces de su alegría en medio de las tribulaciones, cómo es la virtud de los fuertes entre sus explicaderas y las malas entendederas, un corazón de padre y madre, y ante todo un sacerdote, la defensa de un carisma, de la santificación del trabajo y del quehacer diario, para terminar con que: el Amor, ése es el secreto. Tenemos aquí una biografía muy detallada del Santo y toda su obra que nos la hacen comprender como una gran obra de Dios.– D. NATAL.

DOLZ, Miguel, *San Josemaría Escrivá*, Ediciones Rialp, Madrid 2011, 19 x 12, 159 pp.

Con motivo de ser declarado santo Josemaría Escrivá en 2002 por Juan Pablo II, el autor escribió esta pequeña obra, donde se da una resumida biografía de los rasgos más importantes de su vida: Su nacimiento en una familia cristiana, años del seminario, sacerdotado entre pobres y enfermos, fundación del Opus Dei en 1928 y problemas en los primeros años. Cuando la Obra se iba consolidando, llega la Guerra civil española y sus miembros se dispersan por varios puntos de la península y Josemaría se refugia en varios lugares, aun en una clínica de enfermos mentales donde pasa por uno de ellos. Sale de Madrid y se dirige a Francia a finales de 1937 a donde vuelve en marzo de 1939, volviendo a comenzar de nuevo la Obra con algunos de sus antiguos miembros. En 1946 viaja a Roma con el fin de que el Opus Dei recibiese la aprobación pontificia y garantizase la secularidad de sus fieles, la unidad y universalidad de su apostolado en las diócesis del mundo, aprobación conseguida en 1950 de S. S. Pío XII.

En la segunda parte bajo el título, “*Dentro del Evangelio, como un personaje más*”, el autor presenta lo más importante de las obras de san Josemaría, los misterios de Cristo desde la Anunciación hasta la Venida del Espíritu Santo. Y en un tercer apartado presenta las obras del Santo, terminando con una cronología de la vida del mismo.

El autor ha logrado reunir en este libro lo más importante de los escritos y mensaje del Santo que ayudará a todo cristiano a descubrir las riquezas del Evangelio y aplicarlas y vivirlas en su vida cotidiana.– P. HERNÁNDEZ.

Espiritualidad

GUELPA, Beatrice, *D'une foi à l'autre*. Portraits de convertis, Labor et Fides, Genève, 23 x 15, 236 pp.

La historia de los convertidos es sin duda una de las más fascinantes para todos. ¿Cómo han pasado de un fe a la otra? Son católicos, protestantes, judíos, musulmanes o budistas. Nacidos musulmanes han elegido el cristianismo, el judaísmo o el budismo o viceversa. ¿Por qué? B. Guelpa nos ofrece en retrato apasionante de 20 convertidos, principalmente en Suiza y en Francia, que han hecho un cambio radical de familia espiritual. Así, Salin predica la fe cristiana en Marsella después de haber sido legionario. M. Raymond, se hizo musulmán en París a los 70 años. Jean-Enmmanuel descubrió el protestantismo en Kurdistán y ha encontrado en Ginebra el calor de una nueva familia espiritual. El libro está lleno de historias sorprendentes como la de un hombre de negocios que se adhiere al zen o un judío sin problemas que se convierte al islam. Este libro, más allá de las estadísticas sociológicas y las ideas preconcebidas, nos presenta la riqueza de unas vidas, muy humanas, camino de absoluto que no dudan en abandonar sus antiguas certezas e identidades en nombre de una gran experiencia nueva y viva.– D. NATAL.

GUILLEN PRECKLER, Fernando, *El arte espiritual*. La belleza de la vida interior, Ciudad Nueva, Madrid 2010, 20 x 13, 118 pp.

La vida espiritual es una “obra de arte” y su principal artífice es el Espíritu Santo. Pero se forja en el día a día gracias a nuestra colaboración atenta y generosa. Cuando el hombre descubre las riquezas que se encierran en su interior y su papel en la historia de la salvación, se entrega a la acción de Dios en él. Así, la vida espiritual es un diálogo amoroso y constante, entre Dios y el alma, tejido de fidelidades, distracciones y, a veces, de negaciones. Este escrito nos presenta una serie de reflexiones para tratar de discernir e ir puliendo sentimientos y actitudes que afean nuestro corazón y nos alejan de su divino Huésped. Esta atención interior no nos aparta nunca de nuestras tareas humanas y apostólicas sino que nos lleva al auténtico amor fraterno que Jesús espera de nosotros para darnos sus frutos eternos, a veces, invisibles a los ojos del mundo. Porque somos obra de Dios, “hechura suya”, su mejor obra de arte, debemos aplicarnos constantemente a colaborar con Él para llevar esa obra a su plena y total perfección. En este camino, el autor nos propone meditar sobre las tentaciones intelectuales en la cultura y la curiosidad, las distracciones, discernir el valor de lo escondido y de los presentimientos místicos, los sentimientos de la propia excelencia, el orgullo “religioso” de los votos, el valor de la obediencia, la experiencia de comunión y las antipatías naturales, las ambiciones apostólicas y, finalmente, el sentido de la muerte.– D. NATAL.

SIMÓN PARDO, Jesús, *Al final de la vida. Verdades eternas*, Ed. Palabra, Madrid 2008, 19 x 12, 292 pp.

Jesús Simón, sacerdote, historiador y conferenciante, nos invita en este libro a meditar sobre la muerte, el juicio final, el temor de Dios, el purgatorio, el cielo y el infierno y a poner nuestra esperanza en la Virgen María como puerta del cielo. Todas ellas son realidades a las que es difícil poner palabras. El autor, además de expresar sus consideraciones con cierto valor, pues consciente de que está hablando de verdades que, a pesar de formar parte de nuestra existencia, no están presentes en la mayoría de las homilías, se ayuda de textos seleccionados de la literatura cristiana de todos los tiempos para expresar sin temor la doctrina de la Iglesia Católica.

Considera que, si bien Dios es eternamente misericordioso y nos ama con un inmenso Amor de Padre, es cierto también que al final de nuestros días tendremos, de alguna manera, que rendir cuentas ante Dios de nuestra vida y que después unos podrán alcanzar la plenitud eterna al lado del Padre, otros tendrán que purificarse para alcanzar la luz de la gloria y finalmente, otros se excluirán, al permanecer alejados de Dios, pues el infierno no es otra cosa que la autoexclusión del reino de Dios por el empeño en continuar distantes de Él. Finalmente, el autor nos presenta a María como Madre de Dios que intercede por todos nosotros y nos ofrece la llave de la eternidad junto a Él.

No es un libro fácil de leer, no por el estilo que es claro y sencillo, sino por el contenido que interpela continuamente, pues surgen interrogantes sobre estas verdades eternas, tal vez por el deseo de sentirnos todos salvados por el Amor divino, pero, sin duda, si Dios es eternamente misericordioso, también es justo y es difícil imaginar en un mismo estado a personas como Edith Stein y Hitler o Stalin.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

RODENAS, Elvira, *Thomas Merton. El hombre y su vida interior*, Ed. Narcea, Madrid 2010, 21 x 13,5, 195 pp.

Elvira Rodenas, licenciada en Estudios Eclesiásticos y en Teología Espiritual por la Universidad Pontificia de Comillas, nos presenta un interesante trabajo sobre la doctrina espiritual de Thomas Merton, escritor contemplativo y poeta, convertido al catolicismo en su etapa universitaria y luego monje trapense. En él, a través de los escritos del padre Luis, como era conocido en el monasterio cisterciense, además de exponer su perfil biográfico, analiza la esencia de su pensamiento, su idea de hombre como ser que no puede nada sin la presencia de Dios, la necesidad de equilibrar la vida de silencio y oración con la presencia en los problemas de la sociedad actual, tales como la alternativa pacifista y el diálogo interreligioso abierto a la espiritualidad oriental, o la prioridad de aunar contemplación y compasión referida a los "otros".

De otro lado, presenta la espiritualidad de Merton no como filosofía o constructo puramente mental, sino como fruto de su experiencia de encuentro con Dios en el monasterio trapense de Santa María de Getsemani en Kentucky, desde donde nos ha llegado transcrita a través de sus cartas, diarios o libros. No oculta las contradicciones de Merton, pues no hay fe sin duda, e invita al lector a resolver sus propios conflictos en Cristo y con Cristo, tal como nos dice el propio Merton.

La autora tuvo la oportunidad de conocer a Thomas Merton en la Universidad Pontificia de Comillas, lo que da viveza y dinamismo al relato. – C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

MUNOZ IGLESIAS, Salvador, *Jesús está aquí* (Cuadernos Palabra 167), Palabra, Madrid 2010, 19 x 12, 346 pp.

Esta obra apareció en 1980 y hoy estaba agotada. Es un libro de lectura fácil que relata un interesante recorrido espiritual por los santos lugares. Con buen criterio Ediciones Palabra ha creído conveniente reeditarlo porque, a pesar de que algunos datos geopolíticos han cambiado desde entonces en aquella convulsa región del planeta, sigue siendo una publicación singular e inolvidable para sus lectores. Su autor, Mons. Salvador Muñoz, catedrático de Sagrada Escritura y director de Instituto Francisco Suárez del CSIC, fallecido en 2004, era una persona entrañable y querida. Fue también responsable de la programación religiosa de Televisión Española y –aunque mucho menos conocido en el dominio público– director espiritual de la Federación mundial de la Adoración Nocturna. La obra fue concebida durante uno de sus múltiples viajes a Tierra Santa cerca de Betania, donde según la tradición Marta salió al encuentro de Jesús, y por encargo suyo fue a avisar a su hermana: "El Maestro está aquí..." (Jn 11,28). Confiesa el autor en la introducción que recibió de ese texto joánico la inspiración para titular un libro escrito con una doble finalidad: En primer lugar, quiere ser una referencia para situar en el espacio a quien peregrina a Tierra Santa con la intención de visitar los santos lugares y conocer en directo la tierra donde vivió Jesús. Al mismo tiempo, sobre todo, es una magnífica ayuda para acercarse a Jesús en la Eucaristía y hacer oración junto a Él, "que está aquí y ahora: en los sagrarios de las iglesias de Tierra Santa y también en todos los sagrarios del mundo". Por eso, aunque es una lectura destinada a todos, está dedicada principalmente a los peregrinos y a los adoradores y adoradoras nocturnos de Jesús sacramentado "para que seáis evangélicamente eucarísticos y eucarísticamente evangélicos". Embellecen la presentación pequeños mapas de las zonas y un conjunto de fotografías en color (entre las pp. 192 y 193) de lugares aludidos en la exposición. – R. SALA.

CRISTO SALVADOR, Mario de, *Dios habla en la soledad. Diálogos sobre la vida espiritual*, Narcea, Madrid 2010, 21 x 13,5, 138 pp.

La vida cristiana, como seguimiento de Jesús, requiere ponerse en camino. Sobre todo en camino interior, como hicieron y nos enseñan los Padres del desierto. En el “secreto” del “castillo interior”, en esa soledad habitada, habita Dios mismo. Hay dos géneros de eremitas: los que profesando esa vida se retiran físicamente a un lugar solitario y los que han descubierto la ermita secreta y habitan en ella en medio del mundo. A éstos últimos pertenece el hermano Mario de Cristo (lahesiquia@gmail.com), divulgador de la “espiritualidad del desierto” en la era cibernética. Es el fundador de la *Fraternidad Monástica Virtual*, dedicada a facilitar webs gratuitas a grupos y organizaciones religiosas. Mediante el recurso literario de las preguntas que un discípulo dirige a su maestro para aprovecharse de su sabiduría –tan característico de los aforismos de los Padres del desierto–, los textos recogidos en este libro tratan diversos temas relacionados con la oración cristiana (oración continua, María, ascética, fe y razón, Espíritu Santo, etc.). Todos ellos muestran con claridad que la espiritualidad del desierto sigue viva y que tiene espacio también en el mundo pretendidamente desacralizado de las grandes aglomeraciones humanas.– R. SALA.

MOROSI, Ezio, *¿Cuánto falta para que amanezca? La “noche” en nuestra vida*, trad. C. Ballester, Narcea, Madrid 2011, 21 x 13,5, 155 pp.

E. Morosi es vicario general de la diócesis y consiliario de “Comunión y liberación” en la localidad italiana de Livorno. En el libro que presentamos nos ayuda a meditar sobre la “noche oscura”. Comienza indicando que hay distintos tipos de noche (del mal, del pecado, de la injusticia, de la soledad, de la enfermedad, de la violencia, del hambre, de la pobreza, de los fracasos...). Cada uno tiene las suyas. “Centinela, ¿cuánto falta para que amanezca?”. En esta oración del profeta (Is 21,11) ha encontrado el autor las palabras que dan título al libro y que expresan nuestro anhelo por ser liberados de la oscuridad. En efecto, los pasajes bíblicos que nos hablan de la noche, que tienen como protagonistas a grandes figuras del AT y del NT (Abraham, José, Moisés, Samuel, David... María, Nicodemo, Simón, Jesús, Pablo) y que el autor va comentando en estas páginas, nos enseñan a no olvidar que la noche, en toda su negatividad, puede resultar también una hora de gracia cuando alimenta nuestro deseo de la luz, cuando en el silencio, en la fidelidad, en la búsqueda o en el sufrimiento, nos acerca a Dios. Termina el libro con un bello poema titulado “Los nombres de la noche”.– R. SALA.

BOCALA, Henry, *Levántate y anda*, trad. M. Villar, Patmos, Madrid 2011, 19 x 12, 110 pp.

Este librito reúne una serie de meditaciones. Cada una de ellas va encabezada por un pasaje bíblico que ilumina la temática correspondiente, y aderezada con anécdotas y relatos variopintos que ofrecen al lector unas reflexiones muy vitalistas. Como muestra valga este botón: “Una vez iba yo conduciendo por Johannesburgo cuando me fijé en un enorme cartel que decía: ‘¿Tienes cincuenta amigos? Eso no es bastante. ¿Tienes un enemigo? Eso es demasiado’. Me impresionó leer ese mensaje en una sociedad maltrecha por la violencia racial” (p. 74). El autor, el sacerdote filipino H. Prieto Bocala, fue el diseñador

del logo oficial de la X Jornada Mundial de la Juventud (1995) que tuvo lugar en Manila. Se trata de una personalidad polifacética que, además de pintor y escritor, ha sido político y es doctor en Derecho canónico. Actualmente ejerce su ministerio pastoral en Filipinas entre los jóvenes del Opus Dei.– R. SALA.

ESTAÚN, Pedro, *Personajes y virtudes*, Rialp, Madrid 2011, 19 x 12, 197 pp.

El autor va desgranando en las páginas de este libro la vida ejemplar de 22 personalidades, en su mayoría de los dos últimos siglos. Lo hace de una forma breve y amena. Se trata de un libro que leerán con gusto los amantes de las vidas de santos. En efecto, los personajes seleccionados por el autor, y que él considera representativos de una virtud particular (por supuesto admitiendo que tenían muchas otras y también algunos defectos), en su mayoría han sido ya canonizados o beatificados (Juan Pablo II, Madre Teresa, Tomás Moro, Edith Stein, el cura de Ars, Charles de Foucault, Padre Damian, Hermano Rafael, María Goretti, Santa Teresita, Maximiliano Kolbe, Josefina Bakhita, el Pelé, Padre Pío, Josemaría Escrivá), o bien están en camino de serlo con sus correspondientes causas ya introducidas (Nguyen van Thuan, Alvaro del Portillo...). Como dice el autor, citando un proverbio inglés: “el buen ejemplo es una Biblia que todos leen”. En este librito se nos proponen unos cuantos buenos ejemplos que pueden servir de modelos para remover la indiferencia y animar nuestra vida cristiana.– R. SALA.

DOMÍNGUEZ SANABRIA, Jesús, OSA, *Saturnino López Novoa, Fundador de la Congregación de las Hermanas de los Ancianos Desamparados. Antología de textos de orientación cristiana* (Palabra y vida 26), Editorial Agustiniiana, Madrid 2011, 17,5 x 11, 261 pp.

El P. Jesús Domínguez es un buen conocedor de la espiritualidad que emana de la obra del Siervo de Dios Saturnino López. Fruto de ese conocimiento, adquirido en contacto directo con la obra y escritos del fundador de las Hermanas de los Ancianos Desamparados, es esta hermosa antología de textos entresacados de los múltiples escritos del Siervo de Dios, donde expresa su inquietud sacerdotal y amor cristiano, a favor de tantos católicos necesitados de orientación en una época de crisis y de incertidumbre humana, católicos anhelantes de vivir una fe auténtica. El trabajo, como el mismo autor indica, *sólo pretende ser antología de textos únicamente de coherencia con la fe y moral católica..., de orientación cristiana...que orientan la vida de fe de un católico, o las vivencias religiosas, personales, comunitarias o sociales, y apostólicas de cualquier sacerdote, de cristianos seglares, de personas consagradas...* Un hermoso florilegio de mensajes selectos de la espiritualidad del Siervo de Dios Saturnino López, para los católicos que quieran ser coherentes con su compromiso de fe. La obra termina con un apartado a sus Religiosas Hermanitas de los Ancianos Desamparados, poesías y los temas abordados en esta antología.

Los textos de la obra vienen codificados con unas siglas para una mejor referencia a los escritos, facilitando al lector localizar el tema y texto con facilidad.– P. HERNÁNDEZ.

MULLOR, Justo, *Entre el Cenáculo y Roma. El Vaticano II nos sigue aún esperando*, Ediciones Rialp, Madrid 2011, 12 x 19, 239 pp.

Libro meditativo sobre la realidad cristiana al hilo de una visita a Tierra Santa del autor, después de su carrera eclesiástica como obispo, nuncio apostólico, presidente de la Escuela Diplomática y miembro de la Congregación de los Santos. A medida que recorre los santos lugares de Jerusalén –el Cenáculo, el Calvario, el Sepulcro, el Templo...–, en la tranquilidad de un retiro en Emaús, durante un encuentro inesperado en Jericó, va reflexionando sobre el origen conciliador de la fe cristiana, que a lo largo de la historia hemos ido convirtiendo en piedra de confrontación con los judíos, nuestros “hermanos mayores”, y de división entre cristianos, nuestros “hermanos separados”, tal vez extraña a los hombres en general, nuestros hermanos. Por eso dice que el concilio Vaticano II nos ha señalado nuevos caminos de reconciliación, con los otros cristianos, los judíos, los creyentes y no creyentes, pero que “aún nos sigue esperando”. El carácter paradójico del hombre, el misterio de la libertad, ha vuelto la fe cristiana paradójica, llamada a pacificar ha alentado confrontaciones, requerida para ser liberadora ha aprisionado en instituciones partidistas. El Vaticano II ha sido la expresión de una esperanza, el sueño de una Iglesia mejor, que abarque los horizontes de nuestro tiempo, que reconozca el legado del primer pueblo de Dios, que acoja los anhelos de unidad cristiana, que se abra a todo hombre de buena voluntad. Ha sido un deseo, y los deseos y los sueños pueden realizarse solo cuando se trabaja tenazmente por ellos.– T. MARCOS.

EIZAGUIRRE, José, *Una vida sobria, honrada y religiosa. Propuesta para vivir en comunidad*, Ediciones Narcea, S.A., Madrid 2010, 21 x 13, 161 pp.

El autor de este libro, a partir de su experiencia como religioso, propone vivir un estilo de vida: sobria, honrada y religiosa en la comunidad, como respuesta del estilo de vida consumista de las sociedades occidentales desarrolladas. Esta forma de vida en comunidad debe ser asumida o concretarse en la vida consagrada y por otras formas de vida fuera de ésta, pues hay comunidades organizadas que dedican su tiempo a trabajar en una actividad o misión concreta, para construir una sociedad más justa y mejor, a través del compromiso ante las necesidades emergentes que encontramos en nuestro mundo. En cuanto a las necesidades emergentes, el autor hace una presentación de la realidad de nuestro mundo sumido en la desigualdad e injusticia y que el hombre consumista ha colaborado a crear.

Considero que el estilo de vida que propone el autor hace atractiva la vida consagrada, pues en la actualidad se trata de una búsqueda apasionada de Dios y de hacer presente su Reino, a través del compromiso en lo nuevos campos de misión. Finalmente, el estilo narrativo del autor es muy actual y claro a la hora de exponer sus ideas, pues te mantiene enganchado en la lectura.– R. DÍAZ.

Educación-Varios

GALLI, Leda, *Del cuerpo a la persona. El amor tal como se lo explicaría a mis hijos*, trad. J. R. Pérez Aragüena, Ed. Rialp, Madrid 2010, 21,5 x 14, 153 pp.

El libro es fruto de una serie de conferencias sobre educación para el amor, impartidas por Internet durante más de cuatro años. En él aborda los fundamentos biológicos de la sexualidad y los principios éticos que se desprenden de la lectura científica del cuerpo humano que hace la autora.

El objetivo es acompañar a los jóvenes en la búsqueda de orientaciones sólidas acerca del amor y de la sexualidad entendida como comunicación, que les lleven a una vida llena y de plenitud.

Trata todos los aspectos relacionados con el tema: la persona, la libertad, la sexualidad, la relación de pareja, la homosexualidad, los métodos anticonceptivos, el matrimonio... otorgándoles la profundidad que merecen y aproximándose a ellos con valentía, con la conciencia de saber que, en múltiples ocasiones, los planteamientos que hace van en contra de las tendencias actuales, y se encuentran ajenos en todo momento al reduccionismo o el relativismo tan presentes en nuestros días.

Sin embargo, además de aceptar los principios, que la autora recoge, que deben primar en todo el comportamiento humano, la lectura del libro suscita la reflexión y desde la certeza de estar en el camino más veraz, también suscita interrogantes, pues en un tema tan complejo como es el de la sexualidad no puede dejarse todo cerrado como si no fuera posible, cuando menos, la duda.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

MESEGUER, Juan, *La fiesta que no cesa. Textos de una cultura cristiana*, Ed. Rialp, Madrid 2010, 19 x 12, 127 pp.

El libro es una recopilación de textos de distintos autores representativos del pensamiento cristiano, a lo largo de la historia. Aparecen en él, tanto fragmentos de la obra de Tertuliano como de Benedicto XVI, pasando por San Agustín o San Juan de la Cruz. El mensaje no es otro que proclamar a toda la tierra la gran fiesta de la Pascua, el encuentro con Jesús resucitado. Los cristianos de todas las épocas, a través de la literatura también, han manifestado la alegría de sentirse hijos de Dios y redimidos por Él en Cristo Jesús.

El autor ha agrupado la selección de textos en torno a tres ejes, que forman tres bloques y expresan el sentido de la filiación cristiana: *Sentir como cristianos*, *Pensar como cristianos* y *Vivir como cristianos*. Finalmente, presenta como el enorme tesoro que son, alguno de los Salmos más significativos para él, y un Pregón Pascual que anuncia el eterno gozo de la salvación.

A pesar del paso de los años, el contenido cristiano de los textos perdura y continúa vigente, pues todos ellos suponen una búsqueda para dar respuesta a los grandes interrogantes que el hombre sigue planteándose, y lo hacen desde la certeza de haber hallado el sentido a la vida a la luz de la fe.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

ALBUS, Stefan, *Santiago liegt gleich um die Ecke. Pilgern in Deutschland*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 2011, 21,5 x 13,5, 239 pp.

Para hacer el Camino de Santiago no se necesita venir a España. Éste comienza justo delante de la puerta de tu casa. Para los alemanes que no deseen recorrer un camino tan transitado o que el idioma constituya una frontera, ahora ya cuentan con nuevas rutas del Camino en su país. El autor describe su experiencia desde Dortmund hasta Tréveris, pasando por Colonia, Kronenburg, Hardtplätzchen... (7- 28 abril de 2009). Es el camino del encuentro consigo mismo de una persona no creyente pero que se interroga sobre el sentido de la vida. El autor buscó y encontró en el Camino la respuesta en un epitafio de una santa: "No hizo nada extraordinario, pero las cosas cotidianas las realizó de forma extraordinaria". Hacer de corazón y con paciencia todo lo que se tiene que hacer, éste es el mensaje del Camino según el autor, además que proporciona tiempo para encontrarse a sí mismo. No existe eso de "no tengo tiempo", sino falta de prioridades. El Camino anima a la gente a encontrar su propio camino sin proporcionar respuestas dadas. ¡Déjate seducir por la fascinación del Camino. Tu personal Santiago te espera. Cierra la puerta de tu casa y ponte en camino. ¿A qué esperas? Buen Camino contigo mismo y con los demás!- D.A. CINEIRA.

PACHO REYERO, Félix, *Huellas agustinianas en el Camino de Santiago (y otros temas Jacobeos)*, Editorial Agustiniiana, Guadarrama 2010, 20,5 x 13,5, 532 pp.

El veterano periodista leonés Félix Pacho recoge en este libro una serie de doce ensayos. En su mayoría son fruto de charlas o conferencias del autor. Todos tratan sobre temas relacionados con el Camino de Santiago Aunque aparecen ahora revisados, con sólo dos excepciones (caps. II y VII), habían sido publicados previamente por separado en revistas y publicaciones de diversa índole. Son textos de extensión variable, llenos de erudición, con profusión de información (fechas, lugares, nombres...) a cargo de un amante y un entusiasta conocedor de las leyendas, tradiciones y chascarrillos de la ruta jacobea. Un buen número de los escritos recopilados en esta obra (caps. VI, VIII, XII) han aparecido en la revista especializada de estudios jacobeos y medievales *Iacobus*. En cambio, el que encabeza y da título al conjunto procede de *Revista Agustiniiana* 45 (2004). Por su interés nos referimos a él en las líneas que siguen.

El autor considera que la herencia de San Agustín ha dejado una impronta profunda en la espiritualidad del Camino. Siguiendo a los investigadores agustinos "que han abierto brecha sobre el agustinismo en el Camino de Santiago" (los PP. F. Campo del Pozo, B. Estrada Robles y P. Sahelices González) entiende que han sido tres los canales principales a través de los cuales se ha ejercido esa influencia: la presencia plurisecular de los canónigos regulares en la ruta jacobea (colegiadas, capillas, oratorios, hospitales, etc.), la implantación de la Regla de San Agustín entre varias órdenes religiosas y militares encargadas de la protección de los peregrinos y la actividad hospitalaria de numerosos conventos de agustinos y agustinas a lo largo del camino, desde los Pirineos hasta Compostela. Un ejemplo fehaciente de ello es la característica y repetida representación iconográfica del obispo de Hipona lavando los pies al Cristo peregrino (cf. pp. 111-115). Entre tal cantidad de datos hay alguna errata menor, como identificar a las agustinas del convento de San José de Villafranca del Bierzo como "agustinas *recoletas* de la Federación de Ntra. Sra. del Buen Consejo y San Alonso de Orozco" (p. 43, nota 82). Estamos ante un trabajo bien hecho, "un cuaderno de apuntes jacobeos" cuidado con mimo, que nos brinda documenta-

dos estudios y “páginas sazonadas de anécdotas e historias mínimas que son el mejor bocado de los relatos”, como señala S. Insunza en el Prólogo del libro.– R. SALA.

GIL MEANA, M^a. Luisa, *La pinacoteca del Escorial. Itinerarios y vicisitudes*, Ediciones Escorialenses, Real Monasterio S. Lorenzo del Escorial 2011, 14,5 x 23, 298 pp.

La presente obra se centra en el estudio de los avatares de la rica pinacoteca del Monasterio del Escorial, desde el fallecimiento de Carlos III en 1788 hasta nuestros días.

El libro documenta cómo los cuadros fueron expoliados por los franceses invasores a comienzos del siglo XIX; posteriormente, tras la recuperación de parte de ellos, muchos fueron objeto de traslados sin retorno y sustituidos por nuevas firmas. El desalojo de los jerónimos, primero, en 1838, y el de los agustinos entre 1936-1939, hizo que el monasterio quedase vacío y las pinturas estuvieran a merced de los nuevos rumbos políticos.

Del análisis y comparación de los catálogos que se han realizado en distintas épocas, y que se exponen a lo largo de la presente obra, la investigadora hace notar cómo un importante número de cuadros pasó al Museo del Prado, mientras que otros han desaparecido sin que se conozca su paradero, y abundan en estos momentos obras anónimas, junto con pinturas de Tiziano, Jordán, El Greco, Velázquez, el Bosco, etc.

En la actualidad los cuadros se encuentran repartidos entre los Nuevos Museos, la Basílica, las distintas dependencias del Monasterio, el Colegio Alfonso XII, el Centro Universitario María Cristina, la Casita del Príncipe, etc.

El estudio se completa con un índice alfabético de los pintores representados en la pinacoteca, con breves notas sobre su época, nacionalidad y estilo.

Se concluye con 16 páginas en color en las que se reproducen las pinturas más representativas de la colección, con obras de Tiziano, El Greco, El Bosco, Ribera, Velázquez, y Van Dyck, entre otros.

Un estudio muy valioso para conocer mejor lo que era y lo que es esta importantísima pinacoteca escorialense.– B. SIERRA DE LA CALLE.

EZCURRA, Julen, *Mi vida en la Amazonía. Andanzas de un músico vasco en la selva peruana*, Ediciones LarayaQuebrada 2011, 17 x 24, 230 pp.

El brillante Profesor de música, Director de coros y Compositor musical Julen Ezcurra se nos revela en estas “estampas” amazónicas también como un brillante y apasionado escritor. Su pasión y creatividad musical se transforma aquí en pasión y creatividad literaria que contagia con su autenticidad y entusiasmo. Desde el primer momento la lectura engancha al lector y nos hace compañeros de viaje en estos diez años de vida y aventuras por esas selvas peruanas.

La obra se divide en cuatro partes y un anexo. La primera, titulada “*Preludio hacia lo desconocido*” describe las peripecias del viaje desde Santander a Iquitos, pasado por El Callao y Lima. Pasa luego al bautismo de fuego y el encuentro con Iquitos y sus gentes, los Barrios de Bagazán y Belén y el trabajo en el Colegio S. Agustín. Particularmente importante es la descripción del viaje por los ríos Nanay, Chambira y Pintuyacu, al contacto con la selva amazónica y sus habitantes y el informe que posteriormente presentará al Vicario y al Prefecto de Iquitos.

En la segunda parte titulada “*El fascinante concierto de la selva*” el autor, con acierto, nos repropone cinco artículos que escribió hace 50 años y fueron publicados entonces,

en revistas misionales. Tienen la frescura de lo vivido en propia carne y nos presentan la vida de la selva, los misterios y poderes de la ayahuasca; el encanto de la música del maguaré; la destreza de Mariano el “mitayero” y la sabiduría del brujo Arcadio.

La ciudad de Iquitos en los años cincuenta del siglo XX, era un lugar de paso y punto de encuentro de personajes muy variados. La tercera parte con el título “*Sinfonía inacabada de artistas y viajeros*” nos habla de todo este mundo: la Colonia española de Iquitos, Jose Luis Ugarte, el Almirante Teixiera, los músicos Sánchez-Málaga, Teresa Guedes y Chabuca Granda, los numerosos conciertos sacros, C. Cavero-Eguskiza y la Escuela de Música y los encuentros con Hermann Becker, Martin Bormann y Miguel de la Cuadra Salcedo.

Pero Julen era y es esencialmente un músico de pies a cabeza y la pasión musical ha sido el eje de su trayectoria vital. Esto se nos refleja en la cuarta parte del libro titulada “*La irresistible pasión por la música*”. Aquí podemos acompañar al Director de Coro en sus múltiples conciertos de música coral en Iquitos y posteriormente en su viaje a primero a París –a la Escuela de Estudios Superiores de Música con los profesores Nadia Boulanger y Le Guenant– y más tarde a Roma con los profesores Anglés, Bartolucci y Renzi, con quienes se perfeccionará en composición y canto gregoriano.

Un anexo final está dedicado a la “*Música Peruana*”. Por un lado se presentan algunas características particulares de las músicas incaica, criolla y afroperuana, que influirán en las creaciones del Ezcurra compositor, para concluirse con una llamada a la conciencia ecológica, que evite la destrucción de la armonía de la selva.

La obra está presentada por el conocido periodista y corresponsal de TVE Agustín Remesal, –que formó parte de uno de los coros de Julen Ezcurra, en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid– y se concluye con un escrito del Director del CETA (Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía) gran especialista en cuestiones amazónicas, Joaquín García Sánchez.

El texto –ya en sí mismo apasionante– se hace aún más atractivo con las abundantes ilustraciones de grabados y fotografías de Julen Ezcurra, la selva amazónica peruana, los pueblos indígenas, así como de los distintos personajes de los que se habla en la obra y de los coros y conciertos celebrados por América y Europa.

El libro está acompañado por un CD que recoge una selección de obras corales de Julen Ezcurra –originales o armonizaciones–, de los folclores peruano y vasco, en grabaciones realizadas por el Coro de la Universidad del País Vasco, que fue fundado por el maestro en 1977 y al que dirigió hasta su jubilación.

Estamos seguros que esta publicación tendrá una calurosa acogida no solamente por los muchos que han conocido al gran músico Julen Ezcurra, sino también por todos los amantes de la música y de las culturas amazónicas.– B. SIERRA DE LA CALLE.

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.
 - *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.
- (Sigue en la contraportada)**

- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín.* Valladolid 1989.
- , *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico.* Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Trío familiar evangelizador en Filipinas.* Valladolid 1991.
- , *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada.* Valladolid 1987.
- , *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984.* Valladolid, 1992.
- , *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas.* Valladolid 1988.
- , *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas.* Valladolid 1990.
- , *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas,* Valladolid 1991.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos.* Valladolid 1997.
- , *P. Agustín M^a de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
- , *El aborto. Los obispos se pronuncian.* Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín.* Valladolid 1983.
- , *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.). 2 vols.,* Valladolid 1986.
- , *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X).* Valladolid 1994.
- , SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilías sobre la 1^a Carta de san Juan.* Valladolid 1997.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín.* Valladolid 2000.
- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología.* Valladolid 2008.
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarroel... 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.

NOVEDADES

- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *La eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios (2^a edición)* Valladolid 2011.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS DE LOS AGUSTINOS O.S.A. EN ESPAÑA

- *ARCHIVO AGUSTINIANO*

Paseo Filipinos, 7
47007 Valladolid
editorial@agustinosvalladolid.org

- *ESTUDIO AGUSTINIANO*

Paseo Filipinos, 7
47007 Valladolid
editorial@agustinosvalladolid.org

- *LA CIUDAD DE DIOS*

Real Monasterio
28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)
edes@edes.es

- *RELIGIÓN Y CULTURA*

Columela, 12
28001 Madrid
ryc@agustinos-es.org

- *REVISTA AGUSTINIANA*

Paseo de la Alameda, 39
28440 Guadarrama (Madrid)
editorial@agustiniana.com