

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 48 Fasc. 1

Enero - Abril 2013

ARTÍCULOS

CARDENAL GRECH, P. Próspero, OSA, <i>¿Cristianismo o cristianismos? El caso del evangelio de Judas</i>	5
MONTES PERAL, Luis Ángel, <i>La contribución de los Profetas al monoteísmo bíblico</i>	19
TOTUMO, Carlos, <i>La Pedagogía cristiana en la Formación</i>	47
MARTÍNEZ BOUZAS, Francisco, <i>“Iustitia Christi”. Dimensiones personalistas y existencialistas de la Justificación en la VIª sesión del Concilio de Trento. IIª parte</i>	69
JERICÓ BERMEJO, Ignacio, <i>Hacia el tratado moderno de la Iglesia y la Escuela de Salamanca. II. El añadido de Mancio (1565) y el epílogo general</i>	113
ARRANZ RODRIGO, Marceliano, <i>El hombre de cristal. La ambigua gestión del conocimiento humano</i>	141
LIBROS	153

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 48 Fasc. 1 Enero - Abril 2013



SUMARIO

ARTÍCULOS

CARDENAL GRECH, P. Próspero, OSA, <i>¿Cristianismo o cristianismos? El caso del evangelio de Judas</i>	5
MONTES PERAL, Luis Ángel, <i>La contribución de los Profetas al mono-teísmo bíblico</i>	19
TOTUMO, Carlos, <i>La Pedagogía cristiana en la Formación</i>	47
MARTÍNEZ BOUZAS, Francisco, <i>"Iustitia Christi". Dimensiones perso-nalistas y existencialistas de la Justificación en la VIª sesión del Concilio de Trento. IIª parte</i>	69
JERICÓ BERMEJO, Ignacio, <i>Hacia el tratado moderno de la Iglesia y la Escuela de Salamanca. II. El añadido de Mancio (1565) y el epílogo general</i>	113
ARRANZ RODRIGO, Marceliano, <i>El hombre de cristal. La ambigua ges-tión del conocimiento humano</i>	141
LIBROS	153

**ESTUDIO
AGUSTINIANO**

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

Editorial Estudio Agustiniiano
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 2013

España: 50 €
Otros países: 68 €

IVA no incluido

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

© Valladolid 2013

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
Pfo 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

¿Cristianismo o cristianismos? El caso del evangelio de Judas

P. PROSPER GRECH, OSA¹

RESUMEN: Hoy día ha cobrado impulso la teoría de que en los primeros siglos del cristianismo convivieron varias formas de cristianismo y que sólo a partir de s. IV se configuró un único cristianismo, mientras las otras tradiciones fueron silenciadas. Frente a esta teoría, el Cardenal Grech expone un caso concreto: El *Evangelio de Judas*. En él, el verdadero héroe es Judas, amigo de Jesús, que sustituye a Pedro y a Juan, pero aquí el evangelio ya no tiene por referencia una *norma fidei* sino una gnosis a cuyo servicio se proclama. Por eso, este evangelio no es una herejía del cristianismo porque su *regula fidei* es la gnosis. Para ver el contraste, lo mejor es analizar el caso de la iglesia de Éfeso donde confluyen una serie de teologías y tradiciones como la petrina, joánica y la paulina, y sin embargo, hay un solo cristianismo que incluso es previo a los escritos que luego formarían el Nuevo Testamento.

Palabras clave: *Evangelio de Judas, Nuevo Testamento, tradiciones cristianas, regula fidei, gnosis.*

¹ El Padre Grech, como a él le gusta que le sigamos llamando, fue creado Cardenal de la Iglesia por el Papa Benedicto XVI a principios del año 2012. Durante gran parte de su vida ha sido profesor de Sagrada Escritura, y miembro de la Congregación para la Doctrina de la Fe desde 1984. Fue socio cofundador, con el P. Agustín Trapé, del Instituto Patristico Agustiniano de Roma, un centro de referencia internacional para el Estudio de los Padres de la Iglesia. La conferencia que publicamos fue la *Lección Inaugural* del curso 2012-2013 en el *Estudio Teológico Agustiniano* de Valladolid.

ABSTRACT: Today it has gained more followers the theory that various forms of Christianity coexisted in the first centuries and only from IVth century on, Christianity became a unique set, while the other traditions were silenced. Against these theory, Cardinal Grech exposes a particular case: *The Gospel of Judas*. In this apocryphal Gospel, the real hero is Judas, who replaced Peter and John as Jesus's closest friends. But this Gospel has not as reference a *norma fidei* but the gnosis, in whose service it is proclaimed. To see the contrast, the better way is to analyze the case of the church of Ephesus where several theologies and traditions (as the Petrine, Johannine and Pauline) converge, but nevertheless there is only one Christianity which is even prior to the writings what became later the New Testament.

Keywords: *Gospel of Judas, New Testament, Christian traditions, regula fidei, gnosis.*

El título de un reciente libro de Bart D. Ehrman, *Cristianismos perdidos: Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, publicado en inglés en 2003, y traducido, entre otros idiomas, al castellano en 2004, plantea tres graves problemas que están encontrando amplio eco: a) la equiparación, en los primeros siglos, de los diferentes sistemas gnósticos con el cristianismo oficial; b) el criterio de distinción entre ortodoxia y herejía; c) el valor del canon del Nuevo Testamento como norma de discernimiento entre los libros que establecen la fe cristiana. Es evidente que el impulso para estas ideas proviene de la obra clásica de Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* de 1934.

La tesis de este autor es bien conocida entre los estudiosos. Después de analizar la situación teológica de las diversas iglesias, el autor concluye que en los dos o tres primeros siglos, las doctrinas que ahora llamamos heréticas, precedieron a las que actualmente se estiman como ortodoxas. La susodicha ortodoxia fue impuesta desde y por Roma, apoyándose en Corinto, también con medios económicos caritativos, como puente para difundir las doctrinas romanas en el este. El mono-episcopado y el canon del Nuevo Testamento fueron valiosas herramientas en manos de la iglesia de Roma para lograr el propósito de exigir e imponer una fe unitaria, eliminando todo tipo de competencia.

La tesis de Bauer fue muy criticada, tanto por el frecuente uso del argumento *ex silentio*, como por la interpretación distorsionada de los documentos. Pero, en última instancia, se fue abriendo camino, como frecuentemente suele suceder con propuestas extremistas. El descubrimiento de los

manuscritos de Nag Hammadi en 1947 y los estudios sobre el gnosticismo que siguieron, aunque sustancialmente añadieron poco a lo que ya sabíamos por parte de la literatura patristica anti-herética, fueron empleados para volver a reavivar las ideas de Bauer. En consecuencia, hoy está cobrando impulso la teoría de que en los primeros siglos convivieron y coexistieron diferentes cristianismos *eiusdem iuris* y que sólo a partir del siglo tercero o cuarto se puede hablar de un cristianismo único.

Comencemos clarificando las cosas: la visión de estos estudiosos considera la historia de forma fenomenológica y sitúa en un mismo plano el paulinismo, las corrientes joánicas, Santiago, el gnosticismo y el judeo-cristianismo como versiones legítimas del cristianismo, como vías paralelas sin ningún tipo de distinción entre la interpretación correcta e incorrecta de Cristo. Sólo las vicisitudes de la historia o el destino otorgaron la victoria al cristianismo tradicional, pero algunos sistemas anatematizados en la antigüedad se pueden recuperar y considerar hoy como cristianismos legítimos. El canon debería ser revisado, incluyendo libros que fueron desestimados en su día por ser poco ortodoxos.

Sin embargo, el problema del gnosticismo no es tan sencillo: ¿los sistemas gnósticos son religiones paralelas pero sin relación con el cristianismo o, por el contrario, son herejías del cristianismo? Varios autores modernos los consideran históricamente como una herejía cristiana, pero si examinamos en detalle los códices de Nag Hammadi, algunos manuscritos no contienen nada que pueda ser catalogado como cristiano, mientras que otros documentos, partiendo del cristianismo y tomando elementos judíos, construyen sus propios sistemas. Quienes defienden que el gnosticismo era una herejía cristiana, entonces consideran que los códices sin rasgos cristianos fueron un producto tardío del gnosticismo, cuando el gnosticismo había sido prohibido y ya no tenía voz en el foro público. Yo soy de la opinión, sin embargo, de que el gnosticismo surgió a partir de una mezcla de franjas marginales de la filosofía platónica, del judaísmo heterodoxo y de ideas cristianas todavía inmaduras; como ciertas teosofías modernas, p.e. la Nueva Era (*New Age*), son sistemas eclécticos en los que confluyen elementos cristianos, orientales y filosóficos. Por tanto, aunque incorporaban elementos cristianos en su sistema, algunos gnósticos no se consideraban en absoluto cristianos, sino pertenecientes a una religión paralela; otros, sin embargo, habrían confesado y proclamado que eran cristianos.

Es evidente que la formación del canon del Nuevo Testamento, fuera éste una imposición o un producto espontáneo de la tradición cristiana, operó un discernimiento entre ortodoxia y heterodoxia. Si debiéramos hoy eliminar el canon aceptado por todos los cristianos, se crearía un estado de caos y un

relativismo en el que cada escrito que mencionara a Jesús o a Cristo, reivindicaría el derecho de ser considerado cristiano.

El mismo problema se plantea con respecto a la distinción entre herejía y ortodoxia. Nadie puede negar que la ortodoxia ha sido un producto de diversas luchas dentro de la Iglesia; pero eso que ahora llamamos ortodoxia ¿nació de casuales factores políticos, sociales y religiosos, o por el contrario surgió de una exigencia interna a la misma naturaleza del cristianismo? ¿Se puede hablar de una ortodoxia inicial de la que se fueron separando corrientes heterodoxas o, por el contrario, todavía está en vigor la tesis de Bauer, según la cual esas heterodoxias primigenias fueron marginadas o prohibidas por grupos con mayor poder político?

Para responder adecuadamente a este cúmulo de cuestiones, serían necesarios varios volúmenes. Aquí expondremos un caso concreto, como es el evangelio de Judas, descubierto y publicado hace pocos años, lo que nos permitirá ampliar nuestras consideraciones y dar algunas respuestas a los cuestionamientos planteados en esta introducción.

El códice papiráceo Tchacos, que lleva el nombre de la anticuaría de Zurich que lo vendió a los estudiosos americanos, fue descubierto en 1978, robado y luego tuvo una historia rocambolesca que bien pudiera ser objeto de una película o novela de suspense, hasta el año 1982 cuando fue recuperado en un estado deplorable de conservación. Tras un largo periodo de restauración realizada por el profesor Passer y gracias a los medios de la ciencia moderna, se está ahora en la fase de realizar la edición crítica. El códice data de principios del siglo IV, o de antes, y contiene cuatro escritos gnósticos: una versión de la Carta de Pedro a Felipe (pp. 1 - 9), que corresponde al Códice VIII de Nag Hammadi; "Santiago" [el primer Apocalipsis de Santiago] (pp. 10 - 32) como en el Códice V de NH; el Evangelio de Judas (pp. 33 - 58), texto desconocido hasta entonces, pero mencionado por Ireneo (*AH* I, 31,1); y un escrito semejante al libro del Alógeno del Códice XI de NH.

El Evangelio de Judas, compuesto originalmente en griego, pero traducido a la lengua copta, data de la primera mitad del siglo II, tal vez hacia el año 150. Es un libro gnóstico; Ireneo lo sitúa en el contexto de los cainitas, pero pertenece más bien a la corriente setiana. El autor conoce nuestros evangelios, al menos la tradición sinóptica. El objeto de su escrito fue modificar la valoración que la ortodoxia hacía de esta tradición, convirtiendo para ello a Judas Iscariote en héroe, el discípulo elegido por Jesús, en detrimento de los doce representantes de la gran Iglesia, con quienes entra en una amarga polémica.

El libro se inicia con las palabras: "Discurso secreto del pronunciamiento mediante el que Jesús habló con Judas Iscariote, en ocho días, tres días

antes de que él celebrara la Pascua”. A diferencia de los evangelios canónicos, que se leían en público y en ámbito universal, la revelación a Judas es secreta, como la de los escritos gnósticos. El evangelio de Judas no concluye con la crucifixión y resurrección de Jesús, sino con la traición de Judas, que adquiere un significado salvífico en la cristología de este evangelio. Jesús “aparece en la tierra”, realiza milagros para la salvación, elige a los doce apóstoles con los que a menudo aparece en forma de un niño (o aparición), por tanto un Jesús que sabe de docetismo. El propósito y los temas de sus conversaciones son los misterios ultramundanos y escatológicos, es decir, una revelación gnóstica del pléroma de donde él mismo procede.

Los doce confiesan: “Tú eres... el hijo de nuestro Dios” (EJ 35) como en Mc 8,27-30, pero Jesús se ríe de ellos porque el significado de la confesión es totalmente diferente a la de los sinópticos. El dios de los discípulos, es decir, de los seguidores de la Iglesia apostólica, no es el Dios supremo, sino Yaldabaoth o Nebro, el demiurgo creador de este mundo material. La tarea del Salvador será liberar, mediante sus revelaciones, a los gnósticos del engaño de este dios. La verdadera confesión de fe en Jesús, a diferencia de la de Pedro en los sinópticos, viene proferida por Judas: “Yo sé quién eres y de dónde has venido. Tú has venido del reino (eón) inmortal de Barbelo. Y yo no soy digno de pronunciar el nombre del que te envió” (EJ 36). Entonces él [Judas] fue elegido, pero Jesús le dice que deberá sufrir y ser reemplazado por otro (Matías en Hechos 1,15-26) antes de llegar al reino (EJ 36). Es una imagen, en negativo, de la confesión de Pedro.

La polémica más fuerte contra la gran Iglesia se encuentra en EJ 39-41, donde doce sacerdotes ofrecen sacrificios, contemplados en una visión por los apóstoles y explicada por Jesús; éstos representan a los líderes de la Iglesia y son acusados de extraviar a la gente y de ofrecer en sacrificio a sus propios hijos y esposas, de practicar la homosexualidad y de otros delitos, según como son guiados por sus propias estrellas. Ellos forman parte del semen [semillas] esparcido por Sofía sobre las rocas, de donde proviene la creación de los mortales corruptibles que no entrarán en el reino (EJ 45).

Judas, llamado el decimotercero, sin embargo, apedreado por los doce, representa a los gnósticos perseguidos por la Iglesia; estos perseguidores pertenecen a la categoría de los materiales y no pueden ser salvados. Sólo los espirituales, los gnósticos, se salvarán (EJ 45-47). En los números 48 [cuarenta y ocho] y 49 [cuarenta y nueve], la transfiguración de Mc 9 [nueve] se transfiere a Judas, quien recibe la revelación explicativa de los misterios gnósticos, comenzando desde la creación de Adán y Eva.

Por tanto, ¿cuál era la misión de Judas? Jesús la define en EJ 57 [cincuenta y siete]: “Tú los excederás a todos, pues sacrificarás al hombre que me

porta. *Ya tu cuerno se ha levantado, tu ira se ha colmado, tu estrella ha pasado y tu corazón se hace fuerte*". En el contexto gnóstico, estas palabras significan que Judas era el hombre predestinado a traicionar a Jesús para liberarlo del cuerpo que ocultaba su verdadero ser del eón celeste y llevarlo de regreso al pléroma, al que pertenece. Como ya hemos indicado anteriormente, la historia de la crucifixión no viene narrada porque la muerte redentora de Cristo no juega ningún papel en el sistema gnóstico. Su cuerpo servía solamente para "portar" su ser verdadero de revelador, enviado para desentrañar los misterios del cielo a los espirituales, es decir, a los gnósticos. El lado oscuro del mundo no es el pecado, sino la ignorancia.

Judas, por tanto, no se deja seducir por el demonio, sino que es el amigo íntimo de Jesús y lo entiende mejor que nadie; es el verdadero héroe del evangelio, y sustituye a las figuras de Pedro y Juan de los evangelios canónicos.

La adopción del género literario de "evangelio" por parte de los gnósticos y la clara dependencia del Evangelio de Judas respecto a los evangelios que más tarde se denominarían canónicos, implica un reconocimiento de la autoridad que ya tenían éstos en la Iglesia desde el inicio del siglo segundo. Pero el tenor del relato y la teología de nuestros evangelios vienen cambiados e invertidos como si se pretendiese que una chaqueta harapienta por la parte interior fuera la forma correcta de vestirla. Esto nos lleva a la cuestión central de si podemos considerar este documento como cristiano o no.

¿Qué es lo que define a un escrito como cristiano? La pregunta tiene una respuesta fácil si tuviéramos que prescindir del criterio canónico y observar de forma aséptica y fenomenológica todos los grupos de los primeros siglos que reivindicaban este nombre para sí mismos. ¿Se podría decir que cristiano es un seguidor de Jesús de Nazaret, o uno que confiese que Jesús es el Cristo, el Salvador? Pero ¿de qué Jesús estamos hablando, del que nos presentan los cuatro Evangelios, los cuales ya nos ofrecen una interpretación confesional? ¿De un salvador gnóstico o más bien del Mesías de los ebionitas? El problema es a la vez histórico y epistemológico, porque las fuentes que poseemos, gnósticas, ebionitas, judías, romanas y eclesiásticas, presentan la figura de Jesús de diferentes formas. Si dijéramos, además, que cristiano es alguien que interpreta a Jesús conforme a la conciencia que tenía de sí mismo, chocaríamos contra las teorías de la *Historia de las Formas (Formgeschichte)* según las cuales la autoconciencia de Jesús en nuestros evangelios es una retro-proyección posterior de la fe de los evangelistas o de la comunidad. Parece que estamos, por tanto, ante un callejón sin salida.

Intentar responder a todas estas cuestiones nos conduciría a un laberinto. Creo que el mejor método para encontrar una solución satisfactoria será intentar una reconstrucción de los inicios de la Iglesia siguiendo el camino de mayor probabilidad de lo sucedido con los datos que tenemos en la mano. Los primeros creyentes eran todos ellos judíos, enraizados en el estricto monoteísmo de la Biblia, seguidores de la Torá, convencidos de que las profecías bíblicas se estaban cumpliendo en torno a la persona de Jesús de Nazaret, muerto y resucitado. Cualquier sugerencia de que el Dios creador del mundo, salvador de Israel y dador de la ley no fuera el verdadero Dios, habría sido rechazada con desdén. Dentro de su judaísmo, se podían discutir las interpretaciones de la Biblia o sobre las novedades que había supuesto la nueva fe en Jesús el Mesías. Las primeras comunidades, tanto en Israel como en la diáspora, formaban pequeñas comunidades domésticas que seguían los pasos de su fundador, el apóstol, pero unidas entre sí por el bautismo y las sencillas profesiones de fe emitidas en ese momento. Los judíos denominaron a este grupo “nazarenos”, pero pronto, con la incorporación de gentiles a sus comunidades, el nombre de cristianos los calificó ante griegos y romanos. Para entender mejor las diferencias de la identidad cristiana, tomamos como ejemplo la ciudad de Éfeso, el centro del cristianismo en Asia Menor. Cuando Ignacio de Antioquía pasó por esa ciudad, hacia el año 107, existían comunidades de tradición paulina, otras que podemos denominar “joánicas” y, tras la huida de muchos cristianos de Judea en el año 70, también existían grupos cristianos judíos observantes de la ley. Sin embargo, había un único obispo, elogiado por Ignacio. El mono-episcopado, ya existente anteriormente en Siria, se estaba propagando en Asia y más tarde llegaría también a Roma. Cuando el autor del Apocalipsis dirige su breve carta profética a los Efesios, en el capítulo 2, parece que no la dirige solamente a los jóvenes, sino a todos los creyentes, y hace hincapié en la observancia de las reglas del denominado Concilio de Jerusalén, quizás descuidadas por algunos miembros cristianos de tradición paulina. Incluso Ignacio, en su carta a los Efesios, se dirige a toda la comunidad, con un fuerte énfasis en la aceptación del obispo como único dirigente. Es posible que algunos cristianos de tradición carismática provenientes de las comunidades joánicas, no estuvieran plenamente convencidos del papel del obispo. Encontramos, por tanto, concepciones diferentes en esa ciudad. Diferencias sí, pero no tenemos evidencias de conflictos entre las diversas corrientes. Los conflictos comenzaron cuando algunas ideas amenazaban con socavar la identidad cristiana: por ejemplo, el inicio de un cierto docetismo en las comunidades joánicas o un antipaulinismo ebionita que desfiguraba no sólo la imagen de Pablo, sino también la de Cristo.

De esto que hemos dicho, ¿podemos hablar de “diversos cristianismos” en Éfeso? Se puede hablar perfectamente de diferentes formas de vivir el cristianismo, pero no de diferentes cristianismos. ¿Cuál sería la esencia del cristianismo? Unos setenta años después del paso de Ignacio por Éfeso, San Ireneo comienza a hablar de una *regula fidei*. Esta regla de la fe no es la síntesis de las doctrinas contenidas en el Nuevo Testamento, sino la suma de las confesiones de fe profesadas en el Bautismo y en la liturgia, testimoniadas, por supuesto, en el Nuevo Testamento, pero que existían incluso ya antes de que aparecieran los primeros escritos que más tarde entrarían a formar parte del canon neotestamentario. La *Regula Fidei* se desarrollará posteriormente en el Credo. Podríamos decir, aunque exagerando un poco, que también habríamos tenido el credo incluso si no hubiera existido el Nuevo Testamento. La regla de la fe fue un producto de la tradición y de la práctica de la Iglesia; no fue producida por el Nuevo Testamento, pero fue la que sirvió para cualificar el canon.

Vamos a intentar explicarlo mejor: Bauer decía que el canon del NT había sido inventado para imponer la ortodoxia por parte de Roma. Nada podría estar más lejos de la verdad. El canon nace de la lectura de escritos considerados como apostólicos en las comunidades creyentes desde el inicio. Eran leídos públicamente, a diferencia de los libros secretos gnósticos. Además de la tradición de la apostolicidad y de su lectura pública, también se requería la aceptación universal de estos escritos; pero el último criterio fue el más decisivo e importante: cada composición que parecía contraria a la Regula Fidei, a priori era descartada. El canon, por lo tanto, era una garantía de la ortodoxia, no su causa. Por otra parte, con el canon podemos empezar a hablar de *catolicidad*, catolicidad en el sentido de universalidad, y universalidad no tanto geográfica sino teológica. Hemos visto las principales corrientes cristianas en la iglesia de Éfeso y en otras iglesias, a saber, la judeocristiana, la paulina, la petrina y la joánica. Pues bien, la unión de nuestros cuatro Evangelios representa la concordia de estas cuatro corrientes en una única confesión de fe. Según la tradición, Marcos acompañó a Pedro, Lucas a Pablo, Mateo representa el judeocristianismo moderado, mientras que Juan la corriente que lleva su nombre. El resto de los libros del Nuevo Testamento pertenecen a alguna de estas corrientes. Por tanto, el cristianismo, ortodoxo y católico, es todo lo que se enmarca dentro de este universalismo y es fortalecido por la confesión de la fe bautismal, la liturgia, por la fama de la apostolicidad, por los testimonios carismáticos, y no menos por el *sensus fidei* de los creyentes sencillos. Por lo tanto, una gran variedad de teologías, de tradiciones y de formas de vivir la fe, pero un solo cristianismo con su propia identidad ya desde los inicios.

Podemos plantearnos otras cuestiones: ¿Cuál es la diferencia entre herético y no cristiano? La herejía no es un simple error de fe; más bien, se trata de una doctrina que no se ajusta a las normas de la fe, afirmada con obstinación y, a menudo, convertida en bandera de un grupo que se separa de la comunidad central. El hereje se sale del marco de la ortodoxia, pero permanece, de algún modo, todavía siendo cristiano; una vez superado el error y la obstinación, vuelve a ser ortodoxo.

Definir los parámetros del “no-cristiano” es un poco más complicado. Cristiano no es todo aquel que venera a Cristo. El Corán habla bien de Cristo y de María, pero no por eso es cristiano. El gnosticismo ¿era o no cristiano? Aquí encontramos tal vez el criterio decisivo para distinguir entre cristiano y no cristiano. Tanto el cristianismo patrístico como el gnosticismo estaban vinculados con la filosofía griega; sin embargo, mientras que el cristianismo partía del *a priori* de la regla de fe, aunque hacía uso de la filosofía griega, sin embargo rechazaba todo lo que amenazaba la integridad de esta regla. Por su parte, el gnosticismo partía del *a priori* de una teosofía ecléctica, y, aunque incorporaba doctrinas y relatos cristianos, rechazaba todo lo que no se ajustaba a ese *a priori* filosófico. De ello se desprende que no se puede hablar de “cristianismos” *eiusdem iuris* en los primeros siglos, si deseamos incluir entre ellos incluso el gnosticismo.

Esto aparecerá más claro si regresamos al evangelio de Judas. Este documento contiene muchos elementos que pertenecían a la tradición cristiana: Jesús, los doce apóstoles, la revelación, los milagros de Jesús e influjos de los relatos sinópticos. Pero todo esto estaba al servicio de otra *regula*, no sólo contraria a la cristiana, sino completamente opuesta a ella. En mi opinión, este evangelio no merece el título de hereje, porque no es simplemente una desviación de la regla de la fe, sino una modificación profunda y completa, integrado en un sistema religioso que partía de principios no cristianos. No se trata de “no cristiano” en el sentido de pagano, pero ni siquiera se le puede catalogar en la categoría de *los cristianismos perdidos* de Ehrman.

De hecho, fue precisamente esta ambigüedad de lenguaje la herramienta en manos de los gnósticos para hacer proselitismo entre los cristianos. Ellos se infiltraron en las asambleas y, hablando un lenguaje que parecía cristiano, invitaban a la gente inculta a sus propias reuniones donde se les revelaba todo el contexto del discurso iniciático. Es la técnica de las sectas modernas y de ciertas ideologías políticas que juegan con las palabras “democracia” y “libertad”. Ireneo desvelará y nos transmitirá todo el contexto de los gnósticos.

Hasta ahora nos hemos centrado en los gnósticos y ebionitas para distinguir a los cristianos de los no-cristianos, pero aún persiste el problema planteado por Bauer sobre el surgimiento de la ortodoxia. Además de algunos de los argumentos ya expuestos, trataré de ofrecer una lista de doce factores que contribuyeron a que prevaleciera la ortodoxia en los dos primeros siglos.

1. En primer lugar, se venera el Antiguo Testamento, a diferencia de Marción y de varios grupos gnósticos. Esto genera la autoconciencia de la Iglesia de ser la heredera y también la continuadora de Israel. La interacción de la profecía y el cumplimiento vincula más estrechamente a la iglesia al antiguo pueblo de Dios. El uso de la tipología y de la alegoría en la interpretación de las leyes y las instituciones de Israel satisface los anhelos de los creyentes. Por otro lado, la Iglesia rechaza la circuncisión y la estricta observancia de la Torá como medios necesarios para la salvación, al tiempo que insiste en la obligatoriedad del decálogo para establecer una moral universal. En esto se distingue de los ebionitas. Del Antiguo Testamento hereda el monoteísmo que mantiene, aunque confiese la divinidad de Cristo.

2. La aparición del episcopado a finales del siglo primero, que reivindica la autoridad de la enseñanza de los apóstoles, cuyo profeta era Ignacio, sin duda contribuyó a unir las diferentes corrientes en las iglesias particulares o locales. Por otra parte, la constante correspondencia entre las iglesias y los obispos generaba una red de intercambio doctrinal al modo de los vasos comunicantes, porque los más avanzados ayudaron a los más lentos, pero, al mismo tiempo, esos se vieron frenados por comunidades más prudentes. La red de correspondencia contribuyó a la unidad y afirmó la universalidad de la nueva religión. Tampoco se puede olvidar el papel relevante que desempeñaron el carnet de hospitalidad (*hospitalitatis*) y las colectas para las comunidades más pobres, en particular la de Jerusalén, la iglesia madre incluso después de su destrucción. El gnosticismo, sin embargo, estaba fragmentado: Ireneo dice que se podían contar tantos gnosticismos cuantos eran sus integrantes.

3. Es una constante la reivindicación de la enseñanza de los apóstoles y de sus discípulos inmediatos; poco a poco esto crea un *depositum fidei* (depósito de la fe) que se transmite a las generaciones posteriores. Esta transmisión era pública, a diferencia del secretismo de los gnósticos.

4. Como ya se mencionó anteriormente, era necesario establecer la *regula Fidei*; a partir de Ireneo, existe un criterio de discernimiento entre lo que está en consonancia con la tradición apostólica y las aberraciones doctrinales.

5. El equilibrio entre la profecía y los oficios institucionales, que constituirá un problema constante en la Iglesia, la distingue, de una parte, de la corriente montanista, y de la otra parte, de los ebionitas, quienes carecían de la estructura institucional y de su comprensión de la profecía.

6. También hemos hablado del surgimiento del canon del Nuevo Testamento. Dada la multitud de libros gnósticos compuestos en el siglo segundo, esta medida se había convertido en necesaria. Sin embargo, la fijación del canon no provenía de una decisión eclesiástica, de hecho, las listas oficiales de los libros canónicos no surgieron sino siglos más tarde. Algunos autores atribuyen el canon a Marción, quien, además de suprimir el Antiguo Testamento, había aceptado solamente el evangelio de Lucas y diez epístolas de Pablo, y expurgadas por él mismo. La reducción del número de evangelios provocó una reacción en las comunidades, acostumbradas a leer cuatro, particularmente Mateo, y más cartas, es entonces cuando se comenzó a enumerar los libros autoritativos para los cristianos. Pero Marción había provocado una reacción aún mayor porque con su "canon" se había reducido el cristianismo al paulinismo, mutilando el catolicismo que hemos mencionado anteriormente.

7. Tampoco se puede olvidar el factor del diálogo con la filosofía griega, diálogo al servicio de la fe, sin ser absorbido por esta filosofía. Así, la fe ha encontrado una defensa tanto contra el fundamentalismo como también contra la especulación fantástica y mitológica de los gnósticos.

8. Además, basta leer el Pastor de Hermas para incorporar a esta lista de factores de la ortodoxia, el elemento de una moral rígida, pero con la posibilidad de perdón por medio de la conversión. Por su parte, el gnosticismo, había sustituido los conceptos del bien y el mal por el conocimiento y la ignorancia, y los montanistas negaban a ultranza el perdón.

9. Incluso el martirio contribuyó al surgimiento de la ortodoxia. Los gnósticos rechazaron el valor del martirio al igual que habían rechazado el valor de la muerte y de la humanidad de Jesús; esto ya lo habíamos señalado en el Evangelio de Judas. A ello, se puede añadir la insistencia de los creyentes en la historicidad de Jesús y de la Iglesia (Ekklesia no era un eón,

como en los gnósticos). Es este un elemento que distingue a los evangelios cristianos de los evangelios gnósticos.

10. El desarrollo del culto cristiano y del sistema sacramental era el terreno en el que la *lex orandi* y la *lex credendi* se explican de forma recíproca. El gnóstico, nacido y predestinado espiritualmente, no tenía necesidad de orar.

11. Por otra parte, las antiguas confesiones de fe de Jesús como Hijo del hombre distinguían a los creyentes frente a los docetas; la confesión del Kyrios Hijo de Dios, los distinguían de los ebionitas y la confesión del monoteísmo los diferenciaba de los seguidores de las religiones paganas. Ésta es la identidad del cristianismo ortodoxo.

12. Una última observación referente a la tesis de Bauer, quien afirma que, en las iglesias locales de la antigüedad, la herejía precedió a la ortodoxia, en concreto con respecto a los marcionitas y a los gnósticos. Es cierto que la propagación del gnosticismo en el siglo segundo fue casi universal. Sin embargo, los gnósticos difundían su doctrina no entre los paganos, sino entre los miembros de la Iglesia. Evidentemente, esto supone que los cristianos ya existían allí, y que las iglesias eran iglesias pre-gnósticas. Pero no se puede asumir que todos los “cristianos apostólicos” se mantuvieran firmes y constantes en su fe. En una familia convertida porque el padre de familia se hubiera convertido, no se puede suponer que todos los miembros de la familia tuvieran ni la misma convicción ni la misma comprensión, y con frecuencia eran los miembros más débiles quienes sucumbieron a la propaganda gnóstica, como también sucede en nuestros días: los miembros más débiles son más vulnerables a los testigos de Jehová y a las sectas. La fenomenología religiosa se repite.

Concluyo con la observación de que en esta conferencia no he querido apelar al factor sobrenatural en el desarrollo de la Iglesia, por lo que me he mantenido en el nivel puramente histórico de nuestros interlocutores. Tampoco es correcto, desde este punto de vista, hablar de “cristianismos” *eiusdem iuris* desde los inicios. Existe un cristianismo central cuya fuerza centrípeta era la tradición apostólica escrita, oral y litúrgica, que nosotros, como creyentes, atribuimos a la guía del Espíritu Santo según las palabras de Jesús: “Tendría que deciros muchas más cosas, pero no podríais entenderlas ahora. Cuando venga el Espíritu de la verdad, os iluminará para que podáis entender la verdad completa” (Juan 16,12).

PUBLICIDAD

Nos complace comunicar a nuestros lectores que, según nos comunica el DDR. Christof Müller, editor del *Augustinus-Lexikon* y Director científico en el Zentrum für Augustinus-Forschung de la Universidad de Würzburgo (Alemania), a partir de comienzos del presente año de 2013, el Corpus Augustinianum Gissense, editado por P. CORNELIO MAYER, OSA –el Corpus electrónico de las obras de san Agustín– será publicado como base de datos en Internet.

CAG-online

La contribución de los Profetas al monoteísmo bíblico¹

P. Luis Ángel MONTES PERAL

RESUMEN: En sus orígenes el monoteísmo no constituyó la esencia de la religión judía. El antiguo pueblo hebreo no fue monoteísta sino henoteísta: adoró al Dios vivo de Israel, pero pensó en la existencia de otros dioses, que protegían a los distintos pueblos y los acompañaban en sus avatares históricos. Los profetas, empezando por el gran Elías (s. IX a. C.), por Amós y Oseas (s. VIII a. C.), y continuando por el Protoisaías, Jeremías y Ezequiel (siglos VIII-VI a. C.), contribuyeron de manera decisiva a alcanzar la fe en el uno y único Yahvé. Pero fue el Deuterocanónico (s. VI a. C.), el profeta de la incomparabilidad y trascendencia divinas, el mayor fenómeno teológico del Primer Testamento, el que puede ser considerado como el primer autor, propiamente monoteísta de la tradición bíblica, tanto en la exposición conceptual doctrinal como en la expresión lingüística.

PALABRAS CLAVES: Dios, henoteísmo, Elías, Deuterocanónico.

ABSTRACT: Monotheism did not constitute the essence of the Jewish religion in its origins. The ancient Hebrew people were not monotheistic but henoteistic: they worshipped the living God of Israel, but recognised the possibility of the existence of other gods that protected the different peoples and accompanied them through the stages of their history. The prophets, beginning with the great Elijah (9th c. BC), Amos and Hosea (8th c. BC), and then Proto-Isaiah, Jeremiah and Ezekiel (8th - 6th c. BC), contributed decisively in the move towards faith in the one and only Yahweh. But it was the Deutero-

¹ Conferencia pronunciada en el *Estudio Teológico Agustiniano* de Valladolid el día 15 de mayo de 2012, en el marco de un ciclo de conferencias sobre *La Biblia y su contexto*. Para su publicación se han añadido las citas bíblicas y la mayoría de las notas.

Isaiah (6th c. BC), the prophet of divine incomparability and transcendence, the greatest theological phenomenon of the First Testament, who can be considered to be the first truly monotheistic author in biblical tradition, both in the exposition of doctrinal concepts and in linguistic expression.

KEYWORDS: God, henotheism, Elijah, Deutero-Isaiah.

Monoteísmo, sin más, es la enseñanza religiosa que sostiene la *existencia de un solo y único de Dios*. Niega de forma radical la posibilidad de existencia de los dioses. El monoteísmo como confesión y adoración de un único Dios con exclusión de los dioses, no puede ser considerado como un conocimiento puramente teórico². Abordo un tema que tiene gran incidencia práctica, aunque a simple vista no lo parezca. De hecho, constituye una *realidad viva*, que afecta los principios religiosos, pero también la vida diaria. Configura la comprensión de la realidad de tal forma, que tiene hondas consecuencias en la cosmovisión de las personas y en el desenvolvimiento de las colectividades. Algo que deseo mostrar a lo largo de la exposición. Dejo a un lado los aspectos políticos³, bien interesantes por cierto, pero que desbordan el objetivo primero de mi trabajo. Sólo en alguna nota aludiré a ellos.

1. Una distinción básica para empezar: henotheísmo y monoteísmo

Coincido con Norbert LOHFINK, el conocido jesuita especialista en el Primer Testamento, profesor durante décadas en la Universidad Gregoriana

² Para un conocimiento fundamental y comprehensivo de las religiones no cristianas, cf. M. GUERRA GÓMEZ, «Las religiones del mundo», en E. BUENO DE LA FUENTE/ R. CALVO PÉREZ, *¡ABBA! Enciclopedia del Cristianismo Contemporáneo en España y Latinoamérica* (Burgos 2011; Monte Carmelo) 946-988. El siguiente estudio nos brinda una excelente y honda introducción al monoteísmo, cf. A.A. V.V. «Monotheismus I. Religionsgeschichtlich II. Altes Testament III. Judentum IV. Systematisch-theologisch»: *TRE* 23, 233-262. En las páginas finales puede encontrarse una selecta bibliografía internacional.

³ Cf. el importante estudio de E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político. Con prólogo de G. URIBARRI* (Madrid 1999; Trotta). Se trata de un extenso escrito, que se ha hecho clásico con el paso del tiempo, y que se publicó por primera vez en 1935 en Leipzig bajo el título «Der Monotheismus als politisches Problem». Más tarde se recogió en un libro de artículos suyos: «Theologische Traktate», publicado en 1951 por la editorial Kösel de Múnich (45-147). Contamos con una cuidada edición castellana: E. PETERSON, *Tratados teológicos* (Madrid 1966; Cristiandad). El pensamiento del autor suscita una serie de interrogantes prácticos, bien interesantes por cierto, que ponen de manifiesto la importancia del monoteísmo trinitario cristiano, que se distingue del monoteísmo sin más y del politeísmo. Suscita un buen número de cuestiones como éstas. ¿Cuál es la relación, dogmáticamente exacta, existente entre el cristianismo y el ámbito político? ¿En virtud de qué razones teológicas se establece tal relación?

de Roma, cuando mantiene que «resulta problemático considerar el monoteísmo como la esencia del mensaje de Israel»⁴. Considerando los orígenes y el desarrollo de la religión judía, no nos queda más remedio que dictaminar que transcurrieron muchos siglos en la historia del pueblo judío, hasta que los hebreos fueron monoteístas en un sentido estricto. Nos puede sorprender tal dictamen, pero así fue en realidad. «El politeísmo está presente en la mayor parte de las Sagradas Escrituras»⁵.

Para comprender en su justa medida la afirmación anterior, conviene establecer una distinción básica. Una cosa es el *henoteísmo*, que lleva consigo, como consecuencia necesaria, la práctica de la *monolatría* y otra cosa, bien diferente por cierto, es el *monoteísmo*, en su sentido estricto, que nos permite mantener una concepción unitaria de todo lo creado y abogar por un único origen de la realidad existente con las repercusiones pertinentes, que tal principio establece. Desde Max MÜLLER, un reconocido etnólogo alemán del siglo XIX, que acuñó el significado del término, se denomina «henoteísmo» la fe, existente en algunos pueblos, en la confesión de dioses únicos; dioses, que son considerados los mayores y más poderosos. Se profesa la creencia en la existencia de un dios, que está por encima de todos los demás. Se le conceden los más altos atributos, no superados por ninguna otra esencia divina, humana o cósmica. Se trata, por lo tanto, de una forma un tanto depurada de politeísmo. Sólo se adora a un dios fuerte, pero no se excluye la existencia de otros dioses. No estamos aún ante un monoteísmo estricto, aunque conduce a él⁶.

Algo así ocurrió en el modo de pensar y obrar del pueblo judío. Tuvo su Dios propio, con una identidad bien definida: Yahvé. Dio a conocer su nom-

⁴ N. LOHFINK, *Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre* (Friburgo-Basilea-Viena 1977) 138: «Der Monotheismus andererseits ist so verstohlen, so spät und so sehr in Verbindung mit breiteren Umschichtungen im Bewusstsein der damaligen Menschheit ins Alte Testament hineingekommen, dass es fragwürdig erscheint, in ihm die Essenz der Botschaft Israels zu sehen».

⁵ *Ibidem*, 128. Por eso no puedo estar de acuerdo con la tesis de que «no se puede hablar de una evolución hacia el monoteísmo en el interior de la fe de Israel, porque desde el momento en que Israel toma conciencia de ser el pueblo elegido por un dios, es prácticamente monoteísta» (E. JACOB: «Yahvé y los otros dioses», en *Teología del Antiguo Testamento* (BO 3; Madrid 1969; Marova) 66s. Tampoco coincido con la posición de F. ÁLVAREZ, «Monoteísmo», en A. Díez MACHO/ S. BARTINA (dir.), *Enciclopedia de la Biblia V* (Barcelona 1963; Garriga) 303-308.

⁶ Max MÜLLER, *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion* (Estrasburgo 1880; Trübner, sexta conferencia: «Über Henotheismus, Polytheismus und Atheismus»). Desde luego el henoteísmo constituye «el primer peldaño» hacia el monoteísmo. La expresión aparece por primera vez en el filósofo idealista F. W. J. SCHELLING en su obra: «Philosophie der Mithologie und der Offenbarung» (1842).

bre en el Sinaí durante la época de Moisés (Ex 3,14) y desde sus inicios fue el exclusivo Dios, primero de las tribus hebreas y después del pueblo de Israel. La expresión «*el pueblo de Yahvé*» aparece 17 veces en el Primer Testamento en boca de Dios mismo, de sus portavoces y de los piadosos. Adquiere una gran significación en la conciencia nacional judía a lo largo de su historia, como manifestación de su identidad más propia. La expresión tiene su pleno sentido, cuando el mismo Yahvé habla, vinculándose a los suyos, y cuando el profeta habla en su nombre. También encontramos el término, cuando los fieles se dirigen a su Dios y cuando rezan ante su presencia mediante la expresión de un acto íntimo como pocos.

Este significativo hecho, cuya conciencia se expresa incluso en un *lenguaje exclusivo*, diferenciaba a Yahvé de los dioses de los demás pueblos. Los judíos apreciaban en su Dios unas altas prerrogativas, que los otros dioses no tenían, aunque pertenecieran a pueblos poderosos. Pero a pesar de todo, sus adoradores pensaban que había otros dioses menores protectores, como los venerados por los crueles asirios y por los odiados babilonios. Éstos también tenían existencia y hasta consistencia, aunque Yahvé era el más fuerte de todos. Ninguno de los dioses había vencido nunca a Yahvé. A su lado no tenía ningún dios menor, que le hiciera sombra.

Este pequeño estudio tiene como finalidad trazar, aunque sea con grandes pinceladas, el *largo camino recorrido por los profetas*, que fueron los máximos representantes en la adquisición del monoteísmo y cómo históricamente se logró implantar personal y comunitariamente la confesión de fe en un *solo y único Dios*. Lo que los cristianos confesamos sin dar lugar a las dudas ya desde los orígenes más primitivos, los judíos tardaron muchos siglos en asimilarlo. Conviene recordar que el cristianismo tiene sus raíces en el judaísmo y que nuestra religión se aprovechó de muchas de las conquistas de la fe bíblica. Una de las más importantes es ésta.

2. Estado de la cuestión: sacerdotes, profetas y sabios; sobre todo profetas

A lo largo de su historia, hubo en Israel tres admirables grupos, influyentes representantes de lo más granado de la sociedad judía del primer milenio antes de Cristo. Jugaron una importancia excepcional en la formación de la religión judía, tanto en la fijación de su espiritualidad como en la composición de los libros sagrados. Estos tres grupos, que los judíos tomaron en sus orígenes de otros pueblos y religiones, los llamaron: kohenim, hakamim y nabiim. Expresado en román paladino: los sacerdotes, los sabios y los profetas.

No cabe duda que los *sacerdotes* y *sabios* contribuyeron de forma eminente a la conquista del monoteísmo. Pero fueron los *profetas*⁷, con el testimonio de vida y con sus variados oráculos, con su teología y espiritualidad los *auténticos artífices de la fe monoteísta*, los que dieron el impulso mayor y final a la confesión monoteísta; los que incluso mejor expresaron su contenido en el lenguaje. Llenos de Dios y apasionados de los hombres, precisaron la realidad divina con un rigor admirable y fueron los portavoces autorizados para hablar en nombre y en lugar de Dios delante y a favor del pueblo. Aquí me voy a referir exclusivamente a ellos.

Algunos fueron sacerdotes⁸ y muchos de ellos tienen su sitio privilegiado también entre los sabios. Me centro sobre todo en los *profetas escritores*, que compusieron libros del Canon bíblico y que, en lo que aquí nos interesa, se extienden desde el siglo VIII hasta el final de la Cautividad de Babilonia en el siglo VI a. C. (587-538). Amós y Oseas, Jeremías y el Deuterocanónico, a ellos me voy a referir⁹, fueron los que influyeron de forma más decisiva en la estructuración del credo bíblico definitivo: *un solo Dios, una sola Ley y un solo Templo*. También me voy a referir a un *profeta no escritor*, en concreto a Elías, que tuvo también su gran aportación. Con él quiero empezar ahora.

3. El movimiento del «solo Yahvé», patrocinado por Elías¹⁰

Elías pasa por ser uno de los mayores profetas de la Primera Alianza. Es celebrado por los judíos como pocos. En el *Libro del Eclesiástico* el elogio que

⁷ Para un conocimiento exacto de lo que significa el profetismo en el Primer Testamento, cf. L. MONLOUBOU, *Profetismo y profetas. Profeta ¿quién eres tú?* (Madrid 1971; Fax); A. NEHER, *La esencia del profetismo* (Salamanca 1975; Sígueme); W. BRUEGGEMANN, *La imaginación poética* (Santander 1986; Sal Terrae); J. L. SICRE, *Los profetas de Israel y su mensaje* (Madrid 1986; Cristiandad); J. ASURMENDI, *El profetismo* (Bilbao 1987; Desclée de Brouwer); E. BEAUCAMP, *Los profetas de Israel o el drama de una alianza* (Estella [Navarra] 1988; Verbo Divino); J. L. SICRE, *Profetismo en Israel. El profeta, los profetas, el mensaje* (Estella [Navarra] 1992; Verbo Divino).

⁸ Cf. A. GONZÁLEZ NÚÑEZ, *Profetismo y Sacerdocio* (Madrid 1969; Casa de la Biblia). Este estudio analiza las complejas relaciones entre el profetismo, el sacerdocio y la monarquía. Atiende sobre todo a los aspectos históricos y teológicos.

⁹ Para abreviar mi reflexión, dejo a un lado otras figuras importantes como el Protoisaias y Ezequiel. Lo hago porque, según mi modo de entender las cosas, su aportación en este campo no fue tan decisiva como los anteriores.

¹⁰ Para un acercamiento a la figura de Elías, cf. J. BRIGHT, *La historia de Israel* (Bilbao 1970; Desclée de Brouwer). Puede consultarse también la bibliografía de las páginas 499-503, sobre todo el epígrafe: «Introducción al mensaje y a la teología del Antiguo Testamento» (501s); G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento II. Teología de las tradiciones proféticas*

su autor hace sobre su reconocida y admirada persona no puede ser más alto. Es descrito con metáforas lapidarias: «*Como un fuego, su palabra quemaba como antorcha*» (Eclo 48,1-11). Explícita e implícitamente aparece con cierta frecuencia también en los Evangelios, más que ningún otro profeta. Mateo lo identifica con Juan el Bautista (Mt 11,14). En círculos populares algunos pensaban que el mismo Jesús era el «Elías redivivus» (Mc 8,28 par). En la Transfiguración, junto con Moisés, acompaña a Jesús (Mc 9,4). Estas dos descollantes personalidades representan muy bien al Primer Testamento como el pueblo de la Ley y de la Palabra.

La importancia de Elías y de su discípulo Eliseo queda perfectamente constatada en los *Libros de los Reyes*. Desde 1 Re 17 hasta 2 Re 8 las tradiciones en torno a estos dos formidables atletas de la fe en Yahvé prevalecen por encima de los acontecimientos políticos, liderados por los reyes. La actividad más significativa de Elías coincide con el tiempo de Ajab, rey de Israel, casado con la princesa fenicia Jezabel. Es durante su reinado, cuando las gestas de Elías adquieren mayor renombre¹¹. El matrimonio real, a quien nuestro profeta combatió hasta las últimas consecuencias, dejó hondas huellas tanto en la política como en la vida religiosa de su tiempo. Pero más fuerte aún fue el influjo de nuestro profeta.

Jezabel logró que Ajab adorara a su dios Baal, una famosa divinidad que los fenicios veneraban, sobre todo en su forma local, como la suprema de las divinidades de sus estados-ciudad. Para satisfacer los deseos de su mujer, Ajab incluso erigió un templo en honor del dios en Samaría, como santuario oficial no sólo para la familia real, también para una parte de su extensa liga de estados. A este culto hay que añadir el tributado a los baales, ídolos menores emparentados con Baal, verdaderos dioses de la fecundidad de los pueblos cananeos, muy venerados en la religiosidad cosmo-vital de la región. La religión oficial de la corte amenazaba una *apostasía a gran escala* del yahvismo.

de Israel (Salamanca 1972; Sígueme) 30-42; S. HERRMANN, *Historia de Israel* (Salamanca 1979; Sígueme) 272-279. Pueden verse también los numerosos comentarios a los Libros de los Reyes. Una introducción pedagógica a nuestro profeta puede verse en R. GONZÁLEZ BLANCO, *Los profetas traductores de Dios* (Salamanca 2004; San Esteban), cap. III: «Elías el profeta de fuego, Eliseo el Taumaturgo del Antiguo Testamento» (51-68); E. J. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, «Elías, profeta»: *Pliego de Vida Nueva* 21 oct. (2000) 23-29. Una amplia bibliografía internacional puede encontrarse en: H. SEEBASS, «Elia I»: *TRE* 9, 501s.

¹¹ El mismo nombre de *Elías* tiene una gran significatividad en su lucha contra la apostasía israelita. Aparece en el texto masorético en dos formas, que podemos considerar complementarias: *Eliyahu*, con el significado «mi Dios es Yahvé» y *Eliyah*, que puede traducirse así: «Yahvé es Dios». Ambos significados sitúan a Yahvé en el centro de la vida del profeta.

Dejando a un lado particularidades sobre el culto tributado a este dios mayor, conviene indicar que en este tiempo había dos clases de profetas: los llamados hermanos profetas o «profetas de Yahvé»¹² y los que estaban al servicio de Baal. Jezabel, decidida como pocas, se puso de parte de los segundos y persiguió a los primeros, de un modo muy especial a Elías, el más destacado de los profetas de Yahvé. Los yahvista leales, partidarios incondicionales de Elías, fueron también perseguidos muy pronto, recurriendo la oficialidad, con el paso del tiempo, a medidas cada vez más crueles y exterminadoras.

Pues bien, este sobresaliente profeta de Yahvé, proveniente de Tisbé en la región de Galaad (1 Re 17,1), que obró en diversos lugares de Israel, pero nunca en Judá (en Judá no conocemos conflictos con la religión de Baal), mantuvo una lucha a brazo partido contra la idolatría reinante en el norte, en la que estaban implicados sus hombres más representativos, sacerdotes, funcionarios importantes, no sólo el rey y la corte, como ya hemos indicado. Ante tanta infidelidad no podía por menos de producirse, con Elías al frente, una *poderosa contracorriente*, procedente de los círculos fieles a Yahvé, que se consideraban como su propiedad exclusiva. El grado de su oposición no pudo ser más aguerrido y alcanzar cuotas más violentas. Es bien conocido el famoso episodio de Elías y los profetas de Baal en el Monte Carmelo, que acabó en una espantosa carnicería. En el fragor de la lucha enconada contra los partidarios de Baal, el profeta clama a su Dios así:

*«Señor, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel
que se sepa hoy, que tú eres Dios de Israel,
que yo soy tu siervo
y que por orden tuya hago yo todo esto»
(1 Re 18,36).*

No había alternativa: *O Yahvé o Baal*. Elías rechaza a Baal, porque no se comporta como un dios vivo y emplaza al pueblo a elegir de nuevo a Yahvé, pasando a cuchillo a los sacerdotes de Baal, ganada la prueba. Para hacer más eficaz su rechazo frontal, reunió en torno suyo a un numeroso grupo de adeptos, los denominados adoradores de Yahvé y logró su separación del resto del país. Ignoramos el origen de este movimiento. Tampoco queda muy clara *toda*

¹² «Los profetas hebreos se agruparon en clanes de hermanos profetas, que buscaban la palabra de Dios y se esparcen pronto por todo el territorio: Guibeá (1 Sm 10,10), Ramá (1 Sm 19,20), Samaría (1 Re 22,10), Betel (2 Re 2,3), Jericó (2 Re 2,5) y Guilgal (2 Re 4,38). Este movimiento profético sufrió una seria persecución a manos de la reina Jezabel y cien hermanos –lo que nos da idea de lo numeroso del grupo– fueron protegidos por el piadoso Abdías, mayordomo real (1 Re 18,4)» (E. J. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, *Elías, profeta*, 25).

la razón de la separación. ¿Fue sólo por motivos religiosos o hubo por medio otros motivos en juego? Lo cierto es que este movimiento, que tenía como lema de campaña «Sólo Yahvé», se encuentra en los orígenes mismos del largo proceso hacia un Dios uno y único.

La total identificación con Yahvé, el Dios tronante del Sinaí, que no tolera rival (Ex 19-20), y el abierto rechazo de los dioses aspirantes, lleva en la mente del profeta Elías y en la de sus partidarios a una *marcada exclusividad de Yahvé*, que prescinde de la existencia de otros dioses y que en su momento llegó a cristalizar en el monoteísmo. Tanto Elías como sus ardientes seguidores nada querían saber del resto de los dioses inútiles e inanes, como se había mostrado en el Monte Carmelo (18,20-40). Les negaban el pan y la sal. Consideraban su misma existencia, en caso de tenerla, como negativa por entero, al menos para ellos. El conflicto entre Yahvé y Baal debía decidirse, sin duda alguna, a favor del primero y en la aniquilación de los baales.

La reina furiosa persiguió a muerte al profeta, que tuvo que ser ocultado para poder salvar la vida (1 Re 19). Aquélla buscaba por todos los medios aislar al Dios judío, extraño a sus sentimientos religiosos y contrario a sus intereses políticos, y acabar con Elías. Asimismo pretendió exterminar a sus seguidores sin poder conseguirlo. El profeta pasó momentos muy amargos, hasta el punto de querer morir (1 Re 19,4). Pero no cedió ni un ápice en su lucha. Con inflexible severidad luchó por el culto tradicional sin interferencias espurias, que pudieran poner en peligro la soberanía de Yahvé sobre su pueblo y la ruptura de la Alianza. Para Elías Baal era como si no existiese. Defendió como nadie la tesis, recibida por la tradición, de que Israel sólo pertenecía a Yahvé. «El marginado en el mundo de los dioses es el Dios de los marginados»¹³.

Ayudado por un buen número de adeptos y patrocinado por sus seguidores consiguió que el movimiento se convirtiera en un *movimiento significativo* en el reino de Israel, que fue el espacio palestino donde actuó con la mayor energía. Con palabras de fuego y planteamientos radicales mantuvo en vilo a los adoradores de los dioses cananeos, con los que no tuvo miramiento alguno. Sólo se podía tributar culto a Yahvé. Nadie más era digno del honor sumo, fuera quien fuera. El movimiento también abominaba de los hebreos, que se apartaran de la pureza de la fe recibida. Había que adorar únicamente a Yahvé.

Después de Elías y Eliseo, los combatientes por la causa de Yahvé se mantuvieron, aunque se redujo en número, ya que las circunstancias no les

¹³ B. LANG (dir.), *Der einzige Gott* (Múnich 1981) 61, citado por H. VORGRIMLER, *Doctrina teológica de Dios* (Biblioteca de teología 10; Barcelona 1987; Herder) 59.

eran propicias y el entusiasmo inicial fue cediendo con el paso del tiempo y la desaparición de su gran protector. Volvió a resurgir con extraordinaria fuerza en la época del *piadoso rey Josías* (641-609), que intentó imponer una reforma religiosa en sus dominios, aunque obtuvo escasos resultados. Como consecuencia de ella se reformó significativamente el culto, centralizándose en el templo de Jerusalén. Se hizo desaparecer de su ámbito sagrado los símbolos a cultos extraños y sobre todo se clausuró el burdel, que para vergüenza de los piadosos aún se mantenía bajo el amparo del templo. Los santuarios rurales fueron clausurados. Entre los profetas, que apoyaron el movimiento hay que mencionar sobre todo a Sofonías, también a Jeremías¹⁴.

Despojado de radicalismos innecesarios, de él salió el *Santo Resto* y, más tarde, los *pobres y humildes*, que ponían toda su entera confianza en Yahvé (Sof 2,3; 3,12s)¹⁵. Más allá de su desenvolvimiento histórico nos interesa destacar aquí que ese contra-movimiento, que tuvo su momento de auge en la alternativa planteada por Elías al culto idolátrico de su tiempo, supuso *el primer paso eficaz hacia el monoteísmo*. Se trata de una especie de *monoteísmo de combate*, que deja a un lado cualquier tipo de planteamiento teórico. Sale más de las vísceras que de la razón. Depende más de sentimientos nacionalistas que de una reflexión ponderada y de una vivencia equilibrada, despojada de fanatismo.

4. Amós, el profeta de la justicia social y Oseas, el profeta del amor y la misericordia divina¹⁶

El monoteísmo teórico tiene su origen más destacado en los *dos grandes profetas clásicos* del reino del norte, representantes genuinos del período asi-

¹⁴ Cf. H. VORGRIMLER, *Doctrina teológica de Dios*, 60. Con todo conviene precisar que Jeremías no se unió explícitamente a la reforma de Josías. El rey con buena intención, pero con pésimos métodos, quiso imponerla a la fuerza y el gran profeta no estaba de acuerdo con semejante procedimiento. La verdadera reforma sale del interior, del corazón renovado. De ahí que anuncie para el futuro una alianza nueva: «*Vienen días, oráculo del Señor, en que yo sellaré con el pueblo de Israel y con el pueblo de Judá una alianza nueva*» (Jr 31,31). «*Pondré mi ley en su interior; la escribiré en su corazón; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo*» (Jr 31,33).

¹⁵ Para Sofonías, el profeta de la pobreza espiritual, se salvará un Resto, formado por el auténtico Israel (3,14), depositario de las promesas divinas de salvación (2,7-9) y practicantes del bien, de la verdad y de la justicia, (3,13). Quizá su aportación *más original*, y por la que más se le conoce en los ambientes bíblicos, está en haber considerado al Santo Resto como «*el pueblo de los pobres*», dando al término *pobre* (= *añí*) un sentido netamente religioso.

¹⁶ No conozco ningún estudio que aborde monográficamente el tema del monoteísmo en estos dos profetas. Los muchos comentarios existentes a estos profetas, sin embargo, contienen algunos puntos donde tratan el tema, aunque sin demasiada profundidad. Sobre Amós

rio: Amós y Oseas, que ejercieron su misión en el siglo VIII a. C. Ambos reivindican una *religión depurada*, que confiese y adore al Dios de los padres como al único Dios. Lo esencial de la fe de Israel no consiste en haberse convertido en la religión del estado, sino en la *relación sin par y entrañable* existente entre Yahvé y el pueblo de la Alianza. Una relación, en la que el pueblo judío por desgracia no estuvo casi nunca a la altura de las circunstancias.

4.1. *Amós de Tecoa*, nacido en el reino del sur, misionó por mandato divino en el reino del norte. Alzó su voz contra los ricos para ponerse al lado de los pobres y servir a sus intereses, tan desprotegidos en aquellos tiempos de prosperidad y libertinaje. Efectivamente, su misión coincide con un momento de *esplendor territorial y económico* para los dos reinos; pero también de *relajamiento religioso, decadencia moral y olvido de la Alianza*. Con un exigente mensaje teológico, critica el lujo despreocupado de los pudientes (6,1-14) y de sus mujeres (4,1-3) y el comportamiento pecador del pueblo en general (2,4-3,15), con los ciudadanos de Israel al frente (9,9s). Se convierte en el protector de los marginados de la sociedad y en el denunciador de las fuertes injusticias existentes en ella. Para ser fiel a la palabra de Dios y a su tarea tiene la valentía de encararse con el rey (7,11), con los sacerdotes (7,14ss) y con los grandes del reino (3,14-15).

Amós es fuerte y reiterativo en las *críticas sociales* y en la *denuncia de las falsas seguridades* del pueblo judío y más bien parco en la presentación de perspectivas de salvación. Le duelen las escandalosas diferencias entre pobres y ricos (3,11-15; 6,4-8). Grita sin desmayo contra la opresión, que deben soportar los débiles y desamparados (4,1; 5,10-12); echa en cara la rapacidad de los poderosos (3,9-10); la tiranía de los acreedores (2, 6-8; 5,11); la avaricia y despreocupación de los comerciantes (8,4-6); la venalidad de los jueces (2,6; 5,10-16). Está plenamente convencido que el régimen imperante está corrompido por completo.

Los reproches contra el culto fastuoso y vacío son constantes e insistentes (3,14; 4,4-5; 5,4-6; 5, 21-27). Y así denuncia: Los altares de Bethel (3,14); los sacrificios infames y los pecados incesantes de los santuarios de Bethel y Guilgal (5,5-6; 4,4). Según nuestro profeta, el «*¡basta ya!*» de Dios contra el *culto idóla-*

y Oseas existen buenos estudios. Baste aquí mencionar el estudio conjunto, bien trazado pedagógicamente, de: J. M. ASURMENDI, *Amós y Oseas* (CB 64; Estella [Navarra] 1989; Verbo Divino). En las páginas 53s puede encontrarse una selecta bibliografía sobre comentarios y presentación de conjunto en torno a ambos profetas. En estas mismas páginas, sobre todo en la 54, tenemos también una bibliografía complementaria en castellano y francés sobre ambos profetas. Para la bibliografía internacional, cf. L. MARKERT, «Amos/ Amosbuch»: *TRE* 2, 485-487; J. JEREMIAS, «Hosea/ Hoseabuch»: *TRE* 15, 596-598.

trico e inane, que no va acompañado de justicia y derecho, es tan radical y definitivo que tiene la fuerza de un juramento inapelable (4,2.6-7; 6,8-11).

En Amós, aunque mantenga aún la existencia de los dioses, encontramos una *clara tendencia* hacia el monoteísmo, como lo descubrimos en estas constataciones teológicas:

- Confiesa a Yahvé como Dios todopoderoso (3,13; 9,5) y lo presenta como el Señor de la naturaleza y de la historia. Yahvé no tiene historia, aunque crea los procesos históricos e interviene decisivamente en ellos.
- Dirige la historia, como queda claro en los oráculos contra las naciones (1,3-2,3), y nada puede oponerse a sus sabios designios (2,4-16; 9,11-15).
- Controla de forma exclusiva las fuerzas de la creación y domina los procesos cósmicos (4,6-11; 8,8-9; 9,5-6).
- Tiene providencia de su pueblo (5,4.14-15) y se sitúa al lado de los descendientes de Jacob (9,5-10).

El conjunto de todas estas afirmaciones teológicas pone de manifiesto, que ante el poder omnímodo divino ceden por completo el resto de los poderes, por altos que sean y por adoradores poderosos que sirvan a sus intereses. Cuando se compara a Yahvé con los de otros dioses es para ensalzar al primero y denigrar a los segundos. Yahvé engrande la existencia del pueblo elegido, los dioses envilecen su trayectoria histórica. Exige derecho y justicia de su pueblo (5,24), dejando a un lado «*imágenes de astros divinizados, ídolos que os habéis fabricado*» (5,26). Amós articula la fe en un solo Dios de manera clara y en contraposición con los dioses.

4.2. *Oseas*, probablemente el único profeta nacido en el reino del norte, se acredita como uno de los más grandes profetas y puede considerarse con toda la razón como uno de los mayores poetas bíblicos y de la literatura universal. Su contribución al monoteísmo pasa por la afirmación teológica precisa, pero resplandece sobre todo por la bellísima expresión formal. Oseas entendía las relaciones de Yahvé con Israel como las mantenidas por un marido con su esposa. Exigían exclusividad, reciprocidad y, sobre todo, fidelidad. Anuncia la entrañabilidad del amor divino en relación con su pueblo pecador. La tragedia de éste consiste en que no corresponde a ese amor insondable, apasionado y regenerador.

No podemos detenernos a mostrar los tonos arrebatadores de ese amor divino, porque hemos de centrarnos en el tema del monoteísmo. Su teología contiene reflexiones, bien íntimas, sinceras y certeras: Yahvé es el Dios *exclu-*

sivo de Israel (13,4), a quien éste ha abandonado (3,5; 4,6.12). Es el único Dios, ya que los baales cananeos no son nada, sino hechura humana (8,4-6; 13,2). Por eso, nuestro profeta rechaza el *culto a las imágenes* (10,2.5 y los textos anteriores). Su lucha además se extiende a la prostitución sagrada, mantenida en el mismo templo de Jerusalén. El *Dios único* es el santo (12,1), el absolutamente otro, separado del hombre pecador:

*«Porque yo soy Dios, no un hombre;
en medio de ti soy el Santo
y no me complazco en destruir»* (11,9).

Dios es fiel, el hombre infiel; Dios no miente, el hombre engaña:

*«Efraín me rodea de mentiras,
y de fraudes el pueblo de Israel»* (12,1).

Dios es amor, el hombre se comporta como un verdadero egoísta, y lo que aún es peor, como ingrato, que va detrás de otros dioses, como la mujer adúltera. Ante la insensibilidad de su pueblo Yahvé se queja amargamente

*«Pero cuanto mejores eran los pastos
y más satisfechos quedaban,
más se engreía su corazón
y se olvidaron de mí»* (13,6).

Dios permanece en sus designios de salvación, porque es *«el único salvador»* (13,4), pero el hombre se aparta de la salvación ofrecida con tanto amor y ternura, como un verdadero Padre con su hijo (cf. 11,1ss). Vista esta antología de textos, comprobamos cómo Oseas está poniendo *bases firmes del monoteísmo teórico* con sus acertadas expresiones lingüísticas, que dejan adivinar a un personaje, dotado de una gran sensibilidad creativa. Llevado además de una espiritualidad fuera de lo común, que sabe que todo se lo debe al único Yahvé, deja a un lado a los dioses y los critica con dureza. Creer en ellos sólo es fuente de desdichas para Israel.

5. Jeremías, grande entre los grandes profetas¹⁷

Pasamos a Jeremías, el profeta que tanto se parece a Oseas y que sigue sin duda su estela teológica y sus tonos monoteístas, radicalizándolos aún más

¹⁷ Para una bibliografía internacional exhaustiva, cf. S. HERRMANN, «Jeremia/ Jeremiabuch» en *TRE* 16,582-586. Una bibliografía bastante completa en castellano, que nos

con sus ardorosos acentos intimistas. Jeremías se alza como un coloso de la *confianza en Yahvé*. Destaca entre los mayores profetas de todos los tiempos y como uno de los pocos genios religiosos de la historia de la humanidad. Perteneció, como quizás también Oseas, a la tribu de Benjamín, en el ámbito entonces, en el que probablemente nació el yahvismo. Por eso no nos tiene que extrañar que en esta tribu, de modo semejante a la de Efraím, se cultivaran con especial esmero las tradiciones, específicamente hebreas, del Éxodo y de la Alianza del Sinaí, distintas del resto de las tradiciones judaicas. Y en el coherente desarrollo de esos planteamientos religiosos su mensaje se acerca ya a un monoteísmo bien preciso.

Hemos afirmado que Jeremías es deudor del acervo espiritual de los suyos. Por eso habla con frecuencia de la salida de Egipto y de la liberación realizada con brazo fuerte por Yahvé con los padres del pasado. Con tonos enternecedores se refiere a la Alianza establecida entre Dios y los israelitas y a la posterior conquista de la Tierra Prometida. Estos mismos temas aparecen en la tradición deuteronomista, que también influyó decisivamente en nuestro profeta. Pero el profeta va más allá en sus afirmaciones, algunas de ellas de una afectividad insuperable ante su Dios. La Alianza con Yahvé supone una relación muy especial con su pueblo, cuya validez permanece, de manera muy parecida a lo que se da en la alianza con la naturaleza (31,34-37; 33,20-22.25s).

No puedo detenerme, como quisiera, a detallar de forma minuciosa la gran contribución de Jeremías al monoteísmo. Baste con decir que, en consonancia con el planteamiento descrito, usa tres clases de argumentos para cimentarlo: unos sacados de la tradición, otros de la razón y otros de la moralidad. Me conformo con presentar aquí el tenor de su argumentación y algunos admirables textos, que suenan ya monoteístas y ofrecen su cuño característico.

5.1. Argumentos de la tradición y vuelta a los orígenes

Jeremías recurre con gran fuerza evocadora a los primeros tiempos, a los días del desierto, cuando las tribus judías experimentaban el amor divino (2,1-3). La fidelidad a Yahvé fue la prueba de su consistencia y felicidad (7,22-23).

permite integrar a Jeremías en su contexto político, social, cultural y sobre todo religioso, puede verse en: J. M. ABREGO DE LACY, *Jeremías. Texto y comentario* (El mensaje del Antiguo Testamento 13; Madrid 1993; Casa de la Biblia) 29s. Ha aparecido también en: Id, «Jeremías», en S. GUJARRO/ M. SALVADOR (dir.), *Comentario al Antiguo Testamento II* (Madrid 21997; Casa de la Biblia). Puede completarse con G. FISCHER, *El libro de Jeremías* (Guía Espiritual del AT; Madrid 1996); B. BOZAK, «Jeremías», en W. FARMER y otros (dir.), *Comentario Bíblico Internacional* (Estella [Navarra] 1999) 911-946.

Pero la tragedia de los judíos de su tiempo consiste en que no han sido fieles al pacto con Dios, han profanado de forma horrenda sus principios más sagrados. La vida religiosa y moral de su época se caracteriza por la ruptura con el amor primero, por el insensato abandono de la tradición original. Su última desgraciada historia ha constituido un trágico abandono de Yahvé y la vuelta a otros dioses (1,16s; 2,5-19; 5,7), que les está llevando al desastre. Expone estas ideas con gran fuerza y reitera sus razonamientos una y otra vez:

*«Así dice el Señor:
¿Qué falta encontraron en mí
vuestros antepasados para alejarse de mí?
Siguieron a dioses vanos
y acabaron siendo vanidad» (2,5).*

*«¿Acaso algún pueblo cambia de dioses?
—y eso que no son dioses—
Pues mi pueblo ha cambiado
su gloria por dioses inútiles» (2,11).*

*«Tu maldad te castiga,
tu infidelidad te condena.
Experimenta y aprende qué doloroso
y amargo es abandonar
y no honrar al Señor tu Dios» (2,19).*

En una escena impresionante (5,1-31) Yahvé se encara con su pueblo y en un momento concreto repite su queja con una amargura sangrante:

*«Tus hijos me han abandonado,
juran por dioses que no existen» (5,7).*

Yahvé tiene consistencia, se preocupa y ocupa de los suyos, pero los dioses sólo son «soplos de viento», vanidad en toda regla. No ofrecen fuerza alguna, se disuelven en la nada. De hecho no tienen poder alguno y no pueden ayudar. Pero a pesar de las pruebas suministradas, la rebelión de los judíos adquiere matices tremendos: han sido los propios pastores del pueblo, los que se han rebelado contra Yahvé (2,8), desenmascarando así a los profetas y sacerdotes (5,30-31). Ha sido todo Israel, quien ha apostatado (3,6-12), sus miembros se han convertido en «hijos apóstatas» (3,22). Han cerrado sus oídos e incluso se burlan de la palabra del Señor (6,10). El espectáculo no puede ser más tremendo: «Es espantoso y horrible lo que sucede en este país» (5,30).

En esta abominable traición, han participado por igual Israel y Judá (5,11). Se han comportado como mujeres pérfidas, que han cometido la felo-

nía de traicionar a su buen marido de la forma más vil (3,20). El profeta identifica este adulterio con la búsqueda engañosa de dioses extraños (3,13). El pueblo de Yahvé se entrega a los dictados idolátricos, cometiendo prostitución y adulterio (3,9).

Pero Dios es compasivo (3,11), su enfado no dura siempre (3,11) y es tiempo propicio de conversión. Los primeros capítulos del libro, que coinciden con su primera actividad, están llenos de llamadas a la conversión, a la vuelta a los orígenes, a recuperar el abandonado amor primero: 3,1-5; 3,22ss; 5,20-22. Conversión también a los semejantes necesitados (7,5-6; 22,13ss), entre los que se encuentran los esclavos, que han de ser liberados (34,8ss). Pero todo en vano. Por eso van a venir los enemigos del norte, los babilonios, que asolarán a Judá como en su día los asirios acabaron con Israel (cap. 5 y 6). Por no cumplir la Alianza y adorar a dioses extraños, Jerusalén va a ser destruida: «*muchos pasarán junto a esta ciudad, y cuando se pregunten: ¿por qué ha tratado así el Señor a esta gran ciudad? Les responderán: 'Porque abandonaron la alianza de Señor, su Dios, para adorar y dar culto a otros dioses'*» (22,8s). Dioses que no dejan de ser naderías conformadoras de infortunios, sin ninguna capacidad para dar auténtica vida. La confianza en ellos supone la mayor de las tragedias.

5.2. Argumentos de razón¹⁸

En Jeremías, como acabamos de ver, aletea ya un claro monoteísmo: los dioses no son nada. Judá se ha pervertido lastimosa y trágicamente, cambiando el «todo» que es Yahvé por la «nada» que son dioses, ídolos y baales. Así de grave es su apostasía, de la que sólo él parece ser realmente consciente en Judá. Delimita perfectamente los campos y en nombre de la razón guía a los judíos hacia la verdad de la fe yahvista (2,26-28). He aquí sus críticas: Israel ha llegado a prostituirse y cometer adulterio con la piedra y el leño (3,9). Los judíos han quemado incienso y se han postrado ante las obras de su manos (1,16).

Está perfectamente claro que todos esos dioses de pacotilla, no pueden socorrer de verdad, prevenir ante la desgracia (2,28). Son aljibes «*agrietados*», «*sin agua*», en contraposición con Yahvé que es «*fuentes de agua viva*» (2,13). Son seres «*inútiles*» (2,11). En definitiva hay que considerarlos vanidad (2,5), vaciedad (8,19), ilusión pura y simple. Sin embargo Dios, además de ser el origen de la vida (2,13), escruta y penetra en lo más íntimo de los pensamientos

¹⁸ Cf. H. COHEN, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (Barcelona 2004; Anthropos).

humanos, sin que nadie pueda esconderse ante su presencia (23,23s). Es Todopoderoso, omnipresente y omnisciente.

Jeremías contrapone al Señor con los ídolos, contemplando la creación: «*Los dioses que no han hecho ni el cielo ni la tierra desaparecerán de la tierra y de debajo del cielo*» (10,11).

«*No es así el “Lote de Jacob”
Porque él es el creador de todo,
Israel es la tribu de su heredad;
Su nombre es el Señor todopoderoso*» (10,16; 51,19).

5.3. Argumentos de moralidad y de bien común

El profeta también apela al sentimiento moral, para moverlos a convertirse al Dios vivo y verdadero. Con todas sus fuerzas intenta llegar a lo *más profundo del alma del pueblo* y a su *memoria colectiva* para denunciar la conducta indigna e inmoral, que se está dando en Judá con la mayor naturalidad e inconsciencia y que desagrada profundamente a Yahvé, porque se aparta de sus designios salvadores.

El *interés general* también impone la conversión sincera. La *supervivencia* de Judá, como pueblo, depende de la buena relación con su Dios. Jeremías hace todo cuanto está en su mano para salvar al reino de Judá, moviéndole al cambio e instando a sus paisanos, para que, por una parte, se aparten de los ídolos y se vuelvan a su Dios y, por otra parte, para que no cometan la torpeza de llevar una suicida política antibabilónica. Pero sólo él es consciente del grave peligro que están corriendo. Y la inminente amenaza, cada vez más próxima, le parte el corazón. No logra llevarlos al Dios vivo y verdadero y apartarlos de ídolos inanes y comportamientos vergonzosos ante ellos.

5.4. Las propiedades divinas

El monoteísmo de Jeremías queda aún *más delimitado*, cuando el profeta habla con notable precisión de las propiedades divinas, algunas de las cuales ya hemos mencionado en el transcurso de la exposición: trascendencia, omnisciencia, omnipotencia, justicia, misericordia.

5.4.1. *La trascendencia* se desprende del dominio absoluto que tiene de la historia. Los imperios no son sino instrumentos en sus manos, como queda de manifiesto sobre todo en los oráculos contra las naciones (cap. 46-51). Yahvé «*es el creador de todo*» (10,16), sobresaliendo por encima de la creación (4,24ss; 5,24; 10,12) y llenando los cielos y la tierra (23,24). Es «*el que ha*

puesto el sol para alumbrar el día, la luna y las estrellas para alumbrar la noche; él hace que se encrespe el mar y que bramen las olas, el Señor todopoderoso es su nombre» (31,35). También es el conservador de todas las cosas, «*el que implanta en la tierra la fidelidad, el derecho y la justicia»* (9,23). Como soberano absoluto de la creación domina la naturaleza (5,24; 10,13; 14,22) y siembra la vida: «*Con mi gran poder y fuerza he hecho la tierra, los hombres y las bestias que hay en ella, y se la doy a quien me place»* (27,5).

5.4.2. *La omnisciencia* presenta varias vertientes complementarias: Yahvé ha dispuesto cuanto existe con gran sabiduría e inteligencia (10,12) y no hay nadie como él entre los sabios de las naciones (10,6s). Logra penetrar incluso en lo recóndito del corazón humano (4,22; 23,23s). Algo que le aparta por completo de los necios dioses, que «*son como un espantajo en un melonar, no hablan y hay que llevarlos, porque tampoco andan»* (10,5). La contraposición entre Yahvé y los dioses no puede ser mayor y más visible (10,1-16). De ahí que exclame:

*«Pero el Señor es el Dios verdadero,
el Dios vivo, el rey eterno.
Ante su ira la tierra se estremece,
y las naciones no pueden
resistir su enojo»* (10,10).

5.4.3. *La omnipotencia* de Yahvé es total. Así lo reconoce el profeta en su impresionante oración: «*Eres un Dios grande, que llevas por nombre el Señor todopoderoso; tus planes son grandiosos, tus acciones poderosas»* (32,18s). Es capaz de construir y destruir (4, 27; 18, 7-9), participando el profeta, por condescendencia de lo alto, de ese exclusivo poder divino desde los días de su llamada (1,10).

Pero la fuerza omnipotente de Dios, no es ciega o sin rumbo, está atemperada por la *justicia* (5,18; 9,23; 11,20; 30,11; 32,19; 33,16) y contrarrestada por la *misericordia* (12,15; 31,3.9.20; 42,12; en contra: 13,14; 16,5) y la *compasión* (3,12; 42,12). El amor de Dios surge grande (32,18; 33,11.26), pero su castigo también se vuelve temible (32,28). De ahí que al profeta se le conmuevan las entrañas, cuando debe anunciar la devastación del país (4,19s), debida exclusivamente a los pecados del pueblo.

Considerada su admirable teología, podemos dictaminar que quizá haya sido Jeremías el primer profeta, que recurre a *argumentos de la razón* y del *corazón*, para apuntalar la doctrina monoteísta. En sus sentidas y sinceras descripciones del hecho religioso aparecen ya expresiones, que están muy cerca de un monoteísmo teórico estricto, aunque aún no lo expresa con entera claridad en sus afirmaciones. La contundencia total vendrá un poco des-

pués, en la época final del destierro, coincidiendo con el tiempo de purificación que se produjo en esas trágicas circunstancias y teniendo en cuenta a un hombre providencial de formidable genio teológico. De él queremos hablar ahora.

6. En la cumbre del monoteísmo: El Deuterocisaiás¹⁹

«Son muchos los críticos y exegetas que lo consideran el profeta más grande y el mejor poeta del Antiguo Testamento. También se le reconoce como un extraordinario teólogo»²⁰. Ciertamente son admirables su exquisita lírica, los himnos exultantes, los cantos compasivos y su constante dominio del ritmo, las imágenes de extraordinaria hermosura y la gramática. Indudablemente se acredita como un profeta de primera magnitud. Su visión de la trascendencia de Yahvé tiene tal grado de definitividad, que para no pocos estudiosos, entre los que me encuentro, se alza como el *profeta monoteísta por antonomasia*. Su profecía constituye el primer libro bíblico en el que se habla del monoteísmo de tal modo que ya no deja lugar a dudas como doctrina teológica. En este sentido el cap. 45, con su machacona insistencia, es definitivo:

<p><i>Yo soy el Señor, y no hay otro; no hay dios fuera de mí. Te he dado autoridad, aunque no me conoces, para que sepan de oriente a occidente que no hay otro fuera de mí; Yo soy el Señor, y no hay otro.</i></p> <p>(45, 5s)</p>	<p><i>Así dice el Señor, creador del cielo, el Dios que creó la tierra, la hizo y la cimentó; el que no la creó desierta sino que la hizo habitable: yo soy el Señor y no hay otro. pues yo soy Dios y no hay otro.</i></p> <p>(45,18)</p>	<p><i>¿No fui yo, el Señor? no hay otro dios fuera de mí... Yo soy un Dios fiel y salvador, y no existe ningún otro. Volveos a mí y os salvaréis, confines de la tierra,</i></p> <p>(45,21s: cf. 46,9).</p>
---	--	---

Ante tanta belleza de expresión se repite un estribillo machaconamente: «Yo soy el Señor, y no hay otro» con fuertes aires de verdad. La expresión lin-

¹⁹ Para una bibliografía internacional bastante completa, cf. D. MICHEL, «Deuterocisaiás» en *TRE* 8, 528-530. Una bibliografía en castellano, que nos permite integrar al Deuterocisaiás en su contexto político, social, cultural y sobre todo religioso, puede verse en: H. SIMIANYOFRE, *Isaías. Texto y comentario* (El mensaje del Antiguo Testamento 12; Madrid 1995; Casa de la Biblia) 31. Ha aparecido también en: Id., «Jeremías», en S. GUIJARRO/M. SALVADOR (dir.), *Comentario al Antiguo Testamento II* (Madrid 1997; Casa de la Biblia). Puede completarse con B. MARCONCINI, *El libro de Isaías (40-66)* (Guía Espiritual del AT; Madrid 1999).

²⁰ R. GONZÁLEZ BLANCO, *Los profetas, traductores de Dios* (Salamanca 2004; San Esteban) 121.

güística adquiere una forma definitiva. El mensaje no puede tener mayor contundencia. Los preciosos himnos frecuentes no sirven ya de relleno o transición, sino que son elementos, que estructuran el discurso y marcan lo más significativo de lo que el profeta quiere expresar: la *exclusividad de Yahvé* en el ámbito teológico. La *incomparabilidad* de su proceder con el resto de los seres por excelsos que parezcan. El profeta escribe al final de la Cautividad de Babilonia. Ya conoce el edicto de Ciro, que permite a los judíos volver a su patria. Su investidura puede considerarse como acción del Señor (45,1-8), que utiliza su reinado para liberar a su pueblo (45,9-13).

El Deuterocroisafías transmite entonces a los suyos una buena noticia, transida de *consolación*. Su Dios nacional se alza como el único Dios, no hay otro. Se acredita como el Santo de Israel²¹. Nada tiene que ver con Marduk, el dios principal de los babilonios, ni con sus ídolos inhumanos y vacíos. Su potencia regeneradora trasciende todo lo existente. De hecho Yahvé brilla como el *solo Creador y Salvador*. Ha puesto su inmenso poder en beneficio de su pueblo, dispuesto a realizar una *nueva creación*. El Señor, que renueva constantemente cuanto desea, va a realizar con los suyos un *nuevo éxodo*. Por eso han de prepararse al *tiempo de gracia que irrumpe como nueva creación*.

La cautividad no ha sido culpa de Yahvé, debido a su ineficacia ante el poder de los dioses de los vencedores²², sino el resultado ineludible del pecado de Judá e Israel. Pero una vez satisfecha la culpa, Dios desea convertir la vuelta a la tierra dada, como *una marcha triunfal* con disposición jubilosa y cantos de liberación. El momento no puede tener perspectivas más entusiasmantes. Por eso la profecía del Deuterocroisafías está transida de la *positividad de la salvación*. Más que ninguna otra, ya que detrás de ella se alza la acción imponente del único Dios. En su profecía no encontramos reproches contra Israel, como en los otros profetas, sino permanentes anuncios de salvación y llamadas incesantes al consuelo. De ahí que su escrito haya sido llamado, con

²¹ Yahvé es el único santo, repite con frecuencia el profeta. Todos los demás lo son por participación. Ha entrado en relación con Israel y por eso Israel es santo (Ex 19,6). En este tema, el Deuterocroisafías depende del Protoisafías (cf. 41,14.16.20; 43,3.14; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5; 55,5). En nuestro profeta la idea de la santidad de Yahvé aparece combinada con la de «Redentor» «Libertador» (41,14; 54,5).

²² «Esta cosmovisión religiosa que une el poderío político-militar del pueblo a las capacidades de su dios, es una idea común en los pueblos del medio oriente antiguo. La nación vencedora es más grande y mejor que la vencida, del mismo modo, el dios vencedor lo es respecto del perdedor. Toda esta problemática no se plantea en abstracto, surge a partir de un desastre nacional: la caída de Jerusalén (587 a. C.) y la consiguiente deportación que duró hasta el 538 a. C. Al producirse la destrucción de la ciudad santa y el destierro de Judá a Babilonia, se pone en entredicho la relación de Dios con su pueblo y, más aún, la misma imagen de Dios cuya capacidad para liberar no parece ser clara» (ibídem, 122).

toda justicia, *«El Libro de la Consolación»*. El inicio de gran belleza y fuerza expresiva es bien sintomático:

*«Consolad, consolad a mi pueblo,
dice vuestro Dios,
hablad al corazón de Jerusalén
gritadle que se ha cumplido su condena
y que está perdonada su culpa,
pues ha recibido del Señor
doble castigo por todos sus pecados»* (40,1).

Esta constatación nos lleva a formular que en todo el Primer Testamento no existe un texto que sea tan coherente y taxativo en la exposición de la tesis de que a partir de ese momento sólo se puede pensar en la reconstrucción y gozar de la salvación, porque el único Dios patrocina la restauración. Cuando, por ejemplo, habla de la ceguera y sordera de Israel (42,18ss), no es para lanzar reproches, sino para abrir al pueblo con más insistencia al Dios Salvador:

*«El Señor quería manifestar
su salvación
y hacer grande y gloriosa
su enseñanza»* (42, 21).
*«Y ahora, así dice el Señor;
el que te creó Jacob;
el que te formó, Israel:
No temas, que yo te he rescatado,
te he llamado por tu nombre
y eres mío»* (43,1).
*«Yo; yo soy el Señor;
fuera de mí no hay salvador.
Yo lo anuncié, os salvé y lo proclamé»* (43,11s).

Cabe destacar que precisamente en este contexto de perdón y salvación, es cuando resuena su mensaje acerca del monoteísmo. Aunque algunos de sus bellos himnos parten de la existencia de muchos dioses, el profeta sabe cambiar de signo el rumbo doctrinal, cuando habla de que los dioses son sometidos a un juicio cósmico. En el curso del proceso queda sobradamente probado, que los dioses no tienen ninguna influencia en la historia y carecen de capacidad de salvar a los humanos. No pueden predecir el futuro tanto el cósmico como el humano. El resultado no puede ser más desolador para aquellos: No obran, ni deciden; en realidad no poseen fuerza alguna, no sirven para

nada. No existen como dioses, sino como hechura de hombres débiles. Habla así de dos de ellos:

*«Bel cae por tierra,
Nebo se doblega.
Sus imágenes son cargadas
sobre bestias y acémilas:
Los llevan como fardos
sobre animales desfallecidos» (46,1).*

Los ídolos son inútiles, no tienen consistencia alguna (44,9-20). Los que corren detrás de ellos no pueden adquirir la salvación, están atrapados en su ridiculez. El insensato *«se fabrica un dios y lo adora, se hace un ídolo y se postra ante él. Con la mitad hace lumbre, y sobre las brasas asa carne; luego se la come, queda satisfecho, se calienta y dice: “Qué bien tengo luz y calor”. Y con lo que queda se hace su dios, su ídolo. Se postra en adoración ante él, y le reza: “Sálvame, que tú eres mi dios”. No saben ni entienden nada. Tienen ofuscados la vista y la mente y no ven ni entienden. Son incapaces de reflexionar, no tienen sentido ni inteligencia para pensar [...]. Son insensatos que se dejan seducir por algo que puede convertirse en ceniza. No se salvarán, pues no se dan cuenta de que es puro engaño lo que tienen en las manos» (44,15-20).*

En este contexto Yahvé puede expresar esta autoalabanza, que corresponde a la verdad más auténtica:

*«Que sepan
de oriente a occidente
que no hay otro fuera de mí
Yo soy el Señor, y no hay otro.
Yo formo la luz y creo las tinieblas,
construyo la paz y creo las desdichas.
Yo el Señor hago todo esto.
Cielos, destilad el rocío,
nubes, lloved la liberación;
que la tierra se abra,
que brote la salvación,
y junto con ella germine la justicia.
Yo, el Señor lo he creado» (45,6-8).*

Aquí ya no aparecen para nada los dioses. Sólo Yahvé preside la realidad de la creación, porque ha formado y sostenido todo, porque acompaña lo existente con sabiduría y justicia. Su providencia confiere consistencia a lo crea-

do. Yahvé se alza como el único Señor, sin posibilidad de que haya otro. Los judíos pueden contemplar su historia con esperanza, de toda ella destila gracia y salvación:

*«Escuchadme,
Los que vais tras el Señor,
Los que buscáis la salvación.
Mirad la roca
De la que fuisteis tallados,
La hondura
De la que fuisteis extraídos;
Mirad a vuestro padre Abrahán,
Y a Sara, que os dio a luz.
Estaba solo cuando lo llamé,
Pero lo bendije y lo multipliqué.
Del mismo modo consuela el Señor
A Sión y a sus ruinas» (51,1-3).*

Las naciones paganas pueden alcanzar también la salvación, ya que la justicia y el derecho de Yahvé ilumina a todos, su salvación alcanza a quienes confían en su poder e inteligencia. La acción divina adquiere así ahora un alcance universal, que no pasa, como sucede con las cosas creadas. Tanto los pueblos cercanos como los lejanos están afectados por la acción salvadora del único Dios.

*«Atended, pueblos;
naciones, escuchad;
que de mí saldrá la ley
y mi derecho iluminará a los pueblos.
Mi liberación está cerca,
ya llega mi salvación;
libraré con poder a las naciones,
y a los pueblos lejanos
que esperan y confían en mí.
Levantad los ojos al cielo,
mirad hacia la tierra:
el cielo se desvanece como el humo,
la tierra se gasta como un vestido,
sus habitantes caen como moscas.
Pero mi salvación es eterna,
mi liberación dura siempre» (51,4-6).*

En las postrimerías del Destierro de Babilonia, el Deuteroisafas piensa ya de forma totalmente monoteísta en Yahvé, a quien con frecuencia, ya lo hemos anotado, llama «el Santo de Israel, el salvador» (43,3). Su profecía contiene un monoteísmo teórico, que no deja lugar a dudas y que hasta entonces *en la historia de la humanidad no se había escuchado mensaje semejante*. Nadie se puede comparar a Yahvé, nadie posee su grandeza. Su sabiduría y fuerza y su poder no encuentran rival.

Una tríada de constataciones apuntalan este monoteísmo teórico: a) la incomparabilidad de Dios, b) su trascendencia absoluta y c) su poder creador y salvador; realidades que en su conjunto convergen en el único Yahvé. Precisamente contemplando la naturaleza (40,21-26) y observando la historia (41,1-7), es como el gran profeta consigue «la prueba» de la insondable omnipotencia de Dios y la no existencia de los dioses. Yahvé, que no tiene genealogía, se encuentra en el origen de todo:

*«Antes de mí no fue formado ningún dios
y ninguno existirá después.
Yo; yo soy el Señor;
fuera de mí no hay salvador» (43,10s).*
*«Yo soy Dios;
lo soy desde siempre,
y nadie puede libraros de mi mano.
Lo que yo hago, ¿quién lo puede deshacer? (43,12s).*

Desde ahora los judíos tienen la posibilidad de *pensar de forma monoteísta*, entender que Dios es el Absolutamente Otro, comprender el sentido de la creación y ponderar la impresionante salvación, que procede de un solo amor. Aún falta la formulación exacta, que precise el concepto totalmente. Esto ocurrirá, cuando el judaísmo, *al final del siglo IV* antes de Cristo, entre en contacto con la *lengua griega*. Entonces se precisará el concepto de forma breve y rigurosa: «εἰς καὶ μόνος Θεός», que no admitirá duda alguna. La idea judía es ahora formulada con la *exacta precisión*. El monoteísmo es judío; la precisión terminológica, griega.

CONCLUSIONES:

1. En la actualidad la mayoría de los especialistas mantienen la tesis de que el monoteísmo «fue una evolución relativamente tardía, en la que influ-

yó de manera decisiva la actividad profética»²³. En efecto, el monoteísmo constituye *uno de los grandes conocimientos nuevos*, que los profetas legaron al pueblo de Israel y en él a la humanidad entera. Ilumina las conciencias, estructura el pensamiento de forma coherente y educa en el sentido de la realidad diaria. De su herencia participamos, conviene recordarlo y agradecerlo, de un modo especial los cristianos. En relación con el tema desarrollado hasta aquí, ¿en qué consiste la aportación de los profetas? Éstos han descubierto *algo decisivo en la revelación*, que Dios ha querido manifestarles no sólo a ellos, sino también a cada uno de nosotros, cuando entramos en contacto con sus oráculos y acogemos sus enseñanzas. Los profetas nos han ayudado a descubrir un *aspecto central de esa revelación*, adquirido con progresivo esfuerzo. Por derecho propio su significación adquiere un *alcance universal*.

Yahvé es el único Dios, el verdadero Dios. Por lo tanto existe un solo Dios, Hacedor de los cielos y de la tierra y Señor del universo entero, que tiene especial predilección por los humanos. Se comporta como Creador y Salvador. Sólo Dios es Dios y únicamente la divinidad de Dios es digna de ser adorada, entregando al Altísimo por entero el corazón. Nos recuerda el salmista, con el mismo espíritu del Deuterocisaiás: «¡Rendíos, reconoced que yo soy Dios, encumbrado sobre los pueblos, encumbrado sobre la tierra!» (Sal 46,11). Los profetas manifestaron esta variopinta confesión progresivamente con palabras, signos y sobre todo con el testimonio veraz de su vida entregada. Sus palabras van apoyadas por una vida santa, que hace más sincero y valioso el conocimiento legado.

2. Vuelve a tener razón LOHFING, cuando afirma que el monoteísmo teórico en sentido propio «no es conocido hasta el exilio babilónico»²⁴ y no logró imponerse entre los hebreos hasta la *época persa*²⁵, en las postrimerías del siglo sexto antes de Cristo. Sólo desde entonces la fe judía fue monoteísta. Podemos considerar al Deuterocisaiás como el *primer profeta estrictamente monoteísta de la Biblia*. Desde su bellissimo y realísimo mensaje los judíos están capacitados para pensar de *una manera nueva* la realidad única del Dios Uno.

²³ R. J. ZWI WERBLOWSKY, «Judaísmo» en C. J. BLEEKER/ G. WIDENGREN (ed.), *Historia Religionum. Historia de las Religiones II. Religiones del presente* (Madrid 1973; Cristiandad) 13.

²⁴ N. LOHFINK, *Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, 131: «Und es lässt sich andererseits zeigen, dass Israel bis ins Babylonische Exil einen theoretischen Monotheismus im üblichen Sinn nicht gekannt hat».

²⁵ «Theoretischen Monotheismus wird es erst von der Persenzeit an geben» (N. LOHFINK, *Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, 113).

Pocas veces un momento histórico concreto se ha hecho tan universal como el vivido por el profeta anónimo, que está detrás de Is 40-55. Lo que expone el conocido como «el Isaías del Destierro», el formidable teólogo y el gran poeta, posee tal trascendencia antropológica y teológica, adquiere tal significación para el monoteísmo, que se ha convertido en algo difícilmente superable. Ha dejado una huella imperecedera e inolvidable. Lo que afirma en estos capítulos sobre el monoteísmo tiene belleza, desprende verdad y deja un halo de perennidad. Ha marcado la experiencia religiosa posterior tanto del judaísmo como del cristianismo e islamismo.

3. Pero conviene que entendamos bien el *sentido exacto del monoteísmo*. El Dios uno y único *no es un solitario*, aislado en su magnificencia. Más bien es una *Presencia Viva*, cuyo amor sostiene lo creado, protege a los humanos y concierne *también a mi vida*. El monoteísmo sitúa a Dios en el centro de la orientación de la existencia humana, en el fundamento de la esperanza, que apunta hacia la bienaventuranza final. Creer en el Dios único significa entonces buscar el origen de todo en *su actuación viva y eficaz* y centrar la existencia humana en su providencia amorosa, visible a los ojos de la fe. Los dos grandes colosos del monoteísmo, Jeremías y el Deuteroisaiás, engarzan con pleno acierto el monoteísmo con la creación y la salvación. Todo encuentra su principio en Dios, que no sólo crea, también redime y salva a los hombres con *la fuerza de su amor*.

4. Como hemos indicado, al hablar sobre todo del Deuteroisaiás, descubrir el monoteísmo significa mostrar la verdad del *amor apasionado de Dios*, que en el cristianismo se convierte en *amor trinitario: amor insondable del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo*. El monoteísmo no entraña en sí mismo violencia, como algunos quieren hacernos creer, sino *derroche de amor* generoso y tributo de aceptación gozosa de la oferta amorosa divina. Son muchos hoy los que, en los países de la Europa Unida, piensan que uno de los mayores males, que ha tenido Occidente a lo largo de su historia, la violencia intolerante, tiene su origen en el monoteísmo de la herencia judeo-cristiana; idea falaz, por cierto, que queremos rechazar aquí con la mayor de las decisiones.

«La teología, en fecundo diálogo con la filosofía –ha comentado Benedicto XVI hace muy poco en conversación con la Comisión Teológica Internacional– puede ayudar a los creyentes a tomar conciencia y a testimoniar que el monoteísmo trinitario nos muestra el verdadero Rostro de Dios, y este

monoteísmo no es fuente de violencia, sino de paz personal y universal»²⁶. La última frase no puede ser más significativa, ya que desautoriza esa extendida creencia que hemos mencionado, existente entre no pocos intelectuales europeos, de que los grandes conflictos de la sociedad occidental tienen su raíz en el monoteísmo judeo-cristiano. Y precisamente lo contrario es el caso: el «monoteísmo no es fuente de violencia, sino de paz personal y universal», volvemos a repetirlo. Podemos afirmar sin equivocarnos que el monoteísmo profético, del que participa también Jesús, alimenta una religiosidad reconciliada, del uso de la razón, y de una razón que concuerda con la sana religión²⁷.

Ciertamente ha habido demasiados momentos en la historia de la humanidad, y por lo que a nosotros nos interesa también en la convulsa historia de Occidente, en los que la religión se ha aliado con la violencia y ha producido efectos devastadores. No ha sabido mantenerse como *fuentes de paz y de verdad*. Tampoco se ha despojado de violencias y ha testimoniado el amor divino, estando a la altura de las circunstancias²⁸. Pero la violencia constituye una degeneración, no pertenece a la esencia misma de la religión y mucho menos de la cristiana, que es *fraternidad, familia de hijos y hermanos*. Tampoco pertenece al auténtico monoteísmo bíblico de cuño profético.

Ciertamente en nombre del monoteísmo, como momento cumbre de la religión, se ha recurrido falsariamente a la violencia en la historia. Pero siempre que ha sucedido, se ha debido a un *abuso de sus límites* y ha traspasado, por exceso o desmesura, lo que significa la verdadera religión, lo que consiste creer en un solo y único Dios, que en el cristianismo se despliega en una trinidad de personas.

²⁶ Roma 2.12.11.

²⁷ En su libro *Radical Monotheism and Western Culture* (1960), el teólogo americano H. Richard NIEBUHR (1894-1962) distingue y *contrasta en nuestra época el henoteísmo del monoteísmo* de un modo original y profundo. En un sentido moderno, el henoteísmo expresa la *exaltación de un grupo* por encima, y a veces, con exclusión de los demás. En el desarrollo de esta corriente pueden incluirse el *racismo, nacionalismo, fascismo, nazismo, comunismo* con sus actos violentos para lograr imponerse. El monoteísmo, sin embargo, afirma la existencia de un solo Dios como *fuentes de todos los valores*. Una sociedad monoteísta es una *sociedad abierta, sin que se privilegie a ningún grupo concreto*. De ahí que la religión del Primer Testamento conceda gran valor al extranjero y Jesús privilegie el amor al prójimo. Sostiene concretamente: «It [i.e., radical monotheism] is the confidence that whatever is good, is good, because it exists as one thing among the many, which all have their origin and their being, in the One—the principle of being which is also the principle of value» (p. 6). Además aboga por un enfoque integrador de la cultura, la política, la ciencia y la religión.

²⁸ Este hecho fatídico y hasta trágico lo ha recordado también Benedicto XVI en el encuentro de Asís del 27.10.11. Cf. *Ecclesia* n° 3596 (2011) 27.

5. Puede sorprender el que afirme que el monoteísmo tiene que salir al paso del politeísmo, también del ateísmo *con tolerancia*, intentando ir más allá de las palabras e *indagando en la realidad misma*, que es más honda de lo que a simple vista puede parecer. Ciertas formas de ateísmo en realidad no niegan la existencia de cualquier forma de trascendencia sin más. Lo que rechazan son las *formas concretas*, cómo se ha mediado la idea de Dios en las culturas y tradiciones religiosas y que no siempre han sido las más certeras. El politeísmo, por su parte, puede consistir en una manera de aproximarse a Dios, en la que se trasciende lo universal, para dar sentido, incluso *permanencia a lo local*, lo concreto de la realidad más cotidiana en la que Dios también se puede manifestar. Pero conviene recordar que también a través de esas formas religiosas deficientes se puede *experimentar algo* del Dios vivo y verdadero.

6. Todo lo que sea querer entender más allá de las palabras, de la literalidad de las confesiones de fe bien estructuradas, para tratar de captar lo íntimo y profundo, que se esconde en el corazón humano, puede ser una manera de *acercamiento a Dios vivo y verdadero*, que puede servirnos para expresar la realidad divina, de la que tanto depende el progreso humano y la felicidad de la humanidad. Lo que los profetas nos propusieron en su mensaje sobre el monoteísmo consiste en mostrar que detrás de la realidad de Yahvé, el Dios nacional del pueblo de la promesa, el que acompaña en todas las circunstancias, el que garantiza su presencia aun en las condiciones más adversas, existe una *realidad inefable*, que difícilmente puede verbalizarse; *realidad que importa al hombre más que nada y nadie*. En la aceptación de esa realidad el hombre se juega el *presente* y el *futuro*. Lo existente está cargado de positividad, una positividad que el hombre puede hacer suya, cuando se acerca respetuosamente a ella con buena disposición, con memoria agradecida, incluso con júbilo y acción de gracias. Cuando detrás de ella, contempla al Dios vivo, que garantiza todos los valores, que ennoblecen a las personas.

Tener los ojos abiertos, obedecer la realidad tal como es, significa la posibilidad de abrirse a la trascendencia, que nos ayuda a descubrir que el hombre no logra su vida, cuando se encierra en sí mismo, sino cuando con sinceridad, honestidad y responsabilidad se abre a aquella realidad que es *más grande que él*, que le *precede en el amor*; y en cuya aceptación se dirime su presente y se decide su futuro, recordando un pasado abierto, que se puede volver a revivir en el presente por su significatividad y trascendencia. En realidad el monoteísmo, bien entendido, nos ayuda a ser más humanos, ya que el único Dios abre a todos la salvación con una misma dignidad, los mismos derechos e iguales garantías.

7. Dejo a un lado temas importantes como el lenguaje adecuado para acercarnos al misterio de Dios, el uso del simbolismo para salir al encuentro de la trascendencia. Al finalizar mi aportación sólo quisiera recordar algo decisivo para completar el tema abordado. «*A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer*» (Jn 1,18).

Aunque de Dios desconocemos mucho más que conocemos, aunque nuestro lenguaje sobre Dios es *aproximado, metafórico e inapropiado* siempre, Jesucristo el Mesías, el Hijo del Padre nos ha descubierto el *Rostro Verdadero de Dios Uno y Único*, en una certera dimensión, que puede llenar la vida humana de sentido y encaminarla hacia la eternidad²⁹. Somos sostenidos por el amor irrevocable del Padre bueno, que en el Hijo y por inspiración del Espíritu Santo nos ama apasionadamente como a hijos queridos en una comunidad de hermanos. Cuanto más nos introducimos en el misterio infinito de ese insondable amor divino, más gozo inunda nuestra existencia y más cerca estamos de la felicidad imperecedera. El monoteísmo trinitario, que para los cristianos constituye la culminación de la revelación, tiene mucho de *verdad y belleza*, pero sobre todo de *amor y salvación*.

²⁹ Cf. R. BAUCKHAM, *El Dios crucificado: Monoteísmo y cristología en el Nuevo Testamento* (Barcelona 2003; Clie).

La pedagogía agustiniana en la formación

C. TOTUMO, OSA*

RESUMEN: El propósito de esta reflexión es analizar los rasgos característicos del ideario pedagógico propuesto por san Agustín, expuestos en mi libro *Aproximación al ideario pedagógico de san Agustín*, para presentarlos como medios necesarios no sólo para la educación formal, sino también para la formación de los candidatos a la vida religiosa agustiniana. La pedagogía agustiniana es una propuesta cristiana de humanización a la luz de la formación académica y experiencia espiritual de san Agustín. En esta pedagogía, el diálogo es esencial porque facilita la interacción del hombre consigo mismo, con los demás (docente o formador), con sus compañeros, los cuales son considerados sus condiscípulos, y con Dios. La base sobre la que se sustenta esta investigación es doble: antropológica (el hombre) y teológica (Dios), concretizada en un dinamismo espiritual humanizador. *Descriptor:* Pedagogía agustiniana; Diálogo pedagógico; Interioridad, Espiritualidad, Comunidad.

ABSTRACT: The purpose of this study is to analyze the characteristics of pedagogical ideas proposed by St. Augustine, exposed in my book *Approaching the educational ideals of St. Augustine*, to present them as means not only formal education but also to the formation of candidates to the Augustinian religious life. Augustinian Pedagogy is a Christian proposal of humanization in the light of the academic and spiritual experience of St. Augustine. In this pedagogy, dialogue is essential because it facilitates the interaction of man with himself, with others (teachers and trainers), with peers, with are considered his classmates, and with God. The basis of this research is founded in twofold: anthropological (man) and theological (God) concretized in a humanizing spiritual dynamism. *Key words:* Augustinian pedagogy, pedagogical dialogue, Interiority, Spirituality, Community.

* carlostotumo@gmail.com

La finalidad de estas líneas es ver qué elementos de la pedagogía agustiniana pueden ayudarnos en el desarrollo de nuestros procesos formativos. Sin embargo, debo hacer expreso un posible error hermenéutico implícito en esta pregunta, el cual consiste en comprender la pedagogía agustiniana como algo exclusivo de nuestras instituciones educativas y totalmente distinta a nuestros procesos formativos.

La pedagogía agustiniana es una propuesta cristiana de humanización a la luz de la formación académica y experiencia espiritual de san Agustín. Es un proceso hermenéutico existencial y vital que Agustín desarrolla para comprenderse a sí mismo y, por ende, a los demás, ya que él es humano y nada de lo humano le es ajeno (Cf. *Carta*, 78, 8). En consecuencia, nuestras instituciones educativas y nuestras casas de formación son dos ámbitos de aplicación de esta propuesta de interiorización elevada a la trascendencia y concretizada en las relaciones interpersonales de fraternidad. Esto se puede ver en las palabras de Agustín cuando afirma en los *Soliloquios* que lo único que desea es “Conocer a Dios y al alma” (I, II, 7). Pero la conjugación copulativa “y” debe entenderse como inclusiva y no como excluyente. Por tanto, en términos contemporáneos se podría afirmar que Agustín pretende hacer una teología antropológica o una antropología teológica, ya que Dios y el hombre están en relación continua. Idea que se puede ver claramente en el párrafo de las *Confesiones* en donde el santo de Hipona expresa que la razón por la cual no encontraba a Dios era porque él no estaba consigo mismo (Cf. X, XXVII, 38). “Dios es más íntimo que nuestra propia intimidad y más alto que los más alto de nuestro ser” (*Las confesiones*, III, VI, 11). Por ende, desde esta perspectiva, para llegar a Dios el hombre debe llegar primero a sí mismo.

La pedagogía agustiniana está en perfecta concordancia con la concepción educativa contemporánea, la cual sostiene que la *educación* es un proceso intencional o espontáneo de transmisión de contenidos teórico-prácticos que tiene como finalidad lograr cambios de comportamiento, conocimientos y técnicas para el abordaje de la realidad (Freire, 1997). Es, por tanto, un proceso bidireccional entre enseñante y aprendiz, y aprendices entre sí. En él se desarrollan múltiples relaciones interpersonales orientadas al desarrollo existencial de los sujetos que interactúan. En el siguiente gráfico se esquematiza esta concepción contemporánea de la educación.

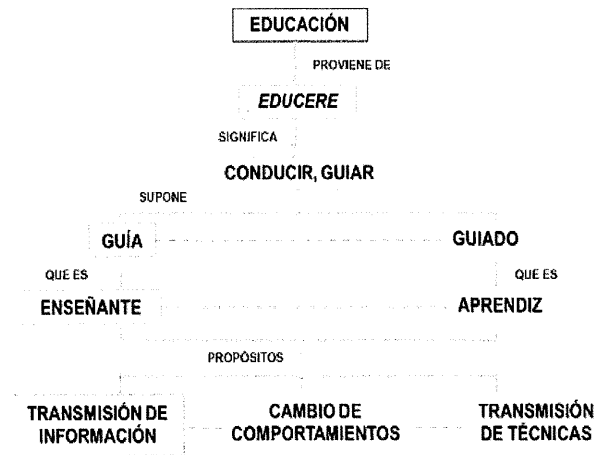


Gráfico N° 1. Concepción contemporánea de la Educación (Totumo, C., 2012)

Debido a que la finalidad de la pedagogía agustiniana es potenciar un proceso humanizador, el punto de partida de esta pedagogía es netamente antropológico. La visión particular que se tenga del hombre determinará la perspectiva formativa y la propuesta pedagógica que se adopte. Todo proceso formativo tiende a ser consecuente con la visión y apreciación que se tenga del ser humano.

En consecuencia, el desarrollo del tema que nos ocupa partirá de una exposición general de la antropología agustiniana para, posteriormente, ver cuál es la concepción formativa que emana de esta antropología. En tercer lugar, se expondrán algunos elementos pedagógicos que median entre estas dos concepciones agustinianas, a saber, la antropológica y la formativa. Por último, se desarrollará una propuesta de espiritualidad agustiniana como sustento a todo el proceso humanizador planteado. Para Agustín es el Espíritu de Cristo quien nos ayuda a llegar a nosotros mismos y a Dios. No somos nosotros mismos con nuestras propias fuerzas, como afirma Pelagio.

1. Concepción antropológica agustiniana

El hombre es, según Agustín, “Una substancia racional que consta inseparablemente de alma y cuerpo” (*Tratado sobre la Trinidad*, XV, VII, 11). El alma es el principio vital del cuerpo, al que preserva y mantiene en unidad. Es un alma racional ya que en ella actúan las facultades superiores del hombre: el pensa-

miento y la inteligencia (Rodríguez, 1978). El cuerpo, por su parte, es la dimensión que el hombre comparte con los animales: los instintos y la sensación. Es importante subrayar que esta distinción es sólo teórica más no óptica, ya que:

El hombre no es el cuerpo solo ni el alma sola, sino el compuesto de alma y cuerpo. El alma no es todo el hombre, sino su parte principal; ni el cuerpo es todo el hombre, sino su parte inferior. El conjunto de uno y otro es lo que recibe el nombre de “hombre” (*La ciudad de Dios*, XIII, XXIV, 2).

En consideración a estas palabras de Agustín, se puede afirmar que el hombre es un “cuerpo espiritualizado” o un “espíritu encarnado” debido a que alma y cuerpo son dos elementos de una única realidad: el hombre. Por consiguiente, toda propuesta que tenga la finalidad de potenciar el desarrollo humano debe atender a estos dos elementos interrelacionados. Todo verdadero desarrollo humano ha de ser holístico e integral. Es decir, debe atender todas las dimensiones del ser humano, pero no de manera aislada, sino desde una integración.

El hombre no es una realidad “ya hecha”. Es un ser dinámico y una posibilidad siempre abierta. El hombre está inmerso en un profundo dinamismo existencial (Cf. *Las confesiones*, I, I, 1). Es un ser buscador apasionado de la Verdad, la cual llega a vislumbrar, pero nunca alcanzar en su totalidad (Cf. *Tratado sobre la Trinidad*, XI, I, 1; XV, II, 2). La inquietud existencial y el consiguiente afán y empeño por hallar la Verdad apetecida, le impulsan a volcarse hacia el interior de sí mismo porque es allí donde se le puede encontrar (Cf. *La verdadera religión*, XXXIX, 72; *El maestro*, XI, 38; XII, 39).

Cada ser humano debe ir determinándose desde su propia originalidad, es decir, desde sus potencialidades. Cada hombre llega a este mundo como un “potencial viviente”, listo para ser dinamizado y actualizado (Berdón, 2008). Por consiguiente, es condición necesaria que el hombre entre a su interior para conocer el cúmulo de riqueza que le es propio y poder, así, ir auto-determinándose. Al respecto, Agustín exclama: “¡Cuántas riquezas no oculta el hombre dentro de sí! Pero, ¿de qué le sirven si no sondea e investiga?” (*Comentario al Salmo*, 76, 9).

El hombre se construye como tal no desde la exterioridad, sino desde su mundo interior. El hombre autónomo es aquel que vive desde una “interioridad exteriorizada”, es decir, el que vive y se relaciona desde lo que es. Agustín invita al hombre a no ir afuera, a regresar dentro de sí mismo porque la verdad habita en el “hombre interior” (*La verdadera religión*, XXXIX, 72). “Andar por dentro es desear las cosas de dentro. Andar por fuera es desechar las cosas de dentro y llenarse de las de fuera” (*Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, XXV, 15).

Para Agustín, el hombre necesita volver a sí mismo para poder encontrar lo que es, no lo que los otros quieren que sea (Rodríguez, 1978). Esto no significa ensimismarse o aislarse de los otros, sino vivir con los otros en autenticidad. Lo exterior al hombre puede ser una ayuda para que éste pueda descubrir sus potencialidades y actualizarlas para vivir en autenticidad y autonomía. Por tanto, Agustín propone el paso del Hombre exterior al Hombre Interior. Los términos *exterior* e *interior* hacen referencia al hombre mismo. En el siguiente cuadro comparativo expondré cinco características esenciales a estos dos modelos antropológicos.

Hombre Exterior	Hombre Interior
1. Incluye cuanto nos es común con el animal: cuerpo (sensaciones e instintos)	1. Es netamente espiritual: irreductible a la materia.
2. Es objeto de su propia historia: es lo que ha sido su pasado, registrado en su memoria.	2. Es sujeto propio vivir: capaz de auto-crearse a sí mismo en cada instante.
3. Crece por adquisición de fuera adentro: Vale en la medida y calidad de lo que adquiere.	3- Crece por autoexpansión de dentro afuera. Vale por lo que Es, o está llamado a SER.
4. Orientación: CENTRÍPETA. Todo lo aprecia y valora en referencia al propio Yo.	4. Orientación básica: IRRADIANTE. Es y se comporta así porque ese es su "misterio".
5. Es la respuesta a la pregunta: ¿QUÉ soy yo?	5. Es la respuesta a la pregunta: ¿QUIÉN soy yo?

Desde esta perspectiva, todos los seres humanos estamos inmersos en un proceso vital de construcción de nuestra existencia. Digo "vital" porque es un proceso que culmina con la muerte. Por tanto, en los procesos formativos de nuestra Orden hay que afirmar que no solamente los formandos están inmersos en un proceso de formación; los que denominados formadores también lo están. El error común es pensar que estos últimos ya están formados, lo cual implicaría su muerte. Anquilosarse en la construcción de la existencia es morir (Cf. *Sermón*, 169, 18). Nuestra Orden expresa esta idea a través de lo que se denomina Formación Permanente, en donde la Formación Inicial es solamente una etapa de ésta. El proceso formativo agustiniano debe desarrollarse en un proceso de múltiples relaciones: formador-formandos y formandos entre sí.

Agustín sostiene las relaciones múltiples de relación en el proceso existencial porque el hombre es en relación. “Necesitamos de los demás para ser nosotros mismos” (*Comentario al salmo*, 125, 13). Por ello, el Santo expresa claramente su concepción humanista al afirmar que por el hecho de ser hombre “Nada de lo humano le es ajeno” (*Carta*, 78, 8). Además, sostiene que el hombre es un ser social, ya que está ligado por un vínculo natural a una sociedad (Cf. *El orden*, II, XII, 35). Desde esta perspectiva, el hombre está inmerso en una constante búsqueda de sentido existencial a través de un proceso dinámico y dialógico de reflexión. Para Agustín, el verdadero conocimiento consiste en conocerse a sí mismo. El conocimiento del mundo y de las cosas solamente tienen sentido en tanto contribuyan al primero. Agustín escribe al respecto que:

Los hombres salen a hacer turismo para admirar las crestas de los montes, el oleaje proceloso de los mares, el fácil y copioso curso de los ríos, las revoluciones y los giros de los astros. Y, sin embargo, se pasan de largo a sí mismos (*Las confesiones*, X, VIII, 15).

En consecuencia, para Agustín no es lo mismo ser racional que ser sabio. El “racional” es aquel que conoce y almacena un vasto conocimiento en su memoria, pero sin ninguna repercusión de éste en la vida del sujeto que los posee. Por el contrario, el hombre “sabio” es aquel que se conoce a sí mismo, y desde su interioridad conoce y aprende todo lo demás. Al respecto, Agustín expresa que “Llamamos sabios a quienes... mediante el gobierno de su espíritu, han conquistado la paz” (*El libre albedrío*, I, 69).

De acuerdo con estas consideraciones de Agustín sobre el valor, la nobleza y la vocación del ser humano, hay que sostener que el hombre no es un “objeto” sino un “sujeto”, no es “algo” sino “alguien”. Es un ser libre y autónomo, llamado a desarrollar sus potencialidades humanas y a ser auto-determinante de sus propias acciones. Agustín afirma al respecto que “No son los ojos los que ven, sino alguien que ve por los ojos. Levántale, despiértale” (*Sermón*, 126, 3). El hombre es una plenitud potencial llamada a dinamizarse.

En este sentido, la finalidad de la formación es, para San Agustín, un medio para “despertar” y estimular al sujeto a que se “levante” e inicie un proceso de exploración y conocimiento interior. Se ha de formar para la libertad y la autonomía invitando al sujeto a vivir de manera consciente lo que profundamente ya es: ser humano.

Sin embargo, el proceso de construcción del ser humano no se agota en una dimensión horizontal, ya que éste ha sido creado por y para Dios. Esto se puede ver en la célebre frase con la cual Agustín termina el primer párrafo de sus *Confesiones*: “Nos has creado orientados hacia Ti, y nuestro corazón esta-

rá inquieto hasta que descanse en Ti” (I, I, 1). Esta frase expresa tres afirmaciones esenciales que determinan el pensar agustiniano: (a) el hombre tiene un **origen creatural**: nos has creado; (b) un **dinamismo existencial**: nuestro corazón estará inquieto; y (c) una **orientación creatural**: hacia Ti - hasta que descanse en Ti. En consecuencia, la construcción del ser humano nunca será integral si se deja de lado su dimensión trascendente. Y como a Dios se le busca con el ánimo de encontrarlo y se le encuentra con el ánimo de buscarlo, este proceso de humanización es algo vital y debe estar acompañado por una sana espiritualidad debido a que es el Espíritu quien nos ayuda a alcanzar nuestro orden (Cf. *Las confesiones*, XIII, VII, 8; XIII, IX, 9). El último apartado de esta ponencia será dedicado al desarrollo de una propuesta de espiritualidad agustiniana.

A modo de resumen, en la siguiente página se presenta un gráfico con los elementos pedagógicos agustinianos y el proceso humanizador propuesto.

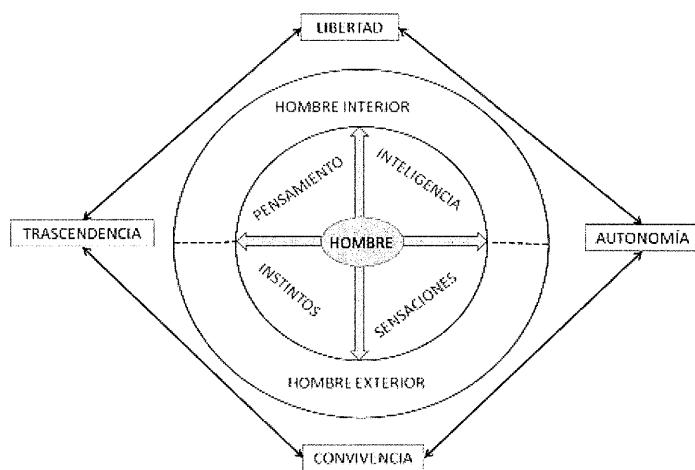


Gráfico N° 2. Antropología agustiniana (Totumo, C., 2012)

2. Concepción formativa agustiniana

Desde la concepción antropológica agustiniana desarrollada en el apartado anterior se puede sostener que para Agustín el proceso formativo es netamente inductivo y consiste en un conocimiento y diálogo profundo y horizontal entre formador y formando, y formandos entre sí. Por tanto, es necesario que el formador cree un clima de confianza, amistad y libertad que anime

y fomento el trabajo personal. Formador y formando han de embarcarse como condiscípulos en una misma aventura con los mismos fines y objetivos: creación de sus existencias en relación fraterna y orientada hacia Dios.

El dinamismo formativo agustiniano no consiste sólo en transmitir unos contenidos académicos, ya sean filosóficos o teológicos, sino en asumir un estilo de vida que compromete a toda la persona. La teleología de la formación es el desarrollo de todas las potencialidades humanas en un proceso de entrenamiento espiritual. Los estudios realizados tanto dentro como fuera del Instituto deben ayudar en este proceso humanizador (Cf. *Las confesiones*, X, VIII, 15).

La formación debe ayudar al desarrollo del *hombre interior*, el cual define el alguien que soy (cf. *Sermón*, 126, 4), y no simplemente al equipamiento y adiestramiento del *hombre exterior*, que define el algo que soy. La formación debe armonizar estas dos dimensiones antropológicas para poder alcanzar un desarrollo integral de la persona. Por ello, el objetivo esencial del proceso formativo es humanizar al hombre (Cf. *La doctrina cristiana*, XI, 12).

Desde esta perspectiva, para Agustín ser formador trasciende el ámbito de un oficio dado por los superiores. Debe ser una vocación que empuja desde dentro a realizar esta tarea en la que se cree y en cuya realización está toda la vida, tanto personal como del Instituto. Es una vocación definida por el amor, el cual es la motivación última que impulsa y mantiene su misión (Cf. *Contra Fausto*, XXXII, 18). Parafraseando a Agustín podemos sostener que formar es una especificidad humana que implica que “El formador trate a sus formandos con amor de hermano, con amor de padre, y hasta con amor de madre. Formador y formandos deben tener su morada los unos en los otros” (*La catequesis a los principiantes*, XII, 17). Sin esta actitud necesaria el formador terminará asumiendo el protagonismo del proceso formativo, objetualizando al formando quien deberá amoldarse a sus pre-juicios. Por tanto, la dinámica formativa ha de partir y desarrollarse a través de relaciones horizontales y complementarias entre los sujetos que interactúan, ya que necesitamos del otro para ser nosotros mismos (Cf. *Comentario al Salmo*, 125, 13).

La formación consiste en el entrenamiento de las capacidades espirituales, para hacer al hombre “libre de” sus tendencias interiores, dándole la posibilidad de comprender el “sentido” de las acciones (libertad para). Así, pues, formar es estimular al hombre para que sea consciente de su responsabilidad ante sí mismo, el otro y Dios, posibilitándole, con la fuerza del Espíritu, vivir su vocación originaria trastocada por el pecado original.

La formación, entendida como especificidad humana, es para Agustín un proceso interactivo y dialógico entre formador y formandos, en el cual el primero cumple la función mediadora entre la realidad personal de los formandos y el perfil agustiniano de nuestra Orden. Si el formador desconoce algunos

de estas “dos orillas” no podrá establecer “un puente” que las una y, por tanto, imposibilitará el “paso” del formando de una a la otra, incumpliendo así su función mediadora. Para ello es necesario la apertura y asunción de disciplinas que nos ayuden en el alcance de este objetivo, como por ejemplo la psicología.

Otro elemento esencial de nuestro proceso formativo es su función socializadora. El formador debe enseñar al formando la identidad propia de nuestra Orden, así como su especificidad dentro de la Iglesia, para que éste pueda asumir las exigencias de este “grupo social”. Por tanto, es condición necesaria e irrenunciable que las personas que tengan el servicio de ser formadores conozcan y vivan estos postulados, siendo testimonios vivientes de que el ideal que se pide vivir es posible vivirlo porque ellos lo viven.

En definitiva, el proceso formativo presupone una relación; un juego de libertades en el que el formador cultiva en el joven las semillas de humanidad, y el formando va adquiriendo, poco a poco y a lo largo de un camino interior, la autonomía, logrando identificarse con lo propio de nuestra vida agustiniana. Proceso formativo que se desarrolla a través de: (a) una relación dialógica y respetuosa entre los sujetos que interactúan; (b) la interioridad, la cual posibilita el conocimiento y dominio de sí para poder relacionarme con el otro desde la autenticidad; y (c) el auxilio del Espíritu, debido a que la todo este proceso de humanización es posible por la Gracia.

En el siguiente gráfico se expone, a modo de síntesis, los elementos y las condiciones del proceso formativo agustiniano.

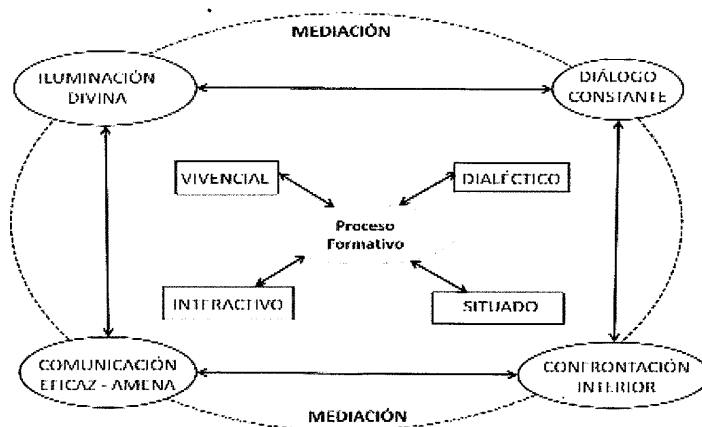


Gráfico N° 3. Elementos y condiciones del proceso formativo agustiniano (Totumo, C., 2012)

3. Elementos pedagógicos agustinianos

Aunque en el apartado anterior se ha mencionado algo de la pedagogía agustiniana, en las siguientes líneas se tratará de exponer sistemáticamente algunos elementos pedagógicos que nos pueden ayudar a alcanzar el objetivo humanizador de nuestra formación.

3.1. Formador y formandos son condiscípulos de Jesús, el único Maestro

Cuando Agustín habla en las *Confesiones* de su transformante encuentro con Cristo expresa la razón por la cual no había encontrado a Dios; Dios estaba en él pero él no estaba consigo mismo y, por tanto, él no estaba con Dios. Estaba inmerso en el hombre exterior (Cf. X, XXVII, 38). Para llegar a Dios, Agustín tuvo que llegar primero a sí mismo. Es a través del conocimiento personal que Agustín llega a Dios. Interioridad y trascendencia están íntimamente relacionadas.

Este camino de interioridad orientado a la trascendencia es lo que le permite al santo de Hipona conocerse a sí mismo y, a su vez, a Dios. Por ello, Agustín afirma de manera imperativa:

“No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior mora la Verdad. Y si encuentras lo que en tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo. Pero no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende” (*La verdadera religión*, XXXIX, 72).

Como a la cita realizada se le puede objetar que estas palabras se refieren a la verdad gnoseológica, hay que afirmar que para Agustín la Verdad no es un algo sino una Alguien. Es Cristo, el cual es “Más íntimo que nuestra propia intimidad y más alto que los más alto de nuestro ser” (*Las confesiones*, III, VI, 11). Por tanto, la invitación agustiniana es hacer el paso del hombre exterior al hombre interior, no sólo para ser en autenticidad, sino para llegar a Cristo y dejarnos guiar por Él (Cf. *El maestro*, XI, 33). Los demás hombres solamente somos cooperadores, o en términos pedagógicos, somos mediadores en este encuentro. Sólo existe un único Maestro del cual todos somos condiscípulos. Tanto formador como formando deben tener una docilidad interior para escuchar la voz del Señor y para seguirle en humildad. Es por ello, que Agustín llega a afirmar:

Nosotros les hablamos desde el exterior, pero es Cristo, quien edifica desde dentro. Nosotros podemos saber cómo escuchas, pero cómo piensas sólo

puede saberlo aquel que ve tus pensamientos. Es Él quien edifica, quien amonesta, quien amedranza, quien abre el entendimiento, quien los conduce a la fe; aunque nosotros cooperamos con nuestro esfuerzo (*Comentario al salmo 126, 2*).

Tenemos un solo maestro. Y, bajo Él, somos todos condiscípulos. No nos constituimos en maestros por el hecho de hablarles desde un púlpito. El verdadero Maestro habla desde dentro (*Sermón, 134, 1, 1*).

A la luz de estas palabras de Agustín hay que sostener que: (a) la autoridad del formador no consiste en “poder de mando”. Es un don que se le ha dado. Y como todo don, de él tendrá que dar cuenta (Cf. *Sermón, 46, 2; Regla, VII, 46*); (b) la relación entre formador y formando ha de ser horizontal, no vertical. Es decir, debe valorar a los formandos como sujetos que me aportan posibilidades para la creación de mi existencia; y viceversa; (c) formador y formando deben realizar un camino vital de interiorización para volver a sí mismos; (d) ambos deben tener una actitud de humildad y de escucha discipular al Maestro interior. Es decir, deben dejarse configurar por su Palabra; y (e) unidos en fraternidad caminamos juntos hacia Cristo. En consecuencia, la comunidad formativa, en particular, y toda comunidad agustiniana, en general, es una escuela de condiscípulos que caminan fraternalmente hacia Cristo, el maestro interior. Es un camino de búsqueda fraterna a través de una relación de libertades y un diálogo de voluntades. Solamente si está presente el amor a Cristo, formador y formandos pueden unirse y el proceso de formación adquirirá la verdadera dimensión y profundidad que le es propia.

3.2. Función mediadora del formador

Formar, de acuerdo a lo que se ha venido desarrollando, consiste en desplegar potencialidades y valores ya existentes en cada formando, así como el desarrollo de un camino discipular. Es, en definitiva, encender la luz interior del discípulo para que él mismo haga el descubrimiento de la Verdad. Es ayudar a desarrollar y potenciar la espontaneidad del formando, a sacar afuera sus posibilidades.

La función principal del formador consiste, según el santo, en acercar gradualmente al formando a su interioridad para que, desde ésta, él pueda llegar al Maestro interior. La palabra es el medio a través del cual el hombre revela a los otros lo que es y tiene, ya que “El hombre no puede unirse con firmeza a los otros, si no es por medio del lenguaje, y así es como si fundiesen sus mentes y sus pensamientos entre sí” (*El orden, II, XII, 35*). Ella “Incita al hombre a que descubra por sí mismo” (*El maestro, XIV, 46*). Por

tanto, el formador es sólo un mediador o colaborador en el proceso que cada formando debe realizar. Camino interior que luego debe exteriorizarse en fraternidad.

En consecuencia, el formador tiene tres funciones interrelacionadas: enseñar, deleitar y mover. El enseñar se refiere a los contenidos que expresan nuestra historia e identidad; y el deleitar y mover se refieren al estímulo que deben potenciar en los formandos para que inicien con gozo y esperanza su camino (Cf. *La doctrina cristiana*, IV, XII, 27). La finalidad de la formación es despertar el hombre interior, “Porque ¿quién de los hombres sabe las cosas del hombre sino el espíritu del hombre, que está dentro de él?” (*La ciudad de Dios*, XIV, VI, 2).

El formador no es el Maestro, sino un condiscípulo portador de estímulos y un suministrador de herramientas para facilitar el encuentro consigo mismo, con Dios y con el otro. Su función prioritaria es crear en el formando la actitud de buscador enamorado de la Verdad. Para ello, el formador debe crear un ambiente favorable que facilite el alcance de estos objetivos.

En definitiva, la función mediadora del formador consiste en establecer un puente que una la realidad personal de los formandos y lo propio de nuestra vida agustiniana. Si el formador desconoce algunos de estas “dos orillas” no podrá establecer este puente. Por el contrario, será un obstáculo que imposibilite el “paso” del formando de una a la otra, incumpliendo así su función mediadora. Para ello es necesaria la formación continua del formador, así como una actitud de humildad y de oración.

3.3. Autoridad moral

El alcance de la función mediadora del formador, desde la perspectiva agustiniana, no se alcanza a través de un mero cumplimiento externo de lo establecido. Él debe ser prueba fidedigna de que es posible vivir lo que propone porque él lo vive. La única autoridad que tiene es vivir lo que predica. Por tanto, el término autoridad moral se refiere a la coherencia entre el ser, el hacer y el decir.

Agustín, en la obra *Del trabajo de los monjes*, una vez expuesto los argumentos bíblicos referentes al significado material de la frase paulina “El que no trabaje que no coma” (2 Tes. 3, 10), invita a los monjes a evaluar en su vida la coherencia entre sus palabras y sus acciones:

No arrojo sobre ustedes cargas pesadas ni abrumo sus hombros con pesos que con ni un dedo quiera tocar yo. Pregunten e infórmense de la fatiga de

mis ocupaciones, de los achaques de mi salud para ciertos trabajos, de las costumbres de las Iglesias a cuyo servicio vivo (XXIX, 37).

En consecuencia, otra de las actitudes necesarias del formador es la constante auto-evaluación e inclusive la co-evaluación, desde la corrección fraterna, para poder cumplir su función mediadora.

3.4. Respetar y estimular la singularidad de cada formando

Desde los cuatro elementos pedagógicos desarrollados hay que afirmar que la formación, desde la perspectiva agustiniana, ha de ser un proceso *personalizado*, porque debe considerar la realidad existencial de los formandos; y *personalizador*, porque se ha de formar para la libertad y la autonomía invitando a vivir de manera consciente lo que profundamente ya se es: ser humano. San Agustín afirma al respecto que “Hay que dar a todos el mismo amor, pero no se puede dar a todos la misma medicina” (*La catequesis a los principiantes*, XV, 23). Formar es desplegar la propia originalidad de cada formando y provocar el empeño por la realización de un proyecto discipular de vida. En palabras de Mounier (1990), la meta de la educación no es hacer sino despertar personas. El objetivo fundamental de la pedagogía agustiniana es ayudar al sujeto a que sea dueño de sí mismo. Es ayudar a ser verdaderamente libres, es decir, a ser dueños y señores del propio mundo interior y de la propia voluntad (Cf. *El libre albedrío*, III, 33), para poder vivir sabia e inteligentemente.

El formador debe evitar hacer divisiones excluyentes dentro de la comunidad formativa, lo cual crea divisiones en los mismos formandos. Es frecuente encontrar en las comunidades formativas aquel formador que centra su atención en un grupo de formandos, descuidando a los demás. Al respecto, Agustín sostiene que el formador, debido a su vocación y a la creencia profunda en el hombre, cuando se consigue con personas que tienen dificultad para emprender el camino discipular propuesto debe “Armarse de misericordia y paciencia” (Cf. *La catequesis a los principiantes*, XIII, 18) para acompañarlo en su proceso personal y prestarle el andamiaje necesario. El *Sermón a los pastores* es expresión de esto, incluso en él se sostiene que al pastor que no cumple su función Cristo, el único pastor, le quitará su rebaño.

4. Espiritualidad agustiniana

He querido dejar como último apartado de esta ponencia el desarrollo de la espiritualidad agustiniana no porque ella sea poco importante, sino por-

que es lo que posibilita todo lo anterior. No hay que olvidar que la propuesta pedagógica agustiniana es una propuesta cristiana de humanización. Es el Espíritu quien posibilita que el hombre llegue y se conozca a sí mismo, y lo introduce en una dinámica trinitaria. El criterio hermenéutico para ver si una determinada espiritualidad es cristiana o no, es si ella potencia un proceso de humanización.

Los autores que hablan sobre la espiritualidad agustiniana tienen tanto diferencias como similitudes entre sí. Todo depende de cuál sea el elemento que consideren más importante y cuáles omiten. Por ende, solamente haré una propuesta de lo que puede denominarse espiritualidad a la luz de la concepción antropológica y la experiencia espiritual de Agustín.

La espiritualidad agustiniana está constituida por seis dimensiones agrupadas en tres binas, relacionadas entre sí: (a) interioridad - trascendencia; (b) comunidad - eclesialidad; y (c) estudio - Escritura.

a. Interioridad

Esta dimensión es netamente antropológica. Para Agustín, el camino para que el hombre se conozca a sí mismo y pueda crear su existencia en autonomía y libertad es la interioridad. El hombre debe entrar en sí para poder dar el paso del hombre exterior al hombre interior. Por ende, es un dinamismo de introspección para sondear el profundo mar interior y poder encontrar nuestro tesoro para dinamizarlo y permitir que los demás contemplen nuestra hermosura. Al respecto, san Agustín expresa: “¡Cuántas riquezas no oculta el hombre dentro de sí! Pero, ¿de qué le sirven si no sondea e investiga?” (*Comentario al Salmo, 76, 9*).

El hombre debe dejar de ser vivido por las cosas exteriores a él, y tomar la valentía de agarrar el timón de su vida a través del autoconocimiento y aceptación personal. Sin embargo, hay que afirmar que este dinamismo interior no lo realiza el hombre con sus propias fuerzas, sino auxiliado por el Espíritu Santo, el cual nos ayuda a alcanzar nuestro orden (Cf. *Las confesiones, XIII, IX, 9*). Sólo el que “Anda por dentro desea las cosas de dentro. Andar por fuera es desechar las cosas de dentro y llenarse de las de fuera (*Tratado sobre el evangelio de san Juan, XXV, 15*).

La experiencia agustiniana de interioridad queda magistralmente expuesta en las *Confesiones*, en la cual Agustín realiza una mirada retrospectiva de su vida a la luz de la fe para evaluar su vida desde la cercanía o alejamiento de Dios. Es por ello, que en el libro IX, I, 1, expresa en que consistía

todo el problema existencial de conversión: “En dejar de querer lo que yo quería y empezar a querer lo que querías Tú”.

b. Trascendencia

Esta segunda dimensión de la espiritualidad agustiniana está en relación directa con la interioridad. Es esta segunda dimensión la que permite afirmar que el volver a nosotros mismos no consiste en un solipsismo, es decir, un encerramiento del yo en sí mismo. La interioridad agustiniana es totalmente distinta a un solipsismo por dos razones. Primero porque conociéndome a mí mismo conozco al otro porque “Soy humano y nada de lo humano me es ajeno” (*Carta*, 78, 8); y, segundo, porque al entrar en mí reconozco que yo no soy causa de mi ser, sino que soy por otro. Soy por Dios. Es un ser por participación. Por tanto me abro a la trascendencia. El hombre es un sistema abierto a la trascendencia. Agustín sostiene esto a través de las siguientes palabras:

“No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior mora la Verdad. Y si encuentras lo que en tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo. Pero no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende” (*La verdadera religión*, XXXIX, 72).

Incluso, como Dios es más íntimo que nuestra propia intimidad (Cf. *Las confesiones*, III, VI, 11) y nos enseña desde nuestro interior (Cf. *Sermón*, 134, 1, 1), el hombre debe volver a sí mismo para poder llegar a Dios. Agustín, convencido de esto, afirma que él no había encontrado a Dios porque no se había encontrado a sí mismo. Porque estaba inmerso en el hombre exterior, extasiado por la cosas externas.

Tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, más yo no estaba contigo. Me retenían lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no existirían (*Las confesiones*, X, XXVII, 38).

Estas dos primeras dimensiones de la espiritualidad agustiniana permiten afirmar que ella posibilita un proceso humanizador integral. Me posibilita hacerme cargo de mi existencia y abrirme al Ser que me ha creado orientado hacia Él (Cf. *Las confesiones*, I, I, 1). Por tanto, el acercamiento a Dios no implica una enajenación del ser humano y la religión no es el “opio del pueblo”. Al encontrar a Cristo, Agustín encuentra en superlativo todo lo que andaba buscando (Cf. *Las confesiones*, IX, I, 1). Dios no sólo toca su alma,

orientándola hacia Él. Es todo el ser humano quien está orientado hacia Dios. Esto lo expresa Agustín a través de los cinco sentidos: (a) auditivo: llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; (b) visual: brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; (c) olfato: exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; (d) gusto: gusté de ti, y siento hambre y sed; y (e) tacto: me tocaste, y ardo en deseos de tu paz (Cf. *Las confesiones*, X, XXVII, 38).

Quiero culminar la exposición de esta segunda dimensión con las siguientes palabras de Agustín, las cuales revelan la relación intrínseca de la interioridad con la trascendencia: “¿Cómo te busco pues Señor? Porque al buscarte, Dios mío, busco la felicidad. Te buscaré, Señor, para que viva mi alma. Mi cuerpo vive de mi alma, y mi alma vive de Ti” (*Las confesiones*, X, XX, 29).

c. Comunidad – fraternidad

El dinamismo existencial y trascendente no se reduce a un encuentro excluyente del hombre con Dios. Es una dinámica trinitaria: Yo, Dios y el otro. Los hombres caminan como condiscípulos hacia Cristo, el único maestro. Por ende, la comunidad agustiniana es una escuela fraterna de discípulos de Cristo.

Agustín sabe por experiencia propia que toda relación interpersonal se da en un dinamismo de tensión. La prueba de esto es el tema del trigo y la cizaña que aparece en varias de sus obras, así como el capítulo IV de nuestra *Regla* dedicado a la corrección fraterna. Las siguientes palabras agustinianas son iluminadoras en el tema en cuestión: “Todo hombre es prójimo del hombre, y no debe pensarse en diferencias marginales donde la naturaleza es común” (*Comentario al Salmo*, 118, 8, 2).

La comunidad agustiniana no es ni una residencia estudiantil, ni un grupo de amigos que se reúnen para pasarlo bien. Es una escuela discipular unida por el Espíritu de Cristo, quien posibilita superar las diferencias personales. Al respecto, Agustín afirma que “No hay verdadera amistad sino cuando tú, Señor, la estableces como un vínculo entre las almas que se unen mutuamente por medio del amor derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado” (*Las confesiones*, IV, IV, 7). Incluso, el santo de Hipona llega a afirmar que “El amor fraterno no es sólo don de Dios, sino Dios mismo” (*Tratado sobre la Trinidad*, VIII, 12).

d. Eclesialidad

La comunidad agustiniana está en relación con la Iglesia porque para Agustín la comunidad religiosa tiene como finalidad profética mostrar a la

Iglesia lo que está llamada a vivir: un camino discipular de servicio fraternal. Por ello, Agustín concibe la autoridad como servicio.

En lo que respecta a las comunidades religiosas, Agustín expresa esta concepción de autoridad con las siguientes palabras: “El que los preside, que no se sienta feliz por mandar con autoridad, sino por servir con caridad” (*Regla*, VII, 46). Y en lo que respecta al nivel eclesial, Agustín sostiene que los pastores deben hacerse cargo de sus ovejas (Cf. *Sermón*, 46) y las ovejas deben rezar por sus pastores y ayudarse entre sí (Cf. *Sermón*, 47). Esta unidad fraternal de la Iglesia la expresa Agustín a través de dos concepciones eclesiológicas: el Cristo total (*totus Christus*) y la Iglesia madre.

Agustín, siguiendo la analogía eclesiológica paulina del cuerpo, sostiene que la Iglesia es el cuerpo de Cristo. El *totus Christus* es la unión de la Cabeza y los miembros del cuerpo. Al respecto el santo de Hipona afirma que “Nosotros somos Cristo porque somos sus miembros, y su cuerpo por ser Él nuestra cabeza, por ser el Cristo total (*totus Christus*) la cabeza y el cuerpo” (*Sermón*, 133, 8).

En consecuencia, esta noción eclesiológica agustiniana se basa en la cristología, y expresa una doble relación: (a) de pertenencia: el cuerpo es cuerpo de Cristo y; (b) de identidad: los miembros deben reconocer que es Cristo quien da unidad y sentido a todo el cuerpo. Por ende, todos los miembros están orientados hacia Cristo. No hay espacio para colocarse por encima de los demás. Sólo hay una única cabeza.

En lo que respecta a la segunda noción eclesiológica agustiniana, Agustín sostiene que la Iglesia es madre debido a que nos da la vida a través del sacramento del bautismo, nos alimenta con la Eucaristía (Cf. *Sermón*, 216, 7, 7) y nos conduce con misericordia al encuentro con el Padre en Cristo Jesús. Por ende, los cristianos tienen el deber de cuidar, amar y defender a la Iglesia, su madre (Cf. *Comentario al Salmo*, 88, 2, 14).

e. Estudio

La importancia del estudio para Agustín se puede ver en su formación académica, en su práctica docente y en su gran producción literaria. Sin embargo hay que tener claro cuál es el sentido agustiniano del estudio. Para él todo proceso epistémico debe estar orientado a la realización del ser humano. No se trata de conocer por conocer, sino conocer al sujeto que conoce.

Para Agustín, el hombre es un ser buscador apasionado de la Verdad, la cual llega a vislumbrar, pero nunca alcanzar en su totalidad (Cf. *Tratado sobre la Trinidad*, XI, I, 1; XV, II, 2). La inquietud existencial y el consiguiente afán y empeño por hallar la Verdad apetecida, le impulsan a volcarse hacia el inte-

rior de sí mismo porque es allí donde se la puede encontrar (Cf. *La verdadera religión*, XXXIX, 72; *El maestro*, XI, 38; XII, 39).

El verdadero conocimiento consiste en conocerse a sí mismo. El conocimiento del mundo y de las cosas solamente tienen sentido en tanto contribuyan al primero. Agustín escribe al respecto que:

Los hombres salen a hacer turismo para admirar las crestas de los montes, el oleaje proceloso de los mares, el fácil y copioso curso de los ríos, las revoluciones y los giros de los astros. Y, sin embargo, se pasan de largo a sí mismos (*Las confesiones*, X, VIII, 15).

En consecuencia, para Agustín no es lo mismo ser racional que ser sabio. El “racional” es aquel que conoce y almacena un vasto conocimiento en su memoria, pero sin ninguna repercusión de éste en la vida del sujeto que lo posee. Por el contrario, el hombre “sabio” es aquel que se conoce a sí mismo, y desde su interioridad conoce y aprende todo lo demás. Al respecto, Agustín expresa que “Llamamos sabios a quienes... mediante el gobierno de su espíritu, han conquistado la paz” (*El libre albedrío*, I, 69). El estudio es un medio para llegar a la sabiduría.

En este sentido, la finalidad de la educación es, para San Agustín, un medio para “despertar” y estimular al sujeto a que se “levante” e inicie un proceso de exploración y conocimiento interior. Se ha de educar para la libertad y la autonomía invitando al educando a vivir de manera consciente lo que profundamente ya es: ser humano. Por tanto, en el proceso epistémico educativo mente y corazón están estrechamente unidos.

f. Sagrada Escritura

La importancia de la Sagrada escritura para Agustín se puede ver solamente con leer las obras agustinianas, en las cuales las citas bíblicas abundan por doquier. Ella es la autoridad. Cuando lo eligen para ser ordenado presbítero, lo único que pide Agustín es tiempo para estudiar y meditar las Sagradas Escrituras (Cf. *Carta*, 21, 3). El cristiano debe ser un hombre de la Palabra.

La sistematización de esta espiritualidad agustiniana no puede terminar en la exposición de estas seis dimensiones. Si fuese así quedaría la sensación de un pelagianismo subyacente: el hombre puede lograr por sus propias fuerzas el proyecto planteado. Por ello, estas dimensiones se enmarcan en un contexto trinitario.

El término “espiritualidad” hace referencia a que es el Espíritu de Jesús de Nazaret el que nos posibilita y guía en este dinamismo multidimensional. En términos paulinos, espiritualidad es la vida según el Espíritu (Cf. 1Cor. 3,1;

Rom. 7, 5-6), el cual nos permite *tener los mismos sentimientos de Cristo Jesús* (Flp. 2,5), llamar *Abba* a Dios (Gal. 4,6) y decir *Jesucristo es Señor* (1Cor. 12,3). Por tanto, es el Espíritu quien nos lleva a Cristo y al Padre, así como a nosotros mismos.

A modo de conclusión de esta cuarta parte de la ponencia presento a continuación el siguiente gráfico en donde se pueden apreciar la interrelación entre todas las dimensiones y su marco trinitario. Por ende, tomar una de las dimensiones implica tomar las demás.

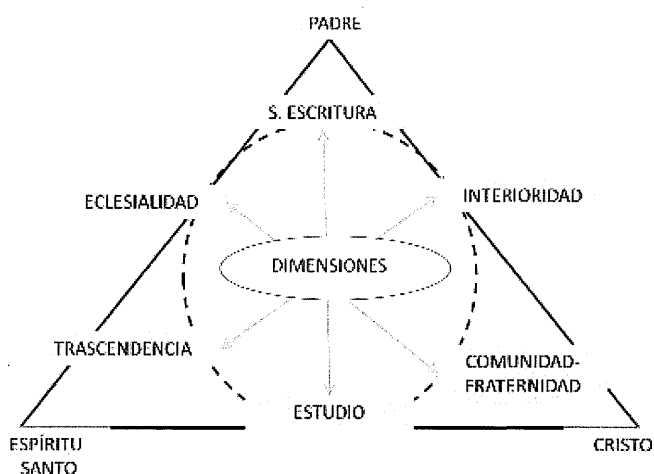


Gráfico N° 4. Dimensiones de la espiritualidad agustiniana (Totumo, C., 2012)

Quiero concluir el desarrollo de este tema pidiendo a Dios, nuestro Padre, que renueve en nosotros la fuerza de su Santo Espíritu para que, siguiendo los pasos de san Agustín, podamos vivir nuestro camino fraterno de discipulado a Cristo siendo testigos y testimonio de su presencia entre nosotros y podamos “Dar razón de nuestra esperanza” (1 Pe. 3, 15). Amén.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUSTÍN, SAN (2008). Regla. En *Regla y Constituciones de la Orden de san Agustín*. Roma: Curia General Agustiniana.
- AGUSTÍN, SAN (1964). Comentarios sobre los Salmos I (76-117). En *Obras completas de San Agustín*: Vol. 19. Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, SAN (1967). Comentarios sobre los Salmos IV (118-150). En *Obras completas de San Agustín*: Vol. 22. Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, SAN (1968). Tratado sobre la Trinidad. En *Obras completas de San Agustín*: Vol. 5. Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, SAN (1968). Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35). En *Obras completas de San Agustín*: Vol. 13. Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, SAN (1969). Del trabajo de los monjes. En *Obras completas de San Agustín*: Vol. 12. Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, SAN (1969). El orden. En *Obras completas de San Agustín*: Vol. 1 (4ta. ed.). Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, SAN (1969). La doctrina cristiana. En *Obras completas de San Agustín*: Vol. 15 (2da. ed.). Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, SAN (1969). Soliloquios. En *Obras completas de San Agustín*: Vol. 1 (4ta. ed.). Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, SAN (1971). El libre albedrío. En *Obras completas de San Agustín*: Vol. 3 (4ta. ed.). Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, SAN (1971). El maestro. En *Obras completas de San Agustín*: Vol. 3 (4ta. ed.). Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, SAN (1974). Las confesiones. En *Obras completas de San Agustín*: Vol. 2 (6ta. ed.). Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, SAN (1975). La verdadera religión. En *Obras completas de San Agustín*: Vol. 4 (3ra. ed.). Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, SAN (1981). Sermones I (1-50). En *Obras completas de San Agustín*: Vol. 7. Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, SAN (1983). Sermones III (117-183). En *Obras completas de San Agustín*: Vol. 23. Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, SAN (1986). Cartas I (1-123). En *Obras completas de San Agustín*: Vol. 8. Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, SAN (1988). La catequesis a los principiantes. En *Obras completas de San Agustín*: Vol. 39. Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, SAN (1993). Contra Fausto. En *Obras completas de San Agustín*: Vol. 31. Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, SAN (2001). La ciudad de Dios II. En *Obras completas de San Agustín*: Vol. 17. Madrid: BAC.
- BERDÓN, E. (coord.) (2008). *Elementos básicos de pedagogía agustiniana*. Perú: Biblioteca Básica Familiar Agustiniana.
- FREIRE, P. (1997). *Pedagogía de la autonomía*. México: Edt. Siglo XXI.

- MOUNIER, E. (1990). *Obras completas*: Vol. 3. Salamanca: ed. Sígueme.
- RODRÍGUEZ, L. (1978). El maestro de Casiciaco. **Estudio Agustiniiano**, 13 (1), pp. 115-120.
- TOTUMO, C. (2012). *Aproximación al ideario pedagógico de san Agustín*. Iquitos – Perú: OALA.

“Iustitia Christi”.
Dimensiones personalistas y existencialistas de la
Justificación en la VI sesión del Concilio de Trento
(Segunda parte)

F. MARTÍNEZ BOUZAS

RESUMEN: Se analiza en esta segunda parte del trabajo sobre las vertientes existencialistas y personalista del debate sobre la justificación en la Sexta Sesión del Concilio de Trento, una de las cuestiones más discutidas durante los trabajos de elaboración del segundo y tercer proyecto del decreto. Se presta especial atención a las intervenciones de Seripando sobre la necesidad de profundizar en el estudio de la naturaleza de la justificación, planteando la controvertida cuestión de la “duplex iustitia”. Así como las reacciones suscitadas entre los teólogos y padres conciliares. Todo ello llenó el clima conciliar de profundos acentos de tipo existencialista y personalista.

PALABRAS CLAVE: Concilio de Trento, Sexta Sesión, Justificación, Doble justicia, Seripando.

ABSTRACT: Discussed in this second part of the work on the slopes and personalistic and existencialistic the debate on the justification of the Sixth Session of the Council of Trent, one of the issues discussed during the drafting of the second and third draft of the decree. Special attention is given to interventions of Seripando on the need for further study of the nature of justification, considering the controversial issue of "duplex iustitia". Just as the reactions between the theologians and fathers of the Council. This filled the climate of deep accents combine existentialist and personalist type.

PKEY WORDS: Council of Trent, Sixth Session, Justification, Double justice, Seripando.

Abreviaturas:

CT., I: *Concilii Tridentini Diariorum Pars Prima* (Herculis Severoli Commentarius; Ageli Massarelli Diaria I-IV). Collegit, edit, illustravit Sebastianus Merkle, Herder, Friburg i. B, 1901.

CT., II: *Concili Tridentini Diariorum Pars secunda* (Massarelli Diaria VI-II; L. Pretani; H. Seripandi; L. Firmani; O. Panvini; A. Guidi; P. G. de Mendoza; N. Psalmai Commentarii). Collegit, edidit, illustravit Sebastianus Merkle, Herder, Freiburg i. B., 1911.

CT., V: *Concilii Tridentini Actorum Pars Altera*. Collegit, edidit, illustravit Sthephanus Ehses, Herder, Freiburg i. B., 1911.

CT., XII: *Concilii Tridentini Tractatorum Pars Prior*. Collegit, edidit, illustravit Vicentius Schweitzer, Herder, Freiburg i.B., 1930.

CG: Congregación general.

CPeo: Congregación de prelados teólogos

CTeo: Congregación de teólogos.

III: SEGUNDO Y TERCER PROYECTOS DEL DECRETO:**III. 1/ Datos históricos (julio-noviembre de 1546):**

- 24 de julio: Cervini encomienda a Seripando la elaboración de un nuevo proyecto de decreto sobre la justificación¹.

- 11 de agosto: Seripando presenta al Cardenal un primer esquema de este segundo proyecto, el esquema “Sancta Synodus hoc praesenti”².

- 26 de agosto: tras diversas consultas, Cervini lo pone de nuevo en manos de Seripando con el fin de que lo reforme, teniendo en cuenta un proyecto, anónimo para nosotros, que “por casualidad le había caído entre las manos”³.

- 29 de agosto: Seripando finaliza la nueva redacción, esquema B: “Sancta Synodus hoc praesenti”⁴.

¹ CT., II, 429; PALLAVICINI, 8, 9, 10.

² CT., II, 429.

³ CT., II, 429-430.

⁴ Ambos esquemas están publicados en CT., V, 825-833.

- 23 de septiembre: (CG): después de un periodo de tiempo en el que el decreto gira por las manos de los principales teólogos y prelados presentes, Cervini presenta oficialmente el nuevo proyecto: “Cum hoc tempore nihil”.
- 27-29 de septiembre (CTeo): los teólogos discuten el nuevo proyecto.
- 1-12 de octubre (CG): votos de los padres conciliares.
- 8 de octubre (CG): intervención decisiva de Seripando que destapa problemas hasta entonces inéditos y marca una nueva fase en la historia de la sesión.
- 15-16 de octubre (CTeo): intervención de los teólogos conciliares sobre los problemas de la doble justicia y certeza de la gracia.
- 20 de octubre: Cervini confía nuevamente a Seripando el encargo de hacer una reelaboración del proyecto de septiembre.
- 5 de noviembre (CG): presentación del tercer proyecto: “Cum hoc tempore sine”
- 5-29 de noviembre (CG): discusiones de los padres sobre el proyecto y sobre los problemas de la doble justicia y certeza de la gracia.

III. 2/Análisis del segundo proyecto “Cum hoc tempore nihil”

En este primer apartado procederemos en el siguiente orden: en primer lugar, con vistas a ofrecer un resumen temático, presentaremos la línea dorsal del proyecto, para detenernos en un segundo momento en el examen de diversos aspectos más peculiares. En ambos puntos haremos frecuentes referencias comparativas al esquema B de Seripando. Conviene aclarar que en no pocos puntos el proyecto del 23 de septiembre se aleja del esquema seripandiano hasta el extremo de que su mismo autor es incapaz de reconocerlo:

“Die 23 septembris lectum est secundum decretum in quo etsi nonnulla erant ex decreto per me formato accepta, adeo tamen erat deformatum ut ego illud neque agnoscerem neque probarem”⁵

No es menos cierto, sin embargo, que en su estructura general y en la mayoría de las formulaciones particulares se le acerca de una manera casi total, e incluso en él se reconocen ya las grandes huellas del decreto final⁶.

La novedad y coincidencia mejor observables a primera vista entre ambos proyectos es de tipo formal. A saber: en su nueva redacción el proyec-

⁵ CT., II, 430.

⁶ RONDET, H., *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogma et de théologie dogmatique*, Beauchesne, París 1948, 274-275.

to no se limita a formular negativamente la doctrina de la justificación en base a un cierto número de cánones en los que se anatematizan los errores contrarios, sino que se aborda directa y positivamente la doctrina de la justificación en una serie de capítulos y solo en forma conclusiva aparecen los cánones condenatorios, reasumiendo en manera negativa todo lo expuesto precedentemente.

III.2.a/ Línea estructural del proyecto:

Es posible descubrir, tanto en el esquema B de Seripando como en el proyecto del 23 de septiembre, una cierta estructura o idea organizadora de la unidad en la multiplicidad, dando así lugar a una síntesis más o menos acabada. En esta línea estructural podemos anotar, como veremos a continuación, las grandes etapas de la *Historia Salutis*, entendida como la serie de sucesos por los cuales la humanidad, bajo el influjo de la gracia y obstaculizada por el pecado construye su existencia, la modifica, la organiza en unidad hasta retornar a Dios. De este modo, los grandes acontecimientos salvíficos quedan historicados. Mas lo más peculiar y llamativo de este esquema histórico-salvífico lo constituye el hecho de que en una manera armónica se incluya, por un lado tanto la filosofía, es decir el análisis racional, la metafísica como, por otro, la *Historia Salutis* individual. En un momento determinado de las grandes etapas salvíficas de la humanidad se pasa, de forma casi imperceptible, al hecho particular de la salvación de cada individuo y es entonces cuando se hace referencia a la metafísica de tal salvación. El último apunte, antes de desarrollar este esquema, es para señalar que en el esquema original de Seripando esta línea directiva basada en la *Historia Salutis* está más desarrollada y por consiguiente es más perceptible.

Primera etapa: presentación de la condición nativa de la humanidad (existencia del pecado):

“Omnes nos homines natura esse filios Adae atque proinde fieri ut absque iustitia quam ille sua inobedientia perdidit nascamur inmundi, filii irae, sub servitute peccati, diaboli e mortis ut in decreto de peccato originale, dictum est”⁷.

Segunda etapa: los acontecimientos salvíficos del Antiguo Testamento (mediación de la ley):

⁷ CT., V, 421, cap. 1º. En el esquema de Seripando, CT., V, 821.

“(…) ut homines se sanos non putarent, divini auxilii indigentiam cognoscerent et diceret quisque: Sana animam meam quia peccavi tibi”⁸.

Mediación de la promesa de Cristo:

“(…) ne omnino homines de salute aliquando consequenda desperarent... Iesum Christum Filium suum salvatorem et redemptorem...saepissime declaravit ac promisit”⁹.

Tercera etapa: Cristo irrumpe en el tiempo creando un “existencial de salvación”. Sería la justificación como fase propia de la Historia general de la salvación ¹⁰.

“(…) et cum opportunum fuit...quod promiserat misericorditer praestitit...Etenim per Adam unius tantum iniustitiae rei homines erant; per Iesum Christum autem non ab illa iniustitia solum, sed ab aliis etiam omnibus felicissime liberati sunt”¹¹.

[Momento de ruptura de la Historia general de salvación]:

El proyecto, alcanzada esta fase crítica en el avanzar y desarrollo histórico de la salvación, inicia un alto en el camino y, sin mencionar siquiera el “*tempus Ecclesiae*”, introduce al hombre individual en la *Historia Salutis* general, analizando el hacerse de su Historia particular de salvación. Es también este el momento del entronque de la metafísica o “teología” en el sentido griego del término (descripción de las realidades sobrenaturales prescindiendo de la economía de salvación). Este proceso salvífico particular se articula en diversas fases:

a) Necesidad de una ratificación personal del existencial crístico de salvación:

“Verum tamen etsi ille pro omnibus mortuus est (*existencial salvífico apriorístico*), hi tamen soli eo beneficio potiuntur, quibus communicantur meri-

⁸ CTV, 421. En el esquema de Seripando, CT., V, 821.

⁹ CTV, 421, cap. 3º. En el esquema de Seripando, CT., V, 822.

¹⁰ Uso aquí la terminología de Rahner, cfr. RAHNER, K., “Problemas de la teología de controversia sobre la justificación” en *Escritos de Teología, IV*, Taurus, Madrid, 1962, 258-ss.

¹¹ CT., V, 421, cap. 43º. En el esquema de Seripando se presenta este existencial crístico con un lenguaje teológico más vivo y existencial. En primer lugar todo el capítulo se titula “*De Verbi incarnatione*”. Después se explicita así la llegada de Cristo: “Nam cum oportunum fuit, ipsa Dei sapientia, id est unicus Filius Patri consustantialibus et coaeternus ut peccatores salvos facerat...totum hominem suscipere dignatus est, cum Verbum caro factum est et habitavit in nobis...Tunc denique venit secundus Adam, caput et principium corporis ecclesiae...”, cfr., CT., V, 822.

tum iustitiae eius. Sicut enim re ipsa non efficeremur iniusti per Adam, nisi nascendo iniustitia Aadae in nos diffunderetur, ita nemo iustificatur per Christum nisi per ipsum renascendo meritum iustitiae eius illi communicetur et applicetur”¹²

b) Aplicación y ratificación personal. Es aquí donde se inserta la definición de la justificación:

“(…) ab eo statu in quo secundum carnem natus est filius primi Aadae *transferatur* per novam quandam et spiritualem nativitatem in statu gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Iesum Christum Salvatorem nostrum”¹³.

c) Ratificación existencial de esa salvación, por medio de un crecimiento vital en una mayor justicia. También a este crecimiento en la justicia se le aplica el nombre de justificación:

“Iam vero renatus quoque ipse et iustificatus si in accepta gratia profecerit crescens de virtute in virtutem, iusto quidam fit iustior e renovatur magis de die in diem. Quod ipsum iustificari etiam dicitur”¹⁴

d) Proceso de la justificación: el inicio en los adultos consiste en la vocación divina, “nullis nostris existentibus meritis”. Le sigue una fase en que interviene el elemento humano, asintiendo y cooperando libremente con la gracia. De este modo nos preparamos y disponemos a la justificación.¹⁵

A esta preparación sigue “in instanti” la justificación propiamente tal¹⁶

“Teología” de la justificación:

- Las obras previas, si bien no pueden ser consideradas como mérito en sentido estricto, “aliqua fiunt”.

- El único fundamento es la fe dada “nullis praecedentibus meritis”

- La gracia o caridad justificante –por condescendencia con los escotistas– es una realidad que el Espíritu Santo, donado a los justificados (don increado), difunde en sus corazones, permaneciendo en ellos de una forma inherente (don creado).

¹² CT., V, 421-422, cap. 3°. En Seripando, CT., V, 823, cap. 4°.

¹³ CT., V, 422. La definición es substancialmente la misma del esquema de Seripando, cfr. CT., V, 823.

¹⁴ CT., V, 422, cap. 5°.

¹⁵ CT., V, 422, cap. 6°.

¹⁶ CT., V, 423, cap. 7°.

- La única justicia justificante es la justicia de Dios en Cristo que se nos comunica como si fuese nuestra.
- La justificación no es una mera no imputación, sino una renovación verdadera y real.
- Función de la fe en la justificación¹⁷.

Cuarta etapa: fase de esperanza escatológica. El avance histórico de la salvación prosigue su marcha hacia el momento de su culmen. Pero, teniendo en cuenta la finalidad y objetivos del decreto tridentino, ya no se abandonará al hombre particular para referirse de nuevo a la Historia general de la salvación. Una vez que ha sido introducida la historia individual, el esquema continúa con ella. De este modo, la historia de la perseverancia de cada hombre concreto encierra la tipología del camino que la humanidad ha de recorrer en el entretiem po de Cristo-Parusía. De nuevo se abordan aquí diversos puntos, ya de tipo histórico-salvífico, ya de "teología" de la post-justificación: A) Posibilidad de la perseverancia y crecimiento con la ayuda de la gracia y a través del combate de este mundo. Ausencia de cualquier mención a la Iglesia y a la sacramentalidad¹⁸. B) Las buenas obras del justo son merecedoras de la vida eterna¹⁹. C) La antítesis del pecado como elemento de ruptura de la gracia justificante. El sacramento de la penitencia, segunda tabla de salvación²⁰. D) La vida eterna "*merces*" de la justificación²¹.

III. 2.b/ Análisis de algunos puntos particulares:

El elemento divino: el proyecto, y lo mismo cabe decir del esquema de Seripando, esbozan una verdadera "teología" de la gracia justificante. Fue aquí, sin embargo, donde el esquema B sufrió algunas de las reformas y omisiones más notables.

En el esquema B se advierte de inmediato la falta de una "metafísica" de la gracia justificante. O, para ser más exactos y no contradecir la afirmación precedente, se halla muy atenuada la "teología" de la gracia justificante en su dimensión creada, con inclusión además de factores nuevos. Ciertamente la

¹⁷ CT., V, 423-424, cap. 7°. En el esquema de Seripando lo equivalente a esta "teología" de la justificación ocupa los capítulos 5-9.

¹⁸ CT., V, 424-425, cap. 8°. En el esquema de Seripando, cap. 12°.

¹⁹ CT., V, 425, cap. 9°. En Seripando, cap. 13, CT., V, 831.

²⁰ CT., V, 425, cap. 10°. En Seripando, cap. 14, CT., V, 831.

²¹ CT., V 426, cap. 11. En Seripando, cap. 15°, CT., (31-832.

justificación se entendía como una verdadera renovación ontológica, una “traslatio” de estado y no una mera declaración no-imputativa :

“Sed de iustitia, qua iustificati iusti dicuntur et non modo reputantur, sed etiam re ipsa sunt”²².

Pero al delimitar en el capítulo 8º la naturaleza del elemento divino en el proceso justificante, Seripando responde con una “duplex iustitia”, integrada: A) Por la justicia capital de Cristo que se difunde en su Cuerpo Místico y por *comunicación* se aplica a cada uno de sus miembros. B) Por la infusión en el corazón de los justificados de la gracia o caridad en virtud del Espíritu Santo que les es dado²³. Como se ve, no ignora la variante creada de la gracia: “diffunditur in cordibus...”, “Si quis dixerit docueritve...aut solius Christi iustitiae imputatione cum exclusione omnis iustitiae in cordibus *diffusae*”²⁴. Mas al mismo tiempo Seripando renuncia a hacer la “filosofía” de esta entidad creada, silenciando el contexto y los elementos aristotélico-escolásticos en que se venía presentando desde el siglo XII. Es decir, su condición de “*forma*”, “*qualitas*” o “*habitus*” del alma y entroncándola, en cambio, en el esquema patristico de dependencia causal de la gracia increada: “diffunditur in cordibus... per Spiritum Sanctum, qui datur eis”²⁵.

Todavía es pronto para centrar el examen en una de las cuestiones más controvertidas y al mismo tiempo más importantes de la Sexta Sesión: el tema de la “*duplex iustitia*”. Ello no obsta, sin embargo, para que apreciemos, ya desde este momento, que en este capítulo 8º del esquema seripandiano no se defiende, como pretende demostrar González-Quevedo²⁶, la teoría de la doble justicia, al menos en la dirección en que era presentada por la Escuela de Colonia, y ni siquiera, probablemente, en el mismo sentido en el que den-

²² CT., V, 829; cfr., CT., V, 832 y canon 4, CT., V, 832.

²³ CT., V, 829, cap. 8º. Mas adelante trataremos de valorar este esbozo temprano de la doble justicia.

²⁴ CT., V, 832, canon 4.

²⁵ “El pensamiento de los padres puede formularse de la manera siguiente: Porque recibimos el Espíritu Santo, somos santificados; los teólogos escolásticos dirán más bien: Porque somos santificados por la gracia creada, recibimos el Espíritu Santo. La perspectiva es diferente”, cfr. BAUMGARTNER, CH., *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona, 1969, 212.

²⁶ GONZÁLEZ-QUEVEDO, J., “Aspectos culminantes de la Sesión VI”, *Estudios GUTIÉRREZ, D.*, “Seripando, teólogo y legado en Concilio de Trento”, *Ciudad de Dios*, 178 (1965), 80: “El capítulo 8º del segundo esquema de Seripando titulado *De duplici iustitia* es algo obscuro; pero una cosa es en él clarísima: que su autor no trata allí de la doble justicia en el sentido de Contarini, Gropper y demás defensores de aquella teoría, sino en el sentido de la Iglesia católica, que afirma dos justicias: la infinita de Cristo, cabeza de su cuerpo místico, y la particular de cada uno de los hombres que viven en estado de gracia y que son por ello miembros vivos de aquel mismo cuerpo”.

tro de poco la propondrá Seripando, a no ser que se admita que el mismo decreto definitivo también la propugna. Basta una simple comparación:

Texto de Seripando:

"Semper intellexit quod praeter purissiman illam et integerriman Christi servatoris et capitis nostri iustitiam, quae in omne corpus suum, hoc est ecclesiam omnem diffunditur omnibus suis membris per fidem et sacramenta communicatur et applicatur: eisudem nostri redemptoris merito gratia seu caritas diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur per Spiritum Sanctum qui datur eis".

Texto del decreto:

"Quamquam enim nemo possit esse iustus nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi communicantur, id tamen in hoc impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum qui iustificantur, atque ipsis inhaeret"²⁷.

En ambos textos se alude primero a ese existencial crítico de gracia, justicia o mérito que está ahí de forma apriorística a la determinación del hombre y es componente indispensable de la justificación. Acto seguido, en una segunda afirmación, se desciende a la concreción de la forma de su aplicación en la justificación del pecador. La estructura gramatical es diversa, mas el contenido nos parece similar en ambos textos.

En concreto con esta imputación seripandiana, el proyecto del 23 de septiembre había sufrido diversas modificaciones en este punto: en primer lugar, para evitar incorrectas interpretaciones del capítulo 8º del esquema B, se le integra, suprimiendo el título, en un único capítulo, el 7º, que es una verdadera "teología" de la gracia justificante. No por ello contradice, en cuanto al contenido, al esquema B. En otros será mucho más aristotélico y escolástico.

Se dice, por ejemplo, que no existen dos justicias, pero poco antes hacen suya la frase que después veremos en el decreto en incluso en la formulación más cercana a la de Seripando:

"Quamquam autem nemo possit esse iustus nisi cui merita iustitiae D. N. Iesu Christi communicantur: eiusudem tamem sumae atque integerrimae

²⁷ CT., V, 793.

iusitiae merito gratia seu caritas diffunditur in cordibus eorum qui iustificantur atque ipsis inhaeret per Spiritum Sanctum qui datus est eis”²⁸.

Un poco más adelante, pretendiendo quizás iluminar las últimas obscuridades del problema, se añade que se trata de dos perspectivas de la misma realidad y que, por consiguiente, se la puede denominar indistintamente *iusitia Dei* o *iusitia Christi*²⁹.

La novedad con relación al esquema B se sitúa, en mi opinión, fundamentalmente en las palabras postreras de la cita 28: “*atque ipsis inhaeret*”. La formulación conserva en su segunda parte la misma estructura de la del texto de Seripando, a excepción de ese añadido explícito. En mi personal valoración, pienso que tal añadido reviste cierta importancia: con ella se postula una “teología” muy concreta de la gracia creada; es decir, se la concibe como una forma inherente al alma. Juicio que viene corroborado por el canon 7 del mismo proyecto que repite idénticas palabras³⁰.

Un conclusión salta a la vista en este primer punto: con la intervención activa de Seripando, la tramitación del decreto inicia un cierto viraje tendiente a resaltar la dimensión increada de la gracia justificante y a prescindir paulatinamente de los esquemas filosóficos al hablar de la gracia creada. El esfuerzo de Seripando se ve coronado con el éxito en el primer punto, pero no será tenido en cuenta, al menos en parte, en el segundo.

El elemento humano: tiene razón Jedín cuando aprecia que, en contraposición con el esquema B, el proyecto de septiembre resalta con más explicitud el elemento humano:

“(…) l’azione dell’elemento umano nella preparazione alla giustificazione veniva di nuovo, come nel progetto di iuglio, valutata in senso più positivo,

²⁸ CT., V, 423.

²⁹ CT., V, 423. La lógica de González-Quevedo es consecuente en este punto e indirectamente nos brinda un argumento a favor de la interpretación que apoyamos. También él, aunque en dirección contrapuesta a la que aquí se sostiene, se inclina por la semejanza temática de ambos capítulos, cfr. GONZÁLEZ-QUEVEDO, J., *a.c.*, 55.

³⁰ Esta “teología” aristotélico-escolástica se percibe aún con mayor claridad en el esquema de cánones (*Lineamenta quaedam decreti de iustificatione concipiendi*), de fecha próxima al 23 de septiembre. Es obra anónima, aunque según Ehses, con mucha probabilidad su autor innominado es Musso, de mentalidad contraria a la de Seripando. Este esquema anónimo se halla publicado en CT., V, 428-430. En el canon 6 se usa esta terminología: “Si quis propterea dixerit, cum iustificatur aliquis, nihil esse in eo praeter solam assistentiam Spiritus Sancti, et non etiam dona e caritatem informantem (sive gratia sive iustitia dicatur) qua non solum isutus dicitur, sed re ipsa vere iustus sit: anathema”.

escluyendo, prima del ricevimento della grazia adiuvante, soltando il merito in senso propio”³¹.

Seripando, al detallar la naturaleza y el modo de la intervención del proceso humano en la justificación, comenzaba por exponer que las obras anteriores a la intervención de la fe y de la gracia preveniente no contribuyen en nada a la justificación. El proceso se inicia con la gracia vocacional de Dios que nos llama, “nullis nostris existentibus meritis”, a que nos preparemos para la conversión con el auxilio de una gracia excitante y adyuvante³². La preparación humana se localiza por igual en la moción que hacia Dios inicia la voluntad libre pero ayudada por la gracia y trámite la creencia de que es solo Dios el que justifica al impío (“per fidem credentem ab eo solo impium iustificari”), y en el amor a la pulcritud de la justicia. Finalmente en un movimiento de odio, detestación y penitencia del pecado y en proceso de acomodar la propia vida a las exigencias éticas divinas³³.

A la hora de calificar esta preparación humana, el teólogo agustino, admitiendo que las obras “aliqua fiunt”, las equipara sin embargo, en cuanto a su naturaleza meritoria, a los actos realizados en el estadio anterior a la fe y a la gracia preveniente.³⁴

Se afirma entonces la necesidad de la cooperación del elemento humano, la necesidad de la intervención de la libertad humana que se especifica en diversos actos. Afirmación así mismo, y no menos tajante, de que todo lo obrado por el hombre antes de la justificación no llega jamás a la categoría de acto meritorio, ni siquiera en sentido lato.

El proyecto de septiembre corrige expresamente este enfoque: en el capítulo 6º se recorre un proceso humano similar al del esquema B, pero con significativas variantes. Así por ejemplo, la fe que empuja a la voluntad hacia Dios ya no es la fe fiducial de Seripando, sino una fe histórica:

“(...) per fidem, qua credimus omnia quae nobis divinitus revelata et promissa sunt atque illud in primis a Deo solo impium iustificari”

Y pocas líneas más adelante valora positivamente el arrepentimiento provocado por el temor, insertándolo en la cadena de actos preparatorios.

³¹ JEDIN, H., *Storia del Concilio di Trento*, II, Morceliana, Brescia, 1962, 279. Traducción española, JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento*, 5 volúmenes, EUNSA, Pamplona, 1972-1985.

³² Con esta descripción Seripando se muestra plenamente coherente con su voto del 13 de julio, cfr. CT., V, 332-336.

³³ CT., V, 829, cap. 6º.

³⁴ CT., V, 829, cap. 7º; cfr. canon 2 donde admite que tales obras, según la justicia humana, no solamente son vituperadas, sino que “iure meritoque laudantur”. También en CT., V, 832, canon 3.

Mas es después de todo esto donde se sitúa la divergencia más notable con el esquema B: todas las obras humanas precedentes a la justificación, incluidas aquellas realizadas por el hombre antes de recibir la fe, que en la óptica de Seripando nada aportaban a la justificación, no solo “aliqua fiunt”, sino que deben apreciarse como dignas de merito, aunque no en sentido propio (“tamquam *propie* merita excludantur”)³⁵. Por consiguiente, la intervención del hombre, su actuación y su responsabilidad quedan revalorizadas en una medida mucho más radical y positiva. Como en el proyecto de julio.

Señalo por último que en los dos esquemas se advierte por igual una estructuración de la fase pre-justificación en forma de proceso dinámico ascendente en el que se alternan y conjugan los dos factores: acción de Dios y actuación del hombre. No se trata, en ningún caso, de aquel dinamismo psicológico experiencial con el que nos encontramos en algunas intervenciones preparatorias del proyecto de julio, sino mas bien de un recuento de los diversos estadios en donde se desenvuelve la preparación y la cooperación que exige la respuesta a la gracia inicial de Dios. Esta respuesta humana es necesariamente *no instantánea*; al contrario, supone un proceso psicológico de conversión paulatina³⁶. Pero la justificación propiamente tal, en tanto que realidad metafísica, se opera *in instanti*. (“Hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur”).

III. 3/ 8 de octubre: intervención decisiva de Seripando:

Como de cronológicamente amplio, pero poco importante temáticamente se puede calificar el salto que efectuamos: 27 de septiembre-8 de octubre. En ese período se escuchó durante tres días a los teólogos conciliares y, acto seguido, tomaron la palabra los padres para examinar el proyecto del día 23.

En general, tanto unos como otros se limitaron a solicitar cambios estilísticos y a ensalzar el trabajo presentado. Una frase de Severoli refleja con bastante exactitud el clima de aquellas deliberaciones: “mirum in modum laudaverunt”³⁷. El 12 de octubre finalizaban las intervenciones y con ellas posiblemente hubiera tocado a su fin la Sexta Sesión de no haber mediado cuatro días antes el voto de Seripando, llamando la atención de los padres sobre la urgencia de profundizar todavía más en el estudio de la naturaleza de la justificación y planteando la cuestión más controvertida de la sesión: la “**duplex**

³⁵ CT., V, 422-323, cap. 6º y 7º.

³⁶ Esquema de Seripando, CT,V, 829, cap.6. Proyecto de septiembre, CT., V, 423, cap. 6º.

³⁷ CTI, 103, 23.

iustitia". La importancia del voto de Seripando lo reflejan por una parte el juicio de Massarelli que lo califica de magistral: "diffuse, eleganter, egregie"³⁸, la categoría y la amplitud que le concede Severoli en la recensión, en contra de su costumbre³⁹. Y por otra, por las consecuencias que de él se derivaron para la marcha de la Sesión. El hecho de haber sido aceptada el día 12 por los Legados la propuesta de Seripando⁴⁰, "no sólo retrasó por otros tres meses la publicación del decreto", como escribe un especialista en Seripando⁴¹, sino que hizo además que este periodo –segunda mitad de octubre– se convirtiese en el punto culminante de toda la historia del Concilio; porque entonces, actuando casi de presidente, en el decir de Pallavicini (Cfr. *Historia XV*, 6, 8), los temas presentados por Seripando motivaron que las discusiones alcanzasen el más alto grado de esfuerzo e intensidad, forzaron a que de nuevo se examinaran problemas arduos y se discutieran por primera vez las opiniones de Contarini, Pighi, Pflug, Gropper y otros autores católicos.

De este modo, el Concilio pudo trazar con precisión la línea divisoria entre la verdad y el error y entre el error de los herejes y las sentencias de los mencionados doctores católicos⁴². Es por ello que también en estas páginas se le concede un lugar central a ese punto específico de la temática tridentina. No obstante, solo nos interesa indirectamente. No se pretende hacer una exposición histórica de la teoría, ya compendiada con mayor o menor acierto por numerosos estudiosos, ni relatar el desarrollo y suerte de dicha doctrina en Trento, empresa ya realizada por Pas y Jedin⁴³. Y menos todavía, exponer el pensamiento de Seripando. Lo abordamos únicamente en cuanto incide, y de una forma muy profunda como se verá, en el tema que aquí se analiza.

Seripando se había preparado con gran cuidado y atención como demuestran Eheses y Hünemann⁴⁴, para establecer la doctrina de la justifi-

³⁸ CTV, 485.

³⁹ CT, I, 105.

⁴⁰ CT, V, 497.

⁴¹ GUTIÉRREZ, D., "Los agustinos en el Concilio de Trento", *La ciudad de Dios*, 158 (1946) 458-459.

⁴² IB., "Los Agustinos desde el protestantismo hasta la restauración católica 1518-1648" en *Historia de la Orden de San Agustín*, II, Institutum Historicum Ordinis Fratrum S. Augustini, Roma, 1971, 185. Cfr. TRAPÉ, A., "La doctrina de Seripando acerca de la concupiscencia", *La ciudad de Dios*, 158 (1946) 501-502. la importancia del voto de Seripando la reconocen sus mismos críticos, tanto antiguos como modernos.

⁴³ PAS, P., "la doctrine de la double justice au Concile de Trent", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 30 (1954), 5-53; JEDIN, H., *Storia del Concilio di Trento*, II, Morcellina, Brescia, 1962, 284-ss.

⁴⁴ EHSES, St., "Der Anteil des Augustinergenerals Seripando am dem Trienter Dekret von der Rechtfertigung", 20 RQ, (1907) 175-ss y 22, (1909) 31-ss; HÜNEMANN, F., "Wesen und

cación y quizás por eso se sintió profundamente desilusionado al constatar cómo el esquema por él presentado, había sufrido al girar por múltiples manos anónimas, algunas modificaciones que a sus ojos le convertían en irreconocible. Es ahora la ocasión en la que públicamente debe emitir su parecer, cuando ve llegado el momento de proponer el interrogante capital de la doble justicia: “una ne sit an duplex iustitia qua iustificamur”⁴⁵. Seripando articula el problema general del que se considera únicamente expositor o portavoz neutro ante el Concilio (“in qua quidem quaestionem ego nihil assero”) en tres preguntas fundamentales:

1º) Cuando cada hombre se presente ante el tribunal divino ¿será juzgado “ex una tantum iustitia, iustitia inquam operum nostrorum prodeuntium ex gratia Dei...an ex duplici iustitia, nostra sc. quammmodo dixi et iustitia Christi, passione sc. merito et satisfactione Christi supplente imperfectionem iustitiae nostrae”?⁴⁶.

2º) La justicia de Cristo, por lo mismo, se hace nuestra, como dicen los defensores de la teoría, no como “forma” (“non quod nos informet aut nobis assistat”), sino por comunicación sacramental “ut nobis prosit, nos adiuvet, nostram suppleat imperfectionem”⁴⁷.

3º) ¿Debe y puede finalmente el Concilio considerar como luteranos a teólogos católicos tales como Contarini, Cayetano, Pighi y Gropper, que nada tienen que ver con Lutero, Bucer y Calvino?⁴⁸.

Seripando reclama al Concilio que deje a un lado toda consideración *especulativa* y *teórica* del problema –no se trata únicamente de resolver el aspecto teológico, sino el existencial y psicológico– y que emprenda un análisis *práctico* en el que lo que debería contar es la personal experiencia religiosa de cada uno de los padres conciliares. Les pide, en definitiva, que aborden el problema desde una vertiente existencial, desde la perspectiva del hombre cotidiano de carne y hueso, con una biografía bien específica con la que cada uno comparecerá ante el tribunal divino⁴⁹.

Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Koncil von Trient” *Forschungen zur christl. Litteratur und Dogmengeschichte*, XV, 4 (Paderborn, 1926) 28-ss.

⁴⁵ CT., V, 486.

⁴⁶ CT., V, 486.

⁴⁷ CT., V, 486.

⁴⁸ CT., V, 486. Seripando acompañó esta intervención de un tratado escrito por aquellos días: “Pro confirmanda sententia de duplici iustitia catholicorum quorundam doctrina”, CT., XII, 664-671.

⁴⁹ CT., V, 486.

No habían surgido en la asamblea tridentina perplejidades dogmáticas, peligros desviacionistas ni se debatía en Trento nada menos que la unidad moral del género humano, como han querido ver ciertos autores españoles para así poder encomiar en mayor medida la labor refutatoria de los teólogos conciliares ibéricos⁵⁰. Se trata sí de un grave problema de controversia intercatólica, como declaran los Legados en plena Congregación general en defensa de Seripando, contra ciertos conciliares que en cartas a Roma y en comentarios privados lo acusaban de luterano, acusación que recaía así mismo en toda la Orden de San Agustín⁵¹, un problema del que dependía ciertamente la dirección que tomaría el decreto final, que fue presentado por Seripando con el máximo empeño y emotividad y que constituye una de las instancias más explícitas y radicales que se hayan producido en la época moderna en pro de un enfoque existencial y personalístico en la teología. Tiene razón Jedín cuando, después de reafirmar la importancia del interrogante seripandiano, no en el sentido de que hubiera provocado perplejidades sobre los fundamentos de la doctrina católica, es decir sobre la elevación sobrenatural del ser humano en virtud de la gracia santificante por medio de las obras meritorias, escribe:

“(...) si trattaba piuttosto in ultima analisi della formulazione teologica di un riconosciuto elemento di devozione cristiana, il rapporto del giustificato col suo redentore, Cristo”⁵².

El Concilio no tuvo otra opción que detenerse a analizar con entera sinceridad, seriedad y explicitud el lugar y posición del hombre concreto y existencial frente al proceso y a la realidad de sus elevación justificante. Hasta ese momento las discusiones conciliares se habían centrado en el análisis y ar-

⁵⁰ MAEZTU, R. de, *Defensa de la hispanidad*, Ediciones Fax, Madrid 1935, 111-114. El juicio de Maeztu, aceptable literato, pero absoluto desconocedor de la más elemental problemática teológica, no toca ni de lejos la temática de la discusión. Véase también ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús*, I, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1902, 533-ss; CERECEDA, F., *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo*, I, Cultura Hispánica, Madrid, 1945, 242-ss; GONZÁLEZ, M. “Actuación conciliar de D. Laínez”, *Miscelánea Comillas*, (1945) 371-ss.

⁵¹ Uno de estos acusadores fue Dionisio Zannetini, cfr., CT., X, 538, 581-587. Por el contrario las palabras de los Legados confirman la ortodoxia de la teoría de Seripando: “(...) sententiam...non esse haereticorum, sed catholicorum...cum eiusdem sententiae essent Colonienses, qui corporibus suis, non solum libris contra haereticos pugnabant”, CT., V, 496. El mismo Seripando reflejará más tarde, el 27 de noviembre, este clima de acusaciones: “Sed de maledictis quibus et me et sententiam illam dededocre quidam et infamia vexare atque opprimere conati sunt, nihil dicam...De me quinque cogitet quod sibi videtur: caritas certe non cogitat malum...” CT., V, 666-674

⁵² JEDÍN, H., *o.c.*, 286.

ticulación de la teoría de la justificación. Desde ahora –al menos era lo que Seripando solicitaba– se intentará determinar la actitud con la que el hombre debe acercarse a la justificación. Inserción y compenetración pues de praxis y teoría. A este empeño y de forma casi exclusiva se dedicarán los debates de dos largos meses.

La primera disposición práctica al respecto fue el encargo confiado a Seripando de sintetizar en una fórmula interrogatoria el estado de la cuestión, con la finalidad de que sirviera de guía para enfocar la discusión⁵³. Seripando la escribió ese mismo día:

“An iustificatus apud divinum tribunal iudicandus sit ex sua inhaerente iustitia, seu ex operibus suis in gratia factis, an cum hac inhaerente iustitia, opus habeat misericordiam Dei et iustitia Christi, hoc es merito et passione eius, qua suppleantur defectus suae iustitiae, quae Christi iustitia non tota omnibus communicetur, sed secundum divinam dispensationem seu secundum mesuram fidei e caritatis”⁵⁴

Tal formulación sin embargo –lo dice sus mismos autor, “Pro qua illi istam misere”– fue substituida por esta otra leída ante los padres conciliares el 15 de octubre:

“Utrum iustificatus qui operatus est opera bona ex gratia et auxilio divino a meritis passionis Iesu Christo profecto, ita ut retinuerit inhaerentem iustitiam et praesentans se cum illa ante tribunal Christi, consequendus sit satisfacisse divinae iustitiae ad meritum et acquisitionem vitae aeternae, an vero cum hac inhaerente iustitia opus insuper habeat misericordia et iustitia Christi, hoc est merito etiam passionis eius quo suppleantur defectus suae iustitiae, quae iustitia Christi communicetur ex divina dispensatione secundum mesuram fidei et charitatis”⁵⁵.

Se constata a primera vista, y es oportuna su indicación por parte de Jedin y de Pas, que esta segunda formulación contenía ciertas modificaciones relevantes. Según la fórmula oficial, el interrogante versaba sobre si con la posesión de la justicia inherente o gracia santificante o creada, de acuerdo con la anterior interpretación del Concilio, se satisfacía en medida suficiente la justicia divina y así se convertía el hombre en merecedor de la vida eterna. O si se precisaba todavía de un nuevo acto de la misericordia y de la justicia de Cristo que supliera los defectos de la justicia inherente. Seripando, en cambio hace una equiparación entre justicia inherente y obras humanas hechas en

⁵³ “Hieronymi Seripandi de Tridentino Concilio Comentariorum, cfr., CT., II, 431.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ CT., V, 523; cfr. CT., II, 431.

gracia, sin aludir para nada a la gracia santificante en si misma. El debate versaría pues, según él, no sobre la insuficiencia o suficiencia de la gracia santificante, sino sobre la de las obras humanas (“iustitiam inquam operum nostrorum”, tal como se había expresado el día 8), en razón de su imperfección. Como suplencia a esa imperfección, se apela a una participación en la justicia de Cristo en la medida de la propia fe y caridad.

III. 4/ Respuestas de los teólogos conciliares:

Tienen lugar entre el 15 y el 26 de octubre, período en el que los diferentes “theologi minores” responden no solo a esta cuestión, sino también al problema de la certeza de la gracia que, desde tiempo atrás venía precisando de una discusión específica.

La gran mayoría de los teólogos que tomaron la palabra⁵⁶ se mostraron contrarios a la necesidad de una doble justicia. Una minoría, no obstante, de seis o siete –los historiadores no concuerdan en la estimación– es favorable a la tesis de Seripando. Iniciamos el análisis de las intervenciones comenzando precisamente por estos votos de la minoría.

III. 4. a/ Respuesta de la minoría:

La forman los agustinos Aurelio da Roccacontrata, Mariano da Feltre, Stefano da Sistino y, en mi opinión, también su hermano de hábito, Gregorio Perfetti da Padova; el servita L. Mazocchi, el sacerdote secular español Antón Solís y, aunque con ciertas dudas, el también español Pedro Serra. Todos ellos no se ajustan sin embargo a un patrón común ni de enfoque ni de argumentación, lo que nos fuerza a particularizar más el análisis de sus intervenciones.

Aurelio da Raccacotrata (19 de octubre). Refiriéndose a Seripando escribe Pas que son posibles dos presentaciones del problema de la doble justicia y que corresponden a las dos vías a través de las que el General de los agustinos establece la imperfección de las propias obras:

⁵⁶ Las fuentes más voluminosas, los procesos verbales y protocolos de Massarelli y votos originales en número de veintidós en CT., V, 523-633. Entre otros y de los que las Actas publican solamente el proceso verbal, mencionamos el importante voto de Salmeron. Ehse no dio con él al editar en 1910 el volumen V de CT. Tres años más tarde, sin embargo, lo editaba en *RQ* 27, (1913) 129-145, pero según un códice tardío del siglo XVIII. Una edición más valiosa es la que sobre un códice del siglo XVI (Cod. 614 de la Gregoriana) ha hecho J. Olazarán, cfr. “En el IV centenario de un voto tridentino del jesuita Alfonso Salmerón sobre la doble justicia” *Estudios Eclesiásticos*, 20 (1946), 211-240.

“l’une plutôt théorique, est sa théologie de la concupiscence, l’autre est l’expérience personnelle de sa propre imperfection”⁵⁷.

En este teólogo que repite y desarrolla las ideas de su Superior General, ambas vías se yuxtaponen y apoyan mutuamente. Se parte todavía de un solo hecho: “Quod sc. sancti timeant Deum”, afirmación que remite necesariamente a la experiencia de la propia existencia personal, de la que se deriva un temor más justificado y acrecentado que en el caso de los santos. Todo ello se debe –y con esto hace acto de presencia la vía teórica– a la imperfección de las obras, dañadas por la concupiscencia:

“Respondeo quod hoc non est ratione gratiae sed ex concupiscentia, ex lucta etc., quae in nobis semper sunt et non possumus consequi perfectam gratiam...Ex imperfectione igitur operum indigimus misericordia Dei supplente defectos eorum”.

Una esperanza impide que tal temor derive en la desesperación. Esperanza que sería inadecuado localizar exclusivamente en el *habitus gratiae*, ya que en el juicio se nos juzgará no en base a los hábitos, sino en razón de nuestras acciones y tampoco sobre nuestras obras únicamente, puesto que entonces sería una esperanza enferma. Hemos de hacerla derivar también y por lo mismo, de los méritos de la pasión de Cristo que se le aplican al impío en su justificación a través del sacramento de la penitencia, articulándose con los méritos de su propia penitencia. De este modo se satisface de una forma perfecta y suficiente, tanto ahora como en el más allá, a la justicia divina⁵⁸.

Por último reitera Aurelio da Roccacontrata su llamada al testimonio experiencial de la existencia concreta ante el tribunal divino en un argumento “ad hominen”:

“Ad rationes eorum qui contra hanc sanctissimam opinionem dixerunt, nolo aliter respondere nisi quod ii tales expectandi sunt in hora mortis in qua pro certo habeo quod non dicent: Quia ieiunavit, eleemosynas dedi, satisfeci, etc. ideo da mihi mercedem; sed spero quod potius calmabunt cum *Davide*: Miserere mei Deus, etc”⁵⁹.

Gregorio Perfetti da Padova (21 de octubre). Sobre este teólogo existe un gran desacuerdo entre los historiadores del Concilio sobre en qué campo

⁵⁷ PAS, P., a.c., 25

⁵⁸ CT., V, 563.

⁵⁹ CT., V, 564.

incluirle⁶⁰. En 1950 escribía V. Carro que Seripando había tenido “un adversario implacable” en el agustino Gregorio Perfetti da Padova⁶¹. Se trataría de un doble del caso Cayetano-Catarino. Años más tarde, V. Carro arguye en contra de D. Gutiérrez e incluye a Gregorio Perfetti da Padova entre los defensores de la doble justicia, en el mismo enfoque seripandiano⁶². Años más tarde, sin embargo, el mismo autor lo incluía entre los opositores de las tesis de su maestro y Prior General. En el mismo frente lo colocan Jedin y Massarelli. Por mi parte analizaré aquí su pensamiento desde una óptica lo más aséptica posible.

Gregorio Perfetti da Padova accede a sostener la doble justicia únicamente por la segunda vía, es decir en base al análisis de la experiencia personal. Previamente ha excluido la experiencia teórica. Hablando en términos especulativos es menester dejar sentado que no se precisa una nueva aplicación o comunicación –Gregorio Perfetti no quiere oír la palabra imputación– de la justicia de Cristo, dado que la justicia inherente que de ella se deriva, no encierra en sí defectos y basta para constituirnos justos y dignos del premio eterno⁶³. Ahora bien, si de este punto de vista teórico, pasamos a una aplicación práctica del problema (“ Haec de primo dubio *theorice* dicta sufficient, nunc *practice*”), será preciso pensar en un complemento. De la teoría por él desarrollada –suficiencia de la gracia inherente–, se deduce sin lugar a dudas que si el hombre justificado con el auxilio divino realizara buenas obras, cumpliera la ley y perseverara, sería digno merecedor de la vida eterna. Pero la dificultad surge al suponer la menor. Es entonces cuando Gregorio Perfetti se sitúa en un campo experiencial para examinar lo que es en realidad la existencia cristiana ante la justificación:

“(…) quis enim de se loquendo supponet minorem dicens: Ego ille ipse sum? Quis scit se fecisse omnia cum debitis circumstantis, quae praecipit Deus? Quis scit de operibus suis quae in gratia facta sint cum id in confesso sit apud omnes nescire iustificatos se esse in gratia? Iudicium hoc, Patres

⁶⁰ GUTIÉRREZ, D., “Los Agustinos en el Concilio de Trento”, *La Ciudad de Dios*, 158 (1946), 392-393; JEDIN, H., *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, I. Würzburg 1937, 398-399; SATAKEMEIER, A., *Der Kampf um Augustin. Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum*, Verlag der Bonifacius-Druckerei GmbH, Paderborn, 1937, 202-204.

⁶¹ CARRO, V., *El maestro fray Pedro de Soto y las controversias político-religiosas en el siglo XVI, II*, San Esteban, Salamanca, 1950, 470.

⁶² GUTIÉRREZ, D., “Seripando, teólogo y legado en el Concilio de Trento”, *La Ciudad de Dios*, 178 (1965), 100- 101; IB., “Los Agustinos desde el protestantismo hasta la restauración católica 1518-1648”, *Historia de la Orden de San Agustín*, II, Institutum Historicum Ordinis Fratrum S. Augustini, Roma 1971, 186.

⁶³ CT., V, 579.

amplissimi, difficile est neque a nobis qui quotidie cadimus, petendum est, sed a sanctis”⁶⁴.

Pero si interrogamos a los santos, constataremos cómo se reconocen a si mismos como los mayores pecadores, justamente por hallarse más próximos a la luz que les permite ver con mayor claridad el cúmulo de sus defectos y la condición de su propia existencia. Por eso apelan, no a la justicia, sino a la misericordia divina, a las heridas y a la sangre de Cristo. Emplea a continuación el argumento de la liturgia, enseñanza que nos propone la Iglesia y cita las palabras del canon romano: “Nobis quoque peccatoribus” e “Intra quorum nos consortium non aestimator meritis...”, concluyendo:

“Si sancti ad misericordiam potius Dei, quam ad iustitiam se converterunt, et sancta mater ecclesia ut idem facciamus nos docet, cur exemplum et documentum non accepimus?”⁶⁵.

Piensa Pas que el voto de Gregorio Perfetti es una réplica, si bien no explícita como él hubiera deseado, de la sentencia de Seripando, viciada por el paso ilegítimo de lo subjetivo a lo objetivo, es decir, por la deducción de la existencia de defectos objetivos y reales del hecho de una estimación personal, siempre de índole subjetiva. La observación de Pas sería válida si ese fuera en efecto el pensamiento de Seripando. Pero para analizar este tema crucial, nos detendremos más adelante. En este momento resulta suficiente aceptar el hecho de que con Gregorio Perfetti da Padova la aprobación subjetiva, o en otros términos, la existencia singular, la persona concreta que es cada hombre y la fotografía de lo que es su vida, el lado personalista y existencialista en definitiva, se deja oír insistentemente en Trento⁶⁶.

Lorenzo Mazochi (21 de octubre)⁶⁷. El mismo día tomó la palabra el servita Lorenzo Mazochi. Su voto ofrece interés sobre todo porque contradice el juicio de los que pretenden encajar la teoría de la doble justicia como privativa o peculiar de una escuela: la agustiniana, de la que Lutero habría surgido por generación espontánea. Desde el punto de vista de Pas, Mazochi no es un verdadero defensor de la doble justicia, ya que su pensamiento no se acomoda a las características propias de los que la propugnan: consideración de la gracia como insuficiente⁶⁸.

⁶⁴ CT, V, 580.

⁶⁵ CT, V, 581.

⁶⁶ PAS, P., *a.c.*, 34.

⁶⁷ CT, V, 581-590.

⁶⁸ *Ibid.*, 29.

Mazochi es un calco de la posición de Gregorio Perfetti. Tras definir la justicia inherente, equiparable a la caridad o a la gracia creada, en términos y con un enfoque claramente escolástico (“est qualitas de prima specie qualitatis, habitus inquam a solo Deo creatus et animae infusus”), se plantea el problema de forma teórica (“scholastice pro scholasticis”), concluyendo que la justicia inherente basta para conseguir el premio eterno, mas no por si misma, sino en cuanto que es signo de la amistad y filiación divinas. Lo decisivo por lo tanto de cara a la salvación es la gracia increada, ya que la creada, considerada en si misma, en su aspecto cuantitativo, no es más que un accidente o pura forma cualitativa:

“Quid enim es aliud (suapte natura) nisi accidens de genere qualitatis? Quid nisi creatura?...quid nisi animae humanae accidentaria forma? Quid, suapte natura et per abstractionem non mentientem ab extraneis rationibus, nempe seclusa divina acceptatione, seclusa Christi passione, quae est ratio acceptationis divinae, ratio omnium meritorum, quid inquam sic concepta nuda haec qualitas potest efficere nisi inclinare ad actus bonos, facilitare et adiuvare voluntatem hominis ad mores?⁶⁹.”

Por consiguiente, bajo su aspecto material, nuestra justicia o caridad inherente es imperfecta e insuficiente y postula una visión de conjunto: la caridad “cum comitibus suis”, la fe, no únicamente en cuanto hábito infuso, sino como acto, la esperanza de conseguir la salvación y el cumplimiento de la ley. Y todo ello en virtud de los méritos de la pasión de Cristo. La conclusión de esta primera fase de su disertación se deduce por si misma: las obras nacidas de la caridad y bajo el hábito de la gracia inherente no son suficientes por sí mismas y se exige la imputación de la justicia de Cristo. En mayor o menor grado según sea la intensidad de la caridad y de la fe.

Bajo la perspectiva subjetiva y práctica, Mazochi apela al testimonio experiencial de su propia actitud religiosa y existencial, confirmado por las Escrituras y por la liturgia para convencerse de la desconfianza que debemos tener en la personal justicia inherente y a la vez para abandonarse con ilimitada confianza en los méritos de Cristo⁷⁰.

El voto de Mazochi puede ser objeto de no pocos reparos, especialmente si se tiene en cuenta el posible nominalismo latente en su concepción. Aún así, no carece de valor, no solo como representante de una tendencia que permite escuchar en el Concilio los acentos de una enfoque existencialista, sino también por haber evidenciado los malentendidos que emergen de una insis-

⁶⁹ CT., V, 582.

⁷⁰ CT., V, 585-586.

tencia desmedida en la importancia de la gracia creada dentro del dinamismo justificante, si se hace abstracción de su relación de dependencia y subordinación del elemento increado.

“In questo caso, escriben Flick-Alszeghy, infatti la grazia creata viene considerata talmente propria all’ uomo, come se egli, dopo aver ricevuta quell’ entità creata, fosse oramai simile a Dio, indipendentemente da Cristo. Inoltre, considerando solamente la grazia creata, diventa inintelligibile la «divinizzazione». L’ uomo infatti non puo trascendere l’ordine creaturale, e diventare partecipe della natura divina, soltando ricevendo un’ entità creata”⁷¹.

Stefano da Sestino (25 de octubre)⁷². Este teólogo es uno de los más conspicuos y fervorosos partidarios de la doble justicia. Expone sus conclusiones a través de la doble vía ya mencionada: la vía especulativa le convence de la imperfección de las propias obras en cuanto que estas se encuentran minadas por la concupiscencia. De ello concluye que el justificado,

“per gratiam sibi formaliter inhaerentem sistens ante divinum tribunal, non satisfacit divinae legi, prout ipsa divina lex a nobis servari debet”⁷³

La imperfección y la insuficiencia, subraya Stefano da Sestino, no se deben a la ley ni a la gracia, perfectas y completas como tales, sino a nuestra forma humana de cumplir la ley y poseer la caridad. Y se sirve de este momento para introducir la segunda vía: la experiencia personal que resultará elemento decisivo. Invita entonces a los padres a reflexionar y a poner al día el testimonio de su propia actitud religiosa, renunciando a disquisiciones especulativas descarnadas del elemento experiencial:

“Cognoscatis quae so Patres nostram infirmitatem, et sic non statuemus, non formabimus hominem ex omni parte sanum, non undique iustum, sed infirmum quoque et carnalem, donec mortale hoc induat incorruptionem et corruptibile immortalitatem. Non ergo loquamur transcendentia, non quadremus circulum per logicam; loquamur, ut in se quilibet experitur”⁷⁴.

Este experimentarse a si mismo, esta certeza vivida del *homo duplex* - “experientia est omnium rerum magistra” en cita que hace de Columela - surge como irrefutable testimonio de la necesidad de que se cumpla en el jus-

⁷¹ FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., *Fondamenti di una antropologia teologica*, Librería Editrice Fiorentina, Firenze, 1970, 290.

⁷² CTV, 607-611.

⁷³ CTV, 608.

⁷⁴ CT., V, 609.

tificado la segunda parte del interrogante de Seripando: puesto que el obrar humano no se hace plenamente acreedor de la vida eterna, deben entrar en escena la misericordia divina y los méritos de Cristo⁷⁵.

Otros teólogos: Otros diversos teólogos, ya enumerados más arriba, hablaron a favor de la doble justicia. Del agustino Mariano da Feltre y del español A. Solís no nos ha llegado más que los someros resúmenes que hace Massarelli⁷⁶. En ellos aparecen simplemente como defensores de una suplencia de las imperfecciones y deficiencias de las buenas obras por parte de la justicia de Cristo. Lo mismo cabe decir del también español Pedro Serra, si bien su voto no resulta fácil interpretarlo⁷⁷. Típica y al mismo tiempo ingeniosa y de nuevo enfoque es la observación de G. Hervet. Contrario a la doble justicia, lo es sin embargo solo de forma condicional. Hervet liga los dos interrogantes sometidos a discusión bajo una relación de dependencia: si no se admite la certeza de la gracia, será menester estar por la imputación de la justicia de Cristo, so pena de precipitar a las almas en la más angustiosa desesperación⁷⁸.

III. 4. b/ Respuesta de la mayoría:

En la visual que perseguimos, nos interesa mucho menos el pensamiento y las objeciones de los teólogos de la mayoría, puesto que lo que tratamos de descubrir, es la presencia de aquellos elementos de índole existencial y personalista, que tuvieron una cierta presencia en este estadio de formación del decreto. No obstante, la dinámica de la dialéctica completa de este momento no nos liberan, sino todo lo contrario, de dedicar una líneas a esta forma de pensamiento, determinante por otra parte en la Sexta Sesión.

Así como el hilo conductor de los argumentos de la minoría quería ser el testimonio existencial, la apelación a la actitud religiosa personal de cada cristiano, la mayoría ahora aborda el problema únicamente desde la vertiente de una rigurosa consideración teológica.

Antes de iniciar nuestro examen, quisiéramos recordar con mayor atención y explicitud de la que allí figura, lo indicado más arriba sobre las modificaciones que los Legados hicieron a la fórmula-artículo de Seripando. Cada vez es mayor nuestro convencimiento de que la nueva presentación del pro-

⁷⁵ CT., V, 611.

⁷⁶ CT., V, 576, 599.

⁷⁷ CT., V., 547-549.

⁷⁸ CT., V., 569.

blema no reflejaba con exactitud el pensamiento de Seripando: Es más, lo desfiguraba en una medida inequívoca y relevante.

El cambio más importante es el ya mencionado: en la propuesta oficial el interrogante versa sobre la suficiencia o insuficiencia de la *justicia inherente*. En la de Seripando, al contrario, la cuestión de la insuficiencia se refiere al conjunto de las obras realizadas en estado de gracia. Por otra parte, la fórmula “*miserecordia et iustitia Christi*” sustituía a la original seripandiana “*miserecordia Dei et iustitia Christi*” y al mismo tiempo el “tribunal divinum” de Seripando aparece substituido aquí por el “tribunal Christi”, clara referencia al juicio final, en contradicción con la idea de Seripando, como él mismo lo hará notar en su intervención del 26 y 27 de noviembre.

Este fue el marco contextual bajo el que se afrontó la discusión, marco indudablemente deficiente e inexacto, como reflejo del problema suscitado por el Prior General de los agustinos. Escribe Pas sobre el tema:

“Donc la question formulée par del Monte ne pouvait, à elle seule instruire les théologiens et les Pères de la vraie nature de la double justice”⁷⁹.

Sin embargo no me atrevería a afirmar que fue el deficiente conocimiento de la propuesta de Seripando la causa del rechazo de sus sugerencias.

Analicemos ya la plataforma argumentativa fundamental, dejando a un lado otras razones más secundarias. La fórmula presentada por los Legados tocaba dos problemas capitales: el verdadero valor del mérito y de la gracia inherente, por una parte, y la relación del justificado con Cristo. En torno a estos dos temas se alinea lo más consistente de las argumentaciones de los teólogos.

a) La doctrina de la doble justicia, se afirma ya el primer día, perjudica la naturaleza de la gracia inherente y del mérito, negando su valor y eficacia. La mayoría de los teólogos entienden que la sola gracia es suficiente para abrirnos las puertas del cielo. Es el argumento que esgrime, ya al inicio, el observante V. Lunelli y el carmelita Vicente de León y lo remacha Laínez el día 26.

La justicia inherente, dice Lunelli, es la prenda de nuestra heredad celeste; de lo contrario, el justo sería al mismo tiempo justo e injusto. Su posesión nos da derecho a la heredad de los hijos de Dios, con ella y en ella poseemos a la vez la justicia de Cristo⁸⁰. Además de otros argumentos a favor de la sufi-

⁷⁹ PAS, P., *a. c.*, 31.

⁸⁰ CT., V, 524., Opinión compartida así mismo por Salmerón, cfr. OLAZARÁN, J., “En el IV centenario de un voto tridentino del jesuita Alfonso Salmerón sobre la doble justicia”, *Estudios Eclesiásticos*, 20 (1946), 218-219. Y Laínez, CT., V, 615.

ciencia de la gracia, se basa Vicente de León en que los justificados “nullum in re habent defectum cui suppleri debeat ex iustitia Christi...”⁸¹ Por eso mismo, resulta evidente para él que el hombre será juzgado sobre la presencia de la gracia santificante en forma de *habitus*, presencia que convierte a las buenas obras en merecedoras de una recompensa celeste⁸². De esta forma, los justificados satisfacen las exigencias de la justicia divina, no en medida equivalente, sino “ad posse iusta pactum firmatum”⁸³.

En cuanto al mérito, juzgan igualmente que quedaría destruido en el caso de darle carta de naturaleza a la nueva doctrina, lo cual además nos colocaría en una postura contradictoria: mérito y suplencia de Cristo se rechazan mutuamente. Dado pues que en las deliberaciones precedentes se había admitido la existencia del mérito, resulta superfluo y contradictorio apelar ahora a una innecesaria suplencia de la justicia de Cristo y de la misericordia divina.

Esta forma de pensar no admite dudas de ninguna especie para los tomistas, convencidos de la condignidad completa de las buenas obras en estado de gracia, en identidad perfecta con el derecho a la recompensa eterna. Alguno de estos teólogos llega hasta el extremo de lo permisible formulando una exigencia casi matemática. Aurelio de Roccacontrata describía la actitud del justificado ante el juicio divino en términos de quien nada exige y en nada confía excepto en la misericordia divina⁸⁴. Es bien distinta la actitud con que lo presenta Taborel: “Redde mihi quod debes, nempe vitam aeternam”⁸⁵.

Para los escotistas el problema presentaba algún matiz diverso y por consiguiente no lo formulaban de forma tan radical. Según ellos, el mérito de las buenas obras realizadas en estado de gracia no es *intrínseco* propiamente a tales obras, sino condicionado a la *aceptación divina*. Por lo mismo el hombre contemplado exclusivamente en su obrar, recibe una recompensa “supra condignum”⁸⁶. Ahora bien, esta aceptación divina, afirmada en virtud de un pacto, es más que suficiente para atribuir a las buenas obras ese título de condignidad de cara a la recompensa eterna, sin precisarse otro recurso a la suplencia de la misericordia divina y a la justicia de Cristo⁸⁷.

⁸¹ CT., V, 527.

⁸² CT., V, 527. El mismo argumento en Laínez, CT., V, 627 y en el teólogo de la Curia Romana, enviado desde Roma, Spina, cfr., CT., XII, 686.

⁸³ CT., V, 527. Que el hombre en estado de gracia es heredero de la vida eterna; es el argumento que aparecerá en un buen número de teólogos, entre ellos: Cenomano, CT., V, 537; Navarra, 558, Reyes, 596, G. de Santiago, 599, Pantusa, CT., XII, 688.

⁸⁴ CT., V, 564.

⁸⁵ CT., V, 630.

⁸⁶ CT., V, 532, 555-557.

⁸⁷ PAS, P., a. c., 35-36.

b) A primera vista, a pesar de todo, se intuye en la lectura de las actas que el argumento determinante contra la doble justicia es el que despliega Laínez en la primera de sus doce razones, argumento repetido por otros teólogos en los días precedentes. El argumento remite a la conexión que ya existe entre las dos justicias, la nuestra y la de Cristo, sin necesidad por lo mismo de una segunda y postrer aplicación de esta. La batalla, escribe con intuición Pas, se libra aquí⁸⁸. Lo que hace digno de apreciación y de valor a nuestra justicia es su dependencia íntima de la justicia de Cristo. No se precisa una nueva imputación ante el tribunal divino, puesto que en ese momento, argumenta Laínez, se nos aplican los méritos de la justicia de Cristo “per modum meriti et retributionis et non imputationis quae solum locum in iustificatione impii vel peccatoris habet”⁸⁹.

Otro teólogo, Miranda, pone todavía más de relieve esta relación: ante el tribunal divino “praesentando iustitiam inhaerentem praesentant et iustitiam Christi”⁹⁰

Salmeron realiza un examen explícito de esta relación: aquella (la de Cristo) vive en la nuestra y opera en nosotros a través de la justicia interior. Cuando Cristo quiere acrecentar nuestra gracia, aumenta la interior; cuando desea perfeccionarla, perfecciona la interior⁹¹

“Iustitia inhaerens iustificatis fluit a iustitia Christi et dependet ab ea in esse, in conservari et in operari usque ad consumationem”⁹².

Cuestión distinta y mucho más comprometida sería la determinar en qué categorías habría de expresarse esta conexión. Una relación causal, en cuanto que Cristo ha merecido nuestra justicia interior, parece que se halla en la base de la mayoría de las intervenciones. Incluso Seripando aludirá más tarde a esta línea de causalidad⁹³. Con todo, a través de las imágenes ilustrativas aportadas por algunos oradores (Lunelli, Du Conseil, Salmerón, Miranda, Reyes, Le Mans, de León), se tiene la impresión de que se mueven en un contexto de “participación y semejanza” en la justicia de Cristo⁹⁴. Con anterior-

⁸⁸ PAS, P., *a. c.*, 38.

⁸⁹ CT., V, 615.

⁹⁰ CT., V, 551. Lo mismo en el argumento del portugués Reyes, *cfr.*, CT., V, 596.

⁹¹ OLAZARÁN, J., *a. c.*, 217-218.

⁹² Vicente de León, uno de los teólogos que primero intervino, *cfr.*, CT., V, 527.

⁹³ Voto del 26 y 27 de noviembre, *cfr.* CT., V, 668-669. La misma idea subyace en el voto de Salmerón, *cfr.* OLAZARÁN, J., *a. c.*, 218.

⁹⁴ CT., V, 623. Es significativa esta frase de Salmerón: “Est tamen Christus causa... exemplaris nostrae iustitiae, quia ad eius imaginem... et exemplar sumus iustificati”, *cfr.* OLAZARÁN, J., *a. c.*, 214.

ridad Laínez se había esforzado en fijar un cierto valor intrínseco a nuestra justicia: “Oportet ponere pretium et valorem et vim in ipso dono conservato et effecto”⁹⁵. Pero, con excepción de estas alusiones aisladas sobre el valor intrínseco y sobre el carácter participado y participativo de nuestra gracia de la de Cristo, la opinión generalizada del Concilio se inclinaba por una relación de dependencia causal o meritosa.

Se adujeron otros múltiples argumentos contra la tesis de Seripando, fuera de contexto no pocos de ellos e ignorando la temática propia de su teoría, con exageraciones de las consecuencias o inconvenientes que se derivarían de sus palabras. Hemos de reconocer que se arguyó incluso contra la llamada que hiciera Seripando al testimonio de la experiencia existencial de los santos y a fortiori del cristiano, con la finalidad de fundamentar la insuficiencia de las propias obras y determinar la actitud humana de búsqueda confiada de un apoyo en los méritos de Cristo. La respuesta y la distinción que hace Lainez da la impresión de no querer quitarle la razón a Seripando: “Si los santos, dice, no se juzgan con frecuencia merecedores de la gloria y sí en cambio del infierno, es decir evaluándose a si mismos *secundum naturam suam seu secundum pacta, quae Deus iustissime potuisset faceret...* Cuando, en cambio, se ven bajo el prisma de miembros que son de Cristo y partícipes de la gracia de Dios y conscientes del pacto establecido misericordiosamente por Dios en Cristo...no niegan el mérito”⁹⁶. ¿En qué se diferencia la segunda parte de la distinción de Laínez de la sentencia de Seripando? En nada o en muy poco, como pronto tendremos ocasión de mostrar.

III. 4. c/ La “duplex iustitia” en la intervenciones de los padres conciliares:

Cuando les tocó a los padres conciliares enfrentarse con el problema de la doble justicia, la suerte era ya irreversible. Los teólogos, en su mayoría, habían señalado el camino a seguir y Seripando quedó “unicus et quasi solitarius inter praelatos propugnator duplicis iustitiae” en juicio de Ehses⁹⁷.

A parte de esto, las fuentes de las deliberaciones de los padres conciliares vuelven a ser sumamente pobres. Exceptuado el voto íntegro de Seripando, publicado en las Actas, y el del General de los conventuales, Costacciaro, descubierto por Olazarán⁹⁸, el único material sobre el que po-

⁹⁵ CT., V, 623.

⁹⁶ CT., V, 620.

⁹⁷ CT., V, 648.

⁹⁸ OLAZARÁN, J., “Tres documentos tridentinos del general de los menores conventuales Buenaventura Pio de Costacciaro”, *Archivo Teológico Granadino*, 12 (1949), 207-296.

demos basarnos, está constituido por los escuetos esquemas del proceso verbal.

Se puede afirmar que, en general, lo padres se mantuvieron en una línea moderada: abandono de la tesis seripandiana y solamente en muy contadas excepciones se dejaron sentir voces solicitando su condena. Prevalcieron las directrices emanadas de del Monte el 29 de octubre, reconociendo que se trataba de una *quaestio disputata* entre las escuelas católicas y que por lo mismo solamente debería ser condenada “prout a Lutheranis asseruntur”⁹⁹. Es por consiguiente fácilmente comprensible que solamente Giacomelli y el obispo de Sassari defendieran la línea dura de la condena terminante y sin paliativos.

Tampoco faltaron padres que se expresaron en un contexto intelectual muy cercano al de Seripando: sin defender explícitamente la necesidad de una segunda aplicación de la justicia de Cristo –en realidad tampoco propugnaba eso Seripando–, se colocaron en la misma actitud existencial y religiosa de aquel y supieron valorar el cristocentrismo de la gracia justificante. Tales fueron, entre otros, P. Bertano, obispo de Fano:

“...utrisque fidendum est: nostrae et Christi, et nostrae propter Christum quod clare in decreto ponendum est”¹⁰⁰.

La relación ontológico causal entre ambas justicias, prosigue Bertano, incide en la psicología de la persona; por lo mismo, el Decreto debería recoger este aspecto y no olvidar que, ante la perspectiva del juicio divino ponemos nuestra confianza en las dos justicias, pero principalmente en la de Cristo¹⁰¹. Una relación cristocéntrica, y no solo de tipo causal, sino participativa, quiere ver así mismo el obispo de Alife, S. Pighino:

“Deus non solum retribuit iusti secundum opera sua, sed secundum participatam iustitiam Christi”¹⁰².

En consonancia con esta mentalidad se expresó también el obispo de Worcester¹⁰³. Fue sin embargo L. Lippomano, obispo auxiliar de Verona, quien acentuó con mayor explicitud una dimensión personal de confianza y de abandono existencial en la pasión de Cristo. Tras opinar que se debería conceder un

⁹⁹ CT, V, 633.

¹⁰⁰ CT, V, 651.

¹⁰¹ “Huic tamen nostrae inhaerenti propter illam Christi fidimus, cum utrisque fidamus”, CT, V, 651.

¹⁰² CT, V, 655.

¹⁰³ “...rogavitque ut de iustitia imputativa ita diffiniatur ut iustitia Christi non repudietur, cum nostra inhaerens statuimur”, cfr., CT, V, 648.

cierto lugar a la justicia imputativa, si bien no en el sentido de que el justificado precise una nueva imputación, añade:

"Unusquisque tamen ad Dei misericordiam continuo consurgere debet et omnia sua opera nihil pendere ut dicebat Bernardus..."¹⁰⁴.

Por aquellas fechas, poco después del 9 de octubre según Jedin, llegaron a Trento las anotaciones de Pole al proyecto de septiembre, juntamente con su juicio personal sobre el problema de la doble justicia. Pole desarrolla una posición doctrinal que no solo se asemeja al planteamiento de Seripando, sino que lo supera netamente desde el punto de vista teológico, aproximándose como ningún otro a las posiciones luteranas. Profundo humanista, espiritual y volcado más profundamente en las corrientes del espiritualismo evangélico de cuño italiano, de uno de cuyos grupos, el de Viterbo, era mentor y guía Reginald Pole, envía a Trento una descripción de la estructura de la justificación en la que el puesto del hombre como protagonista queda reducido de categoría y ensalzada a la vez, como la mejor, una actitud de exclusiva confianza en Cristo y de entera apertura y entrega humilde a su misericordia. La Escritura y la experiencia cotidiana de cada hombre testimonian en primer lugar que el ser humano no puede alcanzar la justificación apelando al trampolín de sus buenas obras:

"Numquam vere dici potest hominem coram Deo iustificari ex operibus tam extra gratiam factis, que (sic) non nisi peccata sunt, quam in gratia, que (sic) etsi quatenus ab illa proveniunt et bona dicuntur et sunt, quia tamen in nobis e a nobis fiunt, qui ex nobis ipsis semper mali sumus nunquam sic bona esse possunt, ut per ea coram Deo iustificemur"¹⁰⁵.

La esperanza en la sangre de Cristo será entonces la única razón, la postrer tabla de salvación que arranque al hombre del abismo de la desesperación, al sentirse radicalmente enfermo y al experimentar el virus de dicha enfermedad emponzoñando su entero obrar:

"Hi enim dum de sua infirmitate ac de suis peccatis admoniti, ad Dei misericordiam confugiunt, ab eo veniam impetrant propter eum *qui dilexit nos* et... quoniam *non est* aliud nomen...nec alia est hostia et propitiatio pro peccatis sive ante baptismum et gratiam, sive post baptismum et grataiam preparatis preter eam unam"¹⁰⁶.

¹⁰⁴ CT., V, 645- 646.

¹⁰⁵ CT., XII, 671-672.

¹⁰⁶ CT., XII, 673. Recuerdo que e "Compedium processum s.officii Romae...sub Paulo III, Iulio III, Paulo IV", *Archivio della Società Romana di storia patria* 3 (1880), 283-285 hay

III. 4. d/ Nuevo voto de Seripando sobre la doble justicia (26-27 de noviembre):

Ninguna de las intervenciones de la Sexta Sesión reviste, en el marco de este trabajo, tanta relevancia como este nuevo voto del General de los agustinos. Queda por lo tanto justificado el detenido examen a que lo sometemos. El objetivo que se propuso Seripando con su voto no fue el de modificar su sentencia sino reflexionar de nuevo sobre ella, desmenuzándola de una forma más clara y reposada que en la intervención de octubre, con vistas a que así pudiesen los padres conciliares valorarla en su exacta dimensión¹⁰⁷.

Con este fin, Seripando inicia su intervención analizando términos y aclarando dudas. A saber:

- justicia inherente: de nuevo la justicia de las obras solamente
- “duplex iustitia”: la concurrencia de la “*iustitia operum ex divina gratia prodeuntium*” y la “*iustitia Christi*”, su pasión, su mérito y satisfacción.

El primer “dubium” que despeja, es el referente al tribunal divino, refiriéndose al “tribunal Dei” o sea, al juicio particular. De haber pretendido hablar del juicio final, dice él mismo, hubiera empleado la expresión “tribunal Christi vel tribunal Filii hominis”¹⁰⁸. La confianza en la doble justicia, es la segunda aclaración, se ha de poner no “post mortem”, sino durante el transcurso de esta vida terrena¹⁰⁹.

En las respuestas a la tercera y cuarta duda, precisa Seripando lo que no es y lo que es la doble justicia: no se pretende dissociar la justicia inherente de la misericordia de Dios y de la justicia de Cristo, ya que aquella, la gracia habitual, es el efecto de estas, juntamente con la asistencia del Espíritu Santo y sus dones. Lo único que se añade –y aquí se delimita definitivamente la naturaleza de la teoría seripandiana– es otro efecto de la misericordia divina y de la justicia de Cristo, a saber, “ut me iudicet misericorditer et non secundum rigorem iustitiae”¹¹⁰. Y en este momento, como antes hiciera Hervet, hace entrar en escena el problema de la certeza de la gracia, relacionándolos entre sí: dado que al hombre le resulta imposible alcanzar una absoluta seguridad

una acusación contra Pole en estos términos: “Polus defendit propositionem haereticam Contareni... defendit et nititur probare doctrinam Lutheranam de iustificatione esse veram et improbat theologiam scholasticam”.

¹⁰⁷ CT., V, 666.

¹⁰⁸ CT., V, 667.

¹⁰⁹ CT., V, 667.

¹¹⁰ CT., V, 667.

sobre su estado de gracia –“certitudo fidei”– y jamás pude traspasar las fronteras de una duda más o menos radical, ha de recurrir a la misericordia divina y a los méritos de Cristo. Hace a continuación una restricción sobre el sujeto de aplicación de la doble justicia: se excluye en primer lugar a los niños fallecidos después de haber recibido las aguas bautismales. También se excluye a todos aquellos adultos que con la ayuda de la gracia jamás han caído en pecado grave, conservando así una perfectísima justicia. El sujeto pues de la doble justicia será en el pensamiento de Seripando:

“de magna christianorum hominum portione, qui in gratia bene quandoque operantur, sed saepe in graviora cadunt peccata”¹¹¹.

Y añade, precisando el método y la disposición mental con que se debería enfocar el problema:

“Et de iis erat quaestio proponenda theologis, ut discuteretur *de facto, non de possibili, practice, non theoretice* et non dimitteretur sensus propter intellectum in negotio et scientia salutis. Proposuissem ego theologis ut *unusquisque de se loqueretur et de se proprio* non alieno, coro luderent”¹¹².

Una vez más la apelación para que el Concilio de cabida a una plataforma tomada de la experiencia personal extraída del ámbito existencial y no solamente del puro y descarnado análisis esencialista.

Desde la perspectiva teológica el punto más interesante de la intervención de Seripando es el análisis de las relaciones entre la justicia inherente y la justicia de Cristo. Diferencia dos formas de aplicación de esta última: la luterana (únicamente justicia de Cristo) y la católica que admite dos cauces receptivos: a) uno que se realiza a través de la gracia inherente o *habitus gratiae*: de la justicia de Cristo se deriva formalmente nuestra justicia inherente, de modo que intrínsecamente nos convertimos en nuevas criaturas; por lo mismo la justicia inherente se halla en estrecha relación con la justicia de Cristo en cuanto a que de ella depende “in fieri, esse et conservari”¹¹³; b) la vía del Cuerpo Místico: únicamente aquellos que solo hablan en categorías filosóficas y saben expresarse únicamente en el marco del predicamento de la cualidad (“non nisi de praedicamento qualitatis loqui sciunt”) hallan la puerta cerrada a toda otra aplicación de la gracia de Cristo fuera del *habitus gratiae*. Seripando no es de ese parecer: con Tomás de Vio y con San Pablo, apela a la doctrina del Cuerpo Místico como el medio más claro de aplicación de los

¹¹¹ CT., V, 668.

¹¹² CT., V, 668.

¹¹³ CT., V, 669.

méritos de Cristo: “docet enim...homines in gratia viva esse Christi Iesu capitae ecclesiae membra”¹¹⁴. El Cuerpo Místico, prosigue, se asemeja al cuerpo físico y así como en este el alma nutre a los miembros, “sic suo spiritu Christus sua membra vivificat, regit, moderatur et per iuncturas ac nexus spirituales coniungit”¹¹⁵. Se trata, en sustancia, de una acción misteriosa y de un influjo permanente a través del cual desciende a nosotros la justicia que nos hace intrínsecamente justos. Se puede concluir en consecuencia que el merecimiento de la vida eterna:

“(...) non tam nobis quam operibus Christi capitae in nobis et per nos tribuendum esse et verissime dici posse: mereor. ego; iam non ego, meretur vero in me Christus”¹¹⁶.

Un doble título nos abrirá entonces las puertas del premio eterno:

“(...) per Christi, sc. in propria persona meritum et cun nostro merito, quod sc. Christus caput in nobis operatur et per nos”¹¹⁷.

Se comprende así fácilmente, aunque Seripando lo recuerda porque se había deformado también aquí su pensamiento, que no se trata de una nueva aplicación de la justicia de Cristo, y menos todavía de una aplicación “post mortem”. Ni siquiera he soñado, dice literalmente, que se pueda dar otra comunicación distinta de la que la Iglesia recibe por vía sacramental¹¹⁸. Con la introducción de la doctrina del Cuerpo Místico resolvía el aspecto teológico u ontológico del problema. El psicológico, subjetivo o existencial, es decir, el interrogante y el miedo que brota en cada hombre al entrar en contacto directo y radical con su propia realidad personal, con la propia pobreza y enfermedad congénita que es cada ser humano, cuando se le considera en concreto, como ser singular, como este y como materia, ya que el principio de individuación en la misma filosofía tomista es la materia¹¹⁹, este interrogante angustioso se supera con el recurso a la virtud de la esperanza en un Dios misericordioso, seguros como estamos, de que Cristo dio su sangre y mereció por todos nosotros:

¹¹⁴ CT., V, 672.

¹¹⁵ CT., V, 672.

¹¹⁶ CT., V, 672.

¹¹⁷ CT., V, 673.

¹¹⁸ CT., V, 672. Y recuerda Seripando en la misma intervención un detalle de su voto del 8 de octubre: “Verba mea haec fuere: Iustitia Christi nostra non dicitur quod nos informet, sed quia nobis per sacramenta communicatur ut nobis prosit, nos adiuvet, nostram suppleat imperfectionem”.

¹¹⁹ LOBATO, A., *La persona. I. Historia. Perspectivas metafísicas*. Pontificia Universitas a S. Thoma, Roma, 1973, 250.

“Illud tamen postulat (haec sententia) ut liceat sperare timenti, timenti, inquam, de sua imperfectione, sperare liceat de divina misericordia propter meritum Christi”¹²⁰.

Como conclusión efectiva y al mismo tiempo como resumen de su sentencia, Seripando solicita que se les de cabida en el decreto, al final del capítulo 16 del proyecto del 5 de noviembre a las ideas que él condensa en estos añadidos:

*“Quid tanto caritatis affectu sciunt se non esse operatos vel de eo dubitant, poenitentiam agant et Dei misericordiam invocent per merita passionis Christi. Et ubi dicitur: Unusquisque severitatem et iudicium Dei ante oculos habere debet, addendum videatur: ut in ea cogitatione ad Dei misericordiam per merita Christi cum dolore poenitentiae confugiat”*¹²¹.

La propuesta de Seripando, condensada en estos dos puntos, sufrió una prueba de fuego el 6 de diciembre. En la congregación general de ese día, los padres votaron individualmente sobre la conveniencia o no de incluir en el decreto nueve propuestas de enmienda “gravieres” a juicio de los Legados y que habían sido presentadas días atrás. En una de ellas, la quinta, se transcribían literalmente las palabras de la enmienda de Seripando. El resultado de la votación le fue adverso: solamente siete padres aprobaron la inclusión en el Decreto de la primera enmienda. La segunda salió derrotada todavía con un margen más amplio: un solo voto favorable¹²².

Con ello, el Concilio sancionaba oficialmente una línea concreta de concebir diversos aspectos del proceso justificante y el problema de la doble justicia dejó de preocupar no solamente a la conciencia general conciliar, sino incluso a la del mismo Seripando.

III. 5/ Las deliberaciones tridentinas sobre la certeza de la gracia:

Fue el segundo problema en la escala de importancia y uno de los centros aglutinantes de las discusiones tridentinas. Marginal, sin embargo, con relación a los propósitos de este trabajo. Resumo no obstante la línea general del problema y las soluciones tridentinas.

El problema de la certeza de la gracia es un problema residual, en el sentido de que en el campo católico, en cuanto controversia teológica, fue “pro-

¹²⁰ CT., V, 674.

¹²¹ CT., 671-772.

¹²² “Considerata a patribus in superiori congregatione super novem censuris supraescriptis”, cfr. CT., V, 691.

vocado” o es un residuo de la famosa tesis de la *Heilsgewissheit* luterana. Como es notorio, Lutero coronaba su teoría sobre la justificación con la introducción y sistematización del remedio definitivo contra toda manifestación de la duda que pudiera surgir en el sentimiento humano sobre la realidad de la propia justificación.

Tal solución se concreta en la *fe fiducial especial*, elemento imprescindible del proceso justificante. En virtud de ella, el cristiano cree firmemente con certeza de fe que en él se ha operado la justificación: no le han sido imputados sus pecados gracias a los méritos de Cristo. Se mostraba así Lutero en perfecta coherencia con sus tesis precedentes de la eficacia “indiscusa” de la redención de Cristo y de la fidelidad de Dios, no “perturbadas” en lo más mínimo por una colaboración humana deficiente dentro de lo posible, supuesta la abstracción que hace de la intervención del obrar humano en la justificación. La certeza de la gracia es por lo mismo, en síntesis de Alfaro, “la certeza de que Dios es para nosotros en Cristo el Dios del amor y del perdón (certeza de la actitud de Dios hacia nosotros)”¹²³.

La reacción católica, tanto de tipo oficial como privado, tuvo, como lo ha mostrado Olazarán, sus precedentes pretridentinos, disponiendo de este modo el terreno para los debates conciliares¹²⁴. No obstante, el enfoque que recibió en Trento, hace pensar en una pura “quaestio disputata” entre las escuelas católicas, derivadas de un equívoco terminológico.

El estadio de maduración en el que Trento solucionó el problema, podría quedar reflejado en los siguientes puntos:

- a) Concordancia general en afirmar la imposibilidad de una certeza experimental psicológica de la existencia de la gracia creada en la justificación.
- b) Se admite la posibilidad de acceso a la certeza absoluta del propio estado de gracia a través de una acción revelante especial de Dios.
- c) Punto de controversia: ¿Es posible superar una simple *certeza moral* sobre la posesión de la gracia justificante –lo mínimo aceptado por todos– y alcanzar un juicio evidente y cierto de su presencia en nosotros, a una “certeza de fe”, en virtud del “argumento del sacramento”, ya de uso por no pocos Padres de la Iglesia y de la tradición escolástica, especialmente escotista, en razón del cual podamos estar ciertos de la eficacia objetiva de los sacramentos, bautismo y penitencia, por lo que a nuestro caso se refiere?

¹²³ ALFARO, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona, 1972, 73, nota 93.

¹²⁴ OLAZARÁN, J., “Documenti cattolici antiprotestanti precursori della dottrina sulla certezza della grazia nel Decreto tridentino sulla giustificazione”, *Il Concilio di Trento. Rivista commemorativa del IV Centenario*, 2 (1943), 337-355.

Los debates, desde el punto de vista estadístico, se mostraron bastante equilibrados: diecinueve teólogos hablaron a favor de la posibilidad de la certeza de fe y quince la combatieron. En términos generales, aunque con excepciones, en el primer grupo se situaron los escotistas y en el segundo, los tomistas y algunos escotistas disconformes con la atribución de la doctrina de la “certitudo fidei” a Scoto.

III. 6/ El proyecto de noviembre “Cum hoc tempore non sine”:

El 5 de noviembre de 1546, en congregación general, tuvo lugar la presentación de un nuevo proyecto de decreto. Este nuevo esquema, el tercero, tiene nuevamente su origen en Seripando, a quien Cervini, haciendo caso omiso del aislamiento que se había producido en torno a su tesis, había encomendado la misión de revisar el esquema precedente, de acuerdo con las tesis aprobadas y de ciertas censuras que llegaron de Roma¹²⁵.

Seripando, con la ayuda de Massarelli, se empeñó en esta tarea nada fácil desde el 20 hasta el 30 de octubre. La nueva reelaboración quedó pronta el día 31. Sin embargo, el proyecto que salió de las manos de Seripando, no coincide en varios puntos con el que fue definitivamente hecho público el 5 de noviembre, hasta el punto de hacer explotar la sensibilidad del General de los agustinos, cansado ya de contemplar como sus ideas y mejores esfuerzos eran manipulados una y otra vez. En su diario deja traslucir este estado de ánimo:

“Die 5 lectum est in generali congregatione decretum adeo deformatum et quoad materiam et quoad formam ut quamvis maxima pars de meo esset, illud tamen non agnoscerem”¹²⁶.

Había ocurrido sencillamente que los días 3 y 4 los Legados en unión de Musso, Pighino y A. Catarino se habían volcado en un reexamen de algunos puntos particulares del Decreto que alteró la redacción seripandiana¹²⁷.

El análisis que aquí se realiza del proyecto de noviembre será breve y sucinto, dado que, por una parte desarrolla el mismo núcleo de ideas del proyecto de septiembre, con excepción de los puntos anteriormente mencionados, y por otra coincide con el Decreto definitivo del 13 de enero¹²⁸.

¹²⁵ CT., XII, 674-678. Me refiero a los votos de los teólogos romanos Pantusa, Barba y Spina.

¹²⁶ CT., II, 430.

¹²⁷ CT., I, 583.

¹²⁸ GUTIÉRREZ, D., “Seripando, teólogo y legado en el Concilio de Trento”, *La Ciudad de Dios*, 178 (1965), 66-78. El P. David Gutiérrez muestra de forma meridiana en un cotejo

El proyecto conserva el mismo esquema o línea estructural del precedente, es decir, un cuadro de *Historia Salutis*, mas en la nueva reelaboración este aspecto ha sido reducido a su mínima expresión. Se mantiene exclusivamente como prólogo contextualizador en los capítulos 1º -3º. Todo ello con la intención de articular una antropología del hombre como espíritu en el mundo, con insistencia en la dimensión de la finitud humana, temporalidad y pecaminosidad, que marcará la pauta para desarrollar desde ahí la acción justificante que tiene lugar con la “plenitudo temporis”. Pero la misma venida de Cristo aparece descrita sin gran relieve, reduciendo toda su obra salvífica al aspecto meritorio y satisfactorio de su muerte.

Del mismo modo, la larga peregrinación del pueblo de Dios del AT, jalada por una corriente de eventos salvíficos, tanto en aquella etapa central (“ab Aegypto usque ad terram promissam”), como en las precedentes y subsiguientes, es minimizada a un escueto recuerdo del Mesías declarado y prometido. En el capítulo 3º se marca el tránsito hacia la *Historia Salutis* individual y hacia su “teología”: el hombre debe libremente apropiarse del existencial crístico si quiere entrar a formar parte de la condición de hombre renacido, *merecida* por Cristo en su pasión¹²⁹. En este enfoque general, las diferencias con el esquema de Seripando no sobrepasan la categoría de simples modificaciones estilísticas.

La primera alteración seria tiene lugar en el capítulo 7º y versa sobre la “teología” de la justificación por la fe, la forma paulina de la justificación gratuita por la fe sin obras. Seripando solucionaba el problema afirmando que la fe es el origen y principio de toda verdadera justificación. Es decir, la fe venía incluida de lleno en el proceso justificante. Los correctores, por el contrario, relegaban toda su función en relación con la justificación a un papel muy secundario: marca el comienzo de la etapa preparatoria a la justificación.

La gran innovación del proyecto de noviembre reside en el hecho de una mayor racionalización causal aristotélica. Se recurre en efecto con mayor rigor a la “metafísica” de la justificación y para ello se enumeran sus causas. Interesa reseñar que de esta manera eliminaba Seripando todo rastro de la doble justicia en el sentido en el que la pretendieron interpretar varios de sus adversarios: justicia imputada de Cristo como concausa formal de la justificación. En su esquema, así como en el proyecto, se dice desde ahora que la única causa formal es la “iustitia Dei, qua renovamur spiritu mentis nostrae et non

comparativo cómo las coincidencias entre el Decreto final y el esquema de Seripando son casi totales.

¹²⁹ CT., V, 635.

modo reputamur, sed vere iusti nominamur et simus"¹³⁰. Una vez más se conserva la idea de ver en la obra de Cristo únicamente el aspecto meritorio que, por otra parte, se deriva solo de su pasión, pero se ignora la riquísima y polivalente dimensión del misterio de Cristo y el sentido salvífico integrativo de su obra, comenzando por la Encarnación.

En su esquema original, no obstante haber rechazado cualquier vestigio de la justicia imputativa, Seripando había sido capaz de dar cabida en el capítulo 14° a un indudable cristocentrismo: los justificados ciertamente deben creer que les corresponderá el premio de la vida eterna a sus obras hechas en gracia, en virtud de la participación de los méritos de Cristo. Es en consecuencia ociosa toda ulterior aplicación de la justicia de Cristo, ya que desde el inicio nos encontramos penetrados del influjo salvífico cuya fuente es Cristo.

No debe de ser esto, sin embargo, motivo de de vana presunción; al contrario, "non desinant iusti pro peccatis (offensionibus et negligentias) suis divinam implorare misericordiam et in eiusdem D. N. Iesu Christi meritis confidere"¹³¹. De la revisión resultaba que se subrayaba con similar empeño las relaciones de Cristo con sus miembros, "tamquam vitis in palmites", y se hacía similar hincapié en la actitud existencial del justificado ante el juicio divino. Se silenciaba, no obstante, lo que era más grato a la religiosidad de Seripando: la apelación a la misericordia divina y la espera confiada en los méritos de Cristo, que deben situarse como pilares de toda actitud auténticamente cristiana ante Dios¹³².

Finalmente, contradiciendo en cierto modo las posturas expresadas en las intervenciones, el proyecto no fue capaz de ofrecer una línea de inequívoca claridad sobre la certeza de la gracia. Se limitaba a condenar la certeza protestante, concluyendo con una frase ambigua: "Nescit enim homo communiter, num divino amore dignus sit"¹³³. El caballo de batalla se encontraba en la ambigüedad del adverbio "communiter", que daba lugar a una doble traducción que favorecía o perjudicaba a tomistas y escotistas: se podía traducir efectivamente con las expresiones "por regla general" o también, "en la mayoría de los casos". En esta segunda acepción daba cabida a la certeza de la fe propugnada por los escotistas¹³⁴.

¹³⁰ CT., V, 636, capítulo 6°; cfr. CT., V, 512.

¹³¹ CT., V, 515.

¹³² CT., V, 639-640. Con estas palabras estima Seripando los cambios en este postrer capítulo: "Alterum, quod in fine decreti cum non auderent aperte duplicem iustitiam confutare, inepte, oscurati et verborum volubilitate quidam confuse ponebant", cfr., CT., II, 431.

¹³³ CT., V, 637.

¹³⁴ JEDIN, H., *Storia del Concilio di Trento*, II, Morcelina, Brescia, 1962, 330.

III. 7/ Conclusiones provisionales:

Primero: En la medida que corre el tiempo y se solidifican las ideas en la reelaboración de los proyectos y en el sucederse de las intervenciones, la atmósfera de la Sexta Sesión va alcanzando paulatinamente una densidad más profunda y una maduración más lograda. De este modo, el período que acabamos de analizar en este capítulo, marca el estadio de mayor riqueza y penetración de toda la sesión. Por una parte se consolidan de manera definitiva todos los elementos ya adquiridos en la etapa precedente, previa una purificación resultante de la dialéctica de las discusiones. Elementos que así mismo aparecen ahora iluminados de forma más clara y vigorosa al aparecer presentados bajo una nueva óptica contextualizada: un marco de referencia histórico-salvífico.

Todos aquellos valores y todas las diversas dimensiones de naturaleza metafísico-esencialista o de cuño más personalista y existencialista que hemos subrayado en las conclusiones del capítulo anterior¹³⁵, son reasumidos en los diversos proyectos y esquemas de este período, enmarcados y prologados por una historia de acontecimientos salvíficos, que, a su vez y de algún modo, se proyectan sobre aquellos introduciéndolos en su peculiar contexto: el encuentro de la acción de la gracia y de la respuesta personal, libre y dinámica del hombre, que aparece así caracterizado por una condición de continuidad histórica que le recupera de la ambivalencia de ser un hecho aislado y perdido en el tiempo. Al contrario, aparece insertado en una corriente salvífica de pretensiones mucho más relevantes en cuanto que se le hace formar parte de ese “diálogo” de salvación Dios-humanidad, estrenado en un momento remoto en el que el tiempo iniciara su marcha, proseguido y acrecentado con su crecer. Personalizado en cada instante inefable en el que el hombre retorna de la noche de su no-historia y convierte su corazón a Dios. Y que concluirá en un futuro en que con una acción misteriosa de Cristo clausurará y consumará cósmicamente la historia.

Segundo: Pero todo ello, pese a no carecer de importancia, no refleja más que una mínima parte de la riqueza doctrinal de esta etapa conciliar. Por obra de una minoría, surgió en este momento en Trento y con toda su radicalidad la problemática de la doble justicia. Un tema que, a la vez que marcaba el nivel más vibrante y elevado de dialéctica teológica de toda la sesión, llenó el

¹³⁵ MARTÍNEZ BOUZAS, F. “Iustitia Christi. Dimensiones personalistas y existencialistas de la Justificación en la VIª sesión del Concilio de Trento”, *Estudio Agustiniiano*, 46 (2011), 517-559.

clima conciliar de acentos y sugerencias de tipo existencial y personalista, como pocas veces se ha visto florecer en el seno de la teología católica. En ese doble sentido, las ideas de Seripando, secundadas por una minoría de teólogos y padres conciliares, significan:

a) En su aspecto teológico:

La doble justicia tridentina es una válida expresión católica del *simul iustus et peccator*. No se trata de poner en duda la realidad y autenticidad de la justificación que nos viene de Dios, ni de cuestionar la insuficiencia de la gracia, como quiere ver Pas¹³⁶. Ni menos todavía de negar la posibilidad del mérito, minado por un latente minimalismo, ni, por último, de sostener que la concupiscencia, después del bautismo, sea pecado en sentido propio¹³⁷.

Seripando se alinea con toda la tradición católica a favor de la afirmación de que en su justificación el hombre, con la concurrencia de la gracia de Dios y de su propia cooperación, resulta plena, real e intrínsecamente justificado y es capaz de producir obras merecedoras del premio eterno. Se trataba únicamente de investigar, con ilimitada radicalidad, en el interior más profundo y misterioso del ser humano justificado y descubrir allí, con la ayuda de la palabra de Dios, el testimonio de la Tradición, de la predicación de la liturgia y de la experiencia personal, que el hombre justificado, aunque enteramente nuevo, no ha superado la incertidumbre de su condición de viador. Porque el renacimiento que graciosamente se le ha otorgado, está encaminado no a la gloria sino a la *esperanza* de la gloria¹³⁸. Y ha de librar este combate de la esperanza "in via", luchando contra las *fomes peccati* de la concupiscencia que en él permanecen y que, sin llegar a ser pecado, son un mal, una enfermedad radical que le arrastra hacia el pecado y difícilmente le permiten obrar con aquella purísima intención y plenitud de caridad exigida por el amor de Dios y por el "*analogatum princeps*" de la justicia de Cristo. El hombre justificado sigue inmerso pues en la zona peligrosa del pecado.

Recordando el aspecto escatológico de la justificación y la condición del pecado como evento histórico y en consecuencia irreversible ("lo que una vez ha sido evento histórico, permanece para siempre como elemento histórico"),

¹³⁶ PAS, P., *a. c.*, 32: "En effet, selon Seripando, la grâce était loin de suffire à l'home".

¹³⁷ A esta conclusión llega C. Boyer, después de examinar la postura de Seripando ante el problema de la concupiscencia, *cfr.*, "Il dibattito sulla concupiszenza", *Gregorianum*, 26 (1945), 65-84. La interpretación de C. Boyer ha sido corregida de forma terminante por A. Trapé, *cfr.* TRAPÉ, A., "La doctrina de Seripando acerca de la concupiscencia (A propósito de afirmaciones antiguas y recientes)", *La ciudad de Dios*, 158 (1946), 501-533.

¹³⁸ KÜNG, H., *La justificación. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique*, Desclée de Brouwer, París, 1965, 284.

escribió M. Schmaus¹³⁹), la moderna teología ha recordado una verdad con frecuencia ignorada: que también en el vocabulario católico el hombre justificado puede y debe con toda firmeza entonar el *simul iustus et peccator*, siempre que no se interprete como una afirmación metafísica, sino concreta e histórica.

Cuatro siglos antes en una situación mucho más ambigua y comprometida, las teorías de Seripando marcaban ya una opción en este sentido:

“Seripando e gli altri teologi e Padri, appartenenti alla minoranza agostiniana del concilio, ottennero con la loro azione che il concilio determinasse anche i limiti e le imperfezioni che accompagnano inevitabilmente la reale rinnovazione dell’ uomo giustificato”¹⁴⁰.

Significa, en segundo lugar, una llamada original a favor del carácter crítico de la gracia. Los modernos estudios de exégesis bíblica y el retorno a los Padres han puesto de manifiesto que la gracia del cristiano incluye una dimensión crística insoslayable: es participación de la gracia de Cristo, comunión de vida con Dios a través de Cristo en el Espíritu. Este ligamen interno entre la gracia de Cristo y la gracia del cristiano es fundamentalmente ligamen *encarnacional*, en cuanto que se reconoce el sentido salvífico y divinizante primarios de la Encarnación, que es el evento central: divinización de la naturaleza humana de Cristo y por lo mismo, la del cristiano:

“Encarnación y gracia –escribe Alfaro como síntesis de su estudio de estas relaciones en el NT– son dos expresiones de una misma realidad. Por consiguiente toda teología de la gracia que se salga de esta perspectiva, es vana”¹⁴¹.

Encarnación que se realiza progresivamente en la historia, con un culmen en la muerte de Cristo y una plenitud en su resurrección. Tras un desarrollo floreciente de esta teología en la época patrística y en las escuelas monásticas, en la escolástica se perdió poco a poco la dimensión crístico, trinitaria y encarnacional de la gracia y en la época tridentina su ignorancia era total. Por eso no carece de valor en aquel momento histórico la apelación cris-

¹³⁹ SCHMAUS, M., *Katholische Dogmatik*, III / 2, Max Hueber Verlag, Munchen 1948, 117. Es clarificadora en este sentido la frase de Tomás ed Aquino: “Interior quidem poenitentia est qua quis dolens de peccato comiso. E talis poenitentia debet durare usque ad finem vitae” *Summa Theologie* III, q.84, a. 8.

¹⁴⁰ FLICK, M., ALSZEGHY, Z. *Fondamenti di una Antropologia teologica*, Librería Editrice Fiorentina, Firenze, 1970, 396.

¹⁴¹ ALFARO, J., “La gracia de Cristo y del cristiano en el Nuevo Testamento”, *Gregorianum* ,52 (1971), 63.

tocéntrica de Seripando, su insistencia en que se reconociera la esencial intrinsicidad de la gracia de Cristo en la justificación del hombre, que no se explica adecuadamente fuera de un contexto de comunión de vida con Cristo. Así como su esfuerzo en explicar esta dimensión crística de nuestra justificación en categoría que superaban la simple causalidad meritoria y satisfactoria y se insertan, en cambio, en la teología del Cuerpo Místico¹⁴².

Hijo sin embargo de su tiempo, Seripando no formuló el problema con la suficiente radicalidad e ignoró las insospechadas valencias que en este carácter crístico de la gracia corresponden a una dimensión encarnacional. Difícilmente se puede afirmar que Seripando trascendió un cristocentrismo soteriológico, basado sobre todo en el valor meritorio y satisfactorio de la muerte de Cristo, dimensiones a las que en su tiempo se reducía toda la obra salvífica del Hijo de Dios.

Hijo así mismo de sus ideas, el Prior General de los agustinos, y en mayor medida algunos de los propugnadores de su teoría, se equivocó al solicitar, si no segundas aplicaciones, sí segundos efectos de la gracia de Cristo en el hombre. También la gracia de un juicio, no conforme al amor y a la misericordia, forma parte de la única gracia de Cristo, que, al hacerse nuestra, nos convierte en intrínsecamente justos.

b) En su aspecto psicológico:

La *duplex iustitia* tridentina es una de las más genuinas y vigorosas llamadas de toda la historia de la teología a profundizar en la vertiente personalista y existencial del hombre.

Con su presentación y defensa en Trento, oímos hablar no ya del hombre abstracto, ser personal, pero solo como razón formal, sino del hombre concreto y específico (“*ut unusquisque de se loqueretur*”), el hombre que es cada uno de nosotros. Persona, ser libre, naturaleza racional, pero con un nombre, una historia, unos caminos recorridos, un pasado y un porvenir, que rompen todos los moldes y todas las categorías mentales estandarizadas, remitiéndonos a lo que es inefablemente mío, exclusivamente personal.

Un hombre enfocado además desde un ángulo de mira existencial (“*ut in se quilibet experitur*”). Y la experiencia personal nos habla de la vida personal que es biografía, escrita con caracteres de ambivalente signo (“*non for-*

¹⁴² Escribe Mersch que Seripando sobresale en Trento entre todos los defensores de la doctrina del Cuerpo Místico, cfr. MERSCH, E., *Le corps mystique du Christe, II*, Declée de Brouwer, Bruselas 1963, 280. Cfr. TRAPÉ, A., “Scuola teologica e spiritualità nell’Ordine Agostiniano”, *Sanctus Augustinus vitae spiritualis Magister, II*, Analecta Agustiniana, Roma 1959, 55-56.

mabimus hominem ex omni parte sanum...sed infirmum quoque et carnalem...”). En presencia de este hombre existencial, hecho de temores, de debilidades insondables, de situaciones límite, del humilde y cansado barro de la tierra, de aspiraciones de seguridad... brota la esperanza. La teoría de Seripando es, desde esta perspectiva, una inserción de la esperanza en la justificación (“*ut liceat sperare timenti...*”). Y en este sentido, su insistencia es válida y genuina, ya que como escribe Alfaro, “no se puede...prescindir de la función de la esperanza cristiana en la liberación personal del pecado (justificación) y del poder de la muerte¹⁴³.”

Para que la justificación alcance su verdadero equilibrio en el ser humano, la renovación ontológica interior debe de algún modo evidenciarse psicológicamente. Este efecto solamente será posible a través de la esperanza que provoca en el hombre una actitud de confianza fiducial y filial en Cristo. Aunque no muy numerosos, existen sin embargo en la teología católica moderna acentos que subrayan este aspecto, con frecuencia demasiado olvidado:

“(...) la justificación es ciertamente, una renovación ontológica interior que se realiza mediante la reforma o restauración de nuestra imagen y semejanza divina, fundamento de toda renovación individual y eclesial; pero en los adultos esta renovación no se realiza sin *la confianza o fe fiducial* en los méritos de Cristo, único Mediador nuestro. Esta es la única actitud posible del cristiano ante el misterio de su redención por Cristo...Por eso Seripando, prior general de los agustinos, y sus seguidores pedían con tanta insistencia que esa confianza en Cristo fuera también incluida en el decreto tridentino de la justificación (*duplex iustitia*). El concilio no rechazó esa doctrina, si bien no juzgó oportuno incluirla en el decreto...En realidad esa doctrina implicaba al mismo tiempo la renovación ontológica interior y la actitud de confianza total en los méritos de Cristo, como un todo indivisible en la justificación del adulto”¹⁴⁴.

¹⁴³ ALFARO, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972, 10.

¹⁴⁴ TURRADO, A., *Dios en el hombre. Plenitud o tragedia*, BAC, Madrid, 1971, 314-316. IB., “Lutero, intérprete de la doctrina de S. Agustín sobre el pecado original”, *Estudio Agustiniano*, 4 (1969), 543-544; IB., “Fe en Cristo y fe en la unidad de los cristianos”, *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 9 (1968), 5-16; TRAPÉ, A., a.c. 56-59; GUTIÉRREZ, “Seripando, teólogo y legado en el Concilio de Trento”, *La Ciudad de Dios*, 178 (1965) 62-104; IB., “Al margen de libros y artículos acerca de Lutero”, *La Ciudad de Dios*, 169 (1956), 627-632. En el mismo aspecto, la inserción de la esperanza en el proceso de la justificación, es abordado así mismo por tratadistas de nuestros días, cfr. LADARIA, L., *Teología del pecado original y de la gracia*, Biblioteca de Autores Cristianos, 3ª impresión, Madrid 2007, 290-295; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander, 2010, 389-394.

Tercero: La negación de la posibilidad de una certeza absoluta intelectual y categorial sobre el propio estado de gracia, no en cuanto depende de Dios, sino en cuanto está condicionada por mi respuesta, pone de manifiesto la historicidad del hombre: su condición de espíritu encarnado, un ser en devenir hacia su propia realización mediante las libres decisiones de su voluntad, realizadas existencialmente, como criatura espiritual, en la acción a través del medio de su cuerpo.

El hecho de no saber con seguridad su "posesión" de Dios le interpela sobre la interna tensión entre su aspiración hacia un Transcendente personal y la imposibilidad de realizarlo no solo como espíritu, sino como espíritu encarnado. Y encarnado de una forma concreta, frágil y falible, en contacto, con la ayuda y las oposiciones de los otros, de las cosas y del mundo.

Expresa, por lo mismo, la conciencia de la propia condición del ser humano: no solo espíritu ni solo cuerpo, sino espíritu encarnado, conocimiento al modo humano, determinado y limitado por el modo corpóreo de ser de su estructura y facultades. Fragilidad, en definitiva, que le impide excluir toda duda acerca de la autenticidad de su respuesta al Dios de la salvación. Manifestación, igualmente, de la propia libertad del hombre justificado, que sigue sometido al yugo de la concupiscencia. Manifestación también del desconocimiento categorial de las profundidades del propio corazón, allí donde reside el punto de inserción de la apertura del ser humano al Transcendente personal.

Cuarto: Algunas de las intervenciones escuchadas con motivo de la discusión de este tema, aluden sin embargo a la existencia de diversos estadios o grados de unión personal con Dios en los que la acción divina aflora en la estructura interior con una fuerza tal que el hombre llega a percibirla en su experiencia psíquica, si bien, por regla general, la experiencia de la existencia de ese diálogo personal con Dios es experiencia atemática¹⁴⁵.

–Continuará–

¹⁴⁵ FLICK, M, ALSZEGHY, Z. o. c, 405. Cfr. MOURoux J., *L'expérience chrétienne. Introduction à une Théologie*, Aubier, Paris 1952, obra en la que se analizan todas las posibilidades, modalidades y límites de una experiencia de tal tipo.

Hacia el tratado moderno de la Iglesia y la Escuela de Salamanca. II. El añadido de Mancio (1565) y el epílogo general

I. JERICÓ BERMEJO

RESUMEN Fue probablemente en el curso 1555-56 cuando Pedro de Sotomayor (†1564) comentó la II^a, II^ae, q.1^a, art. 10, de la *Suma* de sto. Tomás, dando a sus alumnos un verdadero tratado de teología de la Iglesia o Eclesiología. Aquí presentamos también la exposición que hicieron otros profesores de la Universidad de Salamanca como Juan de la Peña y, en especial, Mancio del Corpus Christi.

PALABRAS CLAVE: Eclesiología, Escuela de Salamanca, Juan de la Peña, Mancio.

KEY WORDS: *Church's Theology, University of Salamanca, Juan de la Peña, Mancio.*

ABSTRACT: It was probable during de scholar year 1555-56 when Pedro de Sotomayor (†1564) has presented the commentary to II^a, II^ae, q.1^a, art. 10, of the *Summa* of Saint Thomas, giving his students an exposition of the theology or the Church or Ecclesiology. Here, whe present the exposición made by others professors of the University of Salamanca as Juan de la Peña and, in this particular case, Mancio del Corpus Christi.

Una vez expuesta la introducción general y ofrecida la exposición ofrecida por Juan de la Peña al inicio de 1559 (ms. 333-53 de Sevilla), se pasa a ofrecer aquí lo que lo llamo el añadido de Mancio, que corresponde a lo existente en el ms 5 de Palencia. Ya se ha dicho anteriormente que este profesor de Prima sigue sobre la Iglesia prácticamente lo mismo que expuso Peña en

Salamanca en el curso de 1559-1560. Quien quiera saber lo que éste dijo entonces puede acudir a lo existente en los manuscritos Ott. lat. 1046 o en T 19 de Coimbra. El texto de este manuscrito portugués sobre la Iglesia se halla publicado, tanto la transcripción como la traducción al español¹. A esto se debe que no se muestre aquí lo existente en estos dos manuscritos, ya que uno puede conocerlo fácilmente. Es cierto que también se halla publicado, tanto la transcripción como la traducción al español de la exposición de Mancio de Corpore Christi². Debe decirse aquí simplemente que, como el lector puede conocer gracias a la publicación citada el texto sobre la Iglesia de Mancio³, se pasa a dar a conocer, en lengua latina original por supuesto, solamente lo que añadió este profesor de Prima sobre lo existente en los manuscritos T 19 de Coimbra y Ott. lat. 1046.

I. EL TEXTO DE MANCIO (1564)

[fol. 46v] [...] Art. 10. Utrum ad summum pontificem pertineat fidei symbolum ordinare. [...] [fol. 82v] [...] 4.º. Ultima regula qua utitur ecclesia est definitio summi pontificis

[1.] Dubium est utrum sit tantum unus sumus pontifex, an vero possint esse plures. Magister in 4. d. 18. et D. Thomas in additionibus ad 3.ª partem q. 17. et 18., et in 4. d. 24. q. 3. art. 3., et in additionibus q. 40. Art. 6. Et Soto in 4. d. 24. q. 2. art. 5. Et Caietanus duplici opusculo de primatu ecclesie romanae. Et cardinalis Turrecremata lib. 2 suae summae per totum, maxime c. 25. Et Rofensis art. 25. libri contra Lutherum. Et Echius [nativistas Domini].

Respondetur ad quaestionem. Unus Papa et episcopus est qui praeest omnibus et singulis. Probatur quia monarchia est optimum regimen. Ergo reliquit Christus in sua ecclesia. Sed monarchia est principatus unius; ergo unus est qui praeest in Ecclesia. 2. probatur et confirmatur ex 2. politicorum, ubi [fol. 83r] ait Aristoteles, Optima politia regalis. Ergo. D. Hieronymus hoc probat exemplo apum et habetur 7.º q. 1. c. in apibus. [Propositio illius, scilicet, Tu es Petrus, etc.] Probatur etiam Matth. 16, Tu es Petrus et super hanc petram

¹ Cf. PEÑA, J. DE, *Elesiología. Réplica a la Iglesia de Lutero*. [Edición crítica y traducción de RAMÓN HERNÁNDEZ, O. P.] Salamanca 1981.

² Cf. SARMIENTO, A., *La elesiología de Mancio. Edición bilienüe a la 2.ª 2.ª. ae, q. 1, a. 10, del ms. 5 de la Catedral de Palencia*. Pamplona 1976.

³ Si se desean noticias con la descripción dem ms 5 de Palencia (Biblioteca de la Catedral), cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Sobre los comentarios salmantinos a la Secunda Secundae. Profesores y obras (siblo XVI)*: Verdad y Vida 54 (2006) 151-1552.

aedificabo ecclesiam meam et tibi dabo claves regni coelorum, quocumque ligaveris super terram erit ligatum, etc. Vide Echiium lib. de primatu Pontificis.

Dicunt aliqui [exponentes in illa], Super hanc petram; id est, super me, scilicet super Christum, Petra enim erat Christus. Alii dicunt, Super hanc confessionem Petri aedificabo ecclesiam meam, quia illa confessio est fundamentum omnium articularum. Utramque expositionem sequitur Augustinus. Alii dicunt quod illud; scilicet, Tibi dabo claves, etc., non est dictum Petro singulariter, sed collegio apostolorum et toti ecclesiae in communi.

Sed dico quod utrumque singulariter dicitur Petro, quia consulto quaesivit Christus, Quem dicunt homines esse Filium hominis. Respondent omnes, Alii Ioannem baptistam, etc. Vos autem, quem me esse dicitis. Petrus solus respondit, Ego dico quod tu es Christus, Filius Dei. Et etiam Christus soli Petro omnia dicit et respondet.

Sed dicetis quod Petrus respondet nomine omnium. Sed dico quod non, quia nesciebat fidem aliorum. Item, quia Iudas non illud credebat; scilicet, Christum esse Filium Dei. Item, quia multo post dixit Petrus, Nos credimus et cognovimus quia tu es Christus. Respondet Christus, Nonne vos 12. Elegi et unus ex vobis diabolus est. Quasi dicat, Cur respondes pro omnibus nesciens fidem omnium. Ergo in hoc loco pro se solo respondet. Et ita illi soli Christus respondet.

Unde Leo papa sermone 3. de passione Domini, Unus de todo mundo eligitur Petrus, qui cunctis Ecclesiae patribus praeponatur. Unde cum quaereret Christus, Vos autem quem me esse dicitis? Id est, in Domini confessione est qui primus est in apostolica dignitate et potestate. Et probatur quia Christus soli Petro dixit, Beatus es⁴ Simon Bar Iona, quia non caro [fol. 83v] et sanguinis, etc.; id est, Pater meus et non tuus revelavit tibi.

Ergo illa revelatio Petro et non ceteris peculiariter facta est. Ita dicit Clemens papa epistola 1.^a ad Iacobum fratrem Domini. Petrum (ait) posuit fidei fundamentum, cui primum revelavit suum Filium; ideo dixit illi, Beatus est⁵ Simon Bar Iona, unde solum illum vocat Petrum et ponit ei nomen a petra fidei, quam fuerat confessus. Iam vero tu es Simon Bar Iona, qui vocaberis Zephas.

[Zephas nomen graecum.] Zephas est nomen graecum, sed est nomen syrum et significat solidum, ut ait Hieronymus in interpretatione nominum graecorum. Et ita, Tu vocaberis Zephas; id est, petra, solidum fundamentum. Ideo subdit Ioannes, Quod interpretatur Petrus; scilicet, graece, quia Ioannes

⁴ Ms. est.

⁵ Ms. est.

graece scribebat. Graece dicitur Petrus, latine saxum. Zephas etiam potest esse nomen candaeum et significat petram.

Fateor tamen quod illa confessio est 1.^a petra et fundamentum fidei, nam nisi credas Christum esse Deum, non firmiter credes quae Christus dixit. Sed Christus non dicit, Super hanc petram aedificabo fidem meam. Nam si ista dixisset, verum esset quod pro petra intellegeremus confessionem. Sed dixit, Aedificabo ecclesiam meam. Ergo intellexit super Petrum, quia scilicet respublica et ecclesia et policia debet gubernari per praelatos et fundari super uno summo praelato.

Unde Christus dixit, Quia confessus est⁶ me esse Christum [vel messiam] et caput ecclesiae et gubernatorem, Ego vicissim te; id est, petram constituo, qui vice mea sis petra ecclesiae et fundamentum in terris. Tu dixisti mihi, Tu es Christus. Et ego dico tibi, Tu es Petrus. Quasi dicat, Tu es petra et fundamentum ecclesiae, et quod tibi competit natura et non mutuo; scilicet, esse caput ecclesiae, tibi dono per gratiam et privilegium.

[fol. 84r] Ita omnes antiqui patres dicunt, Ego natura habeo claves, tibi per gratiam dono. Vide Originem homilia 5. in Exodum. Ait magno illi ecclesiae fundamento petrae quam solidissimae supra quam Christus fundavit ecclesiam suam. Vide quid dicatur; scilicet, Modicae fidei, quare dubitasti; id est, quare vacillas. Ciprianus ad Iubaianum ait, Super Petrum Christus aedificavit ecclesiam suam, unde unitatis habet originem, quia a capite oritur unitas. Hieronymus super Matth. 16. ait, Quid est quod ait Christus, Ego dico tibi, quia tu dixisti mihi, respondit, Tu dixisti mihi quod sum Christus; scilicet, tu dixisti, Tu es Christus, et ego dico tibi sermone non casso et vano, nec nullum opus habente; id est in efficaciam, nam meum dicere facere est, Quia tu es Petrus et super hanc petram; id est, super te, etc. Et deinde ait [Hieronymus], Petro illi largitus est nomen ac secundum metaphoram petrae recte dicitur ei, Aedificabo ecclesiam meam super te. It dicit Ambrosius in sermone de natali Petri et Pauli et sermone de fide Petri.

Quid ergo dicitur ad Augustinum qui sequitur duas 1.as expositiones et non videtur sequi hanc. Respondetur. Hoc habet Augustinus, quod scilicet varios sensus semper in scriptura allicit. Tamen in sermone de cathedra Petri ad Petrum refert illa verba, Super hanc petram; id est, super Petrum, etc., et sermone 26. de sanctis ait, Audistis Petrum a Domino petram nuncupatum sicut ait, Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo, etc. Si ergo Petrus petra est super quam aedificatur ecclesia. Exstant de hac re decreta plurima conciliorum et pontificum. Vide 21.^a d. cap. in novo.

⁶ Ms. est.

Item probatur quod sit unus papa. Ioannis ultimo non temere quaesivit Christus, Petre, amas me plus his. Certe quod aliquid peculiare prae caeteris volebat illi committere. Ideo examinat eum an esset dignior ceteris, ut daret ei aliquid quod non ceteris. Ideo dicit illi, Pasce oves meas, etc. [fol. 84v] D. Chrisostomus ait ibi, Pasce oves meas; id est, praepositus et caput esto fratrum, ut ipse te in loco meo assumentes ubique terrarum te, in trono tuo sedentem preadcent.

Ideo Lucae 22. soli Petro dicitur, Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Hac ratione Matthaeus et Marcus primum eum numerant, (licet non prius vocatus, nam primum vocatus est Andreas) non vocatione, sed dignitate.

Et confirmatur quia in concilio nicaeno et aliis antiquis conciliis defertur summus honor pontifici romano et adorant illum et veneratur ut Ecclesiae caput. Item confirmatur ex Cirillo episcopo alexandrino qui loquitur in haec verba, Ut membra (inquit) maneamus in capite nostro apostolico trono romanorum pontificum, a quo nostrum est quaerere quid credere et tenere debeamus, ipsum venerantes prae omnibus post Deum, quoniam ipsius solius est reprehendere, corrigere, sttuere, disponere, solvere et ligare loco illius, qui illi soli dedit independenter; scilicet, cui omnes divino iure caput inclinatur et primates mundi tanquam ipsi divino Christo obediunt. Idem habetur ab Anacleto et refertur 22. d. cap. sacrosancta.

Sed dicetis vos. Nonne omnibus dicitur, Quaecumque solveritis in terra erunt soluta in coelis. Ergo non soli Petro, sed multis. Ergo multi possunt esse capita ecclesiae.

Respondetur quod verum est. Tamen 1.º dictum est Petro significans quod ab illo in ceteros derivanda potestas solvendi et ligandi. Unde Leo papa sermone 3 de passione Domini ait, Magnum et mirabilem huic viro, scilicet Petro, consortium potentiae suae divina tribuit dignatio. Et si quid commune cum eo ceteris voluit esse, nunquam nisi per istum illis dedit. Sic enim habent dependenter a Petro. Petrus autem independenter.

[fol. 85r] Cum ergo hanc potestatem Petrus habeat a Christo immediate, optime dixit hic Caietanus quod ecclesia non potest non illi parere nec gubernationem mutare. Quare nec concilium universale, atque adeo nec tota ecclesia, statuere valet ut per episcopos ecclesia gubernaretur et non per unum, quoniam a Christo est preclarus Petrus toti ecclesiae. Ideo haec praelatia ab illo et illum sequentibus derui non potest.

[Argumentum.] Sed est argumentum. Ecclesia (papa mortuo) posset nullum eligere. Ergo nec nullus esset summus pontifex. Respondetur quod tunc ageret ecclesia contra Christi praeceptum. Unde non permetteret hoc

Spiritus sanctus, quia esset error intollerabilis. Spiritus sanctus autem non permittit ecclesiam errare errore intollerabili.

[Dubium.] Sed quid si ecclesia constantinopolitana oporteret se romanae super primatum et non posset aliter sedari scandalum nisi eligendo duos pontifices. Quaeritur tunc utrum ecclesia posset diligere duos pro bono pacis. Item si totus orbis converteretur ad fidem, posset ecclesia eligere duos. Respondetur. Quibusdam videtur probabile. Mihi videtur haereticum. Probatum quia Christus uni tantum, scilicet Petro, commisit oves.

Est aliud argumentum. Christus soli Petro dedit summam potestatem. Nunc ergo nullus habet summam potestatem post Petrum. Respondetur quod Christus fundavit ecclesiam usque ad finem mundi. Fundabit super Petrum dicendo, Tibi dabo claves, etc. Et sciebat Petrum dicendo, Tibi dabo cclaves, etc. Et sciebat Petrum moriturum. Ergo dedit supremam potestatem successoribus Petri. Item, quia hoc habetur ex traditione ecclesiae, quod scilicet Petri successores sunt summi pontificis.

[2.] [Dubium.] Quaeritur consequenter utrum iure divino episcopus romanus sit summus pontifex.

Caietanus in apologia de primatu romanae ecclesiae [fol. 85v] c. 3. Pro constanti habet esse de iure divino ita quod electio papae iure divino exspectat ad clericos romanos sicut et eos exspectat eligere suum episcopum et summum. Probatum quia Petro liberato e carcere occurrit Christus. Quaesivit ab illo Petrus, Quod vadis, Domine. Respondit Christus, Vado Romam, iterum crucifigi. Per haec verba iubet Petrum ire Romam et pati crucem et ibi statuere sedem pontificalem. Hoc argumento utitur Innocentius c. per venerabilem extrav. qui filii sunt legitimi. Unde inferunt quod episcopatus orbis et urbis Romae non sunt duo per accidens coniuncti, sed episcopatus urbis Romae erectus est in episcopatum orbis. Historiam refert Egesipus lib. 3 de excidio hierosolymitano et Ambrosius lib. 3 epistolarum.

Respondetur a hoc quod illa historia non est tantae authoritatis ut faciat fidem firmam tantae rei. Unde Innocentius non refert illam ut sacram. Item, inde non colligitur quod Christus id preceperit. Docet quidem ut romana sedes Petri sanguine et martyrio consecrata sit summa. Et ita confirmatum est statutis conciliorum et decretis pontificum. Et hoc vult Innocentius. Tamen non constat oppositum esse contra evangelium; scilicet, si papa mutaret sedem. Ideo si papa eligeretur et non in episcopum ecclesiae particularis, sed solum in summum pontificem, fortasse non esset contra ius divinum sicut apostoli erant episcopi totius orbis et nullius ecclesiae particularis. Immo Christus quando creavit Petrum in papam, non fecit illum episcopum ecclesiae particularis. Sicut enim sedit Petrus annis 7. in Antiochia et postea se contulit Romam, ita modo se posset conferri Salmanticam.

[Nota quod si legitur aliquando papam mutasse sedem in civitatem constantinopolitanam vel alium locum, semper papa est episcopus Romae. Licet sedem in alio loco constituat, non potest dici episcopus alterius civitatis. Sed semper dicitur Romae episcopus et Roma semper est caput episcopatus.] Ceterum, id nunquam factum fuisse nec intentum videtur abunde.

[Argumentum.] Magnum argumentum, [fol. 86r] quod est iure divino, ut est rerum humanarum vicisitudo et hominum inconstantia. Et si posset fidei, iam suasu regum esset mutata sedes. Valde suspicor esse iure divino. Cardinalis Turrecremata lib. suae summae c. 40. ad 3.um argumentum ait, Non potest papa mutare sedem sine divina revelatione. Iam ergo haec res none est de fide quia sunt opiniones.

Ceterum hoc est certum, quod nunc papa romanus est summus pontifex cui omnes tenentur parere necessitate salutis. Ita definitum est in concilio constantiensi sess. 8. et 15 contra Ioannem Us et alios haereticos. Vide D. Thomam opusculo 2. contra errores graecorum.

[3.] Notandum est quod hic dicit Caietanus quod papa non habet potestatem a communitate ecclesiae sicut rex, ita quod potestas iurisdictionis in utroque foro regendi et gubernandi ecclesiam universalem in toto orbe immediate residet in papa, non in ecclesia.

Contrarium tenet Gerson tractatu de potestate ecclesiastica. Illum sequitur Almain lib. de comparatione papae et concilii c. 6. Et ita tenent omnes qui tenent concilium esse supra papam; scilicet, quod in universitate et communitate ecclesiae est immediate haec potestas et in toto corpore mystico cathogorematicae; id est, non in qualibet parte instar reipublicae civilis, in quam [in qua tota] iure naturae est potestas regendi et gubernandi et in nullo eorsum membro nisi ab ea eligatur, ut est videre in regimine romanorum solum et nunc apud videre in regimine romanorum olim et nunc apud venetos. Unde in regno Galliae et hispano potestas immediate erat in communitate. Ceterum, elegerunt unum in quem suam auctoritatem transtulerunt perpetuo.

Probatur opinio 2.^a; scilicet, iure naturae potestas gubernandi se est immediate in republica. Inde derivatur ad alios. Tunc sic argumentor. Gratia non destruit naturam. Ergo haec potestas [fol. 86v] nunc est immediate in republica christiana.

2.^o probatur. Concilium universale repraesentat ecclesiam universalem. Ergo non habet auctoritatem a papa, sed a se. Cuius aliud abunde est magnum argumentum, quod potest disponere de legibus, de magistratibus ecclesiae. Cui etiam suffragatur illud Matth. 18., Si te non audierit, dic ecclesiae. Qua ratione antistites dicuntur praelati ecclesiae. Quia ecclesia eos instituerit.

3.º probatur. Senatus cardinalium creat papam nomine et autoritate ecclesiae. Ergo potestas creandi papam est apud ecclesiam. Tota ergo potestas ecclesiastica et iurisdictio immediate est in ecclesia et communitate.

In contrarium est quod nunquam legitur Christum dedisse potestatem toti congregationi et reipublicae. Respondetur ad quaestionem et dico 1.º. Potestas iurisditionis non residet immediate in tota ecclesia, sed in praelatis. Vide Turrecrematam in c. 71. lib. 2. et Caietanum opusculo de comparatione papae et concilii. 2.ª opinio dicit quod Christus dedit potestatem communicati et ecclesiae et corpori mystico ut ipsum corpus crearet praelatos.

Nos vero dicimus quod Christus instituit Petrum et apostolos et praelatos, quibus immediate dedit potestatem et auctoritatem et iurisditionem ecclesiae gubernandae. El probatur haec nostra sententia. Haec potestas non convenit ecclesiae iure naturae (et probatur hoc quia est potestas supernaturalis, non naturalis), nec iure humano (et probatur etiam quia non est humana potestas). Ergo tantum iure divino ei convenit; scilicet per Christum, qui est rex ecclesiae. Unde Psalmo 2., Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion; id est, unicus rex super ecclesiam (quia ad literam [fol. 87r] de Christo loquitur psalmus ille), qui etiam est summus sacerdos perpetuo, ut patet ex psalmo, Iuravit Dominus et non paenitevit eum, Tu es sacerdos, etc. Et ad Hebr. 7., Quod est unicus sacerdos, a quo omnes sacerdotium et sacrificium derivatur.

Ideo solus Christus factus cum iuramento sacerdos, quia aeterno permansurus. Idem habetur ad Heb. 8. et 9. Et quia sacerdotes ungebantur, ideo dixit psalmus, Propterea unxit te Deus oleo laetitiae prae consortibus tuis. Qui Christus etiam est caput ecclesiae. Probatur ad Colos. 2., Qui caput omnis principatus et potestatis, quae est in ecclesia.

Iam sic argumentor. Potestas quae est in ecclesia et iurisdictio a solo Christo est. Christus nullibi legitur eam tradidisse⁷ toti ecclesiae. Ergo non immediate residet in tota ecclesia.

Sed legitur particularibus personis dedisse Ioannis ultimo, Quia diligis me, pasce oves meas; ego rogavi pro te, Petre. Ibi non datur toti. Et, Quaecumque ligaveritis. Et, Quorum remiseritis peccata. Non datur toti. Omnem ergo auctoritatem dedit apostolis et eorum successoribus.

Ad Ephes. 4., Ipse dedit quosdam apostolos, alios evangelistas, etc., in opus ministerii, ut scilicet essent ministri non ecclesiae, sed Christi. Probatur. 1.º ad Corinth. 4. vocat ministros Christi, non ecclesiae. Ioannis 15, Non vos me elegistis, sed ego elegi vos. Quasi dicat, Non sicut respublica civilis eligit

⁷ Ms. tradisse.

regem, quae dat ei auctoritatem. Non ita vos me elegistis, sed ego, qui ex me habeo regiam dignitatem. Elegi vos ut meam colatis ecclesiam ut ministri mei, non ecclesiae. Unde Marci 3. Christus vocavit 12. singulariter, quos constituit apostolos, quibus postea dicit: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra; sicut data est mihi omnis potestas in coelo et in terra; sicut misit me et pater et ego mitto vos, accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, etc. Sicut ego a nulla republica habeo potestatem, sed coelitus data est mihi, sic vos ministri mei. Non a republica habetis potestatem, sed a me. Quare eam quae mihi data est a [fol. 87v] Patre potestas, vobis do. Sicut misit me Pater, ad praedicandum et faciendum miracula, ita ego mitto vos.

Et argumentor sic. Nam accipere Spiritum sanctum personale beneficium est, non immediate totius ecclesiae. Unde Spiritus sanctus est in tota ecclesia, quia est in singularibus personis, et non e contra. Unde in die Pentecostes apostoli, ut singularem personae et Christi ministri, receperunt Spiritum sanctum, non ab ecclesia, sed a Christo.

Item sacerdotes creantur per sacramentum ordinis, conferendo illis gratiam. Hanc ecclesia dare non potest, sed Christus. Non ergo ecclesia tota, sed Christus creat sacerdotes (per suos ministros; non per ministros ecclesiae) et imprimit characterem, qui est facultas et potestas clavium. Sicut ergo gratia et character non est immediate in tota ecclesia, sed in singularibus personis, sic et iurisdictio, quae pertinet ad usum potestatis clavium, non est data toti ecclesiae, sed singularibus personis.

[4.] Confirmatur. Potestas consecrandi corpus Christi verum non est immediate in tota ecclesia, sed in singularibus personis. Ergo nec iurisdictio in corpus Christi mysticum, quod est potestas gubernandi. Probatur consequentia, quia corpus mysticum super corpus Christi verum fundatur.

Item Christus non solum cum agebat in terris, sed et nunc de coelo gubernat ecclesiam: Ecce eo vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem seculi. Sed cum Christus agebat in terris praelati non habebant potestatem ab ecclesia, sed a Christo. Ergo nec nunc ad Galat. 1.º, Non sum apostolus ab hominibus nec per hominem, sed a Christo. Hac ratione apostoli non dicuntur vicarii ecclesiae, sed Christi, sicut ecclesia canit in praefatione in diebus apostolorum; scilicet, ut eisdem apostolis gubernetur quod operis tui vicarios; id est, fuctionis tuae, non ecclesiae, etc.

[Apostoli vicarii Christi, non ecclesiae.] Sicut ergo illico post ascensionis ascensionem regebat ecclesiam per apostolos et episcopos, quos illi creabant, ita nunc per successores [fol. 88r] apostolorum episcopos et per successores discipulorum praesbyteros.

[Differentia inter potestatem spiritualem et civilem.] Potestas ergo iurisdictionis non descendit ab ecclesia, sed a Christo. Quare non est immediate in tota ecclesia, sed in illis quibus Christus immediate contulit. Ergo optime Caietanus hic licet breviter ait quod differt inter civilem et spiritualem potestatem et inter civilem et spiritualem communitatem. Quia in civili communitate nullus a principio rex nec dominus, sed ipsa respublica elegit regem et poterat non eligere, sed per magistratos se gubernari⁸, et ipsa tradidit ei potestatem et auctoritatem. In spirituali republica a principio fuit rex et dominus Christus; scilicet, rex a Patre constitutus, ut habetur Psalmo 2, Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius. Et sicut auctoritas regendi domum non est immediate in familia, sed in patrefamilias et in ministris, quos ille elegit, ita potestas regendi ecclesiam, quae est Christi familia, non est immediate in ecclesia, sed in Christo patrefamilias.

Item quia si Christus immediate dedit auctoritatem toti ecclesiae, sequeretur (inquit Turrecremata) quod potestas gubernandi ecclesiam residet in laicis, in feminis et opificibus, et quod concilium generale vice omnium definit, et congregantur auctoritate laicorum, feminarum, etc., ita quod sicut in civili communitate tribuni et iudices congregantur [et leges ferunt] nomine omnium, ita esset in republica spirituali. Et consequenter cardinales crearent papam auctoritate et potestate puerorum et feminarum. Sed hoc absurdum est, nam in ecclesia sunt innumerae personae inhabiles ad munera spiritualia, ut sunt feminae, infantes.

Sed dicetis vos, ita etiam in republica civili. Respondetur quod falsum est quia etiam feminae et infantes possunt et sunt reges et comites et iudices, quod non est in spirituali.

Item, si potestas est immediate in toto orbe christiano, quomodo posset convocari totus orbis christianus ad eligendum papam.

Item sequitur aperte quod si papa et praelati ferrent aliquam legem et reliquus populus reclamaret [fol. 88v] quod praevaleret et standum esset in illorum concilio, quia sunt multo plures et foret sapientiores. Hoc autem haereticum est. Ergo praelati ab ecclesia non habent potestatem, sed a Christo.

Item probatur argumento Caietani. Nam alias sequitur quod si tota communicatio [congregatio] ecclesiae statueret ut ecclesia non gubernaretur per unum, sed per plures (ut olim Roma et nunc apud venetos), quod factum teneret, sed hoc est haereticum, ut etiam fatetur opposita opinio. Ergo.

Postremo sequitur quod Ecclesia non fuit instituta instar regni ubi in uno residet potestas, sed instar antiquae Romae et illius reipublicae, de qua 5. ethi-

⁸ Ms gubernare.

corum dicit Aistoteles quod per optimates gubernatur. Hoc vero nullus aude-
ret concedere.

2.º dico. Potestas haec et autoritas 1.um data est Petro, ut Christi vica-
rio et ecclesiae capiti, a quo in totam hierarchiam ecclesiasticam derivatur
iurisdictio. Matth. 16., Tibi dabo claves regni coelorum. Ioannis ultimo ter
publice interrogatur quasi iuridice, Diligis plus his, nam talis dignus est ut sit
caput ecclesiae. De hac re vide Caietanum et Turrecrematam locis citatis.

[Argumentum.] Contra hoc est argumentum. Sequeretur ergo quod
apostoli a Petro habuerunt iurisdictionem. Negatur consequentia. Sed imme-
diate a Christo in universum orbem.

Sed contra. Ergo non omnis iurisdictio derivatur a Petro. Respondetur.
Extraordinaria, concedo. Ordinaria, nego. Via ordinaria omnes habent a Petro
iurisdictionem et auctoritatem. Quare solus Petrus reliquit successorem a quo
omnes episcopi et clerici potestatem habent.

[Argumentum]. Sed dicetis. Sequitur ergo quod presbyteri sunt de iure
positivo, et consequenter posset papa illos tollere. Respondetur negando con-
sequentiam. Immo iure divino sunt de ecclesia, nec valet papa facere ut non
sint episcopi et presbyteri in ecclesia. Sed dicuntur [episcopos de iure divino
et papam] habere iurisdictionem a Petro, [fol. 89r] quia papa illis praescrivit
dioceses et parochias et quia omnes subduntur Petro et potest omnes punire
et iurisdictione privare. [...]

[fol. 100r] [...] D. Tomas ait quod nova editio symboli pertinet ad papam
quia inerrabilis. Est argumentum contra hoc. Non est de fide quod iste sit
papa. Probatur quia non est de fide quod erat fidelis tempore electionis. Ergo
non est de fide quod iste sit papa.

Ad istam quaestionem respondetur, sicut iam de concilio dicitur; scilicet,
in 4.^a regula, ne nos canonistae conturbent qui oppositum tenent; scilicet,
quod potest papa esse haereticus, tamen non probant.

Marcellinus papa immolavit idolis metu, non tamen fuit haereticus licet
graviter peccasset. Desiderius papa fuit relegatus, non quia haereticus, sed
quia non erat haereticus. De papa Felice dubium est et dico quod Felix papa
non fuit haereticus. Fuerunt tamen multi Felices. 1.us Felix papa fuit 25.us
post Petrum, de quo Eusebius lib. 7. c. 26. Felix 2.us fuit 36. Hic non fuit hae-
reticus, immo damnavit filium Caesaris tanquam haereticum. Felix 3.us fuit
tempore Theodorici regis gotorum. Iste damnavit haereticos. Tantum abest
quod esset. Felix 4.us (fuit tempore Athalarici regis) iste fuit vir sanctus. Forte
isti loquuntur de Felice, quem Constantius substituit loco Liberii. Iste Felix
non fuit papa, immo nec haereticus, licet pessime fecerit acceptando pontifi-
catum. De Benedicto 11. nego quod fuerit haereticus. Immo fuit sanctus.

II. EPILOGO GENERAL

El presente apartado queda denominado epílogo general. Propiamente hablando es ello algo así como una plantilla que, colocada encima de ambos textos aquí expuestos, el de Peña y el Mancio, podría servir para situar en su contexto una teología que está en continua evolución y que versa sobre la Iglesia. Por supuesto, así es en todo momento la que brindan los salmantinos del siglo XVI.

1. El otoño de la Edad Media

La Edad Media acabó a finales del siglo XV y se despidió sin haber legado a la posteridad un tratado teológico sobre la Iglesia. Por supuesto, ni Santo Tomás ni San Buenaventura, muertos ambos en 1274, se preocuparon de escribir directamente sobre la realidad de la Iglesia debido, seguramente, a que la misma era admitida por todos y no urgía hablar al respecto. Cuando se habló en el siglo XIII sobre la Iglesia en el campo de la teología indirectamente, era en orden a buscar en ella la autoridad que ponía fin a la discusión y, poniendo de por medio a la Iglesia, se aceptaba unánimemente por entonces la obediencia.

En los siglos XIV y XV intentó la teología seguir un camino peculiar y nuevo. Los teólogos de entonces concentraron casi todos sus esfuerzos en ofrecer opiniones nuevas; es decir, no insistieron en profundizar en los principios. Prefirieron dedicarse ellos a indagar en las opiniones. Y, con el paso de los años, ocurrió poco a poco que, salvo honrosas excepciones como la del cardenal Juan de Torquemada († 1476), no trabajó la teología sobre la realidad de Iglesia, a pesar de que ya circulaban ideas extrañas por entonces eclesiológicas que tocaban preferentemente la autoridad del Papa y del concilio general.

Aquellos dos siglos, llamados por el holandés Johan Huizinga “otoño”, ¿fueron acaso de decadencia? Sobre este asunto sería mejor hablar de un hecho general, diciendo que los teólogos se ocuparon por entonces de trabajar una teología con minúscula; es decir, la de escuela (escrita también ésta con minúscula). Y no se califica así a la de estas dos centurias por haber escapado los teólogos de entonces de especular o metafisiquear. Se habla de esta forma únicamente en este momento debido a que hay cosas más importantes en teología que la herramienta conocida como metafísica. El teólogo ha de permanecer siempre muy cercano al dato revelado. Y esta proximidad es la que le obliga a atender a la Sagrada Escritura, a los escritos de los santos

padres, así como a lo redactado por el concilio general y el Sumo Pontífice. Ciertamente, por no apreciar como se debe estos tres instrumentos es por lo que se le dice a la teología de la Edad Media de escuela, escrita además con minúscula.

La teología de los teólogos de entonces, ilusionados por cierto de las opiniones y divididos definitivamente en tres escuelas: tomistas, escotistas o nominalistas, no se escribe con mayúscula por haberse apartado éstas de la metafísica, sino por haberse alejado y, en gran parte, olvidado de la teología común, por haber descuidado y bastante olvidado la que siempre, en todas partes y por todos firmes debía mantenerse ante todo y sobre todo; en una palabra, por no haber atendido a los principios básicos y elementales; es decir, a esas verdades directamente reveladas por Dios que son los principios desde donde se hace aparecer la ciencia teológica. Desgraciadamente, lo accidental pasó, así las cosas, a ocupar un día el lugar que pertenecía a lo principal. Dejó muy bien escrito a este respecto un día Ricardo García Villoslada al mostrar la situación teológica real en que se encontraba la doctrina de la Iglesia en vísperas de la aparición del luteranismo: “*Uno de los conceptos que no estaba claro, ni en Lutero, ni en Erasmo, ni en los galicanos, [...] ni en la mayoría de los teólogos del tiempo, era el concepto de Iglesia, Primado pontificio, Magisterio eclesiástico. De una parte, los conciliaristas, y de otra los canonistas aduladores del Papa, habían oscurecido con sus exageraciones las ideas eclesiológicas*”⁹.

En ese gusto y aprecio preferentes por las opiniones en el otoño de la Edad Media se situó ciertamente el *conciliarismo*; es decir, ese entusiasmo por lo que no pasaba de ser novedad opinable. Se consideraba como opinión superior la autoridad del concilio general (sin el Papa por supuesto) que la de éste, hasta el punto de proponer que el Sumo Pontífice quedaba enteramente sometido a la Iglesia; es decir, que los obispos podían oponerse al obispo de Roma, llegando a sugerir en consecuencia que podía redactarse ciertamente en el futuro un nuevo artículo nuevo de fe desde el concilio general debido a que la autoridad suprema en materia de fe y de costumbres de la Iglesia residía absolutamente, según ellos, en el concilio general, estuviera o no estuviera conforme con ello el Papa. En una palabra, se consideraba al Sumo Pontífice en autoridad inferior al concilio general.

Salvo honrosas excepciones como la de Juan de Torquemada y de Tomás de Vío Cayetano, se aceptaba esta opinión del *conciliarismo* en el siglo XV porque los teólogos del tiempo no estaban muy versados en teología o porque estaban ganados por el *conciliarismo*. Reconoce cualquiera que estas dos

⁹ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*. (Madrid 1976) (105).

cosas eran tristes de verdad. Fueron ciertamente una parte de los canonistas, los que servían sobre todo al Papa de Roma, quienes defendieron a capa y espada la autoridad suprema del Sumo Pontífice. Ahora bien, esta defensa, ¿no empeoraba las cosas? Efectivamente, el derecho es una ciencia que es natural y que busca el buen orden entre los cristianos. En una palabra, existía peligro de que no se considerara al primado del Papa como una verdad revelada, sino como una norma útil y solamente humana para regir adecuadamente la Iglesia. Y es precisamente en este contexto del primado como realidad solamente natural y humana, ¿no podía cambiarse el mismo? ¿Acaso no podía desaparecer un día? ¿No podía trasladarse, por ejemplo, de las manos del Papa a las del concilio general?

No era, así las cosas, conveniente que quienes defendieran el primado del Papa por entonces fueran los canonistas. Ello lo debían hacer ciertamente los teólogos. Eran éstos los que debían mostrar que ello no era invento de los hombres en orden a poder regir mejor la marcha de la Iglesia por el mundo, sino que era además la del primado una verdad directamente revelada por Dios. Ahora bien, ¿había por entonces teólogos capaces de oponerse a los *conciliaristas*? Hacían falta por entonces ciertamente teólogos que dominaran, no sólo la teología, sino también el derecho, hasta el punto de merecer el respeto de los canonistas mismos que estaban en todo momento dispuestos a halagar al Sumo Pontífice. Aquí se puede decir a este respecto cómo los grandes teólogos salmantinos del siglo XVI fueron ante todo teólogos; pero era tan grande su conocimiento del derecho, sobre todo del natural y del de gentes, que siguen siendo muchos los que todavía hoy los buscan como juristas que lo fueron de primera línea. Una tarea que debía realizarse por supuesto al entrar en la Edad Moderna era la separar netamente lo correspondiente a la teología y al derecho. Por cierto, el hablar del primado del Papa no le correspondía a los canonistas, sino a los teólogos.

En 1520 aparecía la bula papal *Exsurge Domine* donde se censuraban determinadas afirmaciones referentes a la fe y a la teología. Se decía en este documento papal que algunas de ellas eran ciertamente heréticas; pero ello se realizaba sin especificar en concreto cuáles eran. Tampoco decía esta bula quién era el autor de tales proposiciones. Esa bula fue enviada, es cierto, a la persona de Martín Lutero pidiéndole que la firmara aceptando la censura de tales afirmaciones censuradas. Pero no firmó fray Martín lo que se le pedía. Es más, el 10 de diciembre de 1520 dio públicamente en cierta manera la respuesta a lo que, efectivamente, se le pedía desde Roma. Se acercó él a una hoguera encendida de propósito para el acto y arrojó la bula papal al fuego para que ardiera y desapareciera. Ante semejante acción se vio Roma obligada a publicar la bula *Decet Romanum Pontificem*, dada el 3 de enero de 1521.

Por ella quedaba excomulgado tanto el propio Lutero, como excomulgados sus seguidores y defensores.

¿Habría aceptado Martín Lutero la bula *Exsurge Domine* de 1520 si en vez de haber sido firmada por el Papa sin reunir el concilio, la hubiera firmado el Papa con éste? ¿Admitía el profesor de Wittenberg que hubiera de hecho una autoridad en la Iglesia desde la que se podría saber con certidumbre qué era verdad o error en fe y en costumbres a la que tenían que atender obligatoriamente todos los bautizados? ¿Era al menos Lutero un *conciliarista*? Antes de quedar excomulgado por Roma, se manifestó con toda claridad a este respecto fray Martín en aquella disputa pública con Juan Eck en Leipzig (1519). Me remito yo ahora a lo que dejó escrito el historiador Roland H. Bainton: “*Afirmo yo [dice Lutero] que ha errado a veces un concilio y puede errar. No tiene él autoridad para establecer nuevos artículos de fe y no puede atribuir un derecho divino a lo que no es por naturaleza un derecho divino. Se han contradicho los concilios entre sí debido a que el reciente concilio de Letrán ha rechazado las pretensiones de aquellos de Constanza y de Basilea según los cuales el concilio es superior al Papa. Un simple laico armado de la Biblia debe ser creído más que el Papa o que el concilio que no la tengan. Y en cuanto a la decretal del Papa sobre las indulgencias digo yo que ni la Iglesia ni el Papa pueden fijar artículos de fe. Tienen que proceder de la Sagrada Escritura y hemos de rechazar por amor de la Escritura a papas y a concilios*”¹⁰. Ciertamente, se sabe hoy que no era el siglo XVI el preparado en la providencia para realizar las definiciones de fe del primado y de la infalibilidad del Sumo Pontífice. Esto fue algo que ocurrió tres siglos más tarde, en 1871 durante el concilio general que fue el Vaticano I.

El nuevo concilio, el de Trento (1545-1563), nada de esto realizó. Y no lo hizo debido a que ello no fue necesario. Se limitó para salir al paso de las ideas nuevas y equivocadas a dejar muy claro que no se añadía nada nuevo a lo que de siempre era conocido y aceptado. Trento se limitó, así fueron las cosas, a recordar cuál era la doctrina de siempre. No quiso atacar al hacerlo a persona alguna. Pensó que bastaba en orden a tener eficacia con exponer la verdad

¹⁰ “Io affermo che un concilio a volte ha errato e può errare. Esso non ha autorità per stabilire nuovi articoli di fede e non può attribuire un diritto divino a quello che per natura non è un diritto divino. I concili si sono contraddetti a vicenda perché il recente concilio di Laterano ha rigettato le pretese di quelli di Costanza e di Basilea secondo cui il concilio è superiore al papa. Un semplice laico armato della Bibbia deve essere creduto più del papa o del concilio che non l'abbiano. E in quanto alla decretale papale sulle indulgenze, io dico che né la Chiesa né il papa possono fissare articoli di fede. Questi devono procedere dalla Sacra Scrittura e per amore della Scrittura dovremmo respingere papi e concili”. BAINTON, R.H., *Lutero* (Torino 1960) 89-90.

que, si uno la tenía ante los ojos, podía extraer uno mismo la consecuencia debida al respecto por sus propios medios. No había necesidad de proponer por entonces dogma alguno nuevo en orden a contener el protestantismo. Bastaba con recordar simplemente lo de siempre. Acerca de la obra significativa que realizó ciertamente este concilio dejó escrito con enorme acierto el alemán L. Hertling: “*Su obra principal [la de Trento] consiste en haber arrojado luz sobre muchos problemas de la fe. A partir del concilio todo el mundo tuvo que contestar a la pregunta de si quería ser católico o no. No era ya posible mantenerse en una vacilante neutralidad, como tampoco bastaba arreglar-se un credo peculiar y personal*”¹¹.

¿Cuál era entonces la situación de la teología a principios de 1521; es decir, en el momento en el que quedaron excomulgados Lutero y sus seguidores? Ante todo reinaba por entonces una gran confusión en ella. Era muy frecuente confundir la verdad con la opinión. De ello resultaba que muchos dogmas que eran en sí dogmas de fe se consideraban como opiniones sin más. Esto se remediaba mostrando la distinción y trabajando además desde la claridad. Esto sucedía sobre todo en las verdades tocantes a la Iglesia, así como al Papa y al concilio. No era fácil decir entonces con exactitud qué era la Iglesia, dónde estaba la Iglesia y quiénes constituían la Iglesia. La defensa del *conciliarismo* había caído mucho a lo largo del siglo XV; pero estaba esta opinión muy firme en la Universidad de París. A los profesores de teología de este centro académico se les denominaba parisienses, nombre que equivalía a *conciliaristas*. Hacía falta trabajar cuanto antes por dejar muy claro que la autoridad suprema en fe y costumbres estaba ciertamente en las manos del Papa.

Había aparecido ya el luteranismo antes de 1526; es decir, antes que empezara a formarse la Escuela de Salamanca del siglo XVI. Los luteranos no admitían por supuesto que el Papa, con el concilio o sin él, poseyera autoridad sin error y absolutamente obligatoria para todos en fe y costumbres. Esto les llevaba a ellos a sostener que no debía buscarse la verdad desde la Iglesia, sino únicamente desde la Sagrada Escritura. Sostenían los luteranos que las verdades de fe y costumbres no se extraían sólo desde la Sagrada Escritura, sino que se hallaban además en ella expresamente.

2. Santo Tomás de Aquino

Una vez terminados los estudios de filosofía y de teología en la Universidad de París volvía a España el dominico Francisco de Vitoria. Sus supe-

¹¹ HERTLING, L., *Historia de la Iglesia* (Barcelona 1981), 346.

riores lo mandaron a explicar teología al modernísimo colegio de San Gregorio de Valladolid, precisamente a alumnos escogidos para llegar a ser con el paso del tiempo profesores en las universidades de España o del extranjero. En 1526 se instala Vitoria precisamente en Salamanca. Es que había ganado ante la admiración y el aplauso de todos la cátedra de Prima en la Universidad donde, al igual que en la de Vísperas, debía exponerse no sólo la teología común. Ahora bien, era ella impartida según los libros de las Sentencias de Pedro Lombardo, autor del siglo XII.

El nuevo profesor era de la opinión que esta obra de Lombardo se había quedado anticuada y superada, siendo un texto más adecuado para exponer la doctrina común la Suma Teológica de Santo Tomás por razones didácticas evidentes. La Suma aventajaba a las Sentencias sobre todo por proporcionar mejores materiales en orden a trabajar en la construcción de la teología que precisaba urgentemente el siglo XVI. ¿Cuáles son éstas? El hallarse cercana a la Sagrada Escritura. Atendía ésta a lo que dijeron los santos padres. Tiene muy en cuenta además el magisterio, tanto del Papa como del concilio general. Ahora bien, explicar directamente la doctrina común por Santo Tomás, ¿no era imponer una vía determinada o escuela: la tomista? El caso fue que Vitoria empezó a exponer desde el primer día en Salamanca, puede verse aquí el manuscrito Ott. lat. 1015a que contiene la exposición de este catedrático en el curso de 1526-1527, por la Suma de Santo Tomás. Lo hizo exactamente comenzando por la cuestión primera de la *Secunda Secundae*.

¿Cómo se le permitió a Vitoria, tal es la pregunta aquí, exponer la teología común por la Suma en la cátedra de Prima? ¿Cómo se le consintió hacer lo mismo también a Domingo de Soto cuando accedió por oposición a la de Vísperas en 1532? Enormes dotes de persuasión poseía ciertamente Vitoria. Presumiblemente, se atrevió a mostrar con los hechos que era posible exponer la doctrina común desde la Suma Teológica siempre y cuando se supiera distinguir en todo momento qué era opinión de escuela y qué era doctrina común. Me permito decir yo a este respecto ahora que esto se olvida incluso hoy, tanto entre los que son fervorosos seguidores del Aquinate como los que todavía se resisten a recibirlo como el maestro de todos.

Misión de los profesores de Prima y de Vísperas, tanto de Vitoria como de Soto, era exponer toda la Suma Teológica de Santo Tomás; pero es cierto que, entonces, urgía hablar ante todo de la fe; pero, sobre todo, era preciso desde la fe realizar una exposición sobre la problemática teológica del artículo de fe. De ello hablaba el Aquinate precisamente en la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. Ciertamente, en el artículo décimo de esta cuestión primera aparecía una perla hermosa de verdad. Allí se preguntaba el Aquinate si pertenecía al Papa la ordenación del símbolo de la fe. De veras, esta pre-

gunta no aparecía en las Sentencias de Lombardo. Tampoco se encontraba entre los comentarios a los cuatro libros del Maestro. A lo largo del siglo XVI dedicaron los salmantinos a este artículo décimo sus mejores y más valiosos esfuerzos. En su tratamiento se detenían todo el tiempo que hiciera falta, conscientes de su decisiva importancia para el momento presente. Andando el tiempo se había de empezar a hablar allí concretamente sobre la Iglesia.

¿Qué decía el Aquinate en esta joya que era ciertamente el artículo décimo? Venía a decir éste que era precisamente al Papa al que le pertenece establecer obligatoriamente a los bautizados todos, tras haber alcanzado el estado de discreción, saber lo que deben creer de forma explícita. Tal fe son por supuesto los artículos; es decir, los principios propios de la fe, las verdades que son especialmente oscuras, las que se hallan en el símbolo conocido como el Apostólico. Es que quien sabe y cree expresamente los mismos está aceptando ya implícitamente la fe revelada por Dios a los hombres, por contenerse implícitamente toda ella dentro de los artículos.

Ordenar el símbolo de la fe (tal es la expresión de Santo Tomás en la Suma) equivale a todos los efectos a la de redactar un nuevo artículo de fe. Al hablar de los artículos de fe conviene distinguir entre los viejos, redactados éstos por los Apóstoles, y los nuevos, no redactados por los Doce, sino por operaciones realizadas cuando hacía siglos que éstos habían muerto. Los artículos viejos son, es cierto, principios de la fe. Esto quiere decir que ellos son verdades que el hombre nunca habría sabido si Dios no se las hubiera revelado; es decir, que son verdades cuyo conocimiento nunca puede tenerse desde la sola razón natural.

Se da el nombre, y esto hay que recordarlo, de artículos nuevos a esas verdades que, supuesta la revelación divina de los artículos viejos, podría haber llegado el hombre desde sus fuerzas naturales a descubrirlas razonando sólo con el entendimiento. Ejemplo de artículos nuevos de fe fueron los que, en el siglo IV, redactó la Iglesia (el concilio general en armonía con el Papa) para salir al paso de las herejías concretas de Arrio y de Macedonio. Estos artículos nuevos son en efecto verdades directamente reveladas. Y esto sólo quiere decir que quiso Dios revelarlas a los hombres cuando pudo él muy bien no darlas a conocer. No han de confundirse estas verdades directamente reveladas con las no directamente reveladas; es decir, con ésas que no quiso Dios revelar directamente; pero que se desprenden ya sin más desde lo que sí quiso revelar. Un artículo nuevo de fe no es un principio propio de la fe. Lo es, sin embargo, de la teología. Los artículos viejos los redactaron efectivamente los Doce. Los nuevos los ha redactado la Iglesia. No puede redactarse ya un viejo artículo de fe; pero puede redactarse hoy y en el futuro un nuevo artículo de fe si fuera ello necesario. Aquí se ha mostrado anteriormente

cómo fue Lutero quien, frente a Eck, manifestó públicamente en 1519 y en Leipzig que no podía ni el Papa y el concilio redactar un artículo de fe.

Merece la pena mostrar ahora en este contexto lo que dice a este respecto Santo Tomás y que tuvieron que comentar los salmantinos del siglo XVI: *“Una nueva edición del símbolo es necesaria para evitar los errores que surgen. La nueva edición del símbolo pertenece por tanto al que a su autoridad pertenece finalmente determinar aquellas cosas que son de fe, en orden a que sean tenidas por todos con fe inconcusa. Ahora bien, pertenece esto a la sola autoridad del Sumo Pontífice. A éste se envían las cuestiones mayores y más difíciles [...]. Toda la Iglesia ha de tener una sola fe en conformidad con aquello: Que todos digáis lo mismo y no existan entre vosotros cismas (1 Cor 1,10). Esto no puede conservarse si la cuestión surgida sobre la fe no queda determinada por el que preside la Iglesia toda para que sea tenida así su sentencia firmemente por la Iglesia toda. Y pertenece por eso a la sola autoridad del Sumo Pontífice la nueva edición del símbolo, como le pertenecen todas las otras cosas que pertenecen a la Iglesia toda, cuales son congregare el concilio y otras cosas del género”*¹².

Hasta 1540 comentaron tanto Francisco de Vitoria como en de Prima en Salamanca y Domingo de Soto en la de Vísperas este artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. Y lo hacen con fidelidad a la letra de Santo Tomás, que puede quedar sintetizada así, señalando en primer lugar que son conscientes ambos de que, de hecho, nunca se ha redactado un nuevo artículo de fe sin reunirse antes el concilio general, lo cual tuvo lugar ya en los dos concilios del siglo IV. Ahora bien, dicen asimismo con toda claridad a continuación que tal redacción puede hacerla tanto el Papa con el concilio como el Papa sin el concilio. Lo haga éste como lo haga, no habrá allí error alguno, se añade. Y es lo realizado obligatorio en cuanto al saber para todos. Al fin y al cabo, se está hablando del artículo de fe. Ciertamente, lo que une a los artículos viejos y a los nuevos es que todos ellos han de ser sabidos; es decir, han de ser creídos expresamente. Así las cosas, normal es que hablen estos dos sal-

¹² “Nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad solam auctoritatem summi pontificis, ad quem maiores et difficiliore quæstiones referuntur [...]. Una fides debet esse totius esse totius Ecclesiae secundum illud 1 Cor 1, 10: Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata; quod servari non potest, nisi quæstio fidei exorta determinetur per eum qui toti Ecclesiae praeest; et sic eius sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quae pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem, et alia huiusmodi”. SANTO TOMÁS, II-II, q. 1, a. 10c.

mantinos en sus exposiciones del artículo décimo de la *Secunda Secunda*, tanto de lo que puede hacer el concilio general (con el Papa por supuesto) como de lo que puede hacer el Papa sin haber reunido previamente el concilio general.

Y el uno y el otro hablan también de la Sagrada Escritura en cuanto entienden ellos que los artículos todos están dentro de la Sagrada Escritura y, por supuesto, se extraen de ella los nuevos al quedar redactados. Verdad es que no habla de las Letras Sagradas Santo Tomás en este artículo décimo. Y no se habla debido a que ya ha hablado al respecto en el artículo precedente, en el noveno. Allí realizó dos afirmaciones. La primera dice así: “*Hubo necesidad de reunir sumariamente desde las sentencias de la Sagrada Escritura algo manifiesto que se propusiera a todos para creerlo. Esto no es ciertamente algo añadido a la Sagrada Escritura, sino que se tomó más bien desde la Sagrada Escritura*”¹³. Dice la segunda: “*Se enseña la misma verdad de fe en los símbolos todos. Ahora bien, es preciso que quede instruido con más diligencia el pueblo sobre una verdad de fe allí donde surgen errores en orden a que no quede corrompida la fe de los simples a causa de los herejes. Y fue ésta la causa de por qué existió la necesidad de publicar más símbolos. En modo alguno difieren éstos si no es en que quedan explicadas en uno más plenamente las cosas contenidas de modo implícito en otro según las exigencias de la instancia de los herejes*”¹⁴.

Una cosa es sostener, por supuesto, que los nuevos artículos de fe quedan redactados al extraerlos de la Sagrada Escritura y que, en consecuencia, se encuentran ya efectivamente en ella; pero es otra cosa muy distinta señalar además que tengan que estar allí por necesidad expresamente. El *homousios* de Nicea, por ejemplo, se halla en la Sagrada Escritura; pero no se encuentra este término expresamente en cuanto escrito. No tienen que coincidir necesariamente entonces lo redactado de modo expreso con una concreta frase o término expreso de la Sagrada Escritura. En otras palabras, estoy diciendo yo con esto que poseen las Letras Sagradas su expresión; pero la Sagrada Escritura no se limita a la expresión o exterioridad. Tiene ésta además su interioridad. No es en una palabra necesario entonces que se encuentre allí todo expresamente o en la superficie. Hay que contar también con lo

¹³ “Fuit necessarium ut ex sententiis sacrae Scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum; quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura sumptum”. SANTO TOMÁS, II-II, q. 1, a.9 ad 1.um.

¹⁴ “In omnibus symbolis eadem fidei docetur veritas; sed ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate, ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per haereticos corrumpatur. Et haec fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola, quae in nullo alio differunt, nisi quod in uno plenius explicantur quae in alio continentur implicite, secundum quod exigebat haereticorum instantia”. SANTO TOMÁS, II-II, q. 1 a. 9 ad 2.um.

que existe en ella interior o implícitamente. Tanto lo interior como lo exterior es Sagrada Escritura.

Si las cosas son en realidad así, ¿cómo se termina sabiendo sin posibilidad de error que una redacción realizada por el Papa con el concilio o sin el concilio está exenta absolutamente de error y es obligatoria para todos? Si se dice a este respecto que ello es debido en último termino a haberlo decidido así el concilio general, se puede argumentar en contra con todo derecho que concilios de numerosísimos obispos no fueron generales y, en ocasiones, se equivocaron ellos lamentablemente. ¿Cómo se sabe que ocurrió esto? Se debió sin duda alguna a que el Papa no los reconoció como tales. Ahora bien, ¿es que el Papa no podría ser acaso en realidad un hereje interior; es decir, alguien que nunca hubiera manifestado exteriormente su herejía, resultando que compartiera la herejía y la aprobara incluso también? ¿Se puede decir acaso que esto no ha de ocurrir jamás? Dejemos aquí de lado esta pregunta de momento. Pero, ¿no se concede en exceso al Papa al reconocer que sin reunir el concilio general, puede llegar a redactar un día un nuevo artículo de fe declarando como tal la herejía, que él mantiene en su interior?

Santo Tomás decía al respecto: “*La verdad primera es el objeto formal de la fe según se manifiesta en la Escrituras y en la doctrina de las Escrituras Sagradas y en la doctrina de la Iglesia, la cual procede desde la verdad primera. De ahí que quien no se adhiere como a regla infalible y divina a la doctrina de la Iglesia que procede desde la verdad primera manifestada en la Escrituras, no tiene el hábito de la fe. Ahora bien, aquellas cosas que son de fe las tiene él de manera distinta a por la fe*”¹⁵. Se ha traído aquí este párrafo precisamente en orden a señalar que, además del Papa y del concilio general con el Sumo Pontífice, hay que contar con la Iglesia. Es cierto, las exposiciones de Vitoria y de Soto sobre el Papa, el concilio general han de conducir hasta la Iglesia si no se quiere encerrarlas dentro de un callejón sin salida.

3. La Iglesia

Fue ciertamente en 1540 cuando Bartolomé Carranza de Miranda, profesor por entonces en el colegio dominicano de San Gregorio de Valladolid, introdujo algo nuevo respecto al modo de exponer este artículo décimo de la

¹⁵ “Formale obiectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et in doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei; sed ea quae sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem”. SANTO TOMÁS, II-II, q. 5, a. 3c.

cuestión primera de la *Secunda Secundae* que utilizaban Vitoria y Soto. Dejó con los hechos claro fray Bartolomé que no debía afrontarse el inicio de la problemática del artículo décimo exponiendo la Sagrada Escritura, pasando a continuación a la del concilio general y terminando por la del Papa. Este teólogo navarro pensó que había de introducirse antes, como algo previo a los tres casos ya señalados, un apartado básico sobre la Iglesia. Era ella, toda ella, la que nunca puede equivocarse al creer la fe. A partir de este hecho se debería pasar a exponer a continuación que lo creído por ella se halla efectivamente en la Sagrada Escritura y que, desde ella, se saca y se impone a todos sin error y con absoluta obligatoriedad a todos por el Papa, sea mediante la reunión del concilio general o sin reunión del concilio general..

Pero, ¿dónde está la Iglesia? ¿Puede ser ella vista con los ojos de la carne? Ante todo es preciso reconocer en este momento que a los bautizados todos se les pide que crean en la Iglesia: Creo en la santa Iglesia, según el Apostólico: Creo en la Iglesia que es una, santa, católica y apostólica, según el Nicenoconstantinopolitano. Es indudable. Los artículos viejos de la fe son verdades especialmente oscuras o más difíciles para la visión. Nunca se dice de ellas, pese a todo, que no puedan ser vistas o que sean en sí absolutamente oscuras. Existe siempre cierta dificultad a la hora de verla y de reconocerla como tal. Ahora bien, esto no quiere decir que sea un imposible saber quién es ella concretamente desde la visión sola. Hay numerosos pasajes por lo demás en la misma Sagrada Escritura indicadores a las claras de que ella no está del todo escondida. Al contrario, está a la vista. Cierto es también que no es ella siempre del todo clara o evidente. Es que, si lo fuera, no podría ser objeto de la fe. En toda verdad de fe hay por supuesto una cierta oscuridad, sea ésta mayor o menor.

¿Qué es entonces la Iglesia de la tierra; es decir, ésa a la que se le conoce como la militante? Con toda corrección se dirá en este momento aquí que es una reunión de personas que han sido convocadas. Pero, ¿qué clase de personas? ¿Es que el ser persona es título suficiente para considerar a uno ya dentro de la Iglesia? A esto se responde de inmediato en este lugar que la forman los poseedores de la fe, la sobrenatural e infusa por supuesto. De las aguas bautismales salen todos, párvulos o adultos, en posesión de la fe sobrenatural e infusa. Desgraciadamente, ella puede perderse a partir de este momento. ¿Cómo acontece esta pérdida? A causa de la caída en la herejía. Tiene lugar por rechazar un bautizado con pertinacia un solo artículo de fe; es decir, por aceptar pertinazmente que la Iglesia se equivoca al obligar a creer como de fe lo que no es de fe. Infiel es a este respecto quien nunca tuvo esta fe, así como quien, habiéndola tenido, la perdió y no la ha recuperado todavía. A este infiel se le da entonces el nombre de hereje. Ha de señalarse

aquí también que, para perder la fe toda, no hace falta negar todos los artículos de fe, basta con negar uno solo; por ejemplo, el de la Iglesia, diciendo, por ejemplo, que ella se equivoca al proponer como de fe lo que no es de fe.

¿Podría darse el caso entonces de que los bautizados todos llegaran a perder en un momento dado la fe toda por haber incurrido todos ellos a la vez en la herejía? Esto es, se dice aquí, absolutamente imposible, debido a haber dicho Cristo un día a San Pedro ante los Apóstoles: “*Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella*” (Mt 16,18). Efectivamente, si hubieran perdido todos los bautizados la fe, debería decirse a continuación que ya no habría Iglesia, al componerse ella necesariamente de fieles. Así las cosas y desde la promesa de Cristo, no hay duda de que, si ha de existir siempre la Iglesia militante hasta el fin de este mundo y jamás han de prevalecer contra ella las puertas del infierno, existirá siempre dentro de ella un número plural de fieles que aceptan de hecho la fe toda.

Ciertamente, nunca se puede decir que la Iglesia colocada por Cristo en la tierra en orden a que durara hasta el fin del mundo ha desaparecida de la tierra; pero, ¿puede ser conocida con absoluta seguridad hasta el punto de que no puede confundirse fácilmente el cristiano de dónde se encuentra en realidad? ¿No resulta imposible identificarla sin error por constar ella precisamente de creyentes y residir ella en el interior de las personas? Puede el hombre conocer su propio interior; pero ¿es incapaz de penetrar con seguridad también en el interior de los demás? De veras, puede un hombre saber si tiene fe, incluso saber si la suya es sobrenatural e infusa; pero cierto que no puede saber éste con absoluta seguridad algo más al respecto, ya que no posee la prueba de que el otro, o los otros, no le esté engañando; es decir, le diga que es efectivamente un verdadero creyente sin serlo. Por supuesto, no la forma la Iglesia un solo creyente. Es ella una reunión. Uno no puede reunirse consigo mismo.

Si es un imposible conocer cuál es y dónde está la Iglesia, ¿puede ser considerada ella como regla manifiesta y segura de la fe? Escribió un día Santo Tomás: “*Todo el que no se adhiere como a regla infalible y divina a la doctrina de la Iglesia que procede desde la verdad primera manifestada en la Sagrada Escritura, no posee el hábito de la fe, sino que aquellas cosas que son de fe las tiene de un modo distinto al de la fe*”¹⁶. Aquí ha de dejarse de lado de momento eso de la imposibilidad y se ha de centrar mejor ahora la aten-

¹⁶ “*Quicumque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei; sed ea quae sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem*”. SANTO TOMÁS, II-II, q. 5. a. 3c.

ción sobre si es imposible tener a la Iglesia, como dice el Aquinate, como regla infalible y divina. Ciertamente, aquí se debe decir que ello es posible.

Donde está el todo se halla también una de sus partes. Se ha dicho ya aquí antes que todos los bautizados salen de las aguas bautismales en posesión de la fe sobrenatural e infusa. Asimismo, se ha mostrado también la existencia de la promesa realizada por Cristo de que jamás ha de desfallecer su Iglesia; es decir, que existirá siempre al menos un grupo de verdaderos creyentes. ¿Se puede acceder entonces con absoluta seguridad de no incurrir en equivocación a conocer cuál es la doctrina de la Iglesia, por ser ella precisamente la de la Iglesia?

La Iglesia de Cristo está entre los que han sido bautizados. Los bautizados todos son el todo. ¿Quién es aquí una de sus partes? Por supuesto, ella la forman ésos que conservan sin perderla la fe del bautismo o, si la han perdido, la han recuperado ya. ¿Qué ocurre cuando todos los bautizados aceptan una verdad como revelada por Dios, sea artículo de fe viejo o nuevo, o sea simplemente una conclusión de fe que ha sido directa o indirectamente revelada por Dios? Y se dirá aquí que, cuando esto ocurre, no existe duda de que ello es doctrina de la Iglesia y nadie debe oponerse pertinazmente a ella, debido a que el no aceptar esto significaría admitir que ha perdido la fe la Iglesia toda, ya que donde está el todo se halla también la parte. Y si el todo acepta algo como revelado realmente por Dios, lo acepta también unánimemente la parte.

Cierto es que esto significa ya un avance; pero, reconociendo esto, es verdad que todavía no se ha llegado hasta el final. ¿Se debe aceptar que es un imposible conocer entonces cuál es con total seguridad la Iglesia de Cristo que milita en la tierra cuando los bautizados discrepan entre ellos sobre lo que es o no es de fe? ¿Qué ocurre hoy si sucede lo que aconteció en el siglo IV; es decir, cuando los bautizados no se ponían todos de acuerdo sobre si era o no era algo concreto verdad revelada de fe? ¿Es entonces imposible saber con absoluta certidumbre cuál de las dos facciones de bautizados se halla en la verdad, mientras la otra se halla en el error? A partir de este hecho se empieza a percibir que, aunque la Iglesia entendida como la totalidad de los bautizados puede ser regla segura de fe, se hace preciso admitir además la existencia de un medio o regla por la que llegar a saber sin error y obligatoriamente cuál es precisamente en este caso de discusión entre los bautizados cuál la verdad revelada por Dios a todos.

En la exposición primera de Juan de la Peña sobre la Iglesia, la que empezó a impartirla él al inicio de 1559, se termina hablando concretamente del Sumo Pontífice. ¿Por qué entra éste en escena aquí y ahora? ¿Acaso nos está diciendo este dominico con su modo de proceder que no se atienda en

este caso a los creyentes, sino que lo fundamental es poner los ojos directamente en el Papa? Lloverán entonces, es verdad, a este respecto las objeciones. Y se preguntará si es entonces la Iglesia una sola persona. Se continuará preguntando incluso si se ha olvidado que el Papa puede ser un hereje, oculto incluso. Y se continuará preguntando asimismo si está entonces el hereje dentro de la Iglesia, así como si sería posible que el Sumo Pontífice estuviera dentro de la Iglesia sin ser efectivamente miembro de ella.

Desde Pedro de Sotomayor (1555-1556) hasta Mancio de Corpore Christi (1564-1565), pasando por los distintos comentarios al artículo décimo de Juan de la Peña, se sostiene siempre al exponer el artículo décimo que la Iglesia de Cristo consta de los fieles bautizados y del Papa si se quiere saber cuál es en estos casos discutidos la fe o las costumbres que se ha de seguir sin error y obligatoriamente por todos. La Iglesia es, por supuesto, la reunión de los fieles con el Papa. Y para más claridad de lo expuesto, dan los autores el nombre cuál es el Papa. Por ejemplo, dice Peña al principio de 1559 que tal es Paulo IV. Dice Peña en el curso de 1559-1560, así como Mancio de Corpore Christi, en la del curso de 1564-1565, que el mismo es Pío IV. ¿Querrían decir con ello éstos algo tan sencillo como que allí donde hay una reunión convocada bajo el Papa está ciertamente allí, de modo visible, la Iglesia de Cristo? En una palabra, ¿se nos está diciendo a todos que la Iglesia resulta visible a todos precisamente desde la visibilidad del Romano Pontífice?

Muchas de las objeciones que se han presentado aquí como interrogantes quedan contestadas magistralmente, ello es verdad, si se tiene en cuenta que el Papa no puede equivocarse absolutamente al imponer a todos los bautizados la fe. Ahí no cabe el error. No hay que olvidar esto jamás. Además, es algo que ha de ser aceptado debido a que, si se equivocara el Papa, sucesor de Pedro, al realizar la redacción de un artículo o definición de fe y ello lo aceptara la Iglesia entera, ¿no habría quedado ella del todo desmoronada? Ha de reconocerse entonces que, sea hereje o no sea hereje, es un hecho que el Papa no puede equivocarse a toda la Iglesia. Y esto es algo que concuerda con lo que le dijo un día Cristo a Pedro: “*Simón, Simón, Satanás os busca para ahecharos como trigo; pero yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe, y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos*” (Lc 22,31-32).

En este artículo que versa sobre la exposición de Peña y de Mancio sobre la Iglesia, ¿no llama acaso considerablemente la atención eso de que aparezca la figura del Papa como la que es, la poseedora realmente de la autoridad suprema sobre la Iglesia toda; es decir, sobre los bautizados todos? Es cierto que esto ya lo expuso claramente Carranza en la exposición que él realizó sobre el artículo décimo (III-II, q. 1) en Valladolid tal como se halla conteni-

da en el manuscrito Vat. lat. 4645. Después de haber disertado él sobre la Iglesia, sobre el concilio general, sobre el Papa y sobre la Sagrada Escritura, terminó haciéndolo también sobre el Papa, diciendo con claridad que posee éste de veras la autoridad suprema en la Iglesia. Por supuesto, se abstenerían de realizar una tan rotunda aseveración los salmantinos del siglo XVI al exponer en la Universidad de Salamanca la doctrina común.

Ello se debía seguramente a que no estaba absolutamente condenada por entonces todavía como herejía la postura defendida abiertamente por los parisienses de si tenía el Papa efectivamente la autoridad suprema en la Iglesia; pero le era necesario a éste actuar siempre juntamente con el concilio general; es decir, que podía el Papa definir de fe y de costumbres cuando estuviera reunido el concilio general en armonía con el Sumo Pontífice.

Cuando los salmantinos hablaban en las clases de Prima y de Vísperas antes de 1564, salvo quizá en 1551 con Domingo de Cuevas, se las arreglaban bastante bien para exponer el artículo décimo sin entrar a tener que decir expresamente que la autoridad suprema estaba ciertamente fuera de toda duda en las manos del Papa. Y la razón de ello era que se debían abstener los profesores de dichas cátedras de afrontar cuestiones de opinión. Y la verdad del primado del Papa así se consideraba por entonces, simplemente debido a que, aunque el concilio de Letrán V terminado en 1517 había dicho que la suprema autoridad la poseía el Papa, no había condenado él como herejía lo que decían los parisienses que, para redactar un artículo de fe, no bastaba el Papa a solas, sino que debía él convocar entonces el concilio. Y ha de tenerse en cuenta asimismo, como se ha dicho aquí, que las dos veces que la Iglesia redactó en el pasado un nuevo artículo de fe, en el siglo IV, se llevó a cabo esta operación en un concilio general en armonía con el Sumo Pontífice.

No podía extrañar ciertamente que esta defensa del primado del Papa en el contexto de la redacción de un artículo de fe fuera vista sólo como opinión en el colegio dominicano de San Gregorio de Valladolid. Allí se impartía la enseñanza desde Santo Tomás de Aquino, dominico, y tanto profesores como alumnos eran todos dominicos. No tenían ellos cortapisa alguna para oponerse frontalmente a lo que dijeran los parisienses con resabios del conciliarismo. ¿Qué se quiere mostrar con esta especie de introducción? Simplemente, se quiere mostrar aquí que tanto Carranza (1540) como Peña (1559) expusieron la cuestión décima sin cortapisa alguna y llegaron a la convicción de que el Papa poseía en sus manos exclusivamente la autoridad suprema, estuviera reunido el concilio general o no lo estuviera. Asimismo, que, si el concilio general podía definir de fe o de costumbres sin error y obligando a todos, ello se debía a que estaba dentro del concilio el Papa. Más todavía, que éste no necesitaba tener que reunir el concilio para definir la fe o las costumbres, ya

que, tal como decía Santo Tomás, en el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*, es al Papa al que le corresponde últimamente redactar el nuevo artículo de fe.

Pero, ¿no es ciertamente llamativo que los dos manuscritos (el T 19 de Coimbra y el Ott. lat. 1046 de Roma), los cuales son de la exposición de Juan de la Peña en la cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca, no contengan abiertamente esto de que el Papa es la autoridad suprema en fe y en costumbres? Posiblemente no tuvo valor Peña para realizar esto por entonces. Era él sustituto solamente en la cátedra de Prima. Además, esta lección suya tuvo lugar antes de 1561, año en el que se aprobaron los nuevos estatutos que regían el modo de cómo debía exponerse la teología común en las cátedras mayores, Prima y Vísperas. De hecho desde 1561 cuando se podía exponer abiertamente allí en Salamanca la Suma Teológica como libro de texto de la doctrina común, sin tener que someterse el comentarista del Aquinate a lo que había escrito un siglo antes Pedro Lombardo.

¿Qué ocurriría al comienzo del curso de 1564-1565? ¿Se explicaría por entero todo el artículo décimo de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás de Aquino? Era aquel curso el primero en el que se podía ver lo esperado. ¿Qué hizo Mancio de Corpore Christi precisamente en aquel curso de 1564-1565 desde su cátedra de Prima? Utilizó él prácticamente el manuscrito que empleara Juan de la Peña en cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca durante el curso de 1559-1560; pero realizó por su parte unos añadidos propios que versaban sobre la autoridad suprema de la Iglesia. ¿Se convirtieron entonces los de Salamanca a tener que hablar ya de la autoridad suprema de la Iglesia como doctrina común también en las cátedras de Prima y de Vísperas? Yo puedo decir a este respecto que es muy posible, y ya llegará el momento en el que trate directamente este tema, que los salmantinos todos, sobre todo Francisco de Vitoria, luchó por explicar desde el principio en Salamanca por poder exponer él desde su cátedra de Prima que no es una doctrina de escuela, sino doctrina común, que la autoridad suprema de la Iglesia está en las manos del Papa. Me inclino por eso a pensar que no hubo conversión alguna. Simplemente, se dieron entonces, a partir de 1561 con los nuevos estatutos, la posibilidad de realizar lo que antes no pudo ser realizado.

Y termino yo ahora esta exposición diciendo que la redacción de un nuevo artículo de fe no implica solamente que el Sumo Pontífice no pueda equivocarse al enseñar qué es de fe y qué no es de fe, sino que ello resulta también de que quien tiene la autoridad suprema en la Iglesia es precisamente el Papa. Me permito asimismo llamar la atención en este momento sobre lo que significa la vieja expresión aquella, la que utiliza por cierto Santo Tomás, de ordenar un nuevo símbolo de la fe. Yo creo que ordenar quiere

decir aquí imponer; es decir, que se trata de algo que ha de hacerse desde la autoridad y obligando a todos. Y esto lo afirma Santo Tomás al decir: “*La edición del símbolo se hizo en un sínodo general. Ahora bien, tal sínodo puede congregarse por la autoridad del único Sumo Pontífice*”¹⁷. Y dijo también él: “*La edición del símbolo pertenece a la autoridad de aquél a quien pertenece finalmente determinar aquellas cosas que son de fe en orden a que sean tenidas por todos con fe inconcusa*”¹⁸. En pocas palabras, no basta entonces con el sentir de la Iglesia para conocer cuál es la fe, ha de intervenir también allí la Iglesia con su autoridad impositiva. ¿Cuál es ésta? No es otra, por supuesto, que la reunión que está con el Sumo Pontífice. Ella no puede equivocarse en lo que tiene obligación de creer.

¹⁷ “Editio symboli facta est in synodo generali. Sed huiusmodi synodus auctoritae solius summi pontificis potest congregari”. SANTO TOMÁS, II-II, q. 1, a. 9 s. c.

¹⁸ “Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur”. SANTO TOMÁS, II-II, q. 1, a. 10c.

El hombre de cristal. La ambigua gestión del conocimiento humano

M. ARRANZ RODRIGO*

RESUMEN: A la vista del modo en que la especie humana continúa gestionando el conocimiento y ante la ausencia de normas claras y universales para conseguir su uso correcto, muchos recelan que acabemos bajo la férula de instancias anónimas, cada vez menos y cada vez más poderosas, contra cuyos dictámenes nadie podrá reclamar, y que permitirá a gentes sin escrúpulos ejercer un control cada vez más exhaustivo sobre todos nosotros. Si esto ocurriese alguna vez, nos asemejaríamos, cada vez más, a los miembros de un termitero o de una colmena. Y ello acabaría definitivamente con los independientes, los poetas, los heterodoxos y los soñadores. Y, desde luego, con los filósofos.

PALABRAS CLAVE: gestión del conocimiento, anonimato, control del poder, poetas, filósofos, pensamiento independiente.

ABSTRACT: In view of how the human race continues to manage the knowledge and the absence of clear and universal to get their proper use, many are wary that end up under the thumb of anonymous bodies, increasingly powerful and increasingly, against whose opinions nobody can claim, and allow unscrupulous people exercise control increasingly comprehensive over us all. If this occurs ever we will become increasingly members of a termite nest or hive. And this definitely end up with independents, the poets, the heterodox and dreamers. And, of course, with the philosophers.

KEY WORDS: Knowledge management, anonymous bodies, unscrupulous control, poets, philosophers, independent thinkers.

* M. ARRANZ. Althofen (Austria), 13 de abril de 2012.
Ex Rector de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Durante toda la historia humana, pero de un modo muy especial en nuestros días, *el conocimiento ha sido la mas valiosa de nuestras materias primas*. Países pobres en recursos naturales, como Suiza, Holanda o Bélgica, encabezan desde hace tiempo las listas de riqueza y bienestar social. Y además, sin problemas de abastecimiento, ya que las reservas de su principal materia prima, el conocimiento, no se agota tan rápidamente como el petróleo o el cobre.

Preguntarse por la gestión del conocimiento, por lo tanto, sobre todo cuando se trata de conocimientos técnicos punteros, es una pregunta pertinente, no solo porque se trata de una valiosa materia prima, sino porque una triste y secular experiencia nos enseña que ningún descubrimiento tecnológico importante ha resultado inocuo para los miembros de la especie humana. La invención de la rueda se utilizó para construir carros de combate. La producción de bronce y de hierro sirvió para construir lanzas y espadas. Y el descubrimiento de la energía nuclear ha posibilitado la elaboración de armas de destrucción masiva.

Por otra parte, tampoco deberíamos olvidar que, desde que el mundo es mundo, siempre han existido grupos de poder, decididos a establecer derechos de propiedad sobre cuanto pudiera resultar útil para los demás hombres. Me estoy refiriendo a los territorios, la sal, el agua, los ríos, las vías de comunicación y así un largo etcétera. Y si esto siempre ha sido así ¿porqué no habría de suceder otro tanto en nuestros días con el conocimiento, la más importante, insisto, de nuestras materias primas?

Mi intención en este breve trabajo es poner de relieve algunas disfunciones en el modo de gestionar nuestros conocimientos tecnológicos, especialmente en el ámbito de la informática, una de las últimas fronteras del conocimiento humano.

Prótesis y prótesis cognitivas

La especie humana ha intentado desde siempre mejorar las prestaciones de sus órganos y facultades naturales utilizando prótesis¹. Me estoy refiriendo a prótesis dentales, visuales, dérmicas, locomotoras, etc. Gracias a ellas, el hombre ha conseguido tal poder, que ya en el siglo pasado, pudo escribir Freud con ironía que el hombre moderno se había convertido en un Dios con prótesis. Y eso que Freud no llegó a conocer las más potentes prótesis cons-

¹ Utilizo la palabra "prótesis" en su más puro sentido etimológico (prov- tivq̄hmi), es decir, "colocar algo al lado para favorecer o ayudar".

truidas por el hombre, las *prótesis cognitivas*, un hito, sin duda decisivo, en la historia de nuestra especie.

Llamo prótesis cognitivas a los dispositivos exógenos mediante los cuales el hombre ha sido capaz de mejorar sus facultades naturales de conocer. Por ejemplo sus capacidades sensoras, de memorización, de computación y de transmisión de conocimientos. Tomé viva conciencia de la importancia de este tipo de prótesis, hace ya algunos años, en una minúscula población gallega, contemplando el apresurado regreso a puerto de sus pequeñas embarcaciones de pesca en un día de tormenta. Mientras observaba la entrada de los barcos, comencé a pasar revista a los ingeniosos artilugios protésicos que el hombre había construido para navegar, pescar, vestirse, alimentarse y protegerse (prótesis locomotoras, dérmicas, de captura y habitación y así un largo etcétera). Y enseguida llegué a la conclusión de que sin ellas el hombre moderno ya no sería capaz de vivir.

Reflexionando algo distraído sobre esta circunstancia, tomé conciencia, de pronto, de un hecho que me dejó como electrizado, por las formidables consecuencias prácticas que ya entonces, aunque de manera vaga, comencé a vislumbrar: *el hombre también ha potenciado y continúa potenciando mediante prótesis sus capacidades naturales de conocer*. Lo cual implica que puede aumentar de manera exponencial, no solo el número de sus conocimientos, sino también su *capacidad para construir nuevas prótesis*. Está claro que lo más destacable en esta circunstancia, es que el descubrimiento de nuevas prótesis cognitivas, no solo permite aumentar nuestros conocimientos, sino también *nuestras capacidades* para construir nuevas y más sofisticadas prótesis cognitivas; lo que, a su vez, permite la adquisición de nuevos conocimientos y la construcción de prótesis cognitivas todavía más potentes, en una especie de acelerado y constante proceso de retroalimentación. Ya entonces intuía que este hecho tendría colosales consecuencias para el futuro de la humanidad. Intuición que el tiempo no ha hecho sino confirmar².

La revolución informática

Uno de los campos en los que el desarrollo de prótesis cognitivas ha progresado de manera más vertiginosa es el de la informática. La masiva y creciente utilización de ordenadores para regular actividades sociales cada vez

² ARRANZ RODRIGO, M., "Seréis como dioses. Potenciación exógena de las capacidades cognitivas humanas y sus consecuencias", en *Ecología y Creación. Fe cristiana y defensa del planeta* (Ediciones UPSA 1991) 37-57.

más numerosas e importantes (medicina, transportes, comunicación,...) nos ha hecho de tal manera dependientes de las nuevas tecnologías informáticas que ya ni siquiera vale la pena preguntarse si seríamos capaces de vivir sin ellas. Lo que la especie humana está construyendo en nuestros días, a un ritmo cada vez más acelerado, es una especie de *armazón informacional exógena*, cuyo tamaño y poder aumentan de día en día de manera exponencial. Y esto hasta el punto de que ya puede hablarse, sin exageración, del surgimiento de una *superprótesis cognitiva común* en nuestro planeta.

Del mismo modo que una red cada vez más tupida de rutas terrestres y vehículos, prótesis de nuestro aparato locomotor, cubre la tierra, una especie de excrecencia cognitiva común, formada por todos los instrumentos de detección, procesamiento y transmisión de informaciones, almacenadas en innumerables dispositivos informáticos, está surgiendo ante nuestros ojos. Lo que actualmente estamos construyendo es una gigantesca y exhaustiva base de datos, en la que, de manera ordenada, pueden almacenarse todos los conocimientos de nuestra especie. Esta superprótesis cognitiva, cuyo tamaño y capacidad aumentan diariamente a un ritmo vertiginoso, se está convirtiendo en *el instrumento de poder más formidable que la especie humana haya construido a lo largo de su historia*.

Algunos datos que dan que pensar

Ya en el año 2004, el gigante de la informática Microsoft, solicitó y consiguió una patente que le garantizase derechos exclusivos sobre el cuerpo humano como instrumento de recepción y transmisión de datos³. Parece que nuestra anatomía, un fantástico conjunto de tuberías, líquidos y superficies, se presta admirablemente a este uso. Ejemplos de lo que se pretende hacer explotando la nueva patente sería la instalación de un teclado en un antebrazo; o la posibilidad de intercambiar datos comerciales con un apretón de manos. Dejo a su fantasía las múltiples maneras en que nuestro cuerpo podría ser utilizado en el futuro como central de emisión y recepción de informaciones.

Google, por su parte, el otro gigante de la informática, anunció el mes pasado su intención de sacar a la venta, probablemente durante este mismo año, unas gafas capaces de prestaciones absolutamente revolucionarias en el campo de la comunicación (Google Project Glass: Proyecto Google de Ga-

³ Patente estadounidense 6.754.472: *Método y aparatos para transmitir energía y datos utilizando el cuerpo humano*.

fas). Las gafas Google podrían archivar datos en cualquier formato, obedecer órdenes habladas, almacenar y recordar citas, recibir y transmitir noticias, tomar fotos y elaborar vídeos. En una palabra, serían capaces de llevar a cabo, de manera rápida, eficaz y unificada, las múltiples tareas para las que actualmente necesitamos de varias secretarías y algunas terminales: teléfonos, ordenadores, cámaras, etc.

En realidad, apenas si pasa un día sin que alguien no nos ofrezca la posibilidad de “bajar” nuevas aplicaciones a nuestras terminales, para oír música, consultar la bolsa, intercambiar informaciones con nuestro médico, o establecer contactos de amistad o convivencia. Y todo ello con tal celeridad, que cada vez con más frecuencia nos vemos abrumados por sentimientos de desfase; sobre todo después de haber alcanzado una cierta edad.

Los beneficios de la revolución informática

Las bendiciones que la actual revolución informática podría aportarnos son incalculables. No solo en el ámbito académico, sino también en la vida ordinaria. Imagínense que todos los hombres pudiesen acceder a una universal base de datos de manera instantánea y gratuita desde cada punto del planeta. Entonces, y en creciente medida, todos podríamos disfrutar de las ventajas que implica el disponer de información rápida y exhaustiva sobre cada problema. Tendríamos, además, la posibilidad de comunicarnos de manera fácil con todos los miembros de la especie y desaparecerían los límites del presente local. Y al automatizarse muchas tareas, y reducirse los costes de producción, podríamos disponer de más tiempo para la amistad, el arte y la reflexión.

¿Será todo Jauja?

La primera pregunta que un filósofo se hace ante un movimiento social tan impetuoso es si, en efecto, todo será tan maravilloso como nos quieren hacer creer las grandes empresas del sector; o si, como siempre ha sucedido, acabaremos pagando un alto precio por lo que se nos ofrece; o sufriendo las penosas *consecuencias colaterales* que nadie había mencionado al describir las ventajas del producto.

Es posible que alguno o muchos, me consideren un aguafiestas trasnochado o una especie de Pepito Grillo. En realidad, esto no me molesta demasiado, porque desde hace mucho tiempo, prácticamente toda mi vida, tengo asumido que la tarea de un filósofo nunca resulta socialmente gratificante.

Separarse del grupo, como Juan Salvador Gaviota, y dedicarse al vuelo de altura en lugar de acompañar a la mayoría en la ingesta de entrañas de pescado, conduce de manera irremisible a la impopularidad y a un cierto aislamiento. Por ello definiendo, desde hace años, que el símbolo de la filosofía no debería ser la lechuza, que contempla las cosas con ojos inmóviles, sino el jabalí, un animal hirsuto que siempre va a la raíz, que de manera incesante hace el signo de interrogación con el rabo y que se pasa buena parte de su vida gruñendo. A este asunto dedicaré algunas reflexiones al final de esta exposición.

Cada vez son más los que temen que los beneficios de los que de manera parcial ya estamos disfrutando, puedan venir acompañados de consecuencias muy desagradables. Para comenzar, resulta grave que el buen funcionamiento de una sociedad dependa de manera cada vez más importante de los ordenadores, que, al fin y al cabo, solo son máquinas. Pero esto es precisamente lo que está ocurriendo en muchos lugares del planeta, en los que todo se detendría si los ordenadores no funcionasen. Esta dependencia, calurosamente alentada por las grandes empresas del sector y secundada con una cierta candidez por quienes nos gobiernan, podría llevarnos a situaciones de extrema gravedad. No nos engañemos, lo que todas las grandes empresas informáticas favorecen con todas sus fuerzas, es la masiva expansión de sus productos: informática cuanto antes, para todos y para cada tarea. En las sociedades avanzadas, los ordenadores han dejado de ser instrumentos útiles, para convertirse en ineludible necesidad. Las computadoras ya no son una ayuda opcional, sino *imposición obligatoria de algo sin lo que ya no es posible vivir*.

Más grave todavía es la aparición de monopolios cada vez más potentes en el sector de la informática. La fabricación y distribución de computadoras depende cada vez de menos empresas. Y el número de sistemas operativos presentes en el mercado se ha ido reduciendo progresivamente. Esto significa que quienes toman decisiones fundamentales para todos nosotros son cada vez menos. Y que son unos pocos quienes deciden qué ordenadores se fabrican, con qué programas funcionan y qué precio debemos pagar por ambas cosas. Ser libre resulta cada vez más difícil, no solo para las personas o las pequeñas empresas, sino incluso para las naciones.

Se nos seduce con la libertad y posibilidades que nos proporcionan las nuevas tecnologías. Y no cabe la menor duda de que en ello hay mucho de cierto. Pero, al paso que vamos, gozaremos de la libertad que tiene una mosca dentro de un vagón de tren: podremos volar donde queramos, pero dentro de sus paredes.

Todavía más grave es la creciente indefensión de la gente de a pie ante quienes obtienen y disponen de datos personales sobre nuestra persona sin

nuestro permiso. Y es que, no solo nos vemos obligados a utilizar máquinas para casi todas las tareas importantes, sino que de cada uso que de ellas hacemos queda siempre registro en algún sitio. Y esto significa, de nuevo, que hay personas, cada vez menos, que saben cada vez más sobre nosotros. No sabemos quiénes ni cuántas, pero no cabe la menor duda de que tienen en sus manos el control de más informaciones confidenciales sobre cada vez más personas.

El peligro de todo esto, ya presente y levantando ampollas en muchas sociedades avanzadas, es el control, cada vez más exhaustivo, de todo lo que somos y hacemos. El uso masivo y prácticamente obligatorio de máquinas informáticas para toda clase de tareas (hay ya países en los que se necesitaría un manual de instrucciones para vivir en ellos), y el rastro que después de cada uso queda del usuario en algún sitio, puede acabar encerrándonos en una especie de jaula virtual de la que cada vez resulte más difícil escapar. El día 1 de abril de 2012, y mientras pergeñaba en Austria este trabajo, entró en vigor en el país un ley que, por motivos de seguridad nacional, permite a los servicios policiales y de defensa almacenar, durante seis meses, todos los datos privados de móviles, e-mails y otras comunicaciones. Las violentas protestas contra esta medida, denunciando el fin de la esfera privada, no han servido de nada hasta la fecha. Ahora bien, eso mismo está sucediendo en casi todos los países. Con la diferencia de que unos lo confiesan y otros lo practican sin confesarlo. Por eso hay muchos que hablan ya del *hombre de cristal*, totalmente transparente, a pesar de todos sus esfuerzos para mantener su intimidad.

Otro efecto colateral desagradable, pero que puede llegar a ser grave a medio plazo, es el analfabetismo digital, es decir, la exclusión de sectores de la población cada vez más amplios de los sistemas habituales de comunicación. Ya sé que muchas personas mayores hacen lo posible y lo imposible por incorporarse a los métodos modernos de comunicación y no quedarse fuera de juego. Pero los avances tecnológicos van a tal velocidad, que es muy difícil que una persona media pueda mantener el paso con ellos.

Algunas puntualizaciones

Antes de continuar con mi exposición, y con el fin de evitar confusiones, considero imprescindible hacer algunas importantes puntualizaciones.

1ª ¿Renunciar al progreso?

En primer lugar, me gustaría insistir de nuevo en que no estoy en contra de la ciencia, ni de la informática, ni del progreso. Fui decano durante seis años en la Facultad de Informática de la Universidad Pontificia de Salamanca

y sé apreciar las grandes ventajas y bendiciones que una prudente utilización de las computadoras puede reportarnos. No me atribuyan, por lo tanto, enemistad con la ciencia. Y mucho menos con la informática. Lo que critico en este trabajo es la *utilización masiva, interesada, unilateral e incontrolada* de las nuevas tecnologías informáticas.

2ª Las redes sociales

No sería justo culpar solo a las grandes empresas, o a los complacientes gobernantes de turno, de las peligrosas consecuencias que una incontrolada utilización de la informática puede acarrear. Por ejemplo, en las redes sociales. El imprudente exhibicionismo de que muchos hacen gala en ellas, puede tener efectos tan ingratos como duraderos para sus usuarios. Y es que, al contrario de la memoria humana, Internet *registra todo y no olvida nada*; y cada información que en ella se deposita sobre las personas queda almacenada para siempre.

3ª Información y conocimiento

Disponer de muchas informaciones no es lo mismo que *conocer*. Google no dispensa del esfuerzo de pensar. El conocimiento es algo más que yuxtaposición de informaciones inconexas. Conocer una cosa implica relacionar y contextualizar muchas informaciones y organizar con ellas una teoría. Disponer de una ingente cantidad de informaciones inconexas, como *Funes el Memorioso*, de Jorge Luis Borges, no solo no equivale a comprender, sino que, si carecemos de criterios para relacionar las informaciones de manera crítica puede ser incluso perjudicial.

4ª El conocimiento como panurgía

En los primeros capítulos del libro del Génesis, uno de los relatos más antiguos sobre los orígenes de nuestra especie, se atribuye al conocimiento el origen de los males que aquejan a la humanidad. La serpiente promete a nuestros primeros padres que si comen de los frutos prohibidos del árbol de la ciencia serán como Dios mismo, conocedores del bien y del mal. Cedieron a la tentación y como castigo fueron expulsados del paraíso. La opinión pesimista del libro del Génesis sobre el conocimiento está también presente en los relatos más primitivos de otras culturas. Por ejemplo en el mito de Pandora y en el de Epimeteo.

Mi opinión personal, sin embargo, es que el conocimiento, tomado en sí mismo, no es bueno ni malo. El conocimiento es condición necesaria para todo progreso; mal utilizado, sin embargo, puede conducir a callejones sin sali-

da. Por eso, y de manera metafórica, puede defenderse que los frutos del árbol del conocimiento tienen sabor agridulce. Considero muy apropiado el término griego *panurgía*⁴ para denotar el carácter moralmente neutro de los conocimientos humanos.

El conocimiento es capacidad moralmente neutra para lo bueno y para lo malo. No existen conocimientos morales y conocimientos inmorales. *Los conocimientos no tienen connotaciones éticas, sino que su moralidad radica en el uso que de ellos se haga.* Los conocimientos están por encima y antes del bien y mal. El modo en que en cada época utiliza los conocimientos de que dispone, es un reflejo de la moralidad vigente entre quienes la dirigen.

5ª ¿Solo más tecnología?

Finalmente, me gustaría salir al paso de un equívoco bastante habitual. Se afirma con frecuencia que el mejor remedio para obviar las consecuencias perjudiciales del progreso tecnológico es *más y mejor tecnología*. Esta afirmación se apoya en un peligroso equívoco, a saber, el doble sentido que la expresión “consecuencias perjudiciales” puede tener. Si por consecuencias perjudiciales se entienden fallos técnicos, es indudable que su remedio no puede ser otro que más y mejor tecnología. Ahora bien, si por “consecuencias perjudiciales” se entienden las injusticias a las que una tecnología aplicada de manera inmoral puede dar lugar, el remedio no puede consistir solo en mejorar la tecnología, sino en una mejor regulación de su uso.

La fundamentación de la moral

No solo los indignados, sino mucha más gente, opinan que los criterios por los que en nuestros días se rige el desarrollo humano son unilaterales e insuficientes y en que es necesario hacer algo para rectificar la ruta que estamos siguiendo. Se critica con acritud el que lo único que parece contar para los dirigentes de nuestras sociedades sea la rentabilidad económica inmediata o el triunfo político coyuntural. Se duda, tanto de las capacidades, como de la calidad moral de quienes están encargados de tomar las decisiones verdaderamente importantes para la convivencia humana.

Lo más preocupante en las sociedades avanzadas es la falta de reacción ante los abusos que en ellas se están cometiendo. Muchos echan en falta a un Don Quijote, capaz de enfrentarse a la incuria de los Estados y a la desmedi-

⁴ Panourgiva, de pa`”, pa`sa, pa`n (todo) y e\rgon (actividad, acción).

da ambición de las grandes empresas. Mas, si tanta gente está de acuerdo en tantas cosas, ¿a qué se debe la ineficacia de nuestros anhelos?, ¿por qué la ausencia de resultados tangibles después de tantos debates y protestas?

Mi impresión personal es que problemas como el que estamos tratando no tiene fácil solución, a no ser que se compartan ideas comunes sobre el fundamento de la moralidad. Hubo épocas en las que determinar si una cosa era buena o mala no dependía de los gustos particulares de los grupos de poder, los gobiernos o las personas, sino de normas externas al hombre y por encima de él (la voluntad divina, un decálogo de mandamientos como el de Moisés, libros sagrados, una razón cósmica de la que todos los hombres participan, la misma naturaleza humana, una ley natural accesible a todos los hombres de manera innata, etc.).

En un determinado momento, sin embargo, las referencias absolutas desaparecieron. El hombre se proclamó autónomo y se arrojó el derecho de establecer las normas de su conducta. Lo bueno y lo malo, siempre relativo, dependería solamente de las decisiones que, a la vista de las circunstancias, puedan tomar las autoridades de cada momento.

Todavía Kant proclamó su reverente admiración por el cielo estrellado sobre nosotros y la ley moral dentro de nuestros corazones. Pero desde que sabemos en qué consiste la efímera vida de una estrella y en el corazón humano dejaron de escucharse los ecos de lo eterno, pocos continúan compartiendo las reverencias kantianas.

La dificultad para fundamentar la moral humana proviene, en última instancia de nuestro rechazo a admitir que algo pueda estar por encima de nosotros. Y es que, como dejó escrito Dostoievski, si Dios no existe, o no ha creado el mundo, o no se ocupa de nosotros, todo está permitido.

En este sentido, considero de rabiosa actualidad las preguntas que Nietzsche hacía a sus contemporáneos, hace más de un siglo, después de proclamar la muerte de Dios:

“¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja capaz de borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desprender esta tierra del sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros, apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos sin cesar?... ¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo? ¿No vamos errantes como a través de una nada infinita? ¿No nos absorbe el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene la noche para siempre?”⁵.

⁵ NIETZSCHE. *La gaya ciencia*, 125.

¿Qué hacer?

Soy perfectamente consciente de que lo que hasta ahora he propuesto ha sido un diagnóstico más que una solución. Y que éste ha resultado bastante pesimista. No nos hagamos ilusiones, se diga lo que se diga, todo lo que es factible acaba por hacerse. Sobre todo cuando, como casi siempre sucede, ello resulta beneficioso para personas o grupos de poder. Reconozco que lo que en torno a nosotros parece vislumbrarse, de momento es bastante desalentador. Pero estoy convencido de que en otras épocas las cosas no iban mucho mejor.

Puedo adivinar, además, lo que muchos lectores de este trabajo estarán pensando: Lo típico de un filósofo. Desmonta el mundo y luego no se toma la molestia de hacerlo habitable. Con el fin de salir al paso de esta crítica, que en mi caso considero injusta, voy a proponer unas pocas recetas que considero útiles y que, además, me ayudan a organizar mi vida personal, de manera que ésta continúe siendo no solo soportable, sino incluso atractiva.

1ª Limitar mis actuaciones a las cosas sobre las que verdaderamente puedo influir. Es mucho más práctico calzarse unos buenos zapatos, que entarimar el mundo entero.

2ª Buscar aspectos positivos en las situaciones que de hecho me toca vivir. Mejor encender una lámpara que perder el tiempo maldiciendo la oscuridad. Y es que la única manera de escapar de la propia sombra es refugiarse bajo una sombra todavía mayor.

3ª Favorecer en la medida de lo posible a los que me rodean. Incluso siendo consciente de que el agradecimiento es una de las flores que más rápidamente se marchita. Solo quien planta árboles a sabiendas de que nunca se sentará a su sombra ha comenzado a comprender el verdadero sentido de la vida. Y es que lo único que se duplica cuando se comparte es la felicidad.

4ª Asimilar profundamente que vale más necesitar poco que tener mucho. Pretender saciar la ambición o los deseos de honores o riquezas es lo mismo que intentar apagar la sed con el agua del mar.

5ª Convencerse de que, a la larga, es mejor sufrir la injusticia que cometerla.

A la vista del modo en que la especie humana continúa gestionando el conocimiento y ante la ausencia de normas claras y universales para conseguir su uso correcto, muchos recelan que acabemos bajo la férula de instancias anónimas, cada vez menos y cada vez más poderosas, contra cuyos dictáme-

nes nadie podrá reclamar, y que permitirá a gentes sin escrúpulos ejercer un control cada vez más exhaustivo sobre todos nosotros.

Si esto ocurriese alguna vez, nos asemejaríamos, cada vez más, a los miembros de un termitero o de una colmena. Y ello acabaría definitivamente con los independientes, los poetas, los heterodoxos y los soñadores. Y, desde luego, con los filósofos.

Libros

Sagrada Escritura

ALBERT, Rainer, *Exodus 1-18* (Zürcher Bibelkommentare AT 2, 1), TVZ Theologischer Verlag, Zürich 2012, 23 x 15, 319 pp.

Con ritmo pausado, pero firme siguen apareciendo los comentarios de esta serie que goza de buena opinión y que a medida que pasa el tiempo va mejorando. Los comentaristas se muestran cada vez más exigentes consigo mismos y elevan la calidad de la serie, a pesar de su presentación un tanto mediocre. El autor de este comentario venía publicando varios artículos sobre el libro del Éxodo. Ahora se ve que esos trabajos surgieron en el curso de la preparación de este libro. La disposición del comentario es la previsible. En primer lugar una introducción en la que trata de la presentación del Éxodo en el marco del Pentateuco y descendiendo luego expone la estructura del libro. Toca brevemente las dos posibles lecturas: la sincrónica y la diacrónica. Reconoce que la primera ha descubierto facetas nuevas, pero cree que la lectura diacrónica es imprescindible. Quien conozca algunas de las publicaciones anteriores del autor no se extrañará de esta toma de posición. A continuación expone el origen y la formación del Éxodo. Remitimos al lector a la consulta del libro porque la distribución en estratos es minuciosa y bastante complicada. Baste decir que no encuentra ningún hilo narrativo anterior al destierro. El primer escrito narrativo presacerdotal llamado *Exoduskomposition* abarca desde Ex 1,9* hasta 34,32* y es del tiempo del destierro en torno al a. 540, documento éste que sufrió una primera redacción que solamente es reconocible en algunas partes, por cuanto se nota que incluye en su relato un escrito anterior. A continuación cree poder distinguir 8 redacciones posteriores, entre ellas tres sacerdotales, evidentemente no todas ellas de la misma importancia. La primera redacción sacerdotal coincide con el P de las fuentes del Pentateuco, pero no cree que sea una verdadera fuente, sino una elaboración que a veces presenta una visión alternativa, como, por ejemplo, sobre la vocación de Moisés o la legislación sobre la pascua. Él fue quien unió el relato del Éxodo con la historia patriarcal reelaborada por él. La segunda redacción sacerdotal compuso el Código de Santidad y quizá fue él quien unió la narración desde Gen 1* hasta Lev 26*, formando así un *triteuco* como escrito alternativo al Deuteronomio compuesto en el siglo VI. No queremos seguir al autor en la presentación de las siguientes redacciones. El autor ha querido facilitar la lectura de las diversas secciones, proponiendo la traducción en varios tipos de letra y con sangrías, por lo que la distinción de los diversos estratos resulta bastante clara. Quisiéramos señalar que el autor ofrece una verdadera hipótesis sobre la composición del Pentateuco, campo éste en el que no se advierte consenso alguno. El autor se da cuenta que esta distinción en redacciones múltiples sólo puede tener una finalidad y ésta es casar las redacciones varias con las circunstancias históricas en que se hicieron. Esto es lo que señala en el curso del comentario lleno de *excursus* que tocan muchos y variados temas. El lector entendido encontrará un comentario sugerente lleno de observaciones que le ilustrarán. No estará muy de acuerdo en la distinción de las múltiples redacciones, pero advertirá que el autor ofrece una interpretación sumamente valiosa.– C. MIELGO.

HOSSFELD, Frank-Lothar / ZENGER, Erich, *Die Psalmen III. Psalm 101-150* (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung), Echter, Würzburg 2012, 23 x 15, 527-914 pp.

Con este volumen completan los autores este comentario que habían iniciado en 1993 y que se compone de 3 volúmenes. En el trascurso de este tiempo publicaron además en la HThK.AT., en primer lugar (año 2000), el vol.2 (Sal 51-100) y luego en 2008 el Vol. III (101-150). Queda pendiente de publicación el vol.I. Ambos comentarios tienen la misma dirección. Es normal porque lo han hecho los mismos autores. En el comentario que hoy presentamos todavía pudo participar E. Zenger que inesperadamente murió en 2010. Son considerados ambos comentarios los primeros que se hacen sobre el salterio como libro. Lo habitual era comentar los salmos, sin advertir las conexiones de los mismos entre sí. Hoy ya hay un cierto consenso en que los salmos no son piezas separadas sino que el salterio se originó a partir de diversas colecciones redactadas con un determinado enfoque religioso y político. Cada redacción tenía su ideología y la final, también. De los dos comentarios el más científico es el publicado en la serie HThK.AT. No obstante, el editado por la *Echter* en NEB es también exigente y de un tono elevado. En el Vol. I presentaron los autores los principios de la nueva exégesis que ellos hacen y que en forma más detallada han presentado en el vol. 3º en la serie HThK.AT. Por ello en este no hay ninguna explicación, sino que inmediatamente comienzan con la exégesis de los salmos individualmente. El comentario tiene esta forma. En primer lugar se diserta sobre el género literario, el lenguaje empleado, la estructura, las conexiones literarias con los salmos próximos, sin olvidar las inscripciones tan frecuentes y que para estos autores tienen importancia. Seguidamente ofrecen la traducción del salmo en alemán. No es una versión propia, sino la *Einheitsübersetzung* que es la versión católica y ecuménica hecha para la liturgia, predicación y lectura personal. Precisamente esta serie de comentarios está dirigida a ilustrar, fundamentar y enriquecer la traducción aceptada. En el comentario frecuentemente se alude a la traducción cuando otra lectura es posible o también cuando ésta necesita una explicación. Precisamente en este punto es donde a veces los autores olvidan la traducción que tienen delante. Citemos, por ejemplo, el salmo 138,1. En las versiones españolas más habituales (no en todas) leemos: *en medio de los ángeles cantaré para ti*. Esta misma lectura es la de la versión alemana; En el comentario, en cambio, los autores se ven obligados a afirmar que el término hebreo *elohim*, en este lugar, indudablemente significa *dioses*, (versión aceptada por ellos en la serie HThK.AT), en cuya presencia el fiel no tiene ninguna dificultad en cantar al Señor. Todo lo contrario del fiel del salmo anterior que se ve incapacitado en la misma situación. Por lo demás aunque el comentario no es muy extenso, es muy preciso y atinado. Considerado en su totalidad el comentario que consta de unas 900 páginas merece una atención incluso por parte de los especialistas. Es una pena que la presentación sea un tanto penosa; el tipo de letra es pequeño y las líneas, muy juntas, de tal manera que no se invita a la lectura.- C. MIELGO.

KILUNGA, Godefroid Bambi, *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète, Etude comparative et critique des Confessions de Jérémie dans le texte hébreu massorétique et la "Septante"* (Orbis biblicus et Orientalis, 254), Fribourg, Academic Press, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 24 x 16, XV - 216 pp.

El libro de Jeremías presenta un problema peculiar. No se sabe qué texto aceptar. El TM y la versión de los LXX difieren mucho, tanto que el 1º es un 8º más largo que la ver-

sión griega. Al estudio de estas diferencias dedica el autor su tesis defendida en la universidad de Fribourg y publicada ahora con leves mejoras. Se limita a examinar solamente el texto de las así llamadas *Confesiones de Jeremías*: Jer 11,18-12,6, 15,10-21; 17,12-18, 18,18-23-23 y 20, 7-18. Tras exponer la historia de la investigación y constatar la falta de consenso sobre el supuesto texto original, procede en el cap.2º a hacer un estudio comparativo de las dos formas textuales. Es el capítulo central de la tesis. El examen es minucioso y detallado. Para ello ofrece el texto versículo tras versículo en hebreo y griego con sus respectivas versiones en francés. Las pequeñas diferencias son comentadas, buscando los motivos a los que se deben. Las conclusiones pueden parecer desilusionantes, pues constata que las diferencias son mínimas. La forma textual en estos textos selectos es más semejante que en el resto del libro. Dejando a un lado las variantes debidas a las corrupciones normales en la trasmisión de textos, cree distinguir mecanismos redaccionales que retocan levemente el texto, también debido a que los traductores no entendían el versículo por tratarse de un texto difícil. El capítulo 3º pudiera definirse como el punto de apoyo de la tesis del autor. Y es aquí donde se encuentra la sorpresa. Se trata de Jer 17,12. Es una exclamación dirigida al santuario. Mientras que en el TM hay comparación entre el santuario anterior y el actual (sin duda el salomónico y el postexílico), en los LXX no hay tal comparación, sino un solo santuario. Por lo que el autor colige que el TM es posterior al destierro, mientras que la *Vorlage* de los LXX es anterior. El autor sabe que ninguna traducción anterior a la suya ha aceptado la que él hace y que el término *merishon* es un *hápax*. Cabe decir, no obstante, que su traducción filológicamente es no sólo impecable, sino que es más acertada que cualquier otra. Además en base a textos paralelos o parecidos de Ageo y Esdras cree correcta su interpretación. En el último capítulo examina varios textos donde cree percibir que las diferencias entre las dos formas textuales se deben a razones ideológicas o teológicas, y es el TM el que ha retocado ligeramente el texto para privar al profeta de cierta autonomía respecto de Dios. A esto precisamente alude el autor en el título del libro. Estos son los textos en que advierte leves retoques intencionados (Jer 11,18.21; 12,4; 15,10.13.17.18). Sin duda seguirá discutiéndose sobre la prioridad de las formas textuales de Jeremías, pero el autor con su libro da un paso fundado en la solución del problema.– C. MIELGO.

MARTIN, Evelyne (Hg), *Tiergestaltigkeit der Göttinnen und Götter zwischen Metapher und Symbol* (Biblich-theologische Studien 129), Neukirchener Verlag, Neukirchen 2012, 20 x 12, 181 pp.

El libro recoge las conferencias tenidas en una jornada celebrada en la Universidad de Berna en 2011 sobre el *teriomorfismo*, es decir, sobre la representación simbólica y metafórica de las divinidades en forma animal. En el Antiguo Oriente y también en el A.T. es un fenómeno frecuente. El libro contiene cuatro conferencias. A parte de Egipto y Mesopotamia con una conferencia cada una, dos tocan el A.T.: una sobre el libro de Job y otra tiene un carácter más general y repasa los textos donde a Dios se le atribuyen cualidades propias de los animales o simplemente se le compara con ellos. Se constata que el A.T. es más moderado, sobre todo si se compara con Egipto, donde el lenguaje y las imágenes *teriomórficas* no parecen tener límites. En la época clásica fue común dirigir una crítica mordaz contra los egipcios, atribuyéndoles que hacían a los animales, dioses. Egipto brilla ciertamente por la frecuencia y riqueza de las presentaciones de las divinidades como animales, pero ciertamente a ningún egipcio se le ocurrió pensar que sus dioses eran animales. Lo interesante del libro es observar la riqueza de las cualidades que los antiguos atribuían a las divinidades y el lenguaje simbólico contribuye mucho a ello.– C. MIELGO.

DIECKMANN, Detlef, *“Worte von Weisen sind wie Stacheln” (Koh 12, 11). Eine rezeption-orientierte Studie zu Koh 1-2 und zum Lexem dbr in Buch Kohelet* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 103), TVZ, Theologischer Verlag, Zürich 2012, 24 x 16, 301pp.

El autor presenta un cuadro enigmático al comienzo de libro. Es una imagen misteriosa y ambigua. Parece una escena romántica: una pareja merienda amigablemente en medio de la naturaleza. Pero cambiando de postura o por indicación de otra persona en el mismo cuadro puede verse el cráneo de un cadáver. Esto explica bastante bien el tenor de este estudio. Qohelet presenta perspectivas contradictorias. Pero hay algo más: La imagen que el espectador ve en el cuadro depende del espectador. Uno ve una escena alegre; otro ve un objeto desolador. ¿No será Qohelet un libro semejante? Quien lea varios comentarios de Qohelet, percibe claramente la diferencia de opiniones al juzgar la concepción de la vida que tiene el autor. Hay otra característica que no he visto en ningún comentario bíblico. El autor ha hecho 35 entrevistas a personas informadas de diversa edad. Lo que ha encontrado es lo previsible. No son los biblistas quienes interpretan el libro de diferente manera, también cualquier lector. Las conclusiones de Dieckmann no pueden ser otras: el lector interviene en la interpretación de manera decisiva. El método histórico-crítico no ha atendido a este elemento. Hay que valorar la recepción del libro como elemento hermenéutico. El autor procede en el capítulo tercero a la exégesis de Qoh 1, 1-11. Examina palabra por palabra, frase tras frase, tratando de precisar el contenido de ellas. Siempre resalta las varias posibilidades de lectura y de interpretación, de tal manera que la cuestión debe quedar abierta. La misma tarea realiza en el Cap. 4º, que examina 1,12-2,26. Aquí Qohelet descende a la experiencia. El autor dedica varias páginas a descifrar lo que Qohelet entiende por experiencia de la que excluye el ámbito divino. En todo caso también en esta parte Qohelet se muestra contradictorio, aunque más levemente. En los capítulos 1-2 la respuesta a la pregunta qué provecho saca el hombre de todo su fatigoso afán quedaba abierta, pues eliminaba todas las certezas y Qohelet quedaba sumido en el escepticismo. A partir del cap. 3 cambia el tono: aparece la confianza y el ánimo; hay algún tipo de ventaja; queda el respeto a Dios y la guarda de los mandatos divinos. En esta perspectiva tiene sentido la exhortación a gozar de la vida. Qohelet al final permanece firme en la creencia en Dios y en su actuación; por eso el redactor del libro le presenta formalmente como maestro de sabiduría. No obstante las contradicciones siguen. Qohelet es un provocador y su libro, un aguijón para el lector antiguo y moderno, en suma un libro polivalente. Me ha gustado la constancia con la que Dieckmann hace resaltar las contradicciones y sobre todo las diferentes interpretaciones que pueden hacerse de las afirmaciones de Qohelet. Para mí ha sido un novedad apreciable. El libro exige cierta preparación por parte del lector. – C. MIELGO.

SCHOTTROFF, Luise, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 7), Kohlhammer, Stuttgart 2013, 24 x 16, 382 pp.

El comentario presenta una perspectiva teológica-socio-histórica, en la que Pablo aparece como un judío observante de la Torá (7,19.20) y 1Cor constituye una interpretación de la Torá destinada a gentiles que se han unido al Dios de Israel y a su Mesías. Incluso en su cristología, el apóstol permaneció en el marco del judaísmo: el mesías es la presencia de Dios que libera a los hombres de la esclavitud y de las estructuras de la muerte. Con la resurrección del crucificado, Dios ha puesto fin a la muerte y a la violencia, cuestionando así las pretensiones de Roma. En la predicación de este evangelio, Pablo trabajó conjuntamente

con otros/as hermanos/as. Pero cuando trata el tema de la mujer, de la sexualidad y de las relaciones con el otro sexo, entonces se hace patente su ambivalencia (cf. 7,29-34 y 11,2-12). Pablo también es un místico gracias a la fuerza del espíritu de Dios, pero es una mística “democratizante” (13,1-13). La carta presenta una radiografía de las difíciles condiciones de vida existentes en las ciudades del imperio romano (4,9-13), por lo que es necesario conocer el contexto socio-cultural, político, económico, religioso... (remarcado en el libro mediante unos trazos laterales), así como las concepciones patriarcales de la época (11,2-12). En este último texto, Pablo no cuestiona las estructuras existentes, sino que las emplea con el objetivo de dar pasos positivos dentro del sistema hacia la dignidad de la mujer según la concepción de la creación. La comparación de dicho texto con la praxis del mundo circundante muestra que las relaciones de poder y dominio dentro de la asamblea cristiana no eran visibles y, al mismo tiempo, todos desempeñaban un papel activo en el culto y en la enseñanza, lo que no sucedía en otros grupos de la ciudad. Sin embargo, Pablo desconoce la igualdad y la justicia en las relaciones de género.

El apóstol comparte el camino de la comunidad de Corinto con entusiasmo y pasión. Esta carta constituye una fuente de inspiración para las personas del siglo XXI, pues muestra que, incluso en condiciones de opresión, es posible organizar una vida común y guiarse por la justicia de Dios. El libro ha sido fruto de un constante diálogo constructivo de un grupo de estudiosas de Heidelberg, que aplica la interpretación socio-histórica al estudio de la biblia. No obstante, la autora podría haber profundizado más en el contexto religioso – histórico de Corinto, así p.e. al epígrafe dedicado a las carnes sacrificiales (pp. 145ss), por desgracia no aborda la información arqueológica e histórica existente sobre el Asclepieion, el santuario de Deméter y Core..., que constituirían el contexto inmediato de los lectores de la carta. El comentario redescubre a Pablo en ámbitos feministas, fijándose en la ambivalencia de sus afirmaciones.– D.A. CINEIRA.

BORMANN, Lukas, *Der Brief des Paulus an die Kolosser* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/I), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2012, 23,5 x 17, 199 pp.

La introducción aborda el tema del texto (P⁴⁶), su transmisión y recepción, así como la autoría, sus destinatarios, sus rasgos literarios, la intertextualidad (Col 4,7s y Ef 6,21, y Col 4,18 – Ef 5,22-24) y su posición en el *corpus paulinum* (tras Filp). Otros temas clásicos analizados son el motivo, objetivo, lugar y fecha de composición. Col es la composición creativa de un autor independiente a nivel literario y teológico. Sus peculiaridades estilísticas y teológicas muestran que desarrolla la cristología, la eclesiología y la concepción paulina de Dios, pero adoptando otra perspectiva en sus concepciones escatológicas e histórico-teológicas. Interesante para comprender la epístola es el contexto que motivó su composición: en Colosas, el culto comunitario celebra la eucaristía conjuntamente con seres sobrenaturales (ángeles) y ello se argumenta a nivel filosófico. Esas prácticas exigen una preparación que exige reglas ascéticas referentes a la alimentación y a la sexualidad. La argumentación de la carta tiene como objetivo definir las acciones y convicciones, que corresponden, según la visión del autor, a una comunidad fundada en la predicación del evangelio. Por tanto, el autor se dirige contra quienes practican esas formas de actuar y pretenden imponer su competencia religiosa y filosófica. Éfeso sería el lugar de composición, pues en esa ciudad prosigue la misión y la teología paulina, con conocimientos concretos de las condiciones multiétnicas de Colosas (3,11) y de las relaciones de las comunidades de Laodicea, Colosas y

Hierápolis. Col se compuso después de Filemón y antes de Efesios, durante la primera generación del grupo paulino activo en el ámbito misionero.

Ninguna otra carta paulina expresa de forma tan clara la importancia que tiene Jesús como Cristo (Mesías) para el cristiano, una cristología elevada para las comunidades de Asia Menor. Bormann tiene en consideración las fuentes epigráficas y numismáticas existentes para esa zona, así como los escritos del judaísmo antiguo y la recepción de la Biblia hebrea y griega. De esta forma, Col se muestra como un texto que se impregna de las tradiciones bíblicas (creación, tradiciones sapienciales, angelología...), lo que ayuda a comprender las afirmaciones en su significado práctico y en su profundidad teológica. El comentario constituye una herramienta útil para captar el sentido de la epístola dentro de su contexto originario y la cosmovisión de sus destinatarios.– D.A. CINEIRA.

GAMBLE, Harry Y., *Livres et lecteurs aux premiers temps du christianisme. Usage et production des textes chrétiens antiques*, Labor et fides, Genève 2012, 22,5 x 15, 346 pp.

Gamble ofrece un fascinante estudio sobre la producción, recepción, transmisión y uso de la literatura cristiana primitiva en un sentido concreto, práctico y físico. Su contribución original más importante es una respuesta interesante a la cuestión de por qué los primeros cristianos adoptaron el códice en una época temprana y continuaron utilizándolo de forma coherente. Muestra cómo la alfabetización ayudó a configurar la identidad cristiana. El capítulo 1, asumiendo los resultados sobre el grado de alfabetización propuesto por W. Harris, *Ancient Literacy* (1989), concluye que sólo un reducido número de cristianos (10 %) podía leer o interpretar literatura. Más interesante es el cap. 2, en el que analiza el hecho sorprendente de que el códice se convirtiera rápidamente en la forma en que se copió y distribuyó la literatura cristiana, lo que ha generado un considerable debate en las últimas décadas. C. Roberts y T. Skeat habían sugerido que la colección de los evangelios determinó la preferencia cristiana por el libro frente al rollo. Gamble sostiene, sin embargo, que el primer impulso para el uso del códice en la iglesia lo constituyó una primera edición de las cartas de Pablo. Sus argumentos son sólidos y convincentes. La particularidad de las cartas y la necesidad de superarlas; el número de cartas propuesto por Marción y la edición de las cartas a las Siete Iglesias del siglo II (Ap e Ignacio)... todos estos argumentos hacen verosímil la sugerencia de que se compuso una primera edición de las cartas paulinas presentada como una colección de cartas a las siete iglesias. La naturaleza misma de esta edición requirió su presentación como un solo libro y no en diversos rollos, pues el códice presentaba muchas más ventajas en su lectura aleatoria de los textos.

En el tercer capítulo, Gamble muestra el sistema de publicación y difusión de la literatura antigua. Un autor proporcionaba ejemplares de su obra a sus amigos, quienes la hacían accesible a otros amigos para que pudieran obtener copias. Por lo tanto, la publicación tenía lugar en el contexto de amistades y de redes sociales de personas interesadas en la literatura. Además, la adquisición y posesión de libros simbolizaba un status social elevado. La literatura cristiana primitiva circulaba casi de la misma manera que la literatura antigua, y muchos textos cristianos fueron ampliamente difundidos poco después de su publicación. No es probable que los evangelios fueran compuestos para uso estrictamente local de una comunidad particular. El capítulo cuarto analiza las primeras bibliotecas cristianas. La primera evidencia de bibliotecas institucionales, académicas proviene del siglo III (Jerusalén y Cesarea). También discute las antiguas bibliotecas monásticas (incluyendo la colección de Nag Hammadi, la biblioteca de Casiodoro) y las bibliotecas privadas de distintos escritores cristianos. El quinto capítulo subraya que la lectura pública de libros cristianos se llevó a

cabo fundamentalmente en las asambleas litúrgicas, al mismo tiempo que sugiere que los primeros cristianos mostraban menor reverencia hacia los textos y menor preocupación por fijar su redacción que los judíos. Este capítulo debería contener una reflexión más crítica sobre lo que constituye el “culto” y las asambleas litúrgicas.

Este estudio muy informativo y valioso debería ser de lectura obligada para estudiantes de la antigüedad clásica y del cristianismo primitivo. La obra ha contribuido de manera sugerente al debate sobre los manuscritos cristianos (cf. K. Haines-Eitzen, L. Hurtado) convirtiéndose en un clásico. La amplitud de los temas y la riqueza de detalles (datos sobre bibliotecas antiguas, materiales para copiar, mujeres escribas, etc.) son de elogiar.– D.A. CINEIRA.

POLLMANN, Ines, *Gesetzeskritische Motive im Judentum und die Gesetzeskritik des Paulus* (NTOA 98), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, 23,5 x 16, 261 pp.

En el primer plano de este trabajo se encuentra la interpretación de los textos judíos del periodo helenístico-romano, en los que se critica la ley con argumentos o motivos similares a los que presenta Pablo en su crítica de la ley. Ya G. Theissen había recopilado las fuentes judías que presentaban una crítica a la ley (*Religión de los primeros cristianos* 255). Josefo describe (ant.Iud. 4,145-149) la rebelión de Simri contra la ley tiránica de Moisés; en 4 Esd 8,20-36, el vidente acusa la imposibilidad de cumplir la ley; Filón (migr. 89-93) critica a los alegoristas que entienden la ley de forma espiritual, y presenta a José (Jos. 28-31) como legislador en Egipto, cuyas leyes constituían un añadido a la ley natural y no escrita de los patriarcas. En la primera parte de la tesis (cap. 2-5) se analizan esas cuatro fuentes judías, estudiando su “Sitz im Leben” y la posición del autor ante esa crítica de la ley. En conexión con ese estudio, se presentan textos análogos del judaísmo (de los reformadores helenistas, los Hadayot de Qumran, la Carta de Aristeas, Pseudo-Focílides, Aristóbulo, Jesús de Nazaret, Juan el Bautista, la regla de la comunidad de Qumran), datados algunos antes del siglo I d.C. Estas analogías muestran que los motivos críticos de la ley encontraron resonancia en el judaísmo ya antes de Pablo. Es de suponer que ciertas tradiciones, algunas muy antiguas y otras contemporáneas de Pablo, así como elementos populares de sistemas filosófico-religiosos influyeron en las voces críticas contra la ley en el judaísmo helenístico antes de Pablo. Por tanto, se mostrarán también analogías del mundo greco-romano. Se trata de ideas filosóficas griegas y romanas como la tiranía y la posterioridad de las leyes, así como de ideas antropológicas y religiosas referentes al pesimismo del pecado y a la interiorización de los preceptos rituales. No obstante, la recepción de las críticas a la ley en Pablo y en el cristianismo primitivo debió acontecer a través del judaísmo helenístico y no de forma directa a través del mundo greco-romano.

A los cuatro motivos de la crítica a la ley subrayados en la primera parte del trabajo y provenientes del mundo judío y de la tradición greco-romana (capítulos 2-5), le corresponderán en la segunda parte (cap. 7-10) afirmaciones críticas de Pablo de Gal y Rom. La presentación de cada uno de los motivos críticos de la ley en Pablo concluye con una comparación con la primera parte. Destacan tres características de la crítica paulina: a) la acumulación y combinación de motivos críticos hacia la ley, hasta entonces latentes y separados, b) la identificación personal con los temas críticos de la ley, y c) la radicalización de la crítica de la ley al revelar una actitud errónea legalista.

La verosimilitud histórica de la crítica paulina a la ley ocupa el primer plano de esta investigación. Sin embargo, esto no debe hacernos olvidar que la ley continuó teniendo una valoración positiva en el judaísmo helenístico y en la antigüedad greco-romana, y para

Pablo constituyó también parte de su piedad. Para el apóstol, la ley es ambigua, “bivalente” (Rom 2,12ss – Rom 5,20). Se le atribuirá un aspecto positivo y otro negativo. Pablo expresó intencionadamente esa ambivalencia cuando describe el ministerio de Moisés como “letra” que mata y como “espíritu” vivificante (2 Cor 3,6). Ya que se revelan tendencias críticas contra la ley en el judaísmo, el potencial del judaísmo se convertirá de forma clara en autocrítica, un potencial autocrítico que el cristianismo también debe asumir. La grandeza del judaísmo es que amó la ley y le otorgó una gran estima y valor, pero también permitió históricamente su crítica, lo que sale a la luz en Pablo. La importancia de Pablo es que articuló esta crítica, sin cuestionar, en principio, el valor positivo de la ley. Esta tesis, dirigida por Theissen, pretende ser una alternativa a las ideas propuestas por la “New Perspective” referente a la actitud paulina ante la ley, llegando a algunas conclusiones semejantes.– D.A. CINEIRA.

Teología

BÖTTIGHEIMER, Christoph, *Lehrbuch der Fundamental Theologie. Die Rationalität der Gottes, Offenbarung und Kirchenfrage*, Auflage 2, Herder, Stuttgart 2012, 23,3 x 16, 742 pp.

En nuestro mundo occidental la fe en Dios ha ido perdiendo progresivamente relevancia social, sin que por ello se presente un nihilismo generalizado. Pero al mismo tiempo cada vez se insiste más en el intento de justificación de la fe religiosa. Este manual de teología fundamental proporciona los materiales y las argumentaciones para que la fe cristiana se pueda defender argumentativamente contra las preguntas críticas de la actualidad y hacerlo desde el foro de la razón. Se presta, en consecuencia, no solamente un importante servicio para la transmisión de la fe a las futuras generaciones, sino que de este modo se contribuye al fundamento de la propia comprensión de la fe. También se nos invita a reconocer que en nuestro tiempo es cada día más difícil la transmisión de la fe a las futuras generaciones, y la pérdida de la plausibilidad para mantener la esperanza cristiana en nuestro contexto de pluralismo religioso. Además de la introducción general en donde se van analizando y fundamentando los principios de la teología fundamental como ciencia, hay otras tres partes amplias. La primera, analiza el fenómeno religioso, los argumentos a favor de la religión y las diferentes críticas que han aparecido a lo largo de la historia. La segunda parte se centra en la revelación y aquí se describe el fenómeno de la revelación cristiana y la Escritura, así como la forma de entender la revelación en la modernidad, concluyendo con el enfoque del cristianismo dentro del mundo de las religiones. La tercera parte estudia la Iglesia, después de describir el surgimiento y la evolución de la Iglesia de Jesucristo a la largo de la historia, y concluye con un estudio del movimiento ecuménico. Algo a destacar, es que al comienzo de los diferentes apartados presenta una bibliografía esencial de los libros o artículos más interesantes sobre los que se ha elaborado la reflexión. El libro en cuestión vuelve a poner sobre la mesa la importancia que están teniendo últimamente los estudios de teología fundamental, es una pena que en nuestro suelo patrio no tengan esa misma importancia.– J. ANTOLÍN.

KNAPP, Markus, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie* (Grundlagen Theologie), Herder, Freiburg 2009, 23,3 x 15,3 316 pp.

La teología fundamental va cobrando cada día más actualidad, pues frente a la crisis que vivió la religión y la teología durante la ilustración y primera mitad del siglo XX, hoy es indudable la presencia o retorno de la religión en nuestro mundo secularizado. Por eso mismo en el orden del día cada vez preocupa más la pregunta por la relación que existe o tiene que haber entre razón y religión. El centro de atención de la actual teología fundamental se mueve en tensión entre los campos de la fe, la razón y la pregunta por la verdad. La primera parte de este manual de Markus Kapp nos ofrece la historia y las tareas de la teología fundamental. Se presenta la historia de esta disciplina desde sus comienzos en la tradición apologetica hasta el Vaticano II, concluye esta parte exponiendo las aportaciones actuales más importantes de la teología católica (Rahner, Von Balthasar, Biser, Knauer, Metz, Peukeert, Verweyen, Werbick) y también de la teología evangélica (Ebellling, Joest, Pannenberg y Dalferth). La segunda parte se centra en los temas de la teología fundamental (la religión y la crítica religiosa, los fundamentos antropológicos de la religión, la revelación, la iglesia y los fundamentos del conocimiento teológico) se van presentando de un modo comprensible las más importantes preguntas actuales sobre los temas mencionados.

Frente a ciertos planteamientos que contraponen la fe y la razón en beneficio de la fe e insisten en que la fe está por encima de la razón y consideran a la razón como enemiga de la fe y por lo tanto no va a ser fácil que la religión entendida de esta manera se integre en la sociedad plural y democrática. Tenemos que abogar por un esbozo donde la religión quede totalmente integrada en la vida del individuo y de la sociedad, como algo que potencia la vida personal y de la comunidad humana. Cada día es más urgente una comprensión racional de la fe, como parte de nuestra realidad más humana. La religión cristiana, entendida de este modo, será cada vez más demandada e influyente en nuestra sociedad plural, y seguiremos intentando, a pesar de los avances científicos, legitimar las convicciones de fe desde la razón.

La fe cristiana ya desde antiguo se entendió como *fides quaerens intellectum*, es decir, como una fe que no solo no excluye la razón sino que expresamente aspira a dar razón de lo que cree, por lo que ella misma se interpreta como pensamiento racional. Nos situamos pues en esta larga tradición en la que la teología fundamental se encuentra como abogada del cristianismo, donde se sostiene la convicción de la reciproca o correlativa afinidad entre la fe y la razón. Esta es la posición de las tareas en las que se introduce el presente libro. Y aunque el autor es un teólogo católico, no puede por menos de exponer también los argumentos y posiciones de la teología evangélica, por lo que podemos ver que dentro del campo de la teología fundamental cada día hay más diálogo y aproximación entre las diversas confesiones cristianas.– J. ANTOLÍN.

BÖTTIGHEIMER, Christoph, *Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes*, Verlag Herder, Freiburg i.B. 2012, 14 x 22, 330 pp.

El autor del libro es profesor de teología fundamental desde hace una década en la universidad católica de Eichstätt, en Baviera, así que aquí nos presenta un buen destilado de su actividad académica. Acogiendo la oportunidad ofrecida por la convocatoria papal del *Año de la Fe*, compone una especie de manual sobre la fe, la cual quiere analizar en todos sus aspectos. Fe en sentido cristiano, naturalmente, pero que no deja de asentar su punto de partida en las facultades humanas de inteligencia y voluntad. La estructura del

libro en dos partes refleja bien la elaboración del tema. La primera parte versa sobre la comprensión de la fe: comienza con una base introductoria sobre la fe como eje central de la religión cristiana, hasta el punto de que para nosotros es sinónimo ser cristiano y ser creyente; sigue con una subida por las consideraciones bíblicas, básicamente ejemplarista en el Antiguo Testamento, presentando modelos, y fundamentalmente personalista en el Nuevo, centrada en Jesús y su mensaje del reino; continúa con un trote largo por la historia de la teología, en sus estaciones patrística, medieval, reformadora, modernista y *vaticano-segunda*; para descender suavemente en rellanos que la comparan con la revelación, la decisión confiada, el contenido doctrinal, la polémica de la justificación y la expresión en el bautismo. La segunda parte se adentra en las mediaciones de la fe: la primera mediación es la de la razón, por tanto, la plausibilidad de la fe, la revelación natural, las religiones no cristianas y las confesiones cristianas; la segunda mediación se refiere a la Iglesia, la colectividad como instrumento de conservación, trasmisión y vivencia de la fe (con excursos sobre el magisterio y la infalibilidad); y la tercera mediación es la experiencia existencial, que se alimenta de la plenitud que genera la confianza, pero que también convive con el choque que produce la duda, que a la postre deviene fortalecedora, y que debe terminar reconociendo el enigma y misterio de la trascendencia y la divinidad, lo al tiempo inaccesible y acariciador (como el viento o Espíritu), lo a la vez tranquilizador e insatisfactorio (pues cuanto más se tiene más se quiere). Al final, índice bibliográfico y onomástico.– T. MARCOS.

HOBSON, Theo, *Glaube. Eine Urgewalt verstehen*, Verlag Herder, Freiburg i.B. 2012, 12,5 x 20,5, 200 pp.

Este libro es la versión alemana de una obra original en inglés: *Faith*. Así es, por sorprendente que nos suene parece que también los alemanes traducen. Podría ser un criterio para nuestras editoriales a la hora de elegir libros a traducir, indicador de un interés amplio por la obra y por tanto de éxito en ventas. En todo caso, el libro trata sobre la fe, fe en general y en particular, la fe cristiana y la fe humana, la fe racional y la ciencia moderna. El autor es un joven doctor en filosofía (especializado en teología) y licenciado en literatura, y colaborador como columnista en diversos diarios británicos. Se considera cristiano independiente, o tal vez ecléctico y en este sentido ecuménico, pues toma de cada tradición cristiana lo que le convence más, por ejemplo, el individualismo protestante, el racionalismo anglicano (confesión de la que procede) y el liturgismo católico. La liturgia, dice, es la teatralidad necesaria de la fe. Su estilo literario, que también ha mostrado en sus anteriores libros, es irónico y directo, muy en línea con la tónica periodística inglesa. Veamos un ejemplo de la introducción: la fe –dice– es una variante de la confianza; sin confianza no hay sociedad, pero la fe va un poco más allá, afloja la cuerda con que la confianza se ata a la razón; “si dejo a mi mujer ir con un colega en un viaje de negocios nuestro confianza, pero si el viaje dura un mes y el colega es un donjuán tendríamos que hablar de fe”. En los capítulos del libro defiende la fe contra las últimas y famosas publicaciones ateas de autores sajones, compara las lecciones de la fe de personajes bíblicos con algunos filósofos griegos, repasa la acomodación en que se ha empeñado la fe para subsistir en este mundo cada vez más secular, e incluso trae a colación a Barack Obama como ejemplo del influjo de la fe en nuestras decisiones políticas. Concluye diciendo que la fe es un idioma asertivo, positivo, la única lengua en que afirmamos nuestra existencia y la equilibramos contra la adversidad. Así que, como diría el evangelio, el que no está contra nosotros está con nosotros (o casi).– T. MARCOS.

CORDOVILLA, Ángel, *Crisis de Dios y crisis de fe. Volver a lo esencial* (PT 188), Sal Terrae, Santander 2012, 21,4 x 14,4, 182 pp.

Se necesita una nueva gramática de la fe para responder a la crisis de Dios no solamente desde el individualismo, y del cambio de estructuras sino desde lo esencia de la fe, pero teniendo en cuenta la cultura actual. Motivado por el cincuentenario del Vaticano II, por la carta Apostólica de Benedicto XVI *Porta Fidei*, por los *Lineamenta* para el Sínodo de los Obispos de octubre del 2012 y por la Nota de la Congregación para la Doctrina de la Fe con indicaciones para la celebración de este Año de la Fe, el autor pretende, no simplemente dar pistas para la celebración del Año de la Fe sino realizar un ejercicio de Teología Pastoral para que, partiendo desde las características de la nueva cultura, las confrontemos y las pensemos a la luz de la fe, para poder realizar adecuadamente la nueva evangelización y lograr que valga, pero, al mismo tiempo, que sea verdadero para hoy el Evangelio de Jesucristo y lograr “habitar y transformar” los nuevos escenarios de la historia actual, en lugares de testimonio y de anuncio de la Buena Nueva.

Parte de que se ha roto en Occidente el tejido cultural con fondo de valores cristianos en el que estábamos habituados a desenvolvemos. Por tanto, la nueva evangelización no supone simplemente una renovación de métodos, de pedagogías, de nuevo lenguaje, de hermenéutica de la fe como podía ocurrir en la modernidad, sino que es una nueva cultura des-cristianizada, pudiéramos decir postmoderna, que afecta a la gramática de la fe. La nueva evangelización tendrá que partir desde los desafíos de esta cultura y no desde nuestros anhelos o deseos. Leer y descifrar esos desafíos de la nueva cultura como nuevos lugares de evangelización será la misión que le toca al cristiano de hoy para así poderlos conocer, habitar y transformar. Características de la cultura actual serían su carácter ambiguo y contradictorio, relativismo, cultura de la imagen, el renacimiento religioso ligero, descartable, o por el contrario fundamentalista, sed de trascendencia, del misterio, de Dios, de tal manera que “Del luto por su muerte, hemos pasado a sentir nostalgia, a percibir su rumor, a barruntar su presencia”. Pero, cuando hablamos de la nueva evangelización hoy, no hay que engañarse pues con relación a Dios, se debe partir de una decisión personal, una experiencia de encuentro, dar razones de la fe y mostrarla a través del primado de la caridad

Un segundo tema es: ¿Cómo percibe a Dios el hombre contemporáneo? Imágenes de Dios hoy con discernimiento para distinguir sus aspectos positivos y negativos. El mejor medio para saberlo es quizá a partir de cómo ora el hombre teniendo en cuenta un matiz, remarcado anteriormente como característica de esta cultura, que es el carácter ambiguo y contradictorio. Plantea seis imágenes: la vuelta a Dios, el Dios extraño, el Dios relativo, el Dios sin rostro, el Dios sin palabra, el Dios sin historia. Con espíritu de discernimiento tenemos que estar atentos a los verdaderos signos de Dios hoy en la nueva cultura para que llegue la Buena Nueva al hombre en las circunstancias en que vive. En el tercer capítulo plantea cómo ser cristiano en la cultura actual y cómo vivir la fe en tiempo de crisis, en este tiempo de cambio de época. Hay que volver a lo esencial tal como ya se lo planteó, por ejemplo, K. Rahner en un conferencia en 1962 “Sobre la posibilidad de la fe hoy” o J. Ratzinger en otra de 1999 “Verdad del cristianismo” y como se lo habían planteado teólogos importantes desde el siglo XIX tanto protestantes como católicos. En el capítulo cuarto propone el acceso a Dios del cristiano y presupone el razonamiento filosófico de hoy, inclusive, más allá de la fenomenología que busca el sentido, y parte de la postmodernidad que supera lo que viene de atrás y se abre a la experiencia de lo “post”, de lo que está más allá de lo anterior, de lo que supera a lo anterior, de lo que está más allá, de lo trascendente. Después se concentra en la experiencia cristiana en los caminos hacia Dios. Pero la fe sin la caridad no da fruto y desarrolla en el capítulo quinto el primado de la caridad. El modelo de amor

auténtico es la Trinidad y se concretiza en lo social con el ejemplo del Buen Samaritano, dinamizado por el Espíritu para lograr la plenitud de la persona en la justicia y en la búsqueda del bien común. En el capítulo sexto propone a Cristo como modelo y fundamento de nuestra vida cristiana. En las Bienaventuranzas, entendidas desde la interioridad de Jesús, se refleja de forma especial –aunque también en todo el Evangelio– este rostro de Jesús, este camino y este horizonte

No es extraño que Olegario González de Cardedal deje muy bien al autor en la presentación que hace del libro en la revista *Vida Nueva* recalcando lo que dice y, además, el bagaje cultural filosófico y teológico dados los autores que cita, especialmente actuales, por lo cual todavía con más fuerza nos deja el autor a la expectativa de que de cada capítulo haga un libro, puesto que, por lo interesante de los planteamientos, creo que provoca en los pastoralistas, las ganas de poder ver un amplio desarrollo de los temas que ha sabido sintetizar tan bien y, más todavía, cuando ya ha publicado *El misterio del Dios trinitario. El Dios-con-nosotros* (Madrid 2012).– E. ALONSO.

CORBIN, Michel, *La grâce de la liberté. Augustin et Anselme*, Les éditions du Cerf, Paris 2012, 23,5 x 14,5, 372 pp.

Gracia y libertad son dos polos a los que no puede renunciar la teología cristiana. Pero la relación entre ellos no es la misma en las dos tradiciones cristianas, la oriental y la occidental. Mientras la primera asumía sin problemas la concordia entre ambos, la segunda conocía una relación no exenta de tensión, cuyo origen claro hay que poner en san Agustín en su polémica con Pelagio. El origen de esa tensión está en que los dos conceptos parecen oponerse entre sí. El relajamiento de la misma pasa por la definición de los términos; más exactamente, por la definición de libertad. En este contexto se coloca el presente estudio centrado en san Agustín y san Anselmo como representantes de dos perspectivas distintas en la tradición occidental. De paso, como referencias complementarias y clarificadoras aparecen santo Tomás de Aquino por su vinculación con la filosofía aristotélica y, en menor escala, san Bernardo, con otra perspectiva.

Punto de partida del estudio es el relato de la Anunciación, en la que se encuentran la libertad de María y la de Dios. Libertad de María que se define por un *sí* incondicionado a que pueda nacer de ella el Hijo de Dios, y libertad de Dios definida también por un *sí* desbordante a favor del hombre. Ahora bien, esta concepción de la libertad no se ajusta a la definición clásica en occidente desde santo Tomás, que la heredó de los griegos, según la cual la libertad sería el poder indiferente de decir *sí* o *no*; más en concreto, de amar o no amar; de pecar o no pecar. Si la libertad se plantea como ese poder soberano de decir *sí* o *no*, “¿cómo esa libertad nos puede constituir a imagen de Dios que no es más que Amor que desea que participen de él? ¿Cómo, si es verdad que un *sí* se ajusta siempre a un *sí*, y que hay siempre desacuerdo entre un *sí* y un *no*, se puede conciliar la gracia de Dios que es un *sí* siempre más claro y una libertad que sería alternativamente *sí* y *no*?” ¿Cómo ha de entenderse entonces la libertad? Aquí introduce el autor a san Anselmo que en su obra *De libertate arbitrii* la define como “el poder de mantener la rectitud de la voluntad por la rectitud misma”; en concreto el poder de mantener el *sí* de la Alianza tanto por parte de Dios como por parte del hombre. Desde esta comprensión, el poder decir *no* deja de pertenecer a la esencia de la libertad. Esta concepción lleva la mente tanto a Adán y su *no* al creador –el pecado–, como a Jesús en quien todas las promesas de Dios han tenido su *sí*. El paso siguiente del autor ha sido examinar la relación entre Adán y Jesús, tomando en consideración la parte central de la obra agustiniana *De correptione et gratia* con sus dos econo-

más de la gracia, una anterior y otra posterior al pecado, y ver en qué medida san Anselmo ha integrado la visión agustiniana en su propio *intellectus fidei*.

Si la libertad en Dios es fidelidad a una alianza, el hombre solo la puede ejercer si es liberado por el don del Espíritu santo. Por ello el lugar de la experiencia de la gracia no es otro que la oración. El autor concluye, después de haber mostrado las incoherencias del obispo de Hipona, que la tesis de la doble predestinación de los hombres al cielo o al infierno hay que rechazarla. Primero porque quita todo apoyo a la oración, y luego porque contradice la meditación de que habla Pablo en Rom 9-11 sobre el misterio de Israel. Dios es solo amor y su imposibilidad de cambiar es más fuerte y más atractivo que todo poder absoluto capaz de hacer lo que sea.

El libro, de notable densidad, concluye con los índices de autores modernos citados y de textos citados y comentados de san Anselmo, san Agustín y santo Tomás de Aquino.— P. DE LUIS.

KASPER, Walter, *Katholische Kirche. Wesen, Wirklichkeit, Sendung*, Verlag Herder, Freiburg i.B. 2011, 14'5 x 22, 586 pp.

No se puede descubrir el Pacífico. Todo el mundo eclesial conoce al Cardenal Walter Kasper. Yendo hacia atrás, diez años (desde 1999) alto cargo de la Curia romana -ahora emérito de la prefectura del dicasterio de la Unidad de los Cristianos, pero todavía consejero del mismo, así como de la Congregación para la Doctrina de la Fe y de la del Diálogo Interreligioso-, otros diez (desde 1989) obispo de Rottenburg-Stuttgart, y anteriormente veinticinco años (desde 1964) como profesor de Dogmática en las universidades de Münster y Tubinga. Precisamente, en estos años de labor académica le quedó una docente espina clavada. Había publicado una cristología (*Jesús, el Cristo*) y una teología (*El Dios de Jesucristo*), así que le faltaba una eclesiología para redondear las materias troncales de la dogmática. Pues justamente este es libro que ahora publica en alemán y que comentamos. Estamos seguros de que, al igual que los anteriores, se editará también en castellano, dada la importancia y competencia del autor. Dice en el prólogo que le han faltado los complementos habituales de la docencia universitaria (secretarios y auxiliares profesoriales) pero que a cambio puede aportar experiencia pastoral y ecuménica —y en un grado superior a otros, añadiríamos.

El libro presenta algunas particularidades estructurales. La primera parte es casi un nuevo género literario, una especie de eclesiología biográfica, pues desgrana la formación de sus ideas eclesiales al hilo de su historia personal, que efectivamente destella la eclesiología bullente del siglo XX. Primero su crecimiento en una iglesia-hogar internamente acogedora, al tiempo que recelosa y crítica hacia la prepotencia nazi, por lo que su obispo fue exiliado. Luego, su vocación sacerdotal y formación teológica en una época efervescente y de grandes esperanzas, que desembocará en el concilio. Justamente el final del Vaticano II marcará el comienzo de su enseñanza teológica universitaria, codeándose literalmente para bien y para mal con los grandes renovadores de la teología (Rahner, Ratzinger, Küng, Congar...). El posconcilio supondrá una crisis permanente, en las costumbres culturales, en las libertades políticas, en el progreso económico, en las desigualdades sociales... ¡en la comprensión de la Iglesia! Apenas encontrando el equilibrio, su consagración episcopal le arrojará de bruces a una importante diócesis y a la búsqueda de solución de los problemas prácticos de la conciencia cristiana de nuestro tiempo (divorcio, aborto, paternidad responsable...). Y finalmente, su promoción a la Curia de Roma le exigirá poner todos sus buenos oficios para la causa ecuménica, de la que tanto tiempo después del concilio no hay modo

de saber si avanzamos, retrocedemos o estamos exactamente en el mismo sitio... Efectivamente, así es, su vida es una auténtica eclesiología andante.

La segunda parte tiene ya la forma de un tratado clásico de eclesiología. Sus diversos capítulos desfilan armónicamente como escuadrones en orden de batalla. Después del capítulo introductorio sobre la semántica y metodología eclesiales, aborda primeramente la Iglesia como horizonte de salvación: misterio, reino, sacramento, *congregatio fidelium, communio sanctorum*. El tercer capítulo se dedica a las “determinaciones esenciales” de la Iglesia: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo; y el cuarto hace lo propio con las “notas esenciales”: una, santa, católica y apostólica. El quinto se demora en las estructuras eclesiales: laicado, presbiterado, episcopado, papado, monacato; y el sexto se detiene en la Iglesia misionera: testimonio universal, diálogo interreligioso, ecumenismo. Y concluye en el último capítulo oteando y proyectando el futuro de la Iglesia: problemas y esperanzas, prioridades y tradiciones. En cada capítulo ha dedicado algún apartado a los temas más espinosos: salvación fuera de la Iglesia, María prototipo de la comunión, celibato ministerial, sacerdocio femenino, colegialidad y sinodalidad; la solución que ofrece no va a ser novedosa (es un alto funcionario de la institución), pero sí racional e informada. Son unas 400 densas páginas de teología de la Iglesia, para las que la parte biográfica anterior compone una gustosa introducción (50 páginas), todo ello rematado por unas 80 páginas de notas agrupadas al final, de modo que ni decepcionen a los expertos por la carencia de precisiones referenciales ni molesten a los no especializados por su prurito sabihondo. Cierra el libro el consabido índice de nombres. Así que, señor cardenal, la espera ha merecido la pena.— T. MARCOS.

LADARIA, Luis, *El hombre en la creación*, BAC, Madrid 2012, 13'5 x 20'5, 152 pp.

El jesuita y profesor de teología Ladaria explica en el prólogo de este libro las curiosas circunstancias de su edición. Como es sabido, data de 1983 su conocida *Antropología teológica*, también aparecida en italiano al encontrarse en la Gregoriana dictando clases. Al proyectarse una década más tarde una colección de manuales teológicos en la BAC (que en su mayor parte ya podemos utilizar hoy día) le encargaron a él justamente el tema dedicado a la “antropología especial”, esto es, lo referido al pecado original y la gracia, dejando de lado la otra mitad de la materia o “antropología fundamental”, que versa sobre la creación y el hombre. Pero a mediados de los años 90 publicó en italiano la versión actualizada de su primera obra, *Antropologia teologica, nuova edizione*, que además fue traducida también al francés. Así que en esta especie de rompecabezas antropológico, casi un frankenstein intertextual, resulta que no existía la publicación actualizada de su “antropología fundamental” en castellano, que era precisamente la lengua original. Bien, pues esta es la parte que aquí se presenta en este libro. El problema ahora es que han pasado casi 20 años de dicha “actualización”, lo que suena a imposibilidad metafísica. No es de extrañar que Ladaria se haya interrogado sobre la conveniencia de la publicación, como confiesa, y que se haya decidido finalmente por las sollicitaciones de la editorial. (Hay que recordar que es desde hace unos años obispo Secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe y no tiene tanto tiempo como quisiera para el estudio teológico.) En fin, querríamos disipar desde aquí las dudas del autor, aunque él tenga más que hacer que recibir nuestros parabienes: claro que es un acierto publicar el libro, por más que sea de 1995, la especialización del autor en la materia lo compensa y habría sido una crueldad dejar manca su antropología de entonces. Por lo demás, yendo a la materia, el libro se divide en dos mitades (aunque en tres capítulos), la primera dedicada a la creación estrictamente desde el punto de vista

teológico, esto es, desde la intención salvífica de Dios y su plenitud significativa en Cristo; y la segunda centrada en el hombre como centro de la creación, su unidad psicosomática, su racionalidad y libertad, y su dimensión social. Aun faltando por integrar los últimos estudios científicos, sea el bosón de Higgs o la psicología positiva, el libro no desmerece de los manuales de referencia teológica.– T. MARCOS.

GÓMEZ GARCÍA, Enrique, *Pascua de Jesús, pueblos crucificados. Antropología mesiánica de Jon Sobrino* (Koinonía 48), Secretariado Trinitario, Salamanca 2012, 14 x 22, 771 pp.

Este libro es como una tesis doctoral, aunque no lo sea estrictamente. Enrique Gómez es agustino recoleto, doctor en teología dogmática por la universidad de Salamanca, destinado por su congregación a la pastoral juvenil y a labores de apoyo misionero en Perú. Aunque no se dedica a la docencia teológica ha podido escribir un buen libro de teología. Xabier Pikaza firma el prólogo de este libro. Quiere ser y logra ser un estudio detallado de la teología de Jon Sobrino, el famoso teólogo vasco de la teología de la liberación. Hay que recordar que dicha teología es la aportación de la lengua española a la teología contemporánea, tal como puede haber sido la teología dialéctica en la renovación de la teología liberal alemana, la nueva teología francesa en la revisión de la teología escolástica eclesial, o la teología secular anglosajona en la crítica del cristianismo contemporáneo. Así es, nada menos. La teología de la liberación, surgida en la segunda mitad del siglo XX en las condiciones de injusticia económica de los países latinoamericanos, nos ha recordado que el cristianismo ha nacido como un impulso de igualdad social y dignidad humana, como una semilla de transformación de las estructuras políticas injustas. Su mensaje no puede ser más actual en nuestra época de globalización financiera sin globalización moral. La humanidad es una familia sin contornos, nunca estará lograda si no consigue solucionar el hambre interior (despilfarro capitalista y hambruna tercermundista), si no resuelve una mínima hermandad conjunta (derechos occidentales pero guerras periféricas), si no evita abismos galácticos de dinero (entre un futbolista madrileño y un minero nigeriano)... En fin, lo que es una familia, la de los humanos sometidos mismamente a la temporalidad ontológica, el progreso colectivo, la angustia íntima... El libro compondría al decir de Pikaza (que ejerce como director de tesis) dos partes generales. Una referida a la cristología de Sobrino, que conllevaría siguiendo el título una teología “mesiánica” (cristosalvífica, si se me permite el invento), es decir, una teoría narrativa de la esperanza cristiana basada en Jesús. Y la segunda dedicada a la antropología fundamental en su segmento social, típico de la teología de la liberación, por tanto, que muestra que las personas y pueblos “crucificados” son los vencidos por la inequidad (o iniquidad) humana pero rescatados por la gracia divina, o sea, que tienen razón en sus reivindicaciones independientemente de su éxito real. También a modo de tesis, la bibliografía final compone 40 páginas de fuentes primarias (escritos de y sobre Sobrino) y fuentes secundarias (escritos sobre la teología de la liberación). Como todos los libros de la editorial Secretariado Trinitario, buen papel, impresión nítida, cuadernillos cosidos (con tapa dura ya sería lujo, y con índice onomástico ni te cuento).– T. MARCOS.

TORRELL, Jean-Pierre, *Résurrection de Jésus et Résurrection des morts. Foi, Histoire et Théologie*, Cerf, Paris 2012, 239 pp.

A nadie se le oculta que a nuestros contemporáneos no les resulta fácil creer hoy en la resurrección de Jesús y mucho menos en una resurrección de los muertos al final de los tiempos. Esto no es una novedad. Los Corintios y los Atenienses del s. I manifestaron a Pablo esa misma dificultad (cf. 1Cor 15,12; Hch 17,32). Desde la filosofía se podría, quizás, admitir cierta supervivencia de tipo espiritual, pero la idea de una resurrección corporal se antoja completamente extraña a la razón. En cambio, parece que creencias como la posibilidad de la reencarnación o la vieja doctrina de la metempsicosis (trasmigración de las almas) vuelven a ejercer hoy una fuerte seducción y gozan de buena acogida en el mundo occidental. En este libro, el dominico J.-P. Torrell, profesor emérito de teología en Friburgo (Suiza), trata de explicar el contenido de aquellos dos artículos de nuestra fe. La obra está dividida en tres partes: Resurrección de Jesús, Resurrección de los muertos y “Cuestiones complementarias”. Entre estas últimas considera el cuándo de la resurrección de los muertos: ¿Hay que esperar realmente al final de los tiempos? ¿Resurrección *de* o *en* la muerte? También se cuestiona sobre el tema, ya aludido, de la reencarnación y sobre la práctica de la incineración. El acceso a una vida nueva inmortal con la resurrección es el epílogo que culmina el proceso inaugurado por nuestro “primer nacimiento” en el tiempo. Según el autor, la doctrina de la inmortalidad del alma es solamente un sucedáneo (“*Ersatz*”) que no tiene nada que ver con el objeto de nuestra esperanza. Siguiendo a Sto Tomás –el autor es un especialista en el Doctor Angélico–, lo pone de relieve construyendo un interesante paralelismo entre la concepción virginal y la resurrección de Jesús (pp. 201-202). Como en obras anteriores (de mariología y de eclesiología), también el origen de este libro son los apuntes de un curso sobre la materia. Pero está concebido para el público en general. Por ello, J.-P. Torrell ha prescindido de notas en favor de una exposición sencilla y didáctica. A cambio, facilita al final unos “Textos escogidos” y una valiosa bibliografía clasificada y comentada. El autor ha querido incluir entre los Textos la aportación de Sto. Tomás, tanto en la *Summa* (ST III, q. 56, a. 1-2), como en el *Compendium* (I 236-240). J.-P. Torrell ha realizado la nueva traducción francesa de ese último opúsculo en Ed. Du Cerf (Paris 2007). Los últimos textos reproducen algunos fragmentos de tres importantes documentos del magisterio de la Iglesia sobre la temática: Constitución *Benedictus Deus* (Benedicto XII, 1336), “Algunas cuestiones de escatología” (Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe, 1979) y “Los problemas de la reencarnación” (Comisión Teológica Internacional, 1992).– R. SALA.

RAHNER, Johanna, *Einführung in die christliche Eschatologie*, Freiburg im Br. 2010, 21,5 x 13,5, 315 pp.

En la primera epístola a los Corintios, a propósito de la resurrección de los muertos (cf. 1Cor 15, 35-53), Pablo exhorta a mantenerse firmes en la fe y a evitar las vanas especulaciones sobre el cómo o el cuándo de nuestro destino final. Así se ha manifestado sobre esta temática también el Concilio Vaticano II en el cap. VII de su Constitución dogmática sobre la Iglesia (cf. LG 48-51). En efecto, porque creemos en la resurrección de Jesús, también la resurrección de los muertos y la vida eterna forman parte de nuestro Credo. Ahora bien, “esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro”. Este último artículo del credo es más una cuestión de esperanza que propiamente de fe. En este sentido, esta introducción a la Escatología, presentada dentro de la serie de estudios de Teología

fundamental de la editorial Herder, ha sido concebida justamente como un manual de iniciación a los fundamentos de la esperanza cristiana. La obra consta de una primera parte de Escatología fundamental (“Cuestiones fundamentales”) y otra de Escatología sistemática (“Temas particulares”). La primera parte es una aproximación, en cuatro capítulos, al objeto de estudio: la muerte, la distinción entre escatología y apocalíptica, la hermenéutica de los “Novísimos”, la consumación de la historia. Concluye con un amplio estudio de fenomenología de las religiones sobre el origen de la creencia en la supervivencia después de la muerte. En la segunda parte se abordan en cinco capítulos los temas clásicos del tratado “*De Novissimis*”: Muerte y Resurrección, Juicio final, Purgatorio, Infierno y Cielo. Este último capítulo, que lleva el llamativo título de “Todo acabará bien” –como si se tratara de una película con final feliz–, hace perfectamente las veces de conclusión. Según la autora del libro es conveniente que la imagen del Cielo se combine con la del Paraíso como símbolo por excelencia de una esperanza cristiana que, en el Nuevo Adán (*Eschatos*), se ha hecho muy concreta y nada utópica. J. Rahner es profesora de teología sistemática en el Instituto de Teología Católica de la Universidad de Kassel (Alemania). Recientemente ha visto la luz su “Introducción a la Dogmática Católica” en la serie de Introducciones a la Teología de WBG (Darmstadt 2012). Tiene también algún estudio anterior sobre la materia de este libro. Bióloga, además de teóloga, J. Rahner es una activa ecumenista. Actualmente forma parte del comité de dirección del grupo europeo de investigación “*Societas Ecumenica*”. – R. SALA.

Moral – Pastoral – Liturgia

MAYR, Jeremia Josef M., *Glaubensweitergabe in paulinischen Gemeinden*, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2012, 21x15, 158 pp.

La transmisión de la fe en un tema de gran actualidad, precisamente, por la dificultad que ofrece este problema en la sociedad actual. Así, la investigación de este tema en los orígenes del cristianismo puede aportar datos importantes a la teología Pastoral y a la pedagogía de la Religión hoy. El autor acota este concepto de otros para aclarar bien el proceso de transmisión de la fe. Entonces, se distinguen diversos aspectos del tema como la propaganda, la evangelización, la misión y la transmisión de la fe y la tradición para presentarnos la teología de la misión de Pablo (p. 27). Primero, se nos recuerda el medio social del mundo greco-romano y el de la fe judía en relación con los contenidos del cristianismo. Luego, se nos explica cómo llegan los creyentes a la fe por la gracia, y la fe y la justificación o los creyentes en espíritu y en verdad, y la fe y la comunidad, pues nadie cree en solitario, y la fe viva junto a la vivencia de la fe, así como otros aspectos importantes. Luego se nos habla de la fe *ex auditu*, por la predicación, la fe, la gracia y la felicidad o de la fe y los diversos carismas como el discurso profético y de su necesidad. Para terminar se insiste en que la fe es una nueva vida que hace a la persona una nueva criatura y que lleva consigo toda una nueva forma de vida llena de libertad, felicidad y amor (p. 128). Estamos ante un escrito que puede ayudarnos mucho a vivir y transmitir mejor nuestra fe, hoy, en las situaciones diversas o/y adversas que nos encontramos los creyentes en nuestro mundo y en nuestro tiempo. – D. NATAL.

PIUS-PARSCH-INSTITUT, Hg., *Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg*, Bd. 4/2011, Echter, Würzburg 2012, 22,5 x 14, 336 pp.

En 2007 apareció el primer volumen de esta serie, que recoge los trabajos de investigación en el campo de la liturgia, promovidos por la Asociación de la canongía de Klosterneuburg (Austria). La obra actual está presentada por el canónigo A. Redtenbacher, director del Instituto Pius Parsch. Como es habitual también esta nueva publicación agrupa los ensayos presentados en dos secciones (teológica y pastoral). La primera sección ("Ciencia Litúrgica") reúne trabajos sobre el oficio divino, la eucaristía y los ministerios. Destacan un ensayo que abre el debate de una posible reintroducción del subdiaconado (M. Kunzler) y el estudio de W. Reuter (Düsseldorf) sobre la invocación inicial de la recitación coral de la liturgia de las horas: "Señor, ábreme los labios" (pp. 33-58). Es bien conocido que la labor desarrollada por canongía agustiniana de Klosterneuburg, fue uno de los motores del movimiento litúrgico en la primera mitad del s. XX y su principal centro de irradiación por tierras austríacas. Los frutos de ese movimiento de renovación van a cristalizar en el Concilio Vaticano II. Por ello, en el marco de su cincuentenario, no podía faltar alguna aportación sobre la Constitución de Liturgia. En concreto se trata de un estudio titulado: "Cincuenta años de la *Sacrosantum Concilium*. ¿Fidelidad al Concilio o ruptura?" (K. Richter).

En la segunda sección ("Pastoral Litúrgica") se presentan otros cuatro trabajos. Abordan temas muy diversos. Desde la catequesis y la enseñanza religiosa escolar, a la atención litúrgico-pastoral de determinados colectivos de inmigrantes. Sobresale un artículo de J.-H. Tüek (Viena) sobre "las demandas litúrgicas de iniciativa parroquial". En él cuestiona críticamente la legitimidad de desobedecer de forma pertinaz la normativa oficial como camino de renovación litúrgica.- R. SALA.

PARSCH, Pius, Hg., *Römisches Rituale Deutsch. Neu eingeleitet von Jurgen Bärsch*. Festgabe für Rudolf Pacik (Pius Parsch Studien Bd. 10), Echter, Würzburg 2012, 23 x 14, 103 + VIII y 592 pp.

Este grueso volumen rinde homenaje al prof. R. Pacik, docente de Liturgia y teología sacramental de la Universidad de Salzburgo, con ocasión de su 65 aniversario. El libro comienza con el Saludo de Mons. A. Kothgasser, arzobispo de Salzburgo. Sigue la reseña de la trayectoria vital y de la obra del homenajeado a cargo del prof. A. Redtenbacher, actual director del Instituto Pius Parsch. Quiere ser el reconocimiento a la labor investigadora y a la estrecha colaboración del prof. Pacik con el Instituto y con la Asociación Litúrgica de Klosterneuburg (2004), institución de la que es miembro fundador. De hecho el movimiento litúrgico de Klosterneuburg fue el tema de la tesis doctoral del autor sobre el canto en la misa (es el tomo 2/1977 de esta serie de la editorial Echter). La bibliografía completa (libros, artículos, recensiones) y el currículo del prof. Pacik se ofrecen al final en el Apéndice del libro.

Pius Parsch (1884-1954), canónigo regular de San Agustín, es uno de los padres del movimiento litúrgico y el principal exponente del mismo en Austria. El grueso del libro que presentamos contiene la reproducción facsímil de una de sus obras más importantes. Se trata de la edición crítica del *Rituale Romanum* de Paulo V (1614), publicada por Parsch en 1936 con la traducción alemana realizada por P. Lieger. La presente edición de la obra va precedida por dos estudios introductorios. En el primero, más breve, "La liturgia entre la

puesta en escena y la experiencia”, F. Walz trata de situar al lector en el contexto del documento reproducido. Más amplio y ambicioso es el trabajo del prof. J. Bärtsch (Universidad de Eichstätt). Con toda seguridad, este nuevo estudio preliminar (pp. 41-73, con una valiosa bibliografía) dota de actualidad a la publicación. Es una completa introducción a los orígenes, a la historia, a la estructura formal y al contenido de un libro litúrgico, que marcó una larga época de la *lex orandi* de la Iglesia. En su última parte, el estudio se centra en el valor actual de la presente versión alemana del *Ritual Romano*.– R. SALA.

EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique A., *Cuaresma Agustiniana*, Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2012, 18 x 10,5, 190 pp.

Escuchar a Agustín a través de sus catequesis o a través de sus sermones –aún cuando estos carezcan de una cierta sistematicidad, pero no por ello de un esquema lógico– es siempre una experiencia gratificante y motivadora; su profundidad y su realismo, así como el modo de articular una doctrina teológica, aparecen con un desvelado brillo y en un lenguaje asequible.

En esta ocasión, recién iniciada la cuaresma, la Editorial Agustiniana, tiene el gusto de ofrecernos un opúsculo titulado «*Cuaresma Agustiniana*», cuyo autor es el agustino recoleto P. Enrique Eguiarte Bendímez. La obra, como bien esclarece el autor, quiere ser una herramienta útil para la meditación durante el tiempo cuaresmal. Y qué mejor forma de hacerlo que de la mano de las enseñanzas de Agustín, las cuales, sin lugar a dudas, siguen constituyendo en nuestros tiempos una mina que requiere ser explotada.

Todos los textos que el autor propone para motivar la reflexión son fragmentos de algunos sermones de san Agustín, que en otrora fueron predicados por el santo en el tiempo de cuaresma; cada uno de ellos recoge ideas centrales de la predicación del hiponense acerca del sentido de la cuaresma, del ayuno, de la penitencia, de la oración y de la limosna.

Como toda obra humana lleva aneja desventajas y limitaciones. La presente no es la excepción. La desventaja, o limitación, radica en que los textos agustinianos citados son fragmentarios; sin embargo, todo ello se justifica por el plan e interés que persigue la obra que no es otro sino ser una ayuda a la meditación cuaresmal.

Del mismo modo hay que reconocer las ventajas y alcances de este breve opúsculo. Con vistas a cumplir su objetivo, el libro ofrece una reflexión para cada día de la cuaresma, desde el miércoles de ceniza hasta el miércoles santo. El esquema que presenta es muy asequible ya que sigue el mismo que de la Liturgia de las Horas, en concreto de Laudes y Vísperas, por lo que hay que destacar también el puesto que concede a la Palabra de Dios, bien sea de manera orante a través del rezo de un Salmo, o bien desde la escucha atenta de un pasaje escriturístico.

Con todo, las enseñanzas de Agustín son en este marco una guía, que aunque distantes en el tiempo del creyente de hoy, continúan siendo aleccionadoras, y muestra evidente de la espiritualidad cristiana de los primeros siglos, así como del arraigado deseo de un pastor porque sus fieles se prepararan a la celebración de los misterios pascales a partir de las exigencias más profundas.– G. ARÁUZ.

Filosofía

ESSEN, George/ DANZ, Christian (eds.), *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, WBG, Darmstadt 2012, 24,5 x 17, 285 pp.

Desde finales del siglo XVIII el pensamiento sobre Dios de la tradición cristiana ha ido perdiendo plausibilidad, por lo que es imprescindible hacer una nueva aproximación al tema. El libro plantea el trasfondo de tres grandes controversias en torno al pensamiento sobre Dios: el panteísmo, el ateísmo y el teísmo, que tienen lugar en un período vulgarmente conocido como *Sattelzeit* que abarca desde la muerte de Lessing 1781 a la muerte de Hegel en 1831, o desde la publicación de la *Crítica de la razón Pura* de Kant en 1781 hasta la publicación de *La esencia del Cristianismo* de Feuerbach en 1841. Es un tiempo de la historia occidental, concretamente en Alemania, donde aparece un pensamiento renovador, y va unido también al nacimiento de la filosofía de la Religión. Teniendo como trasfondo la crítica de la filosofía de Kant se debate y dialoga desde la relación y la tensión entre la filosofía, la teología, la ciencia y la religión, por lo cual los tres debates sobresalen: la controversia del panteísmo entre Jacobi y Mendelssohn, el conflicto con el ateísmo para Fichte y la controversia teísta entre Jacobi y Schelling. Estas discusiones son centrales en la historia de nuestra cultura, y han influido en nuestra manera de entender la relación entre la filosofía y la teología. Por lo que este estudio es de inmensa ayuda por el papel relevante que tienen estas controversias para el estudio de la teología y la filosofía en la actualidad. El libro sigue un esquema muy lógico, primero hace una presentación de los años 1800 y a continuación, dedica un capítulo a analizar las polémicas mencionadas anteriormente.– J. ANTOLÍN.

KRASCHL, Dominikus, *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie* (Religion in der Moderne 24), Echter, Würzburg 2012, 23, 3 x 15,3, 333 pp.

La editorial echter en la colección religión en el mundo moderno nos brinda la tesis doctoral de Dominikus Kraschl, presentada en el año 2010 en la facultad de Teología católica de la Universidad de Innsbruck en el departamento de filosofía cristiana. Con esta investigación el autor contribuye a la cuestión sobre la ontología relacional. En la primera parte, hace un estudio crítico siguiendo la obra de Peter Knauers, presentando los fundamentos para el debate posterior. La segunda parte de la obra titulada la verificación y el desarrollo está dividida en cuatro capítulos donde se expone de una manera integradora este concepto en los antiguos y actuales problemas en el campo de la filosofía. Son el problema del movimiento, la controversia realismo-idealismo, el antagonismo del cuerpo y el alma y dentro de la ética de la virtud la enseñanza del justo medio. Es importante subrayar que el ensayo que presentamos no se debe entender dentro de una Ontología elaborada, sino más bien como una colaboración a esa discusión, profundización y al examen del concepto.

La ontología relacional se caracteriza como una forma de integración y orientación dentro de la metafísica contemporánea, ya que se relaciona con las diversas disciplinas filosóficas y teológicas. Cada vez más se entienden las diferentes disciplinas de una manera relacional e integradora, por lo tanto la ontología relacional participa de este sentido inte-

grador. La ontología relacional resulta también relevante para la vida y orientadora. Finalmente, sobre el fundamento de una relación ontológica de la comprensión de la realidad se autoriza a deletrear una experiencia central, en la cual se fundamenta la condición humana, sin embargo es sobre todo para el hombre religioso un tema explícito, que se puede caracterizar utilizando la expresión de Schleiermacher: “el sentimiento de dependencia absoluta”.– J. ANTOLÍN.

NICOLAS DE CUES, *Anthologie*. Par K. Reinhardt et H. Schwaetzer. Édition française par M.-A. Vannier, Eds. Cerf, Paris 2012, 23 x 18, 348 pp.

No hay duda de que Nicolás de Cusa es uno de los autores más interesantes y curiosos del paso del mundo medieval al renacentista. Tanto por su aportación a la Filosofía y a la Ciencia como por sus escritos sobre Teología y Mística, así como por su empeño en los trabajos de la Iglesia, como Cardenal, especialmente en las relaciones de Oriente y Occidente. Esta antología que presentamos recoge toda su obra en sus aspectos más sustanciales de modo que nos ofrece una idea muy cercana de este gran precursor de la modernidad. Así, se presenta una interesante biografía del Cardenal, y una buena parte del contenido de sus obras tan interesantes como el de: *La docta ignorancia*, *Las Conjeturas*, *La búsqueda de Dios*, *Le la filiación divina*, *La sabiduría del simple*, *La mente*, *La visión de Dios*, *La paz de la fe*, *La esfera del mundo*, *De berilo*, un tratado para ver el origen invisible de las cosas, Carta al novicio Albergati, y sermones varios sobre “Gloria a Dios en las alturas” y la Encarnación, Los Reyes Magos que siguen su estrella, “Tú eres Pedro”, y sobre la muerte y la gloria de Cristo, para terminar con: El testamento de Nicolás de Cusa. Llama la atención la capacidad del autor para unir perfectamente la fe y la ciencia, la acción pastoral eclesial y la mística, la vida religiosa y la acción social, que pueden ser los grandes temas del Renacimiento cristiano y que son hoy para nosotros una guía muy fiable para la vivencia del cristianismo en nuestro tiempo y nuestro mundo.– D. NATAL.

VONA, Piero di, *Trattato sui concetti trascendenti*, Giannini Editore, Napoli 2012, 2ª edizione ampliata, 24 x 17, 120 pp.

La metafísica no es un tema bien recibido en nuestra cultura. Quizá porque tampoco hay demasiado interés en distinguir los temas importantes de los secundarios, lo que es trascendente de lo intrascendente ni en ver los límites de la mente humana. A esto se dedica precisamente este libro. Los conceptos trascendentes son los más altos de la mente humana, anteriores incluso al principio de contradicción. Por eso, son los últimos en el proceso del conocimiento humano pero los primeros en el orden conceptual, predicativo, y en el orden ontológico porque son el objeto de la ontología (p. 73). Ahora bien, los seres humanos en su vida más ordinaria no se ocupan de estos temas sino de otros problemas más perentorios como el alimento, el vestido o la salud o las luchas intra-específicas como muestra nuestro autor en el cap. Iº de esta obra. Ahora bien: “el Transcendentalismo es un Humanismo” (p. 17). En esto, la aportación de Kant fue importante aunque en un sentido diferente al que nos presenta aquí Vona. Es más, a veces se pretende reducir la metafísica a una ontología inferior como si fuera sólo una ontología de la ciencia (p. 88). Pero los trascendentales son del orden inteligible de la realidad, como el ente en cuanto ente, y su trascendencia trascendente. Pues, el ansia del otro y lo trascendental está siempre inscrito en la vida humana. El sentido del ser, el concepto de ente y los trascendentales son datos origi-

narios de la vida humana y su sentimiento del ser (p. 78). En Aristóteles, según Vona, no parece que haya nada parecido a los trascendentales de la Escolástica ni de la filosofía Moderna (p. 82). Ahora bien, nuestro autor tiende a pensar que el ser trascendental es la esencia y no la existencia como propusieron Cayetano, santo Tomás y muchos neo-tomistas, y, a su modo, también, Suárez. Con todo, nuestro autor excluye todo tema religioso pues eso pertenece a la teología (p. 94; 98), porque no hay que confundir al Dios único con otro más de los seres. El autor sabe bien que esto no agrada ni a los cristianos ni a los católicos (p. 111). Con todo, ente y trascendentales se encuentran intrínsecamente en todos los seres finitos e infinitos. Y, también, la idea de Dios incluye los conceptos trascendentales de *ens, res, aliquid, unum, verum y bonum*. Pero Dios no es una sustancia más como otra cualquiera (pp.117-118). Por lo demás, Hartmann critica a Heidegger por centrarse demasiado en la antropología y abolir así el sentido del ente en cuanto ente, pero, para Vona, uno y otro no difieren tanto (p. 112; 114). Pues, es la trascendencia la que funda toda analogía (p. 106), y la ontología contemporánea lo centra todo en las cosas confundiendo los temas, pero son los trascendentales los que garantizan una verdadera metafísica, y en su caso, una auténtica ontología (p. 115). Y, así: “*Qui transcendentiam non intelligit nihil intelligit*”(p. 116).- D. NATAL.

Historia

MEDINA BAYO, Javier, *Álvaro del Portillo. Un hombre fiel*, Ed. Rialp, Madrid 2012, 25 x 17, 826 pp.

El venerable Álvaro del Portillo fue el primer sucesor de San Josemaría Escrivá de Balaguer en la dirección del Opus Dei. Según el autor, la presente biografía se ha confeccionado teniendo en cuenta los testimonios de cientos de personas que le conocieron y sus escritas cartas personales.

Se agradece que el texto siga una secuencia cronológica, desde su infancia y juventud, su entrada en el Opus Dei y su vida al lado del fundador. Desde 1975 se puso al frente de la institución hasta su muerte en 1994. El encuentro de Álvaro del Portillo con D. Josemaría se produjo en 1935, cuando la situación en España era muy conflictiva y se estaba a las puertas de la guerra civil. Los años de persecución en Madrid durante el conflicto bélico fraguaron una amistad y cercanía entre Álvaro y el fundador, que durará para siempre.

En los años de gobierno, desde 1975 a 1994, se completó la institucionalización del Opus Dei mediante la creación de la prelatura personal de ámbito universal, y le cupo la suerte de presenciar la declaración de beato a Don Josemaría Escrivá de Balaguer. También en ese tiempo se amplió la expansión por muchas naciones y se establecieron nuevas obras educativas y asistenciales.

Se completa el libro con un apéndice que recoge una serie de documentos de los momentos claves en la vida de D. Álvaro del Portillo. Las frases finales pertenecen a la homilía por el sufragio de su alma pronunciadas por Mons. Echevarría: “Don Álvaro entendió perfectamente la necesidad de descubrir el sentido vocacional de todos los instantes de nuestra vida... si somos fieles, experimentaremos la fecundidad que se encierra aún en el más pequeño segmento de nuestra trayectoria terrena”.- R. PANIAGUA.

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier, *Fiestas barrocas en el mundo hispánico: Toledo y Lima* (IEIHA 37), EDES, San Lorenzo de El Escorial 2012, 24 x 16,5, 272 pp.

Desde el punto de vista artístico y literario el Barroco es un período históricamente datable (s. XVII). Pero “lo barroco” es un estilo atemporal porque escapa a cualquier intento de fijación cronológica. El barroquismo responde a una mentalidad, a una estética y a unas sensaciones características. En este trabajo histórico-antropológico se estudian sus manifestaciones lúdicas: las “fiestas barrocas” localizadas en los municipios de Toledo y Lima. El arco temporal estudiado rebasa el período barroco pues –como subraya J. Campos– hubo fiestas barrocas antes y han continuado existiendo hasta hoy. El libro tiene su origen próximo en la ponencia que había preparado el autor para un fallido curso de verano. Había sido programado por la Universidad de Castilla-La Mancha (Campus de Toledo) en 2011. El curso, finalmente suspendido (¡ay los recortes!), llevaba por título: “*Entre la religiosidad y la superstición. Creencias y prácticas en el mundo hispánico* (ss. XV-XVIII)”.

Las festividades estudiadas están agrupadas en cuatro secciones. La primera estudia la religiosidad popular barroca en el siglo XVII. Una parte de esta sección es un resumen de un ensayo anterior del autor sobre los festejos con ocasión de la elevación a los altares de Santo Tomás de Villanueva (Madrid 2005). La sección segunda trata de los actos y devociones de la celebración de la fiesta de la Inmaculada Concepción. Esta sección también incorpora un artículo del autor sobre las fiestas organizadas en Lima por la Universidad de San Marcos con motivo del “voto en defensa de la Inmaculada”, publicado por la *Revista Peruana de Historia de la Iglesia* (2011). La tercera sección aborda los actos conmemorativos de la finalización o restauración de obras catedralicias. Para esta sección se han seleccionado dos celebraciones particularmente atractivas: La inauguración de de la capilla de la Virgen del Sagrario y el traslado de la imagen (Toledo, 1616), y el final de la restauración de la catedral de Lima tras el terremoto de 1746 (1755). Por último, la sección cuarta está dedicada a las ceremonias de los sufragios por la muerte de los reyes. El autor incluye aquí un estudio previo sobre las exequias celebradas en Lima por la muerte de Felipe III (1621), publicado en la revista *Hispania Sacra* (2001). La publicación contiene una amplia serie de ilustraciones en blanco y negro (pp. 92, 121-127, 159-168, 191-192, 207-210) y un apéndice con una larga reseña documental. Felicitamos a J. Campos por este trabajo. Ya sean manifestaciones de piedad popular, de devoción mariana, de agradecimiento por la conclusión de obras o para pedir por el eterno descanso del monarca, queda patente el fervor religioso que subyace en todas estas “fiestas barrocas”. – R. SALA.

PEDRO DE VALENCIA, *Epistolario*. Estudio preliminar, edición, traducción, notas e índices de Francisco Javier Fuente Fernández y Juan Francisco Domínguez Domínguez. Ediciones Clásicas, Madrid 2012, 20x13, 396 pp.

Este volumen ofrece al lector todas las cartas conservadas de este escritor de Zafra y albacea espiritual de su maestro Arias Montano. Es todo un documento para el conocimiento del autor y su época (1555-1620). Aquí nos encontramos con el padre sacudido por los problemas económicos familiares, con el consejero de Estado, en la paz y al guerra, y preocupado por los que le rodean como abogado de los pobres que se enfrenta a los ricos explotadores de los bienes más necesarios, con el defensor de la política adecuada para que España no se siguiera hundiendo en su grandeza excesiva, con el intérprete de la Sagrada

Escritura, con el crítico literario, con el filólogo helenista, con el editor de Arias Montano y todas sus peripecias editoriales y crematísticas, con el experto conocedor de la medicina de su tiempo, aunque, como otros grandes escritores, pongamos el P. Isla, tampoco él fuera médico. En fin, esta obra nos permite tratar con los grandes de su tiempo, con los Reyes y su Corte, con sus Consejeros y Confesores, o con el famoso poeta Luis de Góngora, que quiere saber el parecer de Pedro de Valencia sobre sus *Soledades* y otras obras, o escribiendo al Papa para pedir una celebración más solemne de la conversión de san Pablo, o con el P. Sigüenza en su sede de El Escorial y en sus viajes, y con otros muchos personajes como Condes, Duques o Consejeros tan interesantes e interesados como los famosos arbitristas que tantos consejos, contra el bien común y en su propio interés, ofrecieron y tanto dieron que hablar.– D. NATAL.

GONZÁLEZ VELASCO, Modesto, OSA., *6 Mártires de la diócesis de Málaga*, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial (Madrid) 2012, 19,5 x 12, 359 pp.

El P. Modesto prosigue su tarea de dar a luz las biografías de los mártires agustinos de la Provincia Matritense agrupándolos por su lugar de origen y lugar del martirio. En este volumen n.8 de la *Colección Testigos de Cristo* los biografiados son de la diócesis de Málaga donde los Agustinos tenían un floreciente Colegio y que fue incendiado en la noche del 11 al 12 de mayo de 1931, por lo que los religiosos fueron asignados a otras casas de España. En 1934 los agustinos volvieron a Málaga y comenzaron la reconstrucción del edificio, donde se hallaban en 1936 los cuatro religiosos: Beatos Fortunato Merino Vegas, Manuel Formigo Giráldez, Luis Sarbelio Gutiérrez Calvo y Diego Hompanera París. El P. Modesto incluye en este libro al Rvdo. D. Enrique Vidaurreta Palma y D. Juan Duarte Martín, Rector del Seminario diocesano y Diácono respectivamente. El autor explica la razón de la inclusión de los clérigos diocesanos en el elenco martirial de los religiosos (pp.7-8).

Siguiendo el esquema de sus anteriores obras, cada una de las biografías va dividida en tres partes: I. Lugar de nacimiento y familia, niñez, juventud y estudios primarios e ingreso en el seminario; II. Vida religiosa; noviciado, estudios, vida ministerial, etc...; III. Persecución religiosa y martirio. La obra termina con el proceso de beatificación, concluyendo con las fuentes y bibliografía.

Tenemos que agradecer al P. Modesto el hermoso trabajo que está haciendo para dar a conocer la biografía de los mártires agustinos.– P. HERNÁNDEZ.

Espiritualidad

DALFERTH, U. Ingolf/ PENG-KELLER, Simon, (eds.), *Kommunikation des Vertrauens*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2012, 23 x 15,5, 221 pp.

El trabajo que presentamos corresponde solamente a una parte de la discusión interdisciplinar que tuvo lugar en la universidad de Zúrich titulada: *Pensar la confianza. Fundamentos, formas y límites de la confianza*. Es el escenario de este proyecto tan amplio que comprende a la teología, la medicina, la psicoterapia, la cura de almas, la pedagogía religiosa, la psicología, las ciencias sociales. Han analizado tres problemas complejos que tienen relación con la confianza: la confianza en Dios, el fundamento de la confianza y la comunicación de la confianza, y sin la comunicación de la confianza no se da ni la primera ni la segun-

da. Por eso, este primer volumen que abre la trilogía se centra en la comunicación de la confianza, el siguiente tratará sobre la confianza en Dios, y concluirá la trilogía con los fundamentos de la confianza. Después de una especie de introducción de los editores Dalferth/Peng-Keller una aproximación hermenéutica a comprender la confianza en la comunicación, se van presentando las diversas aproximaciones al tema de la comunicación de la confianza por diferentes autores, primero la relación entre el médico y el paciente, después en la psicoterapia, en el cuidado de almas, más tarde en las perspectivas pedagógicas, tanto religiosa como social, así como la comunicación de la confianza en la gestión de la enseñanza. El libro concluye con un capítulo en el que los editores presentan el estado de la cuestión y de la investigación desde una visión hermenéutica de la comunicación de la confianza en los contextos profesionales. En definitiva, felicitamos a los editores y a la editorial por esta publicación, pues recoge un tema de gran actualidad en nuestro mundo. La confianza es la base de las relaciones humanas, sin confianza no es posible ni la empresa, ni la escuela, ni la familia, ni la Iglesia, ni el estado, ni la democracia, etc. Continuamente se nos dice que no se puede salir de la crisis económica-financiera sin la confianza, y cómo entender la cura de las enfermedades corporales o espirituales sin la confianza en el médico, psicólogo o del acompañante o director espiritual. Este enfoque multidisciplinar sobre la confianza debe ayudarnos a descubrir y entender mucho mejor todos los problemas específicos de la confianza, y a reconocer también que la confianza y la comprensión no sólo van juntas en la reflexión hermenéutica, sino también en la comunicación de la vida ordinaria.– J. ANTOLÍN.

VALLEJO, Víctor, *Coaching y espiritualidad. La espiritualidad como motor del cambio y del desarrollo personal*. Colección de Espiritualidad, Narcea Ediciones, Madrid 2012, 21 x 13, 124 pp.

El acompañamiento personal facilita la realización de preguntas profundas y auténticas sobre la vida personal de cada cual con todas sus posibilidades ante los problemas y dificultades que nos presenta la vida. Este medio ayuda a todos a hacer el propio camino y a propiciar los cambios que facilitan nuestras relaciones con los demás, y la mejor vivencia posible de nuestro mundo trascendente dando lo mejor de uno mismo. Así, podremos encontrarnos, realmente, con nosotros mismos, con los demás y con la vida trascendente que son los tres tipos de encuentro que definen toda espiritualidad, y que nos permiten encontrarnos a nosotros mismos cuando nos hallamos perdidos, guiar nuestra vida ante los acontecimientos que nos desbordan y que nos sacan de nuestras casillas hasta abordar experiencias cumbre sin sentirnos astronautas. Así, se trata de cuidar nuestra propia vida y nuestras relaciones con los próximos y prójimos, y abrirnos a la trascendencia auténtica que es proceso necesario para mejorar nuestra calidad de vida, la forma de afrontar nuestro trabajo, desarrollar nuestras mejores posibilidades y dar un mejor y mayor sentido a nuestra vida y a nuestras obras. A todo esto y mucho más nos va a ayudar este escrito que integra muy sabiamente espiritualidad y desarrollo personal.– D. NATAL.

OTOLORA, Gabriel M^a, *El evangelio de los excluidos*, San Pablo, Madrid 2012, 20 x 15, 181 pp.

La oferta de salvación a todos, incluso a los excluidos por muchas mal llamadas “culturas”, antiguas y modernas, es un tema central del Evangelio de Cristo. Se trata de un tema nuclear, esencial y definitorio del la Buena Nueva que proclamó y fue Jesús de Nazaret, y

que transmite a todos los que leen el Evangelio para seguirlo. Para presentar el mensaje de esa Buena noticia universal, el autor de este libro estudia el contexto en que vivió Jesús dando cuenta que Cristo define al prójimo como la persona que se pone en el camino del que sufre, en la parábola del buen samaritano. También llama la atención que sus enseñanzas se dirijan no a los sabios de la religión o del pensamiento sino a la gente sencilla y que nos anime a amar, incluso, a los enemigos y a rezar por los que nos persiguen, porque todos son hijos del Padre celestial que hace llover sobre buenos y malos. El autor analiza también la alargada sombra de la impureza y la exclusión: el problema de los extranjeros, la Ley y el sábado, la lamentable situación de los niños y las mujeres o el problema de los pecadores públicos. También recuerda la parábola del hijo pródigo y el Padre compasivo y misericordioso, y a Cristo como primer excluido. Estamos ante una obra que lee los textos del Evangelio pero no para mirar a la luna sino para recordar la situación de muchos hombres y mujeres de nuestro tiempo.– D. NATAL.

BRIAN BRANSFIELD, J., *La fuente de toda santidad*, Trad. J. M. Mora, Patmos, Libros de Espiritualidad, Ediciones Rialp, Madrid 2012, 19 x 13, 143 pp.

Con el paso del tiempo bastantes creyentes dejan de confiar plenamente en el Dios de Jesús que nos cuida mejor que a las aves del cielo y a los lirios del campo y se vuelven, simplemente, pesimistas. Y, sin embargo, el hombre siempre “tiene sed del Dios vivo” y anhela las fuentes de aguas que “saltan hasta la vida eterna”. Este libro trata de recuperar ese manantial de agua viva que es el Espíritu Santo y que brota con Él en nuestro corazón para colmar nuestra sed de Dios. Por eso, el libro comienza con el pasaje evangélico de la Samaritana, sin olvidar al buen Samaritano, Cristo, que cura en nosotros las heridas y supera el desconcierto de la fe en nuestro mundo. Así, hoy, es preciso recuperar nuestra identidad creyente, a veces, olvidada, superar nuestros miedos y buscar los caminos de Dios con decisión. En esta gran aventura, en verdad no estamos solos pues la gracia de Dios está siempre con nosotros como esa fuente de agua de vida. Están también las fuentes de la Escrituras, y la fuente de la Cruz con el costado abierto del corazón de Cristo. Está también el Dios del amor y la comunión en su misterio de la Trinidad y la Iglesia que nos invita e impulsa, y nos llama siempre a ser santos como “Yo soy santo”. Y, están también las fuentes de los dones del Espíritu Santo y las virtudes teologales de la Fe, Esperanza y Caridad, y, el cuadro de las Bienaventuranzas que pone siempre ante nosotros el rostro vivo de Cristo.– D. NATAL.

MATTA EL MESKIN, *Consejos para la oración*. Introducción de J. Boada Raff. Colección de Espiritualidad. Trad. T. Pria, Narcea Ediciones, Madrid 2012, 21 x 14, 140 pp.

Este escrito es una recopilación de las enseñanzas de Matta el Meskin, monje de Egipto y su desierto, que invita a los creyentes a entrar en el misterio de Cristo. De una forma sencilla y breve el autor va señalando el camino de la oración como comunión con Dios y con los hermanos. La lectura serena y contemplativa de estos *Consejos* nos invita a cerrar la puerta y escuchar al Espíritu Santo que siempre está presente cuando oramos como alma de nuestra oración. Además, se nos incita a comprender que la oración es un don Dios y un encuentro con Cristo en plenitud. En la presencia de Dios, el Espíritu impulsa nuestro grito del corazón y transforma lo más íntimo de nuestro ser en un profundo intercambio de amor, con Él, hasta llegar al abandono confiado de toda nuestra vida en ese Dios

cuya obediencia es nuestra felicidad y la superación de nuestro egoísmo. Así, llegamos a la alabanza, la adoración y la contemplación pura del rostro glorioso de Cristo en nuestro corazón y en la vida de cada día. El libro va introducido por J. Boada Rafí para animarnos a la oración de alabanza al Dios fiel del amor y a la oración de intercesión por los hermanos, cercanos o lejanos, ante el Dios misericordioso Padre de todos los hombres. Entonces, nos invita a una experiencia de desierto en la que encontramos el rostro de Dios, nuestra verdadera patria, a la salida de nuestra tierra y de nuestra parentela. En una soledad que primero es noche oscura para ser luego noche luminosa, clara como el día, que nos transforma totalmente, si nos abandonamos confiados en sus manos, superando nuestras vanas seguridades, pues: “el Señor es mi luz y mi salvación”. – D. NATAL.

MARTÍNEZ OCAÑA, Enma, *Te llevo en mis entrañas dibujada*, Ed. Narcea. Madrid, 2012, 21 x 13,5, 197 pp.

Enma Martínez Ocaña es Licenciada en Historia y en Teología espiritual, ha sido profesora de Psicología de la Religión y de Integración y madurez psicoespiritual. Actualmente es psicoterapeuta individual y de grupo y pertenece a la Institución Teresiana.

A través de estas páginas, la autora nos invita a dar fruto, a hacer de lo más íntimo de nuestro ser un espacio de acogida y fecundo que sepa recibir el Amor de Cristo, lo acepte y asimile, transformándolo en amor al prójimo, con una opción preferencial por los pobres. Se trata de nacer de nuevo y ayudar a los otros a descubrir lo mejor de sí mismos, y, en esa tarea introspectiva, hallar lo más genuino de uno mismo como imagen de ese otro Ser que nos acompaña y nos cuida.

El título del libro hace referencia a uno versos del gran místico San Juan de la Cruz, en lo que evoca las Entrañas Amorasas del Dios Padre/Madre que se perfilan en las nuestras, las propias y concretas de cada hombre o cada mujer.

El fundamento es la unicidad del ser, la integración personal del cuerpo con el psiquismo y la dimensión espiritual que cuando se dan, conducen inevitablemente a una vida en plenitud.

Además de establecer unas premisas teóricas que definen el marco conceptual, la autora introduce una serie de meditaciones y ejercicios de carácter psicoespiritual, que nos permiten profundizar en las señas de identidad de nuestra fe, y en su capacidad transformadora, génesis de nuevas actitudes impregnadas de misericordia y compasión. También presenta testimonios bíblicos, auténticos modelos de generatividad y fecundidad.

El libro es una guía espiritual que ayuda a vivir en armonía consigo mismo e invita a trabajar por un mundo más justo y equilibrado, que tenga como eje los valores del Reino. – C. SÁEZ.

GONZÁLEZ CARVAJAL, Luis, *La fe, un tesoro en vasijas de barro* (Colección “Alcance” 64), Sal Terrae, Santander 2012, 19 x 11, 158 pp.

Creemos que la fe es un regalo del Alfarero (cf. 2Cor 4,7). La “fe del carbonero” debería ser cosa del pasado. Los últimos pontífices nos han convocado en varias ocasiones a reflexionar sobre nuestra fe. Primero fue Pablo VI en 1967. Luego Juan Pablo II en 1997. Y hoy lo ha hecho Benedicto XVI. Esta que proponemos es una lectura breve y muy a mano para este nuevo año de la fe.

El enfoque del libro es pastoral, es decir, de teología práctica. Su estructura es muy sencilla: comienza preguntándose qué es eso de creer y de la fe; después presenta el fenó-

meno de la increencia ambiental (agnosticismo e indiferencia) como el interlocutor de nuestra fe en un contexto secular; para terminar haciendo algunas sugerencias sobre cómo se puede “creer en tiempos de increencia”. En la conclusión, el autor trata de responder en público a una cuestión que le planteó en privado un amigo no creyente: “¿Para qué sirve creer en Dios?”. Entonces, L. González Carvajal, con su agudeza habitual, nos previene contra la idolatría del “Dios-sartén”...- R. SALA.

ALEIXANDRE, D., MARTÍN VELASCO, J. y PAGOLA, J. A., *Fijos los ojos en Jesús. En los umbrales de la fe*, PPC, Madrid 2012, 20,5 x 14,5, 198 pp.

Otra interesante publicación sobre la fe de tres veteranos representantes del pensamiento religioso español. Desde perspectivas complementarias y fieles a sus estilos propios, cada uno de ellos brinda unas páginas muy jugosas. Dolores Aleixandre ofrece una veintena de “Paisajes para la fe”. Son textos bíblicos de Antiguo y Nuevo Testamento seleccionados y presentados para hacer una provechosa *Lectio divina*. Van precedidos del ensayo “Ser creyente hoy” de Juan Martín Velasco. Según él, la confusión entre fe y creencia es una de las razones del actual debilitamiento de la fe. Por su parte, J. A. Pagola escribe sobre Jesús con la claridad y la pasión que le caracterizan. El título de sus reflexiones “Con los ojos fijos en Jesús” (también publicadas por separado) está inspirado en el título del conjunto de la obra (Hb 12,2).

Una fe petrificada puede tomar, incluso, la apariencia de una fe firme “porque la corteza se ha endurecido, pero en un tronco que se ha quedado vacío” (H. de Lubac). Este libro quiere reactivar la savia de nuestra fe para evitar aquel peligro. Está pensado tanto para la lectura personal, como para el trabajo en grupo. Los autores han intercalado dentro del texto varios cuestionarios para el diálogo. En definitiva, se trata de otra publicación muy oportuna para este Año de la fe. Prueba de ello es que en apenas un mes se agotó la primera edición.- R. SALA.

GAGO DE VAL, José Luis, *Gracias, la última palabra*, Narcea, Madrid 2013, 21 x 13, 212 pp.

Inesperadamente, este libro rinde homenaje póstumo a su autor, el periodista y escritor palentino J. L. Gago de Val, religioso dominico, fallecido el 22 de diciembre de 2012. El P. Gago fue Delegado de Comunicación de la Archidiócesis de Valladolid y trabajó como comunicador (sobre todo radiofónico y televisivo) en diversos medios (COPE, Radio Nacional, TVE). Había sido también profesor de la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Complutense. Fue Director General de la Cadena COPE (1981-1984) y alcanzó su máxima popularidad como director del programa dominical “Pueblo de Dios” de TVE. El libro contiene un centenar de textos breves -quince de los cuales fueron puestos en antena- sobre los temas más variados (el tiempo, el trabajo nocturno, los años del colegio, la eucaristía, el afecto, la humildad, el agua, Santa María, las cafeterías, etc.) que el autor ha sabido convertir en plegarias agradecidas. Gratitud que devuelve hacia el autor su hermano de hábito S. Mateos en el texto añadido “Gracias, José Luis”, que sirve de epílogo. Las páginas de esta obra reflejan la fina sensibilidad de “un hombre vitalista, correcto, agudo, con gran sentido del humor”; un comunicador profundamente religioso que habla de la vida siempre con Dios al fondo, “de forma discreta pero clara y real”.- R. SALA.

GUILLET, Lev, *Amor sin límites*. Trad. C. Castro, Narcea, S. A. Ediciones, Madrid 2012, 21 x 13, 119 pp.

Como podrá fijarse el lector, en la parte inferior del título del libro, *Amor sin límites*, figura el epígrafe «*Un monje de la Iglesia de Oriente*»; no se trata de un subtítulo, sino que es el pseudónimo detrás del cual se esconde el autor de la obra, Lev Guillet, en verdad monje de la Iglesia Oriental.

El título «*Amor sin límites*» condensa de alguna manera lo que se desarrolla en el contenido del libro: el amor de Dios... *Yo Soy el amor, tu Señor*. Para esto, su autor adopta un estilo literario muy particular. Normalmente quien habla es el autor, pero esta vez el autor se desplaza y deja que sea la voz del Padre la que resuene en cada una de las páginas del libro. En modo alguno es de extrañar tal estilo, menos si se sabe proveniente del ámbito de la Iglesia Oriental. Es una pequeña muestra de cómo la espiritualidad oriental está fuertemente influenciada por los monjes. Ellos son maestros espirituales por la práctica intensa de la oración, ejerciendo en oriente una gran influencia como guías espirituales.

La presente obra está conformada por un elenco de treinta y siete breves reflexiones, en las que se aplica un lenguaje sencillo pero cargado de una vivacidad espiritual, acompañado a su vez de un uso simple y pedagógico de metáforas. Todo indica que no se trata de una "lección de escritorio", es decir, de un elaborado discurso teológico. Parece ser más bien el resultado de una asidua, constante y profunda contemplación. En sus páginas, el lector se ve dirigido por la voz del Padre, quien trata de mostrar que todo se encuentra impregnado de su amor.

Aunque de estilo sencillo y directo, sin mayores disertaciones ni socorrida terminología técnica, se hayan presentes en el libro grandes temas y elementos esenciales de la teología y espiritualidad orientales. La cercanía de Aquél que habla hacia quien le escucha no hace sino mostrar la sinergia o compenetración profunda entre Dios y el hombre, desde la cual se ha de contemplar la realidad, una realidad, por lo demás, dinámica y creativa, descubriendo en todo ello el «vaciar» de un amor que lo invade todo, al ser humano y a la naturaleza que le rodea. También aparece claramente la vía del anonadamiento, la vía del amor, que Dios elige como testimonio más creíble de sí. El hombre logrará reconocer que Dios y la humanidad no son concurrentemente distintos ni se encuentran confrontadamente especificados, sino que la presencia de Dios en la creación, en la historia y la suprema concepción humana con correlativas.

Con todo, «*Amor sin límites*», es una reflexión dialógica muy sugerente que orienta a nuevos horizontes y a sabernos envueltos en la luz y calor que irradia la "zarza" inacabable del amor de Dios.- G. ARÁUZ.

VILAR, Enrique, *La oración de contemplación en la vida normal de un cristiano*, Ed. Narcea, Madrid 2012, 21 x 13,5, 108 pp.

Todo cristiano sabe que puede dirigirse a Dios alabándole, pidiéndole favores, dándole gracias, etc., pero algunos olvidan la oración contemplativa creyendo o pensando que dicha oración es propia de las personas consagradas y de las Órdenes religiosas. El autor, sin embargo, basado en su experiencia en la *Renovación Carismática Católica*, anima a todo creyente laico a introducirse y practicar este tipo de oración sin descuidar el trabajo de la vida cotidiana. Vilar, en ocho cortos capítulos, presenta las características de la oración contemplativa, los posibles escollos o problemas que se pueden encontrar al comenzar esta forma de oración dando algunos consejos muy útiles para perseverar en ella. Este es un

libro muy práctico y escrito con sencillez donde los lectores que quieran caminar en la cercanía del Dios del amor que, como padre y amigo, podrán ponerse en disposición para acoger esa amistad y esperar con confianza y esperanza el encuentro con Él.

Todo cristiano necesita la oración como el aire que respira. El autor describe en la oración contemplativa como su vida espiritual ha cambiado. Fruto de su propia experiencia es este libro que ahora presenta al lector. Un trabajo que, sin duda, ayudará a todos los creyentes en su vida de oración.– P. HERNÁNDEZ.

MARIE-ANCILLA, *La Règle de saint Augustin*. Preface de Mgr. Pierre Raffin, Les Éditions du Cerf, Paris 1966, 21,5 x 13, 246 pp.

Este estudio de la Regla de san Agustín ya fue presentado en esta misma revista (cf. *EstAgus* XXXI [1996] 597-598).

Educación–Varios

ARANDA DONCEL, Juan, ed., *Cofradías Penitenciales y Semana Santa. Actas del Congreso Nacional*, Córdoba 2012, 24 x 17, 605 pp.

Con el precedente del Congreso celebrado en esta misma sede en 1996, la capital cordobesa acogió los días 26 y 27 de noviembre de 2011 un nuevo “Congreso Nacional de Cofradías Penitenciales y Semana Santa”. Organizado por la Agrupación de Hermandades y Cofradías de la citada ciudad, contó con la coordinación académica del prof. J. Aranda y el patrocinio de la Diputación Provincial de Córdoba. Esta última institución se ha hecho cargo de la edición del grueso volumen de actas que presentamos. En él se recogen las quince densas ponencias presentadas en el Congreso. Todos los estudios ofrecen un gran nivel científico y muestran un completo mosaico de la riqueza de la Semana Santa española, en el que no falta ninguna de las tradiciones más representativas de su geografía. Hay dos ensayos sobre la Semana Santa castellana y otros cuatro, respectivamente, sobre la manchega, la murciana, la valenciana y las del norte de España (“La Semana Santa en la Rioja, Navarra y el País Vasco durante la edad moderna”). De todas formas, se comprende que más de la mitad de los trabajos aborden temas de la Semana Santa andaluza (Sevilla, Granada, Málaga, Cádiz) y que, entre ellos –como cabía esperar, desarrollándose en Córdoba las jornadas–, destaquen los que centran su atención en la Semana Santa cordobesa. Precisamente uno de esos estudios, titulado “Los retablos de Jesús Nazareno en la diócesis de Córdoba”, es el único que tiene a una mujer como autora. Sin obviar los innegables avances logrados en las últimas décadas respecto a la igualdad de la mujer, parece que, más allá del papel ornamental que siempre se les concede, la Semana Santa española sigue siendo –como el brandy– “cosa de hombres”. Uno de los elementos más valiosos de este volumen es su magnífica muestra de fotografías en blanco y negro (más de un centenar y medio). Por lo general, están intercaladas, ilustrando los textos de las exposiciones, aunque en algún caso aparecen agrupadas en un apéndice gráfico (pp. 354-369).

En la conferencia de clausura, Mons. G. García Beltrán, Obispo de Guadix, disertó sobre la cuestión “¿Qué pide la Iglesia a las cofradías en el momento actual?”. Después de recordar que la respuesta debe ser situada necesariamente en el marco de la misión de la

Iglesia, a la que pertenecen las cofradías, el prelado andaluz indica, por este orden, los siguientes retos: la evangelización de los alejados, la acogida de la Palabra de Dios, la centralidad de la Eucaristía, el sentido de la identidad eclesial, el testimonio de amor fraterno, la evangelización de la cultura y la superación del sentimentalismo religioso. Todo un programa.- R. SALA.

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

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 misionero 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 estrada 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 Villaruel... 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 caballeros 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.