



ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 49 Fasc. 2

Mayo - Agosto 2014

ARTÍCULOS

- PICÓ GUZMÁN, Carmen, *“He visto al Señor” (Jn 20,18a). Tradiciones de discipulado de María Magdalena en Jn 20, 11-18 y en algunas tradiciones posteriores (s. I-IV). IIº* 217
- VIVES CUESTA, Alfonso, *Cristianismo versus cultos místéricos. Una lectura contextualizada del Bautismo en Rom 6* 275
- FERNÁNDEZ, Jorge Juan, *La escatología de Pablo. Visión e interpretaciones* 343
- CAMPO DEL POZO, Fernando, *Estudios en homenaje al profesor Rafael Navarro-Valls* 363
- CÁCERES ROLDÁN, Aldo Marcelo, OSA, *Un ejemplo de análisis textual en metodología de las Religiones: detectar los “rasgos religioso-céntricos” en “Lo sagrado y lo profano” de Mircea Eliade* 401
- LIBROS 413

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 49 Fasc. 2 Mayo – Agosto 2014



SUMARIO

ARTÍCULOS

PICÓ GUZMÁN, Carmen, <i>“He visto al Señor” (Jn 20, 18a). Tradiciones de discipulado de María Magdalena en Jn 20, 11-18 y en algunas tradiciones posteriores (s. I-IV). IIº</i>	217
VIVES CUESTA, Alfonso, <i>Cristianismo versus cultos místéricos. Una lectura contextualizada del Bautismo en Rom 6</i>	275
FERNÁNDEZ, Jorge Juan, <i>La escatología de Pablo. Visión e interpretaciones</i>	343
CAMPO DEL POZO, Fernando, <i>Estudios en homenaje al profesor Rafael Navarro-Valls</i>	363
CÁCERES ROLDÁN, Aldo Marcelo, OSA, <i>Un ejemplo de análisis textual en metodología de las Religiones: detectar los “rasgos religioso-céntricos” en “Lo sagrado y lo profano” de Mircea Eliade.</i>	401
LIBROS	413

**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
Teléf. 980 53 16 07
C-e: edmontecasino@gmail.com

SUSCRIPCIÓN 2014

España: 50 €
Otros países: 68 €

IVA no incluido

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

© Valladolid 2014

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

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

DIRECTOR
Domingo Natal Álvarez

SECRETARIO
Ramón Sala González

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN

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

COMITÉ CIENTÍFICO
Rafael Aguirre Monasterio
José Luis Alonso Ponga
Marceliano Arranz Rodrigo
José Silvio Botero
Martín 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

**“He visto al Señor” (Jn 20,18a).
Tradiciones de discipulado de María Magdalena
en Jn 20, 11-18 y en algunas tradiciones
posteriores (s. I-IV). II**

CARMEN PICÓ GUZMÁN

RESUMEN: Las palabras «He visto al Señor» de María Magdalena en el relato de aparición del Cuarto Evangelio parecen condensar la experiencia personal y la autorización de María Magdalena como enviada por el Resucitado para anunciar el acontecimiento pascual. En este trabajo de investigación nos acercamos al contexto literario y semántico del texto del Cuarto Evangelio para entender el significado de esta expresión, el motivo de su uso, y las tradiciones que la soportan como testimonio del discipulado de María Magdalena. Además, desde la historia de las tradiciones, buscaremos aquellas tradiciones que apoyan el relato y lo dotan de credibilidad para las comunidades que lo escuchaban. Después comprobaremos qué repercusión tuvo este testimonio en la historia temprana de la Iglesia desde los textos cristianos de los primeros siglos que recogen este testimonio.

PALABRAS CLAVE: María Magdalena, «he visto al Señor», historia de las tradiciones, relato de aparición, Evangelio de Pedro, *Epistula apostolorum*, Celso, Evangelio de María, Dura Europos.

ABSTRACT: «I have seen the Lord» are Mary Magdalene's words that the Gospel of John includes in its first appearance story. These words are indicative of her personal experience of the resurrection as well as of her authority inside the community as sent by the Lord to proclaim her Easter experience. The goal of the present work is to analyze the literary and semantic context of the johannine text to understand the meaning of this expression and the traditions supporting it as an authoritative testimony inside the Fourth Gospel. Finally, based on the history of the traditions, we will search for those traditions that sup-

ported our story and gave credibility inside the communities that listened to it. Afterwards, we will analyze the impact that this testimony had in the early history of the Christian communities by studying the early Christian texts that collected this tradition.

KEY WORDS: Mary Magdalene, «I have seen the Lord», history of traditions, appearance story gattung, Gospel of Peter, *Epistula apostolorum*, Celso, Gospel of Mary, Dura Europos.

5. HISTORIA DE LAS TRADICIONES

El estudio de las tradiciones del cristianismo primitivo sobre María Magdalena ha sido objeto de numerosas investigaciones a partir de la segunda mitad del siglo XX. No pudiendo recoger todas ellas, sí vamos a tratar de seguir el rastro de esta tradición, con el fin de llegar a entender mejor el texto que nos ocupa, y su papel en la comunidad que lo conservó.

En los evangelios canónicos encontramos diez relatos de aparición de Jesús resucitado a sus seguidores¹¹⁴. En tres de estos relatos aparece María Magdalena, sola, en Jn 20, 11-18 y en Mc 16, 9-11, o en compañía de la otra María, en Mt 28, 9-11. En el resto de los relatos las apariciones son a uno o más discípulos masculinos¹¹⁵. Las narraciones que incluyen a María Magdalena y a otras mujeres, están situadas en un tiempo concreto, la mañana de pascua, y en un lugar concreto, las proximidades de la tumba. Esta coincidencia invita a sugerir la existencia de una tradición antigua conservada en los relatos. Una tradición que señala a María Magdalena como personaje principal, junto con otras mujeres seguidoras de Jesús, que anuncia que la tumba estaba vacía cuando las mujeres la visitaron y, que incluye a las mujeres, y, especialmente a la Magdalena, en el anuncio de la resurrección.

Bien es verdad que existen otros materiales, dentro del NT que hablan de la resurrección, tales como las fórmulas kerigmáticas recogidas en las cartas paulinas¹¹⁶, los sumarios recogidos en el libro de los Hechos¹¹⁷ o las na-

¹¹⁴ Estos relatos son: Mt 28, 9-10; Mt 28, 16-20; Lc 24, 13-35; Lc 24 36-53; Jn 20,11-18; Jn 20, 19-23; Jn 21, 1-23; Mc 16, 9-11; Mc 16, 16,12-3; Mc 16, 14-18.

¹¹⁵ Esto es claro en Mt 28, 16-20 y en Jn 21, 1-23. No así en los demás, donde el conjunto de discípulos incluiría también a las mujeres, pero, aún siendo así, ellas permanecen en silencio. Por lo que muchos de los lectores asumen que no están incluídas en el grupo. Cf. en E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, Bilbao 1989, 145-200.

¹¹⁶ Textos que recogen fórmulas kerigmáticas: Rom 10,9; 1 Tes 4,14; Gal 1,16; 1 Cor 9;1 Cor 15, 5-8; Flp 3,8. Cf. en G. Theissen y A. Merz, o.c., 534-535.

¹¹⁷ Textos del libro de los Hechos: Hch 1, 1-3; 1, 4-5; Hch 2, 32; 3,15; 4,10 y 33; Hch 5,30 y 32. Cf. en J. E. Alsup, o.c., 69-84.

raciones de la aparición a Pablo en Hch 9, 22 y 26. En ninguno de ellos se habla de las mujeres. Una discrepancia significativa en el caso de 1 Cor 15, 5-8, donde encontramos un sumario de las apariciones del resucitado, que analizamos con anterioridad¹¹⁸.

Estas narraciones que nos presentan los evangelios canónicos rompen el predominio masculino en los relatos de aparición¹¹⁹, y hacen sospechar que al menos una mujer, María Magdalena, fue una importante figura entre los primeros seguidores de Jesús. Nos invitan a considerar la posibilidad de encontrar su rastro entre algunas de las fuentes disponibles¹²⁰.

El origen de la tradición de María Magdalena debemos buscarlo en la comparación de los textos canónicos que la contienen. Tales como los relatos del enterramiento, la visita a la tumba vacía y las apariciones a María Magdalena y las mujeres, presentes en los cuatro evangelios canónicos¹²¹. Se hará evidente la homogeneidad de las historias en muchos aspectos, y, a la vez, su discrepancia¹²².

Pero no podemos quedarnos aquí, el estudio de la literatura cristiana nos ayudará a entender el origen de las tradiciones canónicas, su permanencia, su ausencia y la forma en la que se nos han transmitido. Será una aproximación al contexto de nuestro relato. Y sin duda, nos dibujará una imagen más crítica de nuestro personaje. Entendida ella entenderemos su

¹¹⁸ Algunos autores, como Hengel atribuye la ausencia de María Magdalena de la lista de testigos de la resurrección conservada en 1Cor 15,5 a la influencia de la ley judía en Pablo, que le impide el uso de un testimonio femenino para tal acontecimiento. H. E. Hearon, *The Mary Magdalene Tradition*, Collegeville (Minnesota) 2004. La reflexión sobre este punto en el apartado 2.1. de este trabajo.

¹¹⁹ Incluyendo las llamadas “Displaced Appearance Stories”: Lc 5,1-11; Mc 6, 45-52 y paralelos; Mc 9, 2-8 y paralelos; Mc 4, 35-41 y paralelos. Cf. J. E. Alsup, o.c., 139-144.

¹²⁰ No debemos olvidar que los textos canónicos no se escribieron inmediatamente después de los acontecimientos que narran. Pasaron décadas hasta que tomaron forma dentro de los evangelios. Debemos, por tanto, considerar la transmisión oral como la fuente de estos relatos, conocer en qué posible contexto se desarrollaron, nos ayudará a profundizar en la importancia de su testimonio, dentro, incluso del propio evangelio al que pertenecen (H. E. Hearon, *The Mary Magdalene Tradition. Witness and Counter-Witness in Early Christian Communities*, Minnesota 2004).

¹²¹ Mujeres testigos de la muerte y sepultura: Mt 27, 55-6; 27,61; Mc 15, 40-1; Mc 15, 47; Lc 23,49; Lc

23,55; Jn 19, 25. Visita a la tumba: Mt 28,1; Mc 16,1; Lc 24,1-5.10; 24,22; Jn 20, 1-2. Relatos de aparición del resucitado a las mujeres: Mt 28, 9-10; Mc 16, 9-11; Jn 20, 11-18.

¹²² Sobre las discrepancias hay que señalar las diferentes listas de mujeres que aparecen en los distintos evangelios, la ausencia de las mujeres del kerigma recogido en 1Cor 15 que ya señalamos en la introducción, la comprobación por parte de los discípulos varones del anuncio de las mujeres. Señalado por R. E. Brown, *El evangelio según Juan (XIII-XXI)*, Madrid 1979.

misión y el papel o eco que ésta podía tener en aquellas comunidades que nos transmitieron el misterio de la fe pascual.

5.1. Tradiciones en el Nuevo Testamento

Los evangelios canónicos recuerdan la presencia de las mujeres en los últimos momentos de la vida de Jesús, en su entierro¹²³ y visitando su tumba la mañana de Pascua. Y, un dato más sorprendente aún, nos dan algunos de sus nombres, María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y José, Salomé, María la de Cleofás, Juana, María su madre, entresacados del “grupo de mujeres” que había seguido a Jesús desde Galilea a Jerusalén¹²⁴.

Este recuerdo pertenece a la parte central del testimonio narrativo de la fe, el relato tradicional de la pasión del que conocemos dos versiones, la versión sinóptica y la versión joánica¹²⁵. Sin entrar en las discusiones sobre paralelismos y discrepancias, sólo decir que el recuerdo de las mujeres procede de una tradición anterior a los propios evangelios, que sirvió para recordar el martirio de aquel que se proclamaba como el Cristo, las fórmulas de resurrección recogidas en las cartas paulinas. Los autores no dudan en calificarlo como el relato más antiguo e importante de la tradición sobre Jesús.

Un relato que se situaría en un tiempo muy cercano a los acontecimientos narrados, dentro de la tradición judía de memoria de los mártires celebrada en la comida comunitaria, durante la cual se proclamaba¹²⁶.

La mayoría de los exegetas coinciden en diferenciar varios tipos de tradiciones en estos relatos, las tradiciones de la muerte y sepultura, las que narran el hallazgo de la tumba vacía y los relatos de apariciones.

5.1.1. *Las mujeres testigos de la muerte y la sepultura*

Numerosos estudios coinciden en diferenciar varios tipos de tradiciones en estos relatos, las tradiciones de la muerte y sepultura, las que narran el hallazgo de la tumba vacía y los relatos de apariciones. Uno de los elementos tenidos en cuenta por los exegetas para diferenciar entre las tra-

¹²³ El Cuarto Evangelio no da testimonio de su presencia durante el entierro: Jn 19,25.

¹²⁴ Lucas sólo nos da el nombre de las mujeres que visitan la tumba, sólo refiere el grupo de mujeres en la muerte y la sepultura, que había citado con anterioridad en Lc 8.

¹²⁵ Cf. S. Vidal, o.c., 284.

¹²⁶ Cf. en las obras citadas de: S. Vidal, y G. Theissen y A. Merz.

diciones de la muerte y de la tumba vacía son las diferentes listas de mujeres testigos de tales acontecimientos que dan los evangelios.

En la narración marcana de la muerte y sepultura encontramos dos listas de testigos. María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y Salomé son, en Mc 15,40, testigos de la muerte de Jesús junto con los soldados que llevaron a cabo la crucifixión. Sin embargo, en el relato de la sepultura señala el autor a dos de estas tres mujeres, María Magdalena y María la de Joset (Mc 15,47).

¿Se trata de dos tradiciones distintas? ¿Una tradición de testigos de la muerte y otra de testigos de la sepultura? O, ¿estamos ante una tradición, y una lista redaccional? Según Carmen Bernabé, el hecho de que la segunda lista (Mc 15,47) reduzca el número de las testigos de tres a dos, y que recorte el nombre de la segunda mujer, hace pensar que ésta última sería tradicional. Puesto que según ella, no parece lógico que el evangelista eliminara sin motivo a una de las testigos sin razón alguna. Y, por tanto, la lista de Mc 15,40 sería una modificación de la primera llevada a cabo por el autor de Marcos¹²⁷.

Mateo, siguiendo a Marcos, nos da una lista de tres mujeres, María Magdalena, María la madre de Santiago y José, y la madre de los Zebedeos (Mt 27, 55) como testigos de la muerte de Jesús. Y, también como Marcos, dos mujeres como testigos de la sepultura, María Magdalena y la otra María (Mt 27, 61).

Lucas también nos señala un grupo de mujeres testigos de la muerte de Jesús (Lc 23,49). Las destaca dentro del grupo de los conocidos que “veían estas cosas”, y, la referencia a que le habían seguido desde Galilea, sitúa al lector ante la lista de mujeres que seguía y mantenía con sus bienes al grupo de Jesús, dada en Lc 8, 2-3.

Lucas en el capítulo 8 nos da el nombre de varias mujeres: María, llamada la Magdalena, Juana, mujer de Cusa, Susana. Añade “y otras muchas” tal y como había hecho Marcos (Mc 15, 41) al citar las testigos de la crucifixión.

Por su parte, el Cuarto Evangelio sitúa “ante la cruz de Jesús” a su madre, a la hermana de su madre, María la de Cleofás y a María Magdalena (Jn 19, 25). En este caso, Raymond E. Brown¹²⁸ decide asumir una lista de cuatro mujeres, ante el problema de que María la madre de Jesús y su hermana tuvieran el mismo nombre, y suponiendo como ausente el nombre de su madre. Así, según este evangelio, estarían junto a la cruz de Jesús cuatro mu-

¹²⁷ Cf. C. Bernabé, o.c., 177.

¹²⁸ Cf. R. E. Brown, *The Death of the Messiah: from Gethsemane to the grave: a commentary on the Passion narratives in the four Gospels*, New York 1994, 1014-5.

jeros: su madre, la hermana de su madre, María la de Cleofás y María la Magdalena. Un versículo después entrará en escena el discípulo amado. Según este mismo autor se trata de una lista tradicional de tres testigos a la que posteriormente se añadió la madre de Jesús y el discípulo amado, para introducir la perícopa protagonizada por ambos en los versículos siguientes¹²⁹. Esto le permite suponer la existencia de una tradición de mujeres, más antigua que los evangelios, conocida por Marcos y Juan¹³⁰. Habría que preguntarse si esta tradición de tres mujeres está ya incorporada al relato de pasión que recibieron los evangelistas o si fue recogida y añadida por ellos. Si

Testigos	En la Cruz	En el Entierro	Visita a la tumba
Marcos	15, 40: María Magdalena María la madre de Santiago el menor y de Joset Salomé	15,47: María Magdalena María la de Joset	16,1-8: María Magdalena María la madre de Santiago Salomé
Mateo	27, 55: María Magdalena María la madre de Santiago y José La madre de los Zebedeos	27, 61: María Magdalena La otra María	28: María Magdalena La otra María
Lucas	23, 49: ...las mujeres que le habían seguido desde Galilea. 8, 2-3: María la llamada Magdalena, Juana, Susana y otras muchas.	23,55: ... las mujeres que le habían seguido desde Galilea 8, 2-3: María la llamada Magdalena, Juana, Susana y otras muchas.	24: María Magdalena María la madre de Santiago Juana Otras
Juan	19, 25: ...su madre, la hermana de su madre, mujer de Cleofás y María Magdalena.	19, 38-39: José de Arimatea y Nicodemo. (Jn 20,1: María Magdalena)	20:María Magdalena (v.2: "no sabemos" implica un grupo de mujeres).

¹²⁹S. Vidal también considera una inclusión posterior la cita a la madre de Jesús y los versículos 26 y 27. Si bien este autor considera que la lista original de la Tradición Joánica sería de dos mujeres: María la de Cleofás y María la Magdalena.

¹³⁰ Aquí R. E. Brown se apoya en el dato de los dos nombres idénticos de ambas listas. Cf. en R. E. Brown, o.c., 1014.

seguimos la hipótesis de Carmen Bernabé de que la lista de testigos de la crucifixión de Marcos es redaccional, habría que responder que no; pero si seguimos la hipótesis de las tres mujeres de Raymond E. Brown, habría que decir que probablemente lo estaba.

Esta tabla nos ayuda a comparar las distintas versiones que nos dan los evangelistas sobre las personas que presenciaron la crucifixión y el enterramiento de Jesús. Y a darnos cuenta más claramente de la presencia, en todas ellas, de María la Magdalena¹³¹. Sin entrar más allá en las discusiones académicas sobre la identificación de estas personas, el dato es evidente, en las tres escenas en las que las mujeres son nombradas, dos de ellas, la muerte y el enterramiento de Jesús, hay una coincidencia en incluir entre ellas a María la Magdalena¹³².

La coincidencia en los datos nos permite suponer que existía una tradición que hablaba de las mujeres presenciando la crucifixión “en la distancia” (Mc 15,40), que observaron su enterramiento (Mc 15, 47) antes del “Sabbath” y que volvieron a esa misma tumba después del “Sabbath”. Lo que les otorga un importante papel testimonial, conocido por todos. Un dato que podemos destacar con más fuerza si lo colocamos en su contexto histórico. En la sociedad judía del siglo primero el testimonio de una mujer no tenía valor legal (Josefo, Ant. 4.219)¹³³. Además, su presencia en la muerte y la sepultura de Jesús permitirá la conexión con los relatos de la visita a la tumba y, finalmente, con los relatos de aparición que nos ocupan.

Otro dato a señalar es la ausencia de nombres propios en el testimonio de Lucas. Puede ser que diera por supuesto que ya eran conocidos por su comunidad, o puede ser que optara por no dar protagonismo a estas mujeres y en concreto a María Magdalena. Según Carmen Bernabé, después de analizar toda la narración (Lc 23,44-56) y el conjunto de la obra lucana, esta actitud respondería a una tendencia que se inició muy pronto (finales del s.I) “a matizar y a velar el protagonismo tanto de María Magdalena con el de las demás mujeres discípulas del primer momento”. A pesar de lo cual

¹³¹ El Cuarto Evangelio no la hace partícipe del enterramiento (Jn 19, 38-42), pero su conocimiento del lugar, reflejado en la visita a la tumba que narra a continuación, nos hace suponer que estuvo allí.

¹³² El desacuerdo entre la Tradición Sinóptica y Joánica respecto al enterramiento de Jesús, es fruto del trabajo teológico de redactor joánico. Tiene que ver con el *derash* del Cantar que hemos comentado en el análisis teológico. Cf. en R. E. Brown, o.c., 1018.

¹³³ C. Oseik comenta que la incapacidad de las mujeres para actuar como testigos en el judaísmo antiguo no está tan claro en la *Mishná*. Por lo que según esta autora habría que tener cuidado a la hora de hacer uso de estas fuentes que no parecen tan unánimes a la hora de excluir la credibilidad del testimonio femenino. Para ampliar este análisis: C. Oseik, *The Women at the Tomb: What are they doing there?*, HTS 53/1 & 2 (1997), 103-118.

“Lucas no puede dejar de transmitir la importancia que, en realidad, tuvieron María Magdalena y sus compañeras como discípulas de Jesús”¹³⁴ al conservar en la memoria los acontecimientos que ellas mismas presenciaron¹³⁵.

La presencia de las mujeres en el entierro de Jesús vuelve a ser común para los evangelios sinópticos, no así, para Juan. Según, los datos recogidos en nuestra tabla, el Cuarto Evangelio deja fuera de la escena de la sepultura a las mujeres, dando protagonismo a dos hombres, José de Arimatea y Nicodemo (Jn 19, 38-42). José de Arimatea es un personaje presentado en todos los evangelios como aquel que aportó su propia tumba para enterrar el cuerpo de Jesús. Nicodemo, como el propio evangelio señala había visitado a Jesús con anterioridad, luego era su amigo. Según lo señalado, la presencia de estos personajes en el texto joánico responden a la intención del redactor de presentar la vida de Jesús desde una relectura mesiánica del Cantar de los Cantares. De esta manera, José y Nicodemo, desempeñarían aquí el papel de amigos del novio que lo preparan para el encuentro con su amada¹³⁶. Por tanto, se trataría de un trabajo redaccional del primer redactor del Cuarto Evangelio que responde a su intención de presentar a Jesús como Mesías, y su muerte y resurrección como cumplimiento de la promesa.

Dicho esto, sí es interesante apuntar la incoherencia narrativa que se produce en este evangelio al comenzar el capítulo 20. El inicio de este capítulo no nos dice que Nicodemo y José volvieron a la tumba a terminar la preparación del cuerpo que el Sabbath no les había permitido terminar, o a mostrar duelo por su amigo, siguiendo la tradición narrativa de los sinópticos.

Nos dice que María Magdalena fue a la tumba (Jn 20,1). La ruptura con la secuencia anterior parece clara, María que no estaba cuando el entierro, visita la tumba casi de noche. Podríamos suponer que estuvo con José y Nicodemo durante el día de descanso, y que por eso conocía la ubicación de la tumba. Pero creemos que es más coherente afirmar, a la vista de tradición sinóptica, que ella misma presenció la recogida del cuerpo y su colocación en el lugar que ella visitó. Y, podremos decir entonces, que el

¹³⁴ Cf., Carmen Bernabé, o.c.,133.

¹³⁵ Esta opinión es apoyada por K. E. Corley después de estudiar el papel de las mujeres en las prácticas de enterramiento en el mundo antiguo romano, griego y judío. K. E. Corley, *Women and the Crucifixion and Burial of Jesus: He Was Buried: On the Third Day He Was Raised*, *Forum* 1(1, 1998) 181-225. Sin embargo, J. Schaberg en su libro *La resurrección de María Magdalena*, apunta la ausencia de actividad de las mujeres durante el enterramiento como evidencia de su ausencia junto a la cruz según algunos estudios, así como la consideración de José de Arimatea como personaje ficticio.

¹³⁶ No vamos a repetir los datos referidos a la cantidad y tipo de perfume empleados, así como las referencias nupciales que ya se han señalado en el apartado del análisis teológico.

evangelista está volviendo a las fuentes tradicionales después de su trabajo redaccional, para presentarnos su primer relato de aparición en el lugar de la sepultura.

5.1.2. Tradición de la tumba vacía

En cuanto al enterramiento del cuerpo de Jesús hay que decir que se ha discutido y se discute sobre la historicidad de la tumba. Hay quienes niegan la posibilidad de dar sepultura al cuerpo de un ajusticiado apoyándose en los textos romanos, que describen el habitual abandono de los cuerpos en la cruz para ser devorados por pájaros y perros¹³⁷. Evans, sin embargo, se apoya en los escritos de Filón y Josefo, y del pensamiento judío de la época para afirmar que el enterramiento de Jesús y de sus compañeros de crucifixión fue muy probable en la zona de la Palestina ocupada por los romanos¹³⁸.

Gerd Theissen por su parte nos ofrece un análisis de los datos que nos aportan los métodos histórico-críticos, desde la Escritura, la arqueología y la historia, para afirmar que, aunque no se puede demostrar ni refutar su historicidad, el sepulcro vacío se nos presenta como la evidencia que permitió el anuncio de la resurrección o como el lugar buscado después de la experiencia de la resurrección. En cualquier caso, esa tumba se convirtió en vehículo de transmisión de fe temprana, la confesión primera: “Ha resucitado” quedó contenida en el relato.

Tal y cómo recogen Jane Schaberg y Raymond E. Brown los relatos de la tumba vacía son mayoritariamente considerados una adición tardía al relato de pasión, a pesar de su mayor homogeneidad respecto a las apariciones. El punto de apoyo para esta afirmación es la no mención de este dato por parte del testimonio más antiguo de la tradición conservado en 1 Cor 15, que sin duda procede de una tradición muy cercana a los acontecimientos pascuales como veremos después¹³⁹. Ahora bien, debemos entender que una

¹³⁷ Para profundizar en estos argumentos ver los datos que aporta: C. A. Evans, *Jewish Burial Traditions and the Resurrection of Jesús*, JSHJ, 2005, Vol. 3.2, 233-248. También se puede consultar el análisis de Theissen de los argumentos a favor y en contra de la historicidad de la tumba. Cf. en G. Theissen y A. Merz, o.c. 548-552.

¹³⁸ Evans Craig A., *Jewish Burial Traditions and the Resurrection of Jesús*, JSHJ 3.2 (2005), 233-248.

¹³⁹ Esta autora apunta que en Hch podemos encontrar una referencia implícita a la tumba vacía, en relación con el Salmo 16. Esta referencia implícita a la *empty tomb* es evidente también para C. Oseik en Hch 2, 29-31 y Hch 13, 34-37, aunque nunca es usada como parte del testimonio de resurrección. C. Oseik, *The Women at the Tomb: What are they doing there?*, HTS 53/1 & 2 (1997), 114.

cosa es considerar que este relato no formara parte de la primera predicación (1 Cor 15, Hch), y otra, tener en cuenta que eso no impide la existencia de una tradición básica a la que posteriormente se añadirían detalles diversos¹⁴⁰. Según Carolyn Oseik, la ausencia de la tradición de la tumba vacía en Pablo y en Hechos nos indica que no sirvió como origen o causa de la fe pascual, sino como vehículo de su proclamación.

Considerar la posibilidad de que este relato contenga un dato histórico nos lleva a buscar el motivo por el cual ese dato no fue usado en esa primera predicación. Las aportaciones del mundo académico a esta cuestión son variadas. El motivo de la escasa validez del testimonio femenino en la sociedad mediterránea del siglo I es apoyado por Carolyn Oseik y Gerhardsson. Mientras Carolyn Oseik imprime importancia al testimonio femenino, Gerhardsson nos lo presenta como un testimonio débil y vulnerable que debió ser interpretado por los discípulos varones¹⁴¹. Otro motivo interesante de señalar es que, según Mary Rose D'Angelo¹⁴², la ausencia del motivo del duelo en los textos sinópticos (sí en Juan y en el Evangelio de Pedro) es debida a un intento por desvincular la creencia cristiana de la necromancia de la que podría ser acusada por la tradición cultural que surgió muy pronto en el lugar de la tumba¹⁴³.

Sin embargo, no se puede desvincular la noticia de la tumba vacía de la experiencia de resurrección. Si efectivamente se predicó la resurrección en Jerusalén, cabe preguntarse si hubiera sido posible con el cuerpo de Jesús en la tumba. Este argumento ha sido esgrimido de forma mayoritaria y no deja de presentarse con toda su fuerza. Si el relato de tumba fuera una invención de Marcos, ¿por qué añadir un dato tan débil y controvertido? Este argumento es presentado por Grant R. Osborne que lo considera una consecuencia del “criterio de vergüenza”, relativo a la historicidad de los datos recogidos en los textos. Afirma este autor, “nadie que inventara la historia habría añadido este detalle”¹⁴⁴. Las acusaciones de los autores no cris-

¹⁴⁰ Cf. R. E. Brown, *El evangelio según Juan*, Madrid 1979.

¹⁴¹ Para C. Oseik el único motivo válido para la visita a la tumba la mañana de pascua es el presentado por Juan en Jn 20, 11, María esta allí llorando. Cf. en C. Oseik, o.c. en la nota 138.

¹⁴² M. R. D'Angelo, *Reconstructing “Real” Women from Gospel Literature: the case of Mary Magdalene, Women and Christian Origins*, obra citada por J. Schaberg en *La resurrección de María Magdalena*, Estella (Navarra) 2008.

¹⁴³ Tal y como apuntan los datos arqueológicos en la Iglesia del Santo Sepulcro señalados por Theissen. Cf. en G. Theissen y A. Merz, o.c., 549.

¹⁴⁴ G. R. Osborne, *Jesus' Empty Tomb and His Appearance in Jerusalem, en Key Events in the Life of the Historical Jesus*, D. L. Bock and R. L. Webb (Eds.), Grand Rapids 2010, 785.

tianos referidas al testimonio femenino, reflejadas en el texto de Lucas (Lc 24,22-23) y en la obra de Orígenes (*Contra Celso*, 2.59), o escritas por ellos mismos (Josefo, en *Antigüedades judías*, 4.219), serían para este autor el motivo por el cual este testimonio crucial no fue empleado en los primeros pasos del cristianismo. Raymond E. Brown apoya este dato, al suponer que el origen apologético de estos relatos es difícil de admitir, y que, si bien no es fácil argumentar su historicidad, tampoco, se puede pasar ligeramente sobre el problema de cómo surgió esta idea de la tumba vacía¹⁴⁵.

Sobre este asunto, Carolyn Oseik aporta un dato sociológico interesante. Sugiere que la historia de la tumba vacía fue preservada en círculos femeninos, capaces de generar sus propias historias y transmitir las de generación en generación. Esto era posible porque, según ella, las sociedades mediterráneas antiguas, generaban grupos segregados de hombres y mujeres tanto para la realización de determinados trabajos como para el ocio, en la vida ordinaria, haciendo posibles estos círculos de tradición oral. Así, la historia de la tumba vacía surgiría de forma paralela a la versión pública de las apariciones a los discípulos varones expresada en 1 Cor 15, 5-7, conservando de forma privilegiada la “original experiencia de resurrección” de las mujeres, “porque sin tumba vacía ellas no jugaron ningún papel”¹⁴⁶.

A continuación vamos a recorrer las distintas expresiones de este relato que se conservan en los evangelios para tener una idea general de la discrepancias y coincidencias que presentan.

En Mc 16, 1-8 se narra la visita a la tumba de tres mujeres, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé, las mismas que han estado presentes en la crucifixión, y dos de las que han presenciado el entierro (Ver tabla del apartado anterior). Se ha discutido si este texto estaba originariamente unido al relato de muerte y sepultura (15, 33-47), o si era una tradición independiente.

Carmen Bernabé analiza ambos textos encontrando en Mc 15, 42-47, relato de la sepultura, elementos que después se repiten en Mc 16, 1-8. Así, por ejemplo, la descripción del sepulcro, excavado en la roca (15,46), es intuido en 16, 5, al situar a las mujeres entrando en el sepulcro; la referencia temporal de ambos textos se corresponde con cuidadoso detalle, al atardecer (15,42), pasado el sábado (16,1), el primer día de la semana (16,2). Estos elementos repetidos son los que dan unidad a la narración de la sepultura y de la visita a la tumba.

¹⁴⁵ Cf. R. E. Brown, o.c., 1283.

¹⁴⁶ C. Oseik, *The Women at the Tomb: What are they doing there?* HTS 53/1 & 2 (1997), 103-118.

Según esta autora las coincidencias serían creaciones redaccionales de Marcos, y la lista de Mc 16,1 sería tradicional. Si la lista fuera redacción de Marcos la habría hecho coincidir con alguna de las anteriores (15, 40; o, 15, 47), y dado que la mantiene debe haberla recibido de la tradición. Para esta afirmación Carmen Bernabé se basa en el dato que encontramos en Lucas, quien poseyendo una fuente propia (Lc 8, 1-3) al referirse a las mujeres que van a la tumba (24,10), combina su fuente con la de Marcos, puesto que menciona a María la de Santiago.

Mateo presenta dos mujeres visitando la tumba “al alborear el primer día de la semana”, María Magdalena y la otra María (Mt 28,1). Aquí Mateo está siguiendo a Marcos, que sitúa a “María Magdalena y a María la de Jozet” observando dónde José de Arimatea pone el cuerpo de Jesús (Mc 15, 47). Este paralelo se evidencia en la acción que realizan ambas parejas de mujeres, observar y ver la tumba. En Marcos después otro grupo irá a la tumba con la intención de embalsamar el cuerpo de Jesús; en Mateo, la tumba custodiada y sellada, sólo hace posible una visita a la sepultura.

Lucas, que no había mencionado el nombre de las mujeres en el relato de pasión y sepultura, ahora nombra a tres mujeres contando a los apóstoles lo sucedido cuando visitaron la tumba “muy de mañana”. Las mujeres citadas por su nombre son María Magdalena, Juana y María la de Santiago, añade “y las demás que estaban con ellas”. Parece claro que Lucas está combinando su propia fuente (Lc 8, 2-3) con la de Marcos (16,1), de su fuente cita a Juana, de la fuente marcana a María la de Santiago y, María Magdalena, presente en ambas, la cita en primer lugar¹⁴⁷.

Juan nos presenta un texto muy elaborado tanto teológica como narrativamente. Su capítulo 20 conserva en dos versículos (1 y 2) la visita de las mujeres a la tumba. Además, sólo cita a María Magdalena (20,1), si bien más adelante en el diálogo con Simón Pedro esta María hablará en plural para referir lo acontecido¹⁴⁸. Probablemente, anticipándonos el protagonismo de esta mujer en el encuentro con el Resucitado que narrará en los vv. 14-18.

No podemos acabar este análisis sin hacer referencia a otro testimonio tradicional que habla de la visita de las mujeres a la tumba, Lc 24, 22. En el encuentro con Jesús Resucitado los discípulos de Emaús cuentan cómo “algunas mujeres de las nuestras nos han sobresaltado, porque fueron de madrugada al sepulcro, y al no encontrar el cuerpo...”.

¹⁴⁷ Cf. en C. Bernabé, o.c., 56.

¹⁴⁸ Este plural puede dejar entrever un grupo de mujeres visitando la tumba, tal y como muestra la tradición recogida por los demás evangelistas, y, a la vez una simbolización en su persona de la búsqueda de la comunidad. Cf. en C. Bernabé, o.c., 180.

Parece que los cuatro evangelios coinciden en situar a las mujeres en la tumba la mañana del domingo, una similitud difícil de explicar salvo que consideramos que este relato formaba parte del relato primero de la pasión, que difícilmente, dice Raymond E. Brown, pudo terminar con la muerte y la sepultura. Esta afirmación la podemos apoyar en la evidente diversidad que nos vamos a encontrar en cuanto a los relatos de aparición que le siguen, según comenta el propio Raymond E. Brown, y en el desarrollo del primer evangelio, Marcos¹⁴⁹.

Los autores estudiados coinciden que el final primero de Marcos estaría en Mc 16, 8. Lo que apoyaría la idea de que el relato de la visita a la tumba por parte de las mujeres estaría dentro de ese primer relato cristiano de la pasión. Apoyados en este dato podemos afirmar que la tradición de las mujeres visitando la tumba en la mañana del tercer día era una historia antigua que formaba parte de los recuerdos de los primeros testigos y que fue, posteriormente incorporada al primer relato de pasión para formar con él la tradición narrativa de las primeras comunidades.

Las discrepancias de los distintos testimonios conservados serían fruto del trabajo de los distintos evangelistas. Sus coincidencias hablan de mujeres discípulas que perseveraron en Jerusalén después del escándalo de la condena de Jesús, de mujeres cumplidoras con la ley del *Sabbath*, pero valientes. Y, de nuevo, una mujer destaca sobre todas ellas, María la de Magdala, y lo hace por ser su nombre elemento sin discusión en todas las listas de mujeres¹⁵⁰. Estas mujeres, cuyos nombres sólo conocemos desde la crucifixión, permanecieron firmes en su fe después de que los discípulos varones huyeran tras el arresto¹⁵¹. Para dar un testimonio crucial para la comunidad, ellas fueron la memoria de los acontecimientos de Jerusalén, que

¹⁴⁹ El final del evangelio de Marcos (Mc 16, 9-20) no aparece en los dos manuscritos griegos más antiguos, el Códice Sinaítico y el códice Vaticano, tampoco en el latino *Codex Bezae Cantabrigiae* ni en el Manuscrito Sinaítico Siríaco. Meztger señala, además, que ni Clemente de Alejandría ni Orígenes tienen noticias de este final; y que sí aparece en A, C, D, K, W y X, atestigüado por Ireneo. Tampoco el vocabulario parece ser de Marcos y, la transición entre el versículo 8 y 9 indica ruptura. Otro dato que aporta Meztger es que Mateo y Lucas siguen a Marcos sólo hasta el versículo 8. Además, el contenido de Mc 16, 9-20 parece derivar de otros evangelios (Jn 20, 11-18; Lc 24, 13-35). C. Meztger, *A textual Commentary on the Greek New Testament*, London 1975, 122-26.

¹⁵⁰ C. Oseik habla de primacía de esta mujer en los círculos apócrifos, como muestra para comprender la importancia de su testimonio junto con el de otras mujeres. Un testimonio que no pudo ser eliminado del recuerdo de la iglesia primera, aun cuando no se desarrolló en los círculos oficiales. Consultar el cuadro del apartado anterior para comprobar este dato.

¹⁵¹ S. Miller, “*They Said Nothing to Anyone*”: *The Fear and Silence of the Women at the Empty Tomb (Mk 16.1-8)*, FT 13.1 (2004), 77-90.

hicieron posible la reconstrucción de lo sucedido después de las experiencias de resurrección. Ellas, que habían seguido a Jesús desde Galilea, contaron su propia experiencia, puede que una historia secundaria, pero una historia que ha permanecido para indicarnos que algo “realmente ocurrió esa mañana de domingo en la tumba”¹⁵².

Kathleen E. Corley aunque no apoya la historicidad de la tumba de Jesús, sí nos da un motivo para la elaboración de los recuerdos que transmitidos oralmente darían lugar a las tradiciones de las mujeres. Señala esta autora que es propio de las culturas antiguas el ritual de lamento o lamentación, que entró según ella en Israel de la mano de las culturas del Próximo Oriente antiguo.

Costumbres relacionadas con el culto a los muertos del que serían ejemplo las tumbas de los patriarcas del Valle de Hebrón, y que estarían plenamente desarrolladas en la época de Jesús. Y nos propone los banquetes funerarios como el lugar y el contexto en el que se habrían desarrollado las tradiciones, porque eran lugares de encuentro entre personas de distinto sexo, ajenos a las normativas patriarcales, que además permitían el “liderazgo litúrgico de las mujeres”¹⁵³. Sería, según ella, “ese papel de las mujeres en los rituales de culto a los muertos, el transfondo alternativo para comprender el desarrollo de las tradiciones evangélicas, como el relato de pasión y los dedicados a la tumba vacía”¹⁵⁴.

5.1.3. Tradición de apariciones a María Magdalena

A lo largo del Nuevo Testamento encontramos tres testimonios de una aparición de Jesús resucitado a María Magdalena. En dos de ellos María aparece sola (Jn 20, 14-18 y Mc 16, 9-11) y, en un tercero, está acompañada de la “otra María” (Mt 28, 9-10).

Lo primero que cabe preguntarse es si se trata de una única tradición, de varias o, si, por el contrario, estaríamos ante el trabajo redaccional de estos autores.

¹⁵² Cf. en C. Oseik, o.c., 116.

¹⁵³ Cf. en K. E. Corley, *Maranatha. Ritos funerarios de las mujeres y los orígenes del cristianismo*, Estella (Navarra) 2011, 134.

¹⁵⁴ Esta misma idea, sobre la intención de la visita a la tumba por parte de las mujeres la encontramos en C. Bernabé, *Duelo y género en los relatos de la tumba, visita a la tumba*, en: C. Bernabé y C. Gil (Eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo*, Estella (Navarra) 2008, 307-352.

El estudio del vocabulario y el estilo de Mateo lleva a John E. Alsup a considerar que estos versículos son fruto del trabajo redaccional de Mateo, que basándose en otros relatos de aparición y de tumba vacía pretende dar unidad a los episodios que narra en este capítulo 28 de su evangelio¹⁵⁵. Se basa en la repetición resumida por parte de Jesús de las palabras del ángel de los vv. 5 y 6: “Vosotras no temáis, pues sé que buscáis a Jesús, el crucificado; no está aquí, ha resucitado, como lo había dicho. Venid, ved el lugar donde estaba. Y ahora id enseguida a decir a sus discípulos: Ha resucitado de entre los muertos e irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis. Ya os lo he dicho”.

Este mismo autor compara este texto con Jn 20, 14-18 y encuentra elementos semejantes: la expresión “alegraos” (χαίρετε) propia de las apariciones de Juan; “mis hermanos” (τοῖς ἀδελφοῖς), y, el gesto de agarrarse de sus pies (ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας). Sin embargo, observando el conjunto de la narración este autor concluye que se trata de un episodio de poca importancia en comparación con el drama del encuentro de la tumba vacía, aspecto éste en el que Mateo pone toda la fuerza narrativa. Por tanto, sigue opinando que estos vv. son construcción de Mt o una forma reducida, de acuerdo a las intenciones teológicas de este evangelio, de una historia tradicional. Es la presencia de repeticiones en el texto (v.9, v.10) lo que lleva a este autor a sugerir el trabajo redaccional del evangelista.

En cualquier caso, se insinúan ciertas afinidades entre Mateo y Juan. El término “alegraos” (χαίρετε) y el término “hermanos” (ἀδελφοῖς) en lugar de discípulos, que en ambos evangelios aparece sólo aquí hace pensar en una conexión más estrecha que la aparente de ambos evangelios.

Carmen Bernabé habla de una tradición judía sobre el “mesías hermano”, basándose en las coincidencias de ambos relatos de pasión: la alusión a la efusión del Espíritu en la muerte de Jesús; mención de la oscuridad como el tiempo en que se realiza la visita a la tumba; uso de “hermanos”; la cruz como exaltación; escatología realizada; y, la preponderancia del mesías maestro. Según ella, esto apoyaría la idea de una tradición judía de interpretación común.

Es posible, por tanto, defender la existencia de una tradición anterior que hablara de la aparición de Jesús Resucitado a las mujeres o más en concreto a María Magdalena. El hecho de que Mateo cite a la “otra María” parece ser redaccional, ya que Mateo tiende a citar a los testigos en número de dos. Esto se apoya en el hecho de que los verbos usados por Mateo están conjugados en singular, tanto en el relato de la sepultura (Mt 27,61: Ἦν,

¹⁵⁵ J. E. Alsup, o.c., 109-114.

imperfecto de indicativo, voz activa, 3^{ps} δε ειμι), como en el relato de aparición (Mt 28,1: ἠλθεύ αοριστο de indicativo, voz activa 3^{ps} de ερχομαι). John E. Alsup, también señala la “persistencia obstinada” (*persists stubbornly*) de estratos apostólicos y post-apostólicos que dan peso al testimonio de las mujeres en la cultura semítica de entonces. Y señala que es un dato muy significativo a tener en cuenta.

Pasemos ahora al testimonio de Juan, Jn 20, 14-18 es un relato muy trabajado, según Senén Vidal pertenecería al tercer estadio de formación del Relato de Pasión de Juan. Se trata de una narración elaborada de acuerdo a un plan teológico, como ya hemos analizado. Dentro de esta elaboración joánica nos encontraríamos la confusión con el jardinero (v.15), que es la versión joánica del ocultamiento propio de los relatos de apariciones; la expresión “μή μου ἄπτου”¹⁵⁶ (v.17); y, que el Resucitado llame a María por su nombre y que esta le responda “maestro” (v.16).

Los autores coinciden en interpretar este texto como tardío, en cuanto a la elaboración literaria pero intuyen en él un fundamento tradicional que no dudan en defender. Boismard presenta una tradición prejoánica que sitúa en los v.11a, 14a, y 18a. Senén Vidal lo presenta como una evolución del Relato de Pasión fundado, como los demás relatos de apariciones en la experiencia pascual del comienzo “que implica siempre una revelación de Jesús como el Señor y un encuentro con él”¹⁵⁷.

En el evangelio de Lucas no encontramos relato de aparición de Jesús resucitado a las mujeres. Sí, en el libro de los Hechos 13, 31: “Él se apareció (ὤφθη) durante muchos días a los que habían subido con él de Galilea a Jerusalén y que ahora son testigos suyos ante el pueblo”. Curiosamente, Carmen Bernabé nos hace caer en la cuenta de que la expresión “subieron con él” (συναναβᾶσιν αὐτῷ) sólo se encuentra en todo el Nuevo Testamento y en Mc 15, 41 (αὶ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ, καὶ ἄλλαι πολλαὶ αἰ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα.), y se refiere a las mujeres que le seguían desde Galilea. Nos preguntamos con esta autora si no está aquí la referencia que nos faltaba en Lucas a la noticia de la aparición a las mujeres, que de forma indirecta el mismo Lucas recoge en Lc 24,24.

El testimonio del evangelio de Marcos sobre este hecho se encuentra en el apéndice del siglo II que probablemente circuló separado del texto marcano antes de ser incorporado al final del mismo (Mc 16,9-20). Este texto contiene noticias sobre María Magdalena que nos recuerdan a Lucas: referencia a los siete demonios; la incredulidad de los discípulos; la alusión a

¹⁵⁶ “Deja de agarrarme” como traducción más habitual, o, “no te detengas conmigo” traducción propuesta por S. Vidal. Cf. en S. Vidal, o.c., 286.

¹⁵⁷ Cf. en S. Vidal, o.c., 285.

que estaban con los apóstoles. Comparte el uso de *απαγγελλω* con Mateo. E incorpora la alusión del luto y el llanto del Evangelio de Pedro. Parece plausible afirmar, pues, que se trata de un conjunto de tradiciones reunidas en un relato de transmisión de la fe y en el que se perciben ecos de una profanía a María Magdalena, conservada de manera diferente¹⁵⁸.

Como conclusión podemos decir que hay firmes indicios de un testimonio tradicional que relataba la Cristofanía a María Magdalena. Este testimonio estaría conservado en Jn 20, 14-18, mejor que en Mt 28, 9-10 y es más antiguo que Mc 16, 9-20¹⁵⁹.

5.2. Tradiciones posteriores de la literatura cristiana

Tal y cómo hemos visto en el NT las tradiciones sobre las mujeres y, sobre María Magdalena en particular, se limitan a los relatos de tumba vacía, las apariciones y poco más. Son relatos muy tempranos (segunda mitad del siglo I) que nos muestran, como hemos visto, que el papel de María Magdalena ya era motivo de controversia, de ignorancia, quizá premeditada, o incluso, claramente, desconocido. Nos parece que casi es de agradecer que su memoria se conserve de alguna manera, por pequeña o distorsionada que sea¹⁶⁰.

Según Elisabeth Schüssler Fiorenza la imagen distorsionada de María la Magdalena es indicativa de la diferencia de autocomprensión e identidad entre la mujer y el varón creyente. Para ellas, María era símbolo del coraje con el que afrontar el sufrimiento, y ellos, en cambio, enfatizaron su conversión y arrepentimiento, desde la leyenda que la presentaba como prostituta¹⁶¹.

No tenemos constancia de su trabajo en la Iglesia primera ni en las cartas paulinas ni el libro de los Hechos, lo que nos lleva a preguntarnos por

¹⁵⁸ Cf. en C. Bernabé, o.c., 189.

¹⁵⁹ Contrario al planteamiento presentado es el trabajo de Crossan (*Birth of Christianity*). Este autor que niega la existencia de la tumba de Jesús afirma que fue una creación de Marcos. Y que fue Mateo quien creó la historia de la aparición de Jesús a las mujeres, que más tarde, se apropiaría Juan. Para Crossan los elementos de coincidencia de Mt y Jn son elementos mateanos tomados por Juan. Como consecuencia de esto no acepta una tradición más temprana sobre las mujeres que Marcos con relación a todos los relatos de referidos a las mujeres. Citado por J. Schaberg, o.c., 401.

¹⁶⁰ Para profundizar la distorsión de su imagen a lo largo de la historia cristiana, sobre todo en la Edad Media, consultar: J. Schaberg, o.c., 201-339; y, E. De Boer, *Mary Magdalene: Beyond the Myth*, Harrisburg (Pennsylvania) 1997.

¹⁶¹ E. Schüller Fiorenza, *Mary Magdalene: Apostle to the Apostles*, Union Theological Seminary Journal, April 1975, 5-6.

qué el cuarto Evangelio rescata la tradición sobre su persona como receptora de la primera aparición del resucitado. Como ya hemos dicho es probable que este evangelio recoja la vivencia de una comunidad en la que la labor de las mujeres permitió conservar la memoria de María Magdalena, y otras tradiciones relacionadas con las mujeres que trabajaban en ella activamente por la difusión de la Buena Noticia. En cualquier caso debemos buscar fuera de los textos canónicos para comprobar la fuerza o no de una tradición que hacía de la Magdalena un personaje importante y reconocido por unos, y olvidado y denostado por otros.

Cuando comencé este trabajo lo primero que hice fue buscar las referencias de Jn 20, 18 en los Padres. Pronto, tuve que pensar en ampliar la búsqueda a Jn 20, 11-18, porque no encontré casi ninguna referencia. En un primer momento pensé que debía haber alguna razón por la que los autores cristianos de los primeros siglos no dieran demasiada importancia a este episodio del Cuarto Evangelio. Pronto tropecé, casi por accidente, con la acusación de Celso sobre su testimonio: *¿Quién fue testigo de ello?* Una mujer histérica, como dices, y quizá alguna de aquellas otras que resultaron engañadas por una suerte de hechicería (*Contra Celso* 2,55.), que recoge Orígenes en su obra, y, que desde entonces, ha sembrado, al menos la duda, en toda la investigación. Una mujer histérica es un calificativo que reúne, en toda su fuerza, el escándalo de un texto del que no disponemos paralelo para ningún discípulo varón.

A continuación entraremos a profundizar brevemente en los ecos que esta tradición ha tenido en la literatura y otros datos aportados desde el estudio de los primeros siglos de la era cristiana. Momento histórico en el que vieron la luz un buen número de textos, que con mayor o menor credibilidad intentaron forjar el futuro de sus comunidades y fundamentar su vivencia, desde la experiencia pascual. Muchos de ellos quedaron fuera del canon, otros fueron declarados heréticos y otros sirvieron para el cultivo de la vida espiritual de las comunidades. Todos, en definitiva, nos hablan de nuestro pasado como Iglesia plural.

5.2.1. Evangelio de Pedro¹⁶²

Esta obra es un fragmento de evangelio narrado en primera persona por Pedro, con mucha semejanza con los evangelios canónicos, con los que

¹⁶² El *Evangelio de Pedro* es un escrito judeocristiano que se descubrió entre 1886-1887 en el Alto Egipto. Se conserva en un códice del siglo VIII-IX. El texto no está completo, falta

comparte estructura narrativa y expresiones. Esta similitud ha llevado a los estudiosos a preguntarse por la dependencia o no de los textos canónicos y la antigüedad de sus tradiciones¹⁶³.

La obra fue acusada de docetismo por Serapión que atribuye su uso a un grupo doceta de la ciudad de Rhossos. Sin embargo, Orígenes no lo considera herético. Bien es verdad que pretende engrandecer la figura de Jesús, un interés apologético difícil de separar en algunos casos del docetismo. Pero, en general, se puede decir que es una obra de carácter ortodoxo, con algún indicio de pensamiento doceta.

Nuestro interés por este evangelio se debe a la presentación que hace de María Magdalena como discípula de Jesús en el relato de resurrección. Además, le da un papel de liderazgo en el grupo de mujeres, al presentarla como quien decide ir a la tumba a pesar de la cólera de los judíos que no habían permitido el ritual de duelo ante ella.

Es ella y no las parientes de Jesús la que según el Evangelio de Pedro acude a la tumba para mostrar su dolor, tal y como hacían, según el propio texto, las mujeres con sus seres queridos.

La datación temprana del texto y su localización probable en Antioquía de Siria, dan un gran valor al testimonio de esta tradición. Es un testimonio temprano, próximo a la época apostólica y dentro de la comunidad judeo-cristiana palestinese. Y, no podemos dudar que es un testimonio de la gran consideración de la disfrutaba María Magdalena en estos círculos judeo-cristianos.

50. A la mañana del domingo, María la de Magdala, discípula del Señor atemorizada a causa de los judíos, pues estaban rabiosos de ira, no había hecho en el sepulcro del Señor lo que solían hacer las mujeres por sus muertos queridos, 51. tomó a sus amigas consigo y vino al sepulcro en que había sido depositado. 52. Mas temían no fueran a ser vistas por los judíos y decían: –Ya que no nos fue posible llorar y lamentarnos el día aquel en que fue crucificado, hagámoslo ahora por lo menos cabe su sepulcro. 53. Pero, ¿quién nos removerá la piedra echada a la puerta del sepulcro, de manera que, pudiendo entrar, nos sentemos junto a él y hagamos lo que es debido? 54. Pues

el principio y el final, pero de los testimonios antiguos afirman los expertos que se trata del *Evangelio de Pedro*, del que habla la carta de Serapión, obispo de Antioquía (190-211), a la iglesia de Rhossos (Cilicia); y, Orígenes (+253) ya lo considera fuera del canon. Sin embargo, es Eusebio quien se pronuncia contra este evangelio y, de este testimonio tardío dependerá el juicio que sobre él hacen escritores occidentales, como Jerónimo. Fue compuesto entre 130-150 en Siria. Los datos que permiten esta datación son el testimonio de Serapión (190) y su dependencia de los evangelios canónicos que fueron escritos desde finales del s. I. Cf. en C. Bernabé, o.c., 229.

¹⁶³ Cf. Íd., 229.

*la piedra era muy grande y tenemos miedo no nos vaya a ver alguien. Y si (esto) no nos es posible, echemos al menos en la puerta lo que llevamos en memoria suya; lloremos y golpeémonos el pecho hasta que volvamos a nuestra casa (Evangelio de Pedro XII)*¹⁶⁴.

Nos presenta este texto apócrifo a María Magdalena como discípula del Señor, liderando un grupo de mujeres preocupadas por cumplir con el ritual de duelo. Es interesante destacar el escenario del relato, la tumba en la mañana del primer día de la semana, compartido con la tradición canónica, si bien aquí tenemos el motivo de la visita a la tumba, en contexto de lamentación por un difunto querido, aspectos estos que ya hemos recogido en el apartado de tradiciones sobre María Magdalena del NT.

Parece posible entender que la escenografía de estos relatos de post-resurrección es una tradición única que se expresó literariamente de formas diversas y que tiene como *Sitz in Leben* los rituales funerarios femeninos, como ya hemos señalado. Por tanto, se podría proponer una tradición oral transmitida de forma común y muy temprana, probablemente transmitida por las propias mujeres tal y como ya hemos apuntado.

5.2.2. *Evangelio de Tomás*

El *Evangelio de Tomás*¹⁶⁵, uno de los más estudiados de la Biblioteca de Nag Hammadi, consiste en un conjunto de dichos independientes en un número de 114, según la numeración de Layton seguida por Antti Marjanen. Teniendo en cuenta los dobles que presenta el texto es probable que se tratara de dos colecciones de dichos que se reunieron. Parece ser que habría un hilo conductor que reuniría estos dichos, un perfil teológico que recorrería todo el libro dotándolo de unidad.

Según el *Evangelio de Tomás* las personas proceden de la luz, pertenecen a la luz, y están en un camino de regreso hacia ella (18; 19; 49; 50; 77). Si conocen su verdadera identidad (3; 18; 67) y si realmente renuncian al

¹⁶⁴ Traducción de A. de Santos Otero en: *Los Evangelios Apócrifos. Edición crítica y bilingüe*, Madrid 2006, 385-6.

¹⁶⁵ En cuanto al lugar de su composición, hay que decir que a pesar de que todos los manuscritos han sido descubiertos en Egipto, no parece que el escrito fuera compuesto allí. Es probable que tomara forma en Siria, quizás Edesa o alguna otra ciudad bilingüe situada en esta área geográfica. Los argumentos a favor de esta localización son: el uso de Dídimo para nombrar a Judas, Tomás que procedería de una comunidad de habla aramea y es una palabra típicamente siria; las muchas conexiones entre el Evangelio de Tomás y los Hechos de Tomás y otros escritos procedentes de Edesa o sus alrededores; y, la gran cantidad de aramismos que contiene.

mundo (27; 56; 80; 110), teniendo una vida ascética sin lazos familiares (22; 49; 55; 75; 101) encontrarán el Reino y no probarán la muerte. La salvación no es sólo un acontecimiento futuro, se materializa en la vida cristiana, aunque como un estado de existencia invisible para el mundo (51; 113). El énfasis sobre la interiorización de la fe es un punto importante para elaborar un juicio crítico sobre las prácticas religiosas externas (6; 14; 27; 53; 89; 104).

Aunque el redactor de este evangelio ha seleccionado el material con una intención teológica concreta y, obviamente, ha visto en su obra una unidad teológica, esto no significa que los *logia* individuales se hayan mantenido invariables en el proceso de redacción. Así, es necesario considerar los dichos en su contexto y dentro del marco del evangelio completo a la hora de estudiarlos. Y tenerlo en cuenta a la hora de trabajar los pasajes referidos a María Magdalena (21; 114). (Se ha sugerido que el n° 114 no fue incluido por el redactor, sino que se trata de una inclusión posterior).

La relación del *Evangelio de Tomás*¹⁶⁶ con el gnosticismo ha sido muy debatida desde los primeros estudios. Aunque la mayoría ha defendido su carácter gnóstico, hay argumentos suficientes para apoyar la tesis contraria. El principal motivo, no es sólo la clasificación de este texto como gnóstico o no, sino la diversidad-complejidad que parece constatarse del movimiento gnóstico.

Hay que admitir que tiene características que no coinciden con ninguna definición de gnosticismo. Por ejemplo, carece de cualquier explicación mitológica sobre el origen del mal. No alude al mito de Sofía o al Demiurgo como creador. Y, de hecho, el tema de la creación es descrito en términos positivos (12) o, incluso, en conexión con el Padre (89). Por otro lado, la salvación se percibe como en muchos escritos gnósticos, resultado del conocimiento de uno mismo (3; 70; y 111) o, un origen divino en el reino de la luz (49; 50; 18; 19). Y el mundo material (111; 11) y el cuerpo son presentados en términos negativos (29; 87; 112). De tal modo, que aunque presenta características cercanas y alejadas del gnosticismo, el Evangelio de Tomás tal

¹⁶⁶ Con respecto a su datación la discusión se plantea desde dos frentes. Los que consideran Tomás como un evangelio sinóptico independiente se tiende a datar en el siglo I, frente a los que piensan que su redacción final dependiente total o parcialmente de los Sinópticos se completó en el siglo II. Y, de otro lado, quien piensa que los *logia* anteriores al siglo II deben ser considerados interpolaciones procedentes de la redacción final y hablan de una datación temprana, y, los que ven estos *logia* como signos de un trabajo de composición y sitúan el evangelio en el siglo II. No podemos entrar a esta discusión, pero sí podemos concluir que el Evangelio de Tomás que conocemos a través de la Biblioteca de Nag Hammadi es el resultado de un largo proceso de recolección y edición que empezó en algún momento del siglo I y que se completó a mediados del siglo II.

y cómo lo conocemos puede ser identificado como gnóstico o, al menos, como parte de una trayectoria hacia el gnosticismo.

En el *Evangelio de Tomás* María aparece como una de los seis discípulos que se nombran: Simón Pedro, Mateo, Tomás, Salomé, Santiago el Justo y María. No se la presenta como líder o poseyendo una especial revelación. Pero sí como alguien que pregunta, que cuestiona a Jesús en nombre del grupo (21). También se la presenta dentro de un conflicto, Pedro pide su exclusión del grupo (114): “¡Qué se aleje Mariham de nosotros!, pues la mujeres no son dignas de la vida”¹⁶⁷. Según Jane Schaberg se trataría de intentar excluir a las mujeres de la comunidad de Tomás. Muestra de un conflicto respecto al lugar que debe asignarse a las mujeres en el seno de la comunidad¹⁶⁸. A la vez que, por las palabras de Jesús, queda defendida su posición dentro de la misma¹⁶⁹.

En cuanto a la datación de los logia donde aparece María Magdalena (21;114). El carácter independiente del logion 21 sugiere que puede ser presentado como un estadio temprano de desarrollo de los textos, en el que los tratados doctrinales y las series tradicionales de dichos se transformaron en diálogos. Un caso diferente es el 114, que podría ser considerado una adición postredaccional y proceder del siglo II.

En el logion 21 María Magdalena es presentada como discípulo que necesita profundizar en la enseñanza de Jesús para alcanzar el nivel de discípulo a la manera de Tomás.

María dijo a Jesús: ¿A quién se parecen tus discípulos?

Él dijo: Son semejantes 37 a unos niños pequeños, instalados en un campo que no es suyo. Cuando vengan los dueños del campo les dirán: –Dejadnos nuestro campo. Ellos se desnudan en su presencia para dejárselo y devolverles su campo. Por eso digo: –Si sabe el dueño de la casa que viene el ladrón, vigilará hasta que venga, y no le dejará hacerse una entrada a la casa de su reino para llevarse sus bienes. Vosotros, pues, vigilad frente al mundo. Ceñíos vuestras cinturas con gran fuerza, no sea que los ladrones encuentren acceso para llegar a vosotros, una vez que descubran la ventaja con la que contáis...¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Traducción de J. Schaberg. Cf., o.c., 257.

¹⁶⁸ C. Bernabé entiende este dato debido a la polémica entre “los grupos heterodoxos y la Gran Iglesia representada en Pedro”. Polémica que, según esta autora, encontraremos en otros textos como *Pistis Sophia* y *el Evangelio de María Magdalena*, en todos ellos Pedro pone en duda que María pueda estar entre el grupo de los íntimos de Jesús con poder de liderazgo. Cf. en C. Bernabé, o.c., 207. Para la propuesta del texto: J. Schabert, o.c., 258-9.

¹⁶⁹ Cf. J. Schaberg, o.c., 275-6.

¹⁷⁰ Traducción tomada de A. Piñero et al., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos cartas*, Madrid 1999, 83-4.

En el logion 114, se refleja probablemente, una situación posterior. La figura de María Magdalena es usada para ilustrar el debate sobre el papel de la mujer dentro del cristianismo tomasino. Con ayuda de las palabras de Jesús el editor del texto intenta resolver la disputa. El mensaje del texto es que María y todas las mujeres no solo tienen derecho a ser miembros de la comunidad sino que su papel es el mismo que el de los discípulos varones.

*Simón Pedro les dijo: Que María salga de entre nosotros, porque las mujeres no son dignas de la vida. Jesús dijo: Mirad, yo la impulsaré para hacerla varón, a fin de que llegue a ser un espíritu viviente semejante a vosotros los varones; porque cualquier mujer que se haga varón, entrará en el Reino de los cielos*¹⁷¹.

Sólo citar la controversia planteada aquí entre los varones y las mujeres en el papel de conocedoras de la gnosis, expresada en el texto como la vida, y la defensa que el propio Jesús hace de María Magdalena en particular y de las mujeres en general. No entraremos aquí en la interpretación de la oscura palabra de Jesús, ni en su contextualización dentro de la antropología gnóstica y Cristiana¹⁷².

5.2.3. *Epistula Apostolorum*

La *Epistula Apostolorum* es una epístola apócrifa que contiene el testimonio más antiguo de la fiesta de la Pascua cristiana (el ágape y la eucaristía todavía se celebraban juntas), y de la parusía en la noche de la Pascua. Fue publicada por primera vez en 1919¹⁷³.

La parte principal de la carta presenta la revelación que el Salvador hace a sus discípulos después de la resurrección. La introducción contiene una confesión a Cristo (*a confession to Christ*) y un sumario de milagros. Concluye con una visión apocalíptica del tiempo final y la descripción de la ascensión. La forma epistolar está sólo presente en la primera parte, el conjunto de la obra estaría dentro del género apocalíptico.

¹⁷¹ Traducción tomada de A. Piñero et al., o.c., 97.

¹⁷² Para profundizar en ello remitimos a la obra de A. Marjanen, *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*, en *Nag Hammadi and Manichaean Studies XL*, Robinson, J.M. & Klimkeit, H.J. (Eds.), Lieden-New York-Köln, 1996.

¹⁷³ Es originaria de Egipto o Asia Menor. Las indicaciones del texto apuntan a una fecha de composición entre 140 y 160 en una comunidad judeo-cristiana helenista. No se conserva su original en griego. Se conserva una parte de una versión Copta, descubierta en 1895 en El Cairo, y una versión completa en Etiópico, cuya traducción se publicó en 1913. También hay fragmentos de una versión latina. La edición crítica fue publicada por Schmidt en 1919 usando las tres fuentes.

El autor basa sus ideas principales en el Nuevo Testamento. Su lenguaje y sus ideas están influidos por el Evangelio de Juan. La narración de la resurrección es una síntesis de los cuatro evangelios canónicos.

A pesar de pertenecer al género de las conversaciones del Resucitado propio de los textos gnósticos, se observa su tendencia anti-gnóstica en la defensa de la verdadera divinidad de Cristo, la realidad de la encarnación y su resurrección en cuerpo, alma y espíritu. Aunque es verdad que hay una influencia gnóstica en la expresión del pensamiento, consecuencia probablemente de su lugar de origen.

Seguiremos la traducción al inglés de M.R. James cuya versión depende de Schmidt y Guerrier, para presentar la descripción del hallazgo de la tumba vacía por parte de tres mujeres, cuyos nombres varían entre las dos versiones, la incredulidad de los apóstoles (los doce han sido nombrados en las páginas de la versión etiópica, la versión fragmentada copta ha perdido esas primeras páginas) y la necesidad por parte de Jesús de presentarse para que ellas sean creídas. Una tradición que como ya hemos visto se conserva en los evangelios canónicos, aunque aquí el episodio de Tomás, nos sitúa ante una obra más próxima al Cuarto evangelio, como ya hemos dicho.

9. Nosotros damos testimonio de que fue el Señor, quien fue crucificado por Poncio Pilato y Arquelao entre dos ladrones...y fue enterrado...Y allí van tres mujeres, María, la que era de Marta y María Magdalena (Sara, Marta y María según la versión etiópica), llevando unguentos para derramar sobre su cuerpo, llorando y lamentándose por lo que había pasado. Y cuando se acercaron al sepulcro miraron y no encontraron el cuerpo (Eth. Encontraron la piedra corrida y la entrada abierta).

10. Y como estaban llorando y lamentándose, el Señor se les manifestó y les dijo: “¿Para qué lloráis? No lloréis más. Yo soy al que buscáis. Pero una de vosotras que vaya a vuestros hermanos y les diga: Venid, el Señor ha resucitado de entre los muertos”. Marta (María, Eth.) vino y nos lo dijo. Nosotros le dijimos: “¿Qué tenemos nosotros que ver contigo, mujer? Él está muerto y enterrado, ¿cómo es posible que pueda vivir?” Y nosotros no creímos que el Salvador hubiera resucitado de la muerte. Entonces ella regresó ante el Señor y le dijo: “Ninguno de ellos ha creído de mí que Tú vives”. El dijo: “Que vaya otra de vosotras y se lo diga de nuevo”. María (Sara, Eth.) fue y nos lo dijo de nuevo, y nosotros no la creímos; y ella volvió ante el Señor y también se lo dijo.

*11. Entonces dijo el Señor a María y sus hermanas: “Vamos ante ellos”. Y vino y nos encontró juntos y nos llamó; pero pensamos que era un fantasma y no creímos que fuera el Señor...*¹⁷⁴

El texto continúa con un diálogo del Señor con Pedro, un episodio con Tomás parecido al de Jn 20, 19-25 y una intervención de Andrés que no tiene paralelo en los evangelio canónicos.

Entre la versión copta y etiópica aparecen diferentes nombres para las tres mujeres. Mientras en el texto etíope ellas son Sara, Marta y María Magdalena, en el texto copto se cita a María, la hermana de Marta y María Magdalena (el apelativo de Magdalena aparece cortado en esta versión). Estas mujeres son enviadas por Jesús a anunciar a los discípulos, en la versión copta de la carta primero es enviada Marta y luego María, y en la etíope es Sara la primera, después María. Dice, Carmen Bernabé que se adivina la importancia de María, la Magdalena en el relato etíope, pues Pedro que figura como narrador, cita a las mujeres con referencia a María: “El Señor dijo a María y sus hermanas”¹⁷⁵.

El valor de este texto para nuestro estudio reside por un lado en su carácter antignóstico, reconocido por los expertos, y su proximidad a las tradiciones neotestamentarias, y por otro, el valor o importancia que da a la figura de María Magdalena algo que parecía más propio de la literatura gnóstica.

Sin embargo, no podemos pasar por alto las diferencias entre las versiones. Jane Schaberg nos hace caer en la cuenta del significado en el cambio de los nombres, que parece sugerir un cierto ocultamiento de esa importancia de María que subyace en esta tradición. Y apoya la idea que barajan muchas autoras de que añadir otra mujer del mismo nombre ayuda a este objetivo. Quizá esta pueda ser la prueba de la tendencia a confundir a las Marías de los evangelios por parte de tradiciones cristianas posteriores¹⁷⁶. También una tendencia a la confusión de las mujeres evangélicas llamadas María, apoyado por el uso del término hermanas que facilita esa confusión identificación, tal y cómo señala Carmen Bernabé.

¹⁷⁴ Traducción propia del texto en inglés de M. R. James, *The Apocryphal New Testament being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles and Apocalypses with other narratives and fragments*, Oxford 1950⁴.

¹⁷⁵ Cf. en C. Bernabé, o.c., 232.

¹⁷⁶ Para un análisis detallado de este asunto: R. E. Brown, *The Death of the Messiah: from Gethsemane to the grave: a commentary on the Passion Narratives in the four Gospels*, New York 1991, 1013-1019.

5.2.4. *Diálogo del Salvador*

El diálogo del Salvador es un diálogo gnóstico de revelación entre el Señor y sus discípulos, en el que Mateo, Judas y María son señalados por su nombre. Sólo existe una copia en el tercer códice de la biblioteca de Nag Hammadi, y es el tratado quinto, con una extensión de 27 páginas del códice.

Se aprecian en el texto diferencias de estilo y composición, que pueden ser debidas al uso de varios materiales tradicionales o a un trabajo de reelaboración de un texto primero. La existencia de una única copia hace difícil inclinarse por una u otra opción.

El nombre de María aparece exclusivamente en aquellas partes del texto en las que presenta una pregunta o un comentario, a excepción de la visión apocalíptica de María, Judas y Mateo en la que estos personajes son nombrados (134,24-25), según Antti Marjanen¹⁷⁷, de forma secundaria, porque al continuar la lectura (135, 14-15), la visión parece dirigida a un único personaje. Lo que sugiere que María pertenece a una parte esencial del diálogo, pero no aparece en otras posibles fuentes utilizadas. Esto no significa, necesariamente, que la presencia de María sea sólo tardía en el conjunto del texto. Si la forma de diálogo no pertenece al autor si no que se trata de una fuente que usó, deberíamos poder encontrar en los pasajes referidos a María signos de una redacción tardía.

Como en muchos de los textos gnósticos el Diálogo del Salvador no refleja ningún hecho datable. Aunque parece probable que recibiera su forma final en el siglo II. Presenta paralelos con el Evangelio de Tomás que, junto con la presencia de Judas como uno de los principales interlocutores de Jesús, sugiere como lugar de composición del texto, una región al Este de Siria.

Sobre el papel de María Magdalena y su relación con los otros dos interlocutores del Señor: María habla 13 veces, Judas 16 veces al Señor y 3 a Mateo, y Mateo habla 10 veces. Esto sirve a PHEME PERKINS para presentar la hipótesis de la mayor importancia de Judas en este texto. KOESTER y PAGELS han señalado que alguno de los comentarios de María Magdalena parecen servir como sumarios y transiciones¹⁷⁸ para presentar nuevas cuestiones. Pero en cualquier caso, nos habla de su importancia junto con Mateo y Judas pero no de su preponderancia. Parece claro que el autor del

¹⁷⁷Cf. en A. Marjanen, o.c., 75-88.

¹⁷⁸ María es presentada haciendo preguntas que van marcando la transición entre secciones: 53, 64 y 83. También es llamada "hermana" por el Señor, y el autor dice de ella que responde como "una mujer que ha entendido completamente" (139, 12). Datos tomados de C. Bernabé, o.c., 211.

Diálogo del Salvador no pretende elevar a ninguno de los tres discípulos nombrados por encima de los otros dos. Lo que en el caso de María Magdalena es significativo porque aparece junto a dos discípulos varones en condición de igualdad, como quien tiene una comprensión especial del conocimiento (gnosis) impartida por el Salvador.

Tanto María Magdalena, como Mateo y Judas son presentados como prototipos de discipulado, sin que exista entre ellos rivalidad ni su presencia impida apreciar la presencia de los demás discípulos. El motivo de su elección probablemente no sea otro que el contexto en el que este escrito se elabora, donde una tradición sobre algunos discípulos que habían recibido una “gnosis” especial se había desarrollado. No parece que existiera una lista de nombres de estos discípulos. Sólo podemos señalar que aparecen en la Sabiduría de Jesucristo, en *Pistis Sofía* (aquí María Magdalena tiene un papel superior que el de Tomás y Mateo), en el Evangelio de María, y alguno más.

Esta tradición de discípulos que habían recibido una revelación especial es conocida por Ireneo, que en *Adversus Haereses* (1,30,14) dice que algunos gnósticos recuerdan que Jesús instruyó a unos pocos de sus discípulos, aquellos que él sabía eran capaces de comprender los grandes misterios. Pero ni el testimonio de Ireneo, ni la *Sabiduría de Jesucristo*, ni el *Evangelio de María* sugieren, sin embargo, que estos discípulos seleccionados para esta tarea especial representaran exclusivamente a los discípulos gnósticos, mientras que los demás, fueron privados de esa revelación. Según Antti Marjanen, esto refleja un estadio muy temprano del gnosticismo tanto en la *Sabiduría de Jesucristo* como en el *Diálogo del Salvador*, puesto que después comenzó a ser usado con propósitos polémicos.

Sobre la respuesta que María recibe de Jesús al preguntar cómo deberían rezar los discípulos (144, 16): “rezar en el lugar donde no haya mujer”, podría sorprendernos como una fuerte restricción para una mujer elegida como ejemplo de discipulado. Es por tanto, que debemos separarnos de la literalidad del texto, según Antti Marjanen, y buscar qué significado tenía lo femenino, la feminidad en los grupos gnósticos. La autora finlandesa invita a caer en la cuenta del alto grado de ascetismo en todo lo relacionado con la sexualidad que vivían estos grupos, y, cómo la feminidad en su aspecto procreativo era considerada negativa porque a través de ella el alma era prisionera del cuerpo y estaba sometida al poder de la muerte. Y, por lo tanto, esta afirmación no significaría una restricción al discipulado femenino, sino una negación a los aspectos relacionados con la sexualidad y la procreación, de los cuales era, sin duda, representante el cuerpo femenino en la cultura mediterránea antigua.

5.2.5. Ireneo de Lyon¹⁷⁹

Su obra más importante “Contra las herejías” (*Adversus Haereses*) (El título amplio es: “*Desenmascaramiento y derrocamiento de la pretendida pero falsa gnosis*”). Escrito en griego en cinco tomos, pero conservado en su integridad sólo en su versión latina del siglo II o IV) está compuesta de cinco libros y dedicada a un “querido amigo”¹⁸⁰. La escribió con motivo de la difusión en Lyon de las doctrinas de Valentín y la actividad de Marcos el Mago. El objetivo de la obra es exponer las doctrinas que los gnósticos enseñaban y refutarlas con la verdad de las doctrinas cristianas¹⁸¹.

En el *Adversus Haereses* V, que supone la fundamentación escriturística de su refutación contra el gnosticismo, demostrando la verdad de la enseñanza tradicional de la Iglesia, encontramos dos referencias a las tradiciones del Cuarto Evangelio sobre el relato de aparición que nos ocupa.

En su exposición de que la garantía de nuestra resurrección corporal es la propia resurrección corporal de Cristo presenta como apoyo escriturístico el texto del capítulo 20 de Juan, donde Jesús se muestra a los discípulos:

Por tanto, de la misma manera que Cristo resucitó en la sustancia de su carne y mostró a sus discípulos las marcas de los clavos y la abertura de su costado –y estas son las pruebas de que su carne resucitó de entre los muertos– así, dice el Apóstol, “Dios nos resucitará también a nosotros con su poder (Adv. Haer. V, 7, 1).

Otro apoyo, más significativo para nuestro trabajo es la presentación que hace de María (no especifica que sea María Magdalena) al citar lo que Jesús resucitado le dijo después de su resurrección:

Y, después de resucitar al tercer día, el Señor decía a María que fue la primera en verle y adorarle: “No me toques, que aún no he subido a mi Padre, vete a mis discípulos y diles: Yo subo a mi Padre y vuestro Padre (Adv. Haer. V, 31,1).

Aquí la cita casi textual de Jn 20, 17 va acompañada de la presentación del personaje. María, que sabemos por el texto evangélico que es la Magdalena, la primera en ver a Jesús. Añade, Ireneo, el sentido de adoración que

¹⁷⁹ Se sabe de Ireneo que nació en Asia Menor y fue educado en Esmirna, donde escuchó a Policarpo de Esmirna. Estuvo en Roma enviado por la comunidad de Lyon. A su regreso fue elegido obispo del Lyon. Ireneo murió hacia el año 200. (Hubertus R. Drobner, *Manual de Patrología*, Barcelona 2001, 147-151.)

¹⁸⁰ SAN IRENEO, *Contra las herejías (Adversus Haereses)* trad. J. Garitaonandia Churruga, Sevilla: Apostolado Mariano 1999, 29.

¹⁸¹ C. Moreschini y E. Norelli, *Patrología. Manual de literatura cristiana antigua latina y griega*, Salamanca 2009, 117-8.

como ya hemos visto en la primera parte de este trabajo no aparece en el Cuarto Evangelio. Podemos suponer que Ireneo cite de memoria el relato de aparición de Jesús a María Magdalena y que esté relacionando éste con el relato de Mateo en el que las mujeres se postran ante Jesús resucitado. En cualquier caso, es importante darse cuenta de que la imagen que está presentando Ireneo es la de María postrada ante Jesús Resucitado en la “sustancia de su carne”, siendo ella la primera testigo de esa realidad resucitada de Jesús. Después Ireneo imagina en adoración a la que ha presentado como testigo.

5.2.6. *Evangelio de María Magdalena*¹⁸²

Este Evangelio según Mariam es escrito en nombre de la que según los autores es María Magdalena¹⁸³. Antti Marjanen no duda de ello desde el estudio de la tradición gnóstica que atribuye a la Magdalena un papel importante y para la que esta tradición reserva el nombre de María deletreado como Mariam, tal y cómo aparece al final del Evangelio de María. Jean-Yves Lepoup sugiere que podría haber sido escrito por María Magdalena, la amiga íntima de Jesús, “la iniciada que debía transmitir sus más sutiles enseñanzas”¹⁸⁴.

El análisis paleográfico de los fragmentos griegos conservados, los sitúa en el siglo III (P. Oxyrhynchus 3525 es datado por Parsons, su editor, en el siglo III; y el P. Rylands 463, es datado por Roberts en el mismo siglo o antes.) Si éstos son traducciones del texto copto y el próximo a él es P. Ryl., y, tenemos en cuenta el lugar diferente para ambos, se puede datar el Evangelio de María antes del 200. No tenemos, sin embargo, una pista clara sobre el lugar de su composición. Se proponen Egipto y Siria como lugares posibles, sin que ninguna de las dos localizaciones pueda ser elegida.

¹⁸² El *Evangelio de María* se conserva en tres fuentes independientes. En el papiro de Berlín (*Papyrus Berolinensis* 8502, BG), descubierto en Egipto contiene la versión copta de este evangelio. No se conserva la obra completa, se estima que del original de 19 páginas sólo se conservan 9 (7,9, 10, 14-19). Además de esta versión copta, se han descubierto dos fragmentos griegos del Evangelio de María, unos de ellos en el Papiro Rylands (463) que corresponde a la sección 17,4-22 y 18,5-19,3 del texto copto; y otro, en el Papiro *Oxyrhynchus* (3525) correspondiente a la sección 9,5-10,14. Parece ser que ambos fragmentos no proceden del mismo manuscrito y que su relación con el texto copto está en relación con pertenecer a una traducción del mismo. Cf. en A. Marjanen, o.c., 96.

¹⁸³ Según A. Marjanen, Tardieu –editor del códice de Berlín-1984 y Lucchesi 1985 plantean la posibilidad de que Mariam sea la madre de Jesús. Cf. en A. Marjanen, o.c., Nota 2, 94.

¹⁸⁴ Cf. en J.-Y. Lepoup, *El evangelio de María. Myriam de Magdala*, Barcelona, 1999, 15-31.

En relación con esto es interesante notar que todas las cuestiones indiscutibles del Nuevo Testamento que aparecen en el Evangelio de María proceden de los evangelios. (“Quien tenga oídos para ver...”; “¡Paz a vosotros”; “...los que le buscan le encuentran”).¹⁸⁵ Lo que apoya una datación temprana, finales del s. II, porque sabemos que los evangelios se difundieron en la primera mitad del siglo II¹⁸⁶. W. Till la sitúa en torno al año 150. En tal caso, dice el autor francés, este Evangelio constituiría, junto con los demás evangelios, uno de los *textos fundadores o primitivos del cristianismo*¹⁸⁷.

Este texto fragmentado contiene la conclusión de un diálogo entre Jesús resucitado y sus discípulos, que probablemente tiene como marco narrativo un encuentro posterior a la resurrección, como otros diálogos de revelación gnósticos. Jesús responde a una última cuestión y se despide dando ánimos y consejos al grupo. El grupo siente miedo: *¿Cómo ir entre los paganos y anunciar el Evangelio del Reino del Hijo del Hombre?* (traducción del copto de Jean-Yves Leloup). María se levanta y los consuela. Esta parte, en la página 9, termina diciendo que quedaron iluminados. Acto seguido Pedro pide a María que les instruya sobre lo que ella sabe, distinguiéndola como la preferida del Señor de entre las demás mujeres (*Hermana, sabemos que Enseñador te amó distinguiéndote de las demás mujeres. Repítenos las palabras que te dijo...* Traducción de Jean-Yves Leloup). Sorprende, que después de la exposición de María, Andrés niegue la posibilidad de creer sus palabras porque son distintas de las de Jesús; y, aún más, que Pedro entienda como imposible que el Señor haya hablado así a una mujer. Las últimas preguntas de Pedro recogidas en la página 17 del texto, nos sitúan ante una cuestión diferente, Ya no se duda sólo del mensaje de María si no de su elección y las consecuencias de ésta para la comunidad: *¿Habremos de cambiar nuestras costumbres y escuchar todos a esa mujer? ¿De veras la ha escogido y preferido a nosotros?* Ante estas preguntas, Leví defiende la posición de María en la comunidad, exponiendo la imposibilidad del engaño y acusa a Pedro de usar contra ella argumentos que ya usan los “adversarios” (...*veo ahora que te ensañas contra la mujer, como lo hacen nuestros adversarios.* Traducción de Jean-Yves Leloup).

Es difícil establecer una estructura en el texto, teniendo en cuenta su fragmentación. Aún así, algunos estudiosos nos sugieren que no se trata de una unidad literaria original, sino de una obra procedente de al menos dos fuentes distintas. Till y Puech toman la ausencia de María en la primera

¹⁸⁵ Cf. en J.-Y. Leloup, o.c., 8, 5-20.

¹⁸⁶ Cf. en A. Marjanen, o.c., 98.

¹⁸⁷ Cf. en J.-Y. Leloup, o.c., 17.

parte del diálogo como elemento significativo para diferenciar dos fuentes, un diálogo entre Jesús resucitado y sus discípulos y un discurso de revelación de María Magdalena. Pasquier, sin embargo, se centra en la tensión entre los varones y María. Esta autora observa la diferente actitud de Pedro ante al conocimiento de María y plantea dos fuentes, con dos actitudes diferentes ante el papel de esta mujer en la comunidad. Antti Marjanen está de acuerdo con este elemento de análisis pero no lo considera como una prueba de la existencia de las dos fuentes, sino más bien, dos estadios diferentes de desarrollo del tema, serían expresión de la evolución dada en la comunidad sobre el papel-influencia de María Magdalena y las consecuencias que esto tiene en la vida comunitaria.

Las últimas preguntas puestas en boca de Pedro serían muestra de esto¹⁸⁸.

En términos generales, podemos decir que estamos ante un evangelio que concede una clara primacía de María Magdalena sobre los demás discípulos. Ha encontrado el conocimiento porque ha buscado, convirtiéndose así, en modelo a imitar, busca la verdad hasta hallarla¹⁸⁹. Ella es la discípula más querida, de entre las mujeres (10, 2-3) y, también, de entre los varones (17, 15-20). Es la más amada porque ella ha recibido del Señor una enseñanza que sólo ella conoce, y que comparte con el grupo, primero como consuelo (9, 10-20) y después, como enseñanza recibida a través de una visión (10, 10-17,7). Sin duda, María ha visto algo que los demás no han visto, algo que ella comparte con la comunidad, y ahora es la comunidad, representada por Pedro, Andrés y Leví, la que tiene que tomar postura sobre las consecuencias de esta realidad. María como receptora de una revelación, es la imagen de la Magdalena que nos transmiten los evangelios canónicos, mediadora entre Jesús resucitado y el resto de los discípulos¹⁹⁰.

Por último, queda señalar el conflicto que se presenta entre Pedro y María, como hemos visto en Diálogos del Salvador. En el Evangelio de María Magdalena, ella es puesta en duda por el hecho de ser mujer por parte de Pedro, que no entiende que el Señor haya hablado a una mujer y, pone en duda que haya recibido una revelación. Y también, se dudará del contenido de su revelación, en este caso será Andrés quien la cuestione. Como comenta Carmen Bernabé en su tesis doctoral, parece que se está reflejando la polémica entre la gran Iglesia y los grupos gnósticos. Según ella, éstos úl-

¹⁸⁸ A. Marjanen, o.c., 104.

¹⁸⁹ C. Bernabé, o.c., 215.

¹⁹⁰ C. Bernabé, o.c., 215.

timos reclamaban la autoridad de María Magdalena que procedía de su cualidad de primera testigo de la resurrección.

5.2.7. *Tertuliano*¹⁹¹

En su obra “*Contra Práxeas*” Tertuliano revoca la doctrina del monarquianismo, que este autor (Práxeas) había introducido en Roma desde Asia. Esta doctrina había llegado a África a través de uno de sus discípulos. En el 213 Tertuliano escribe contra el iniciador de esta doctrina sobre Dios. La obra de 31 capítulos, comienza con la descripción de la llegada de la doctrina de Práxeas a África y después, defiende el monoteísmo tradicional desde dos argumentaciones, una más sencilla y otra más intelectual, para gente ilustrada. En esta segunda argumentación es donde encontramos la fundamentación escriturística de Tertuliano, y es ahí, donde toma el autor el relato de aparición de Jesús resucitado a María, que el mismo texto aclara que es la Magdalena. Nos sitúa Tertuliano ante la prueba de que a pesar de que todas *las restricciones de su humillación* han sido eliminadas en la resurrección, *Jesús sigue hablando de sí mismo en referencia al Padre y no como igual al Padre. Ante la mujer que se aproximó a él para tocarlo, no por curiosidad o incredulidad como Tomás, sino por amor (Adversus Praxean 25.2. 19-21).*

En *Contra Marción (Adversus Marcionem* I. 18, 11-16) Tertuliano mezcla la escena de la unción de los pies de Jesús con el relato de aparición a María Magdalena del Cuarto Evangelio, al decir que la mujer que ungía los pies de Jesús y los bañaba con sus lágrimas no estaba tocando un fantasma vacío sino un cuerpo sólido. Según Jane Schaberg se trata de un indicio de

¹⁹¹ Nació en Cartago, provincia de África, en 160 en una familia pagana. Su padre era oficial romano, por lo que su familia pertenecía al ordo equester, equiparable a una burguesía autóctona romanizada, muy floreciente en el siglo II. Recibió una esmerada educación que hizo de él un hombre conocedor de la cultura griega y latina, lenguas que conocía a la perfección, por lo que escribió en griego y en latín. Se sabe por su obra que tuvo una juventud disoluta de la que luego se arrepentirá y condenará duramente. Fue pagano durante la mayor parte de ésta. Su conversión debió ocurrir entre 190 y 195, siguiendo su obra, cuando ya estaba casado. Parece que fue consagrado presbítero entre el 197 y el 200. Tras su conversión puso toda su inteligencia al servicio del cristianismo. Primero se enfrentó a los judíos (*Adversus Iudaeos*), después a los paganos en defensa de los cristianos (*Ad nationes y Apologeticum*). Parte de su obra está dedicada a instruir a los fieles. La presencia del gnosticismo, en mayor o menor medida, le lleva a una gran campaña en contra de más de doce años. Hacia el año 207, aparecen señales de montanismo en Tertuliano que nunca llegaron a significar pertenencia. Después del 220 se pierde su rastro, no se sabe dónde ni cuándo murió (TERTULIANO, “*Prescripciones*” *contra todas las herejías, en Fuentes Patristicas* 14, traductor Salvador Vicastillo, Madrid 2001 y H. R. Drobner, *Manual de Patrología*, Barcelona 2001).

la fusión de María Magdalena con la mujer pecadora de Lc 7. Un fenómeno temprano (s. II) del que parece haber noticias posteriores en la patrística¹⁹². Ella también ve esa fusión en la referencia al amor del texto anteriormente citado, porque, dice, en el relato evangélico no hay ninguna referencia al amor. Esta sería aportación de Tertuliano al relato del Cuarto Evangelio.

5.2.8. Hipólito¹⁹³

Nuestro interés por Hipólito se centra en su Comentario Sobre el Cantar de los Cantares, porque según Katherine L. Jansen en esta obra se

¹⁹² Cf. en J. Schaberg, o.c., 139.

¹⁹³ Escribió durante la primera mitad del siglo III, fue obispo. Hasta mediados del siglo XIX se conocían pocos textos suyos, desde entonces, los inventarios de manuscritos griegos y orientales han permitido descubrir un gran número de sus obras. Actualmente los expertos, no coinciden en la atribución de alguna de sus obras como el *Elencho contra todas las herejías* o *Philosophoumena*, que lleva el nombre de Orígenes en los manuscritos del siglo I como en el manuscrito del monte Athos descubierto en 1842 que contiene los libros IV-X. Nautin no está de acuerdo en atribuir el Elencho a Hipólito por comparación con el *Syntagma*, con la que no coincide ni comparte siquiera el concepto de herejía, ni en la argumentación apologética. Además, dice Nautin, la conclusión del *Syntagma* nos muestra el uso como fuente del Elencho, si bien alterando su orientación y su espíritu. La fecha de dos de sus obras, *Tratado sobre la resurrección* (entre 222 y 235) y el *Syntagma*, que no puede ser anterior a los años 240/245, excluye su identificación con el sacerdote del mismo nombre condenado a las minas de Cerdeña con el papa Ponciano en el 235. Tampoco podemos considerar que sea de origen romano y que escriba para ellos, ya que de sus libros, *Sobre Daniel* y *Sobre el anticristo* se percibe odio y aversión hacia los romanos. Apunta Nautin a la correspondencia que Eusebio halló entre Hipólito y Alejandro, obispo de Jerusalén (251), y a la cita de Jerónimo de un discurso de Hipólito en presencia de Orígenes, para situar a este escritor cristiano en Palestina o en alguna provincia cercana. Dice de él que era obispo, conocido como hombre de iglesia, sin ninguna consideración por la ciencia profana y estudioso de las Escrituras. Sus obras son fundamentalmente comentarios al Antiguo Testamento desde una perspectiva cristológica: Sobre el Génesis, sobre las bendiciones de Isaac, Jacob y Moisés, Sobre las bendiciones de Balaam, Sobre los jueces, Sobre Rut, Sobre los libros de Samuel, Sobre los salmos, Sobre los proverbios, Sobre el Eclesiastés, Sobre el Cantar de los Cantares, sobre partes de Ezequiel, Sobre Daniel, etc. En desacuerdo con este autor tenemos la obra de Q. Johannes, *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea*, Madrid 1995, que nos presenta a Hipólito como obispo y antipapa de Roma, muerto en Cerdeña junto con su oponente Ponciano hacia el 235.

Sobre el trabajo de Nautin, Moreschini y Norelli un grupo de estudiosos italianos recoge la continuación de su trabajo aceptando la distinción de dos autores para las obras atribuidas a Hipólito aunque no están de acuerdo con identificar uno de ellos como Josipo. Según este trabajo el grupo de escritos el Hipólito exegeta sería autor mencionado por Eusebio, Jerónimo y alguna otra fuente, que habría vivido en oriente a finales del siglo II y principios del siglo III. El otro personaje, autor del Elenchos, del tratado Sobre el Universo y de Compendio sería el cismático romano que vive a principios del siglo III. Sus obras se habrían transmitido anónimamente o bajo nombre falso, como se *solía hacer para proteger los escritos cismáticos*. C. Moreschini – E. Norelli, o.c.,123.

podría situar el origen del epíteto “apóstol de los apóstoles” (apostolorum apostola) referido a María Magdalena. Hipólito en su comentario sugiere que la novia del Cantar que busca a su amado (Cant 3,1) prefiguró tipológicamente a Marta y María que buscaron a Cristo en la tumba. Además, explica Hipólito, estas mujeres representaban a la sinagoga y, en la medida en que prefiguran la sinagoga, tienen la capacidad de revelar la buena noticia como apóstoles de los apóstoles, enviadas por Cristo (*quae apostoli ad apóstolos*). Y, continúa, *para que las mujeres apóstoles no dudaran de los ángeles, Cristo mismo vino a ellas para que pudieran ser sus apóstoles y, por su obediencia rectificaran el pecado de la antigua Eva... Por lo tanto, las mujeres anunciaron la buena noticia a los apóstoles...y para que no parecieran mentirosas sino portadoras de la verdad... Cristo mismo se mostró a los apóstoles varones y les dijo: Yo soy quien se apareció a estas mujeres y quien quiso enviáros las como apóstoles*¹⁹⁴.

Encontramos en este fragmento elementos de una tradición que nos habla de las mujeres cerca de la tumba, testigos de la resurrección, mujeres como prefiguración de la sinagoga, de la comunidad. Una tradición que comparte elementos con el texto del Cuarto Evangelio que estamos trabajando y que apoya el testimonio de María Magdalena como testigo y enviada a anunciar a los demás (“He visto al Señor”; Jn 20,18)¹⁹⁵.

5.2.9. Evangelio de Felipe

El *Evangelio de Felipe* es un texto valentiniano escrito bien al final del siglo II o bien a principios del s. III. Pertenece al códice II de la Biblioteca de Nag Hammadi. Y es, junto con Pistis Sophia, un texto en que se hace explícita la referencia a María de Magdala. Hay en él dos pasajes en los que

¹⁹⁴ Traducción del texto en latín. El texto latino procede de la traducción del georgiano, única copia del comentario, realizada por G. Garitte. Citado en K. L. Jansen, “*Maria Magdalena: Apostolorum Apostola*” en “*Women preachers and prophets through two millennia of Christianity*”, B.M. Kienle and P.J. Walkers (Eds), Berkeley 1998.

¹⁹⁵ “*Vide hoc perfectum super Martham et Mariam; cum eis synagoga cum diligentia quae-rebat Christum mortuum, quem vivum esse non cogitant...Et post hoc clamans confitetur synagoga per has mulieres; bonum testimonium nobis ostendunt quae apostoli ad apostolos fie-bant, missae a Christo... Ut autem non ad angelis apostoli dubitarent, occurrit ipse Christus apostolis, ut mulieres Christi apostoli essent defectum veteris Evae per oboedientiam imple-rent...Propterea mulieres bonumnuntium nuntiaverunt discipulis... Ut non apparerent sicut de-ceptores, sed veritatem dicentes, in illo tempore Christus (fuit) manifestatus eis et eis dixit: “Ego qui mulieribus his apparui, et ad vos apostolos mittere volui”*. Texto latino del *Corpus Scrip-torum Christianorum Orientalium*, vol. 264 (1965), 43-49.

aparece María (59,6-11; 63,30-64,9), en ambos se la presenta desde la perspectiva, ya encontrada en otros escritos, de que tenía una relación especial con Jesús.

Es un texto compuesto en Siria, probablemente Edesa o Antioquía. Lo que se argumenta por su bilingüismo siríaco-griego y las prácticas sacramentales y catequéticas orientales que recoge. A pesar de su nombre no se trata de un texto narrativo, ni un diálogo de revelación ni un evangelio de dichos, podría decirse que contiene varios estilos literarios con especial énfasis en los temas éticos y sacramentales. Típico de este evangelio es encontrar extractos distintos juntos, sin ninguna conexión entre ellos, pero que parecen reflejar una progresión de pensamiento si no de un solo autor, sí de una comunidad¹⁹⁶.

En el primer fragmento en que aparece María de Magdala (59,6-11)¹⁹⁷ se dice de ella que es la compañera del maestro, es nombrada en último lugar junto con María, la madre de Jesús y su hermana. Es la primera vez que María es presentada así y, además, de ningún otro discípulo masculino o femenino se dice esto en ningún escrito del cristianismo primitivo. Su significado es difícil de entender porque el término griego (κοινωνός) presenta un rango muy grande de significados. Básicamente, se refiere a una persona comprometida en una relación compartiendo algo, si bien no está claro qué es lo que comparte un koinonos con su compañero/a. En la Biblia se usa para indicar matrimonio (Mal 2,14), compañero de fe (Fil 17), colegas en la proclamación del evangelio (2Cor 8,23) o socios (Lc 5,10). En el *Evangelio de Felipe* aparece otra vez, en 63,32-33, pero lo fragmentado del texto no permite profundizar en su significado.

Después de un análisis textual Antti Marjanen plantea dos posibilidades de significado para este término. Por un lado, puede expresar que María fue la esposa de Jesús lo que daría al grupo de mujeres presentado la homogeneidad de tratarse de la familia de Jesús (su madre, su hermana y su esposa); y, por otro lado, podría hacer referencia a su pertenencia al grupo de sus más íntimos seguidores. Lo más plausible y apoyado por los estudiosos es que se esté presentando a María de Magdala como su compañera espiritual. Según esta autora la respuesta a la duda depende de cómo se interprete las relaciones sexuales en este evangelio. Algunos scholars creen que el comportamiento de la comunidad del *Evangelio de Felipe* es encratita, es

¹⁹⁶ Cf. en A. Marjanen, o.c., 148, para profundizar en la opinión de los diferentes “scholars” sobre este asunto.

¹⁹⁷ 59,6-11: “Había tres que siempre iban con el Señor: María su madre y su hermana y Magdalena que fue llamada su compañera (κοινωνός). Porque María es su madre, su hermana y su compañera”. En: C. Bernabé, o.c., 209.

decir, viven juntos sin relaciones sexuales; y, otros creen que el gnóstico, el de arriba, experimenta el amor y lo expresa en la unión sexual. La disparidad de las opiniones de los estudiosos reflejan lo controvertido del asunto. En cualquier caso, la ambigüedad del uso de los términos no permite inclinar la balanza de forma segura hacia ninguno de los planteamientos¹⁹⁸.

La otra parte del texto en que aparece María de Magdala en el Evangelio de Felipe es 63, 30-64, 9¹⁹⁹. Este texto vuelve a presentar a María como la compañera del Salvador y dice que la amaba más que a los otros y que incluso la besaba. Si tenemos en cuenta la respuesta del Salvador en 64, 4-9, parece que el papel de María Magdalena como favorita de entre los discípulos es debido a su especial habilidad para comprender las realidades espirituales. Comparados con ella, los otros son discípulos ciegos que no perciben la luz de Jesús. Jesús la ama más que a ellos porque ella es capaz de ver la luz mientras ellos permanecen ciegos en la oscuridad. (64, 9). La dureza con la que señala aquí Jesús a los demás discípulos debe entenderse en el contexto del Evangelio de Felipe, donde aparecen expresiones negativas y positivas sobre los discípulos que según Antti Marjanen se deberían a dos presentaciones distintas del mismo grupo de discípulos. Antes de la resurrección los discípulos tienen una percepción errónea o poco adecuada de las enseñanzas de Jesús, mientras que después de la resurrección, la adecuación es mejor y, por tanto, reciben mejores calificativos por parte del Salvador. Así, María es mejor discípulo porque ve antes de la resurrección lo que los demás sólo ven después de la resurrección. Por esto es presentada como paradigma de apostolado, de una madurez espiritual que sólo es alcanzada por el resto después.

Sorprende, sin embargo, que en el *Evangelio de Felipe* María no sea presentada transmitiendo ningún misterio espiritual, esto parece ser la tarea de todo el grupo de apóstoles. El hecho de que la superioridad de María sea sólo expresada durante el ministerio público de Jesús hace que no sea presentada como autoridad espiritual como en el Evangelio de María Magdalena, sino que el autor del texto trate de situar su enseñanza en el origen apostólico común. Su autoridad derivaría, por tanto, del conjunto de los

¹⁹⁸ Para un análisis más exhaustivo, y para comprobar otros paralelos en la literatura gnóstica, consultar A. Marjanen, o.c., 151-160.

¹⁹⁹ 63: "En cuanto a la sabiduría que es llamada 'la estéril', ella es madre de los ángeles. Y la compañera del Salvador *María Magdalena*. Cristo la amaba más que al resto de los discípulos y solía besarla en la boca a menudo. El resto de los discípulos se ofendieron por esto y lo manifestaron. Ellos dijeron: ¿Por qué la amas más que a nosotros? El Salvador les contestó y les dijo: ¿Por qué no os amo como a ella? Cuando un hombre ciego y uno que ve están juntos en la oscuridad no son diferentes el uno del otro. Cuando llega la luz, entonces el que ve, verá la luz y el que es ciego permanecerá en la oscuridad." En C. Bernabé, o.c., 210.

apóstoles. Si esto así, surge la pregunta de por qué María de Magdala es presentada en un papel primordial frente al resto. El propio texto nos ofrece la respuesta: ella era la compañera de Jesús y, por tanto, su papel ya era importante antes de las apariciones de Jesús resucitado.

5.2.10. *La sabiduría de Jesucristo*

La Sabiduría de Jesucristo es un diálogo gnóstico de revelación que describe la conversación entre el Salvador y sus discípulos, bien después de la resurrección o bien durante una reaparición posterior a la ascensión²⁰⁰. Existe un acuerdo general en aceptar que la fuente de la Sabiduría de Jesucristo es un *Eugnotos*, un escrito gnóstico que aparece en dos versiones en la Biblioteca de Nag Hammadi (III/3 y V/1). Está escrito en forma de carta en la que el autor de la Sabiduría de Jesucristo ha transformado un diálogo de revelación en el cuerpo de una carta, añadiendo un marco al principio y al final (90, 14-92,5; 114, 8-119, 18) y unos interlocutores, el Salvador, cuatro discípulos varones y una seguidora, Mariam. Así, el *Eugnotos* no cristiano es cristianizado²⁰¹.

²⁰⁰ El texto se encuentra en dos manuscritos coptos, uno incluido en el Papiro Berlínés (Papyrus Berolinensis) 8502 (BG), descubierto en Egipto y comprado por el Museo de Berlín en 1896; el otro, se encontró en el tercer códice de la Biblioteca de Nag Hammadi. Además, se conoce un pequeño fragmento en griego (P. Oxy. 1081) que corresponde a la *Sabiduría de Jesucristo* III/4 97, 16-99, 12 y Sabiduría de Jesucristo BG 88, 18-91, 15 (Parrott 1991, citado por A. Marjanen).

²⁰¹ La datación del texto no resulta fácil puesto que no contiene ningún acontecimiento concreto. Basándose en el contenido del texto Parrott se inclina por una datación temprana, el siglo I o principios del siglo II. Su argumento es la ausencia de conflicto entre el cristianismo eclesialístico (*ecclesiastical Christian*) y el cristianismo gnóstico y, su carencia de toda influencia del sistema gnóstico (*the great Gnostic systems*) de la segunda mitad del siglo II. Además, este autor cree que si la Sabiduría de Jesucristo fue escrita para persuadir al Gnosticismo para que aceptase el Gnosticismo Cristiano, esto ya sería un dato que lo situaría en una datación temprana, no tardía. Esto teniendo en cuenta el hecho de que parece dirigida a una audiencia que conoce poco o nada a Jesús. (F. Rivas data este papiro entre principios y mediados del siglo III. *Elenco de la literatura cristiana primitiva en Rafael Aguirre* (Ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estela (Navarra) 2010, 549-584.) Tampoco nos aporta muchos datos sobre el lugar de su composición, característica que comparte con los Eugnotos. Sin embargo, Parrott nos hace caer en la cuenta de un elemento interesante, el uso de un año dividido en 360 días (III/3 84,4-5). En su opinión, esta referencia sólo es posible en Egipto, donde los años contenían 360 días divididos en 12 meses de 30 días cada uno, más cinco días (epagomenal days). El problema es que esta referencia temporal aparece también en *A Valentinian Exposition* (30, 34-38) y la obra de Ireneo *Adversus Haereses* 1.17,1 que habla sobre los Marcosianos; y, ninguno de estos movimientos puede ser situado en Egipto.

El nombre de María aparece dos veces en la *Sabiduría de Cristo* (98, 10; 114, 9; BG 90,1; 117, 13.) En ambos casos ella plantea cuestiones al Salvador. En ninguno de estos pasajes María es presentada como la Magdalena. Aún así, hay que tener en cuenta que en todos los textos coptos en que María es presentada como la madre de Jesús su nombre es siempre, sin excepción, María; mientras que referido a María la Magdalena es presentada como Mariam, tal y como aparece en la *Sabiduría de Jesucristo*²⁰².

En diálogo descrito en la *Sabiduría de Jesucristo* es introducido por un relato de aparición. El texto comienza presentando a los discípulos del Salvador, doce varones y siete mujeres²⁰³, que están reunidos en una montaña de Galilea llamada Divinidad y Alegría. Antes de que el grupo vea al Salvador se establece un diálogo sobre el universo, la divina providencia, las autoridades y todo lo que el Salvador ha hecho con ellos en secreto (91, 3-9). Entonces, aparece el Salvador (91, 10-11) acompañado de signos estruendosos que generan el miedo del grupo. Él les calma, les pregunta por qué están sorprendidos, y comienza el diálogo propiamente dicho. Termina con la descripción de la gran alegría que las respuestas del Salvador han provocado en los discípulos llevándolos a predicar el evangelio de Dios (BG 127, 2-10).

El propósito del texto es presentar las enseñanzas gnósticas como derivadas de la resurrección de Jesús transmitidas a través de la predicación de sus discípulos. Así, la fuente del gnosticismo sería la predicación apostólica, según PHEME PERKINS, citada por Antti Marjanen.

El diálogo contiene 12 preguntas planteadas al Salvador y las 12 respuestas dadas por Él. A pesar de que la introducción sitúa en la escena un grupo de doce varones y siete mujeres, sólo algunos del grupo participan activamente en la conversación. Dos cuestiones son atribuidas al grupo completo (105, 3-4; 106.9; BG 100, 3-4; 102, 7-8) y una a los santos apóstoles (112, 19-20; BG 114, 12-13). Sólo es mencionado el nombre de los discípulos que plantean cuestiones: Felipe, Mateo, Tomás, María Magdalena y Bartolomé. María, Felipe, Mateo y Tomás plantean dos preguntas al Salvador, Bartolomé sólo una.

Antti Marjanen nos presenta una posible explicación para este escaso número de interlocutores tomada de Parrott. Según este último, la presencia de estos cinco personajes que preguntan dependería de la lista de discípulos del Evangelio de Marcos (Mc 3, 16-19) y de los otros sinópticos (Mt, 10, 2-4; Lc 6, 14-16). En esa lista Felipe, Bartolomé, Mateo y Tomás constituyen un segundo grupo de cuatro después de Pedro, Santiago, Juan y An-

²⁰² A. Marjanen, o.c., Nota a pie de página n° 33, p.63-64.

²⁰³ María encabeza el grupo de las siete mujeres puesto que es la única mencionada por su nombre y la única de ellas que pregunta. Cf. C. Bernabé, o.c., 212.

drés. El autor de este texto elegiría ese segundo grupo como representantes de los discípulos en el diálogo, con el propósito de poner de relieve la situación de Cristo como nuevo revelador del conocimiento salvador y como triunfante sobre los poderes de este mundo. La elección estaría basada en la asociación de la lista primera, Pedro, Santiago, Juan y Andrés, con el judaísmo y su comprensión de Cristo, que difícilmente podía encajar con una comprensión con la interpretación más universal de Cristo que tiene el autor de la *Sabiduría de Cristo*. Parrott encuentra un apoyo para esta tesis en la *Carta de Pedro a Felipe*, en la que se habla del grupo de Pedro y del grupo de Felipe, en este texto ambos grupos serían gnósticos, aunque, según este autor, el grupo de Pedro sólo sería secretamente gnóstico.

Esta autora señala una cierta exageración por parte de Parrott a la hora de presentar cómo son tratados estos dos grupos de discípulos en el diálogo entre el Gnosticismo de finales del siglo II y la “Gran Iglesia” (el nombre es traducción propia). Y, que como él mismo observa, el grupo de Felipe es también incluido en la eclesialidad en la *Epistula Apostolorum* (texto antigóstico), lo que muestra que el grupo de Felipe no es usado exclusivamente por el movimiento gnóstico. También señala Antti Marjanen, hay referencias gnósticas a los discípulos del grupo de Pedro como miembros con autoridad en el movimiento gnóstico. Así que se trataría de un argumento que necesita ser analizado más detenidamente. Lo interesante del mismo, es que el grupo de Felipe o, al menos, Felipe, Mateo y Tomás parecen ser figuras relevantes en algunos diálogos de revelación gnósticos. En la *Pistis Sofía I-III* están relacionados con una tradición según la cual habrían recibido la tarea de recordar todo lo que dijo e hizo el Salvador.

En cuanto a la presencia en el grupo de interlocutores de María Magdalena, hay que señalar que ella aparece con un papel visible en los mismos diálogos de revelación gnósticos, a excepción del *Libro de Tomás el Contendiente* (*contender*). De esta forma es sencillo concluir que en algunos escritos gnósticos es más fácil encontrar a Felipe, Mateo, Tomás y María Magdalena juntos que con miembros del grupo de Pedro. Ya señala la autora finlandesa que son nexos todavía precarios para establecer una génesis teológica común o una conexión sociológica, y que sería necesario un análisis mayor. Si bien es verdad que la coincidencia en la elección de los personajes, bien puede hablar de la relación entre estos escritos.

Entonces, el motivo por el cual la Sabiduría de Jesucristo elige sólo al grupo de Felipe y a María Magdalena para presentar el nuevo cristianismo gnóstico frente al gnosticismo no cristiano, sería que en el contexto en el que se leían los Eugnostos en los que ellos eran conocidos como discípulos dentro de una versión gnóstica del cristianismo. De tal modo, que el autor de

la Sabiduría de Jesucristo estaría usando una tradición conocida por sus lectores.

Si esto es así, la Sabiduría de Jesucristo fue escrita en un periodo en el que el grupo de Felipe todavía no era conocido como representante del gnosticismo cristiano. Su elección fue debida a que eran los más conocidos. Pedro, Andrés y los zebedeos, estaban muy relacionados con la cristiandad eclesial, al menos en esa área en particular. Con estos datos, Antti Marjanen sitúa el texto a principios del siglo II.

Si como hemos visto el gnosticismo del grupo de Felipe es un constructo del autor de la Sabiduría de Jesucristo ¿podríamos pensar lo mismo del gnosticismo de María Magdalena? Parece que no. En este caso María representa a un grupo de siete mujeres gnósticas (Sabiduría de Jesucristo 90, 17-18), y este grupo no es creación del autor puesto que lo encontramos en el Primer Apocalipsis de Santiago como grupo de discípulas de Jesús, aunque no se las une con los doce discípulos varones. Es verdad que ambos textos no guardan relación temática o teológica, pero la idea de un grupo de siete mujeres discípulas procede de una tradición más antigua que cualquiera de los dos escritos, y, en ambos casos, María sólo es relacionada secundariamente con este grupo. Por ello se puede considerar la tradición de María Magdalena gnóstica como anterior a ambos.

En el texto María Magdalena es presentada como discípula de Jesús que después de la resurrección y del diálogo con el Salvador descubre la “revelación gnóstica” que éste presenta. Es presentada junto con Felipe, Tomás, Bartolomé y Mateo como representante gnóstica convertida desde la tradición conocida por el autor y sus lectores en la que María es una discípula gnóstica. Así, María será elegida como representante de la siete mujeres gnósticas que acompañan a Jesús junto con los doce discípulos varones. Hay que tener en cuenta que la información que se da de ella es muy escasa. Es posible que no supiera nada más, pero también es posible que no tuviera ningún interés en hacerlo. El objetivo de la obra es situar la forma más genuina del gnosticismo dentro del movimiento cristiano, transmitida directamente por Jesús resucitado a sus discípulos, especialmente al grupo de Felipe y a María Magdalena.

La visibilidad de María Magdalena como receptora y transmisora autorizada del mensaje gnóstico contrasta con la última respuesta que Jesús da a sus discípulos, en la que habla de una multitud masculina (BG 124, 14-16) en la visión de un futuro cristianismo gnóstico, resultado de la predicación de sus discípulos. La imagen de lo masculino frente a lo femenino, desde los cánones del mundo mediterráneo antiguo: Lo masculino como lo perfecto, poderoso y trascendente frente a lo incompleto, lo débil y mundano

de lo femenino. Una imagen que presenta la masculinidad como el ideal del ascetismo sexual. Habría que preguntarse por la repercusión de esta dicotomía en los receptores del texto.

Por último, el uso de la tradición de las siete mujeres gnósticas por parte de la *Sabiduría de Jesucristo* y del *Primer Apocalipsis de Santiago*, lleva a Antti Marjanen a pensar en una localización próxima para ambos, quizá el este de Siria, basándose en la mención de *Addai* en el *Apocalipsis de Santiago*. Esto encajaría con que el autor de la *Sabiduría de Jesucristo* usa los evangelios de Mateo y Juan también localizados en Siria.

5.2.11. Orígenes²⁰⁴

Su gran obra apologética es su escrito *Contra Celso*. Celso era un filósofo pagano que había escrito una obra contra los cristianos titulada “*El verdadero logos*”. Era una obra bien fundamentada y lejos de las habituales acusaciones populares. Su ataque se producía en el campo filosófico, conocedor de la doctrina del *Logos*, el rebatía desde una filosofía superior, a la vez, que desdeñaba la idea del Mesías personificado en Cristo. Según Celso, Jesús había sido un seductor y sus seguidores habían inventado su resurrección.

Esta obra compuesta de ocho libros vio la luz hacia 245-248. Sus amplias citas de la obra de Celso permiten reconstruir gran parte de la obra del filósofo ahora perdida. El centro de toda la obra es Cristo, *Logos* divino e Hijo de Dios, cuya presencia sostiene la vida de la Iglesia. En los libros I-II, Orígenes habla del origen judío del cristianismo, y de la doctrina de Dios y la Encarnación; en el libro III, compara a Cristo con los cultos griegos a los héroes y los dioses; los libros IV-VI tratan de la Trinidad, la creación, el bien y el mal, Dios y el mundo, la Iglesia, la vida cristiana y la escatología; finalmente, los libros VII-VIII vuelven a la adoración de Dios por judíos, paganos y cristianos, y la presentación del único Dios verdadero.

En el libro segundo, Orígenes responde al argumento de Celso contra la resurrección de Jesús. Se trata de un tema recurrente del autor pagano, se da cuenta, como dice Margaret MacDonald, del carácter central de la fe en la resurrección para el desarrollo del cristianismo primitivo. Orígenes se

²⁰⁴ Nació en una familia cristiana de Alejandría en el año 185. Recibió una buena formación académica y cristiana, esta última gracias a la ayuda de una cristiana adinerada. Su vida es bien conocida por las referencias conservadas en Eusebio, Jerónimo, Focio, como por uno de sus discípulos Gregorio Taumaturgo. Orígenes muere seguramente en el 254, tras los problemas de salud que le produjo su tortura durante la persecución de Decio (250/251).

enfrenta a las contradicciones y equivocaciones de Celso en cuanto a los detalles de los relatos de aparición. En *Contra Celso* 2, 70, recoge Orígenes la importante función que Celso atribuía a María Magdalena, nombrada como la mujer *histérica*²⁰⁵ que vio e inventó la historia cristiana de la resurrección. Y que, según él lo hizo para poder continuar con el modo de vida iniciado en vida de Jesús, la charlatanería mendicante.

¿Y quién vio todo esto? Una mujer furiosa (histérica es la propuesta de M. MacDonald), como tú dices, o quizá algunas otras embaucadas por la misma brujería,... (C. Celso 2, 54).

Celso no explicita que se trate de María Magdalena, es Orígenes en su respuesta quien nos lo aclara:

...pregunta así: ¿Y quién lo vio? Y, a renglón seguido, calumniando a María Magdalena, que se escribe haberlo visto, se contesta: ¡Una mujer histérica, como vosotros decís! (C. Celso 2, 58).

Parece claro que la función de María Magdalena resta credibilidad a la historia de la resurrección, así como María, la madre de Jesús, servirá también para el descrédito de sus orígenes. Celso está presentando una historia de Jesús que no es digna de crédito por contar con el testimonio y la vivencia de dos mujeres.

Orígenes no niega el testimonio de María Magdalena, arremete contra los argumentos de Celso, y trata de explicar por qué llamó a la mujer histérica. Porque, según él, los relatos de apariciones fuera de los sueños sólo pueden darse en “gentes fuera de sí, que sufren delirio o melancolía. Pero nada de eso se indica en la Escritura, de donde tomó Celso pie para sus acusaciones” (C. Celso 2, 59).

Al hablar de la corporeidad de Jesús Resucitado recurre Orígenes, al caso de Tomás. Según él, “Tomás había aceptado lo dicho de la mujer que decía haberlo visto (C. Celso 2, 60), sólo dudaba que Jesús hubiera resucitado en un cuerpo semejante al primero”. De nuevo, el testimonio de la tradición de María Magdalena, como aquella que vio al Señor y que lo comunicó a los demás, entre ellos a Tomás, presente en esta obra.

5.2.12. El primer Apocalipsis de Santiago

Antti Marjanen en su tesis doctoral afirma que este escrito es tratado de forma negligente y superficial cuando se estudian las tradiciones de Ma-

²⁰⁵ Traducción de M. Y. MacDonald en: M. Y. MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histérica*, Estela (Navarra) 2004.

ría Magdalena. Encuentra como argumento el hecho de que María sólo aparece una vez en el escrito en un pasaje (40, 22-26) fragmentario y de difícil interpretación. Según la autora finlandesa, estudiado en el contexto de la obra completa, revela importantes aspectos sobre el papel de María Magdalena en las tradiciones cristianas primitivas.

El primer apocalipsis de Santiago es un texto gnóstico que contiene la enseñanza “secreta” que el Señor reveló a Santiago, en forma de un diálogo gnóstico de revelación con la descripción de la muerte y resurrección de Jesús como marco narrativo. En este momento, conocemos el texto a través de un único manuscrito copto perteneciente al quinto códice de la Biblioteca de Nag Hammadi. Parece ser que habría otra versión copta que por el momento no se ha publicado, dentro de un manuscrito que contiene La Carta de Pedro a Felipe como diálogo previo entre Jesús y sus discípulos.

El diálogo entre Jesús y sus discípulos está dividido en dos partes. La primera tiene lugar antes de la muerte de Jesús (24,11-30,11) y la segunda después de su resurrección (31,2-42,19). Esta división no es tomada por los estudiosos como señal de no uniformidad, parece evidente que una parte supone la otra sin discontinuidad.

Santiago es el protagonista del escrito, el hermano del Señor. En el propio texto Jesús niega la consanguinidad con Santiago (24, 13-16). Pero, es evidente en el desarrollo del diálogo que Santiago, es considerado como hermano del Señor, dato que podemos apoyar, también en los textos canónicos. Como dice Antti Marjanen, puede que no fueran hermanos de sangre, pero no hay duda de que Santiago, en la tradición primitiva del cristianismo era conocido como el hermano del Señor²⁰⁶. Los detalles del texto permiten a esta autora proponer que la revelación recibida por Santiago es asumida como anterior a la escritura de este diálogo, que habría sido compuesto, quizá a finales del siglo II. El Códice que lo contiene está datado en la primera mitad del siglo cuarto. Así la traducción al copto se pudo haber realizado en el siglo III, por lo que el texto griego original habría que situarlo hacia finales del siglo II o muy pronto en el siglo III. No es fácil, dice Antti Marjanen, resolver esta duda²⁰⁷.

El nombre de María aparece sólo una vez formando parte de una lista de nombres femeninos (40,25-26). Los primeros dos nombres son Salomé y Mariam, el tercer nombre se ha perdido y sólo se conservan las cuatro últimas letras del cuarto. A partir de la línea 26 el texto está muy deteriorado y no es fácil saber cuántos nombres componían la lista.

²⁰⁶ Cf. en A. Marjanen, o.c., 124.

²⁰⁷ Para profundizar en las posibles pistas de datación, leer A. Marjanen, o.c., 126-130.

Una vez más estamos ante un escrito que no especifica la identidad de María. Al menos, la forma del nombre parece excluir la posibilidad de que se trate de la madre de Jesús. La otra posibilidad es que se trate de María de Betania, la hermana de Marta (Jn 11,19; 12,3), si Marta pudiera ser uno de los nombres que faltan en la lista. Según la autora finlandesa, esto es poco probable si se tienen en cuenta otros textos gnósticos que contienen la tradición de María Magdalena. En la *Pistis Sophia* I-III, único texto gnóstico donde aparece Marta, ésta no está con su hermana sino con Salomé y María Magdalena (y, María la madre de Jesús). Además, en el Libro de los Salmos Maniqueos aparece una lista de cuatro mujeres similar a esta que hace explícita la identificación de María con la Magdalena²⁰⁸. Parece, por tanto, que estamos ante un fenómeno típico del cristianismo más tardío de confundir explícita o ambiguamente a María Magdalena y María de Betania²⁰⁹.

En cualquier caso, estamos ante un texto que presenta a María en relación con otras mujeres, cuatro o siete según se complete la laguna del texto (40,24) y presentada secundariamente respecto a Santiago que es el protagonista de diálogo. Si bien es cierto que nos abre una ventana para observar el significativo papel de esta y otras mujeres, en el contexto del Primer Apocalipsis de Santiago. En el que Santiago es invitado a volverse hacia ellas para comprender cómo ha de predicarse el evangelio.

5.2.13. *Pistis Sophia*²¹⁰

La *Pistis Sophia* consiste en una serie de conversaciones entre Jesús y sus discípulos. De entre los interlocutores de Jesús, María Magdalena asume un importante papel. Ella presenta más cuestiones que todos los otros juntos, y sin excepción todas sus interpretaciones de los discursos de Jesús obtienen un importante apoyo. De hecho, *Pistis Sophia*, junto con el *Evangelio de María Magdalena*, es el texto gnóstico más usado para establecer un retrato de María Magdalena gnóstica.

Pistis Sophia está dividido en cuatro libros. Muy pronto se supo que el cuarto libro fue añadido a los tres primeros. Tenemos así dos partes con

²⁰⁸ A. Marjanen, o.c.,131.

²⁰⁹ Dos autores Holzmeister 1922, y Grant 1961 ya estudiaron este fenómeno en Agustín, Gregorio Magno, el primero; y en Orígenes, el segundo. Parece que que es un fenómeno que empezó pronto. Citados A. Marjanen en la nota 43 de la página 132.

²¹⁰ Conocemos este texto de un único manuscrito, el Codex Askewianus. Adquirido en Londres por Askew en 1773 no fue usado hasta ochenta años después. Su edición crítica fue preparada por Carl Schmidt en 1925. El texto copto de *Pistis Sophia* que se incluye en los es-

dos retratos de María Magdalena. Hay acuerdo en la comunidad científica sobre la procedencia de Egipto de ambas partes, atestiguado por las referencias al calendario egipcio, los nombres mitológicos egipcios, etc. También hay acuerdo en datar este texto en el siglo III. Aunque se ha sugerido que el cuarto es anterior a los demás esto no se ha resuelto con certeza suficiente.

Se trata sin duda de un texto gnóstico. El libro I, y gran parte del II trata sobre el arrepentimiento y la liberación de la sabiduría (*Pistis Sophia*). El resto del II contiene respuestas de Jesús sobre preguntas presentadas por los discípulos. En el III el tema central del diálogo entre Jesús y los discípulos es cómo anunciar la gnosis en el mundo. El IV muestra los castigos del *evil archons* y muestra a los discípulos cómo acceder a los divinos misterios para escapar de su juicio. El final del IV trata del destino último de los pecadores, y concluye con una oración a Jesús para que tenga compasión.

En los tres primeros libros María es nombrada de diferentes formas. Además se introduce a María, la virgen madre de Jesús, como interlocutora. Y aunque podría llevar a error, éste no se produce porque la madre de Jesús siempre aparece en primer lugar y la Magdalena es referida como la otra María cuando aparece en compañía de esta²¹¹.

La participación de María en estos tres primeros libros es más numerosa que la de los demás discípulos, y sus intervenciones son muy bien recibidas por Jesús. Sólo otro discípulo, Juan parece alcanzar esa condición de predilecto junto con María. Junto con él recibe la promesa de que en el Reino escatológico ellos dos serán superiores a los demás. También aparece en esta parte la expresión de la rivalidad de María con los discípulos varones que ya habíamos observado en otras obras. Carmen Bernabé nos presenta, también indicios de una “cierta rivalidad” entre María Magdalena y María, la madre de Jesús²¹². Parece ser que refleja una tendencia a sobrevalorar la figura de la madre de Jesús frente al discipulado autorizado de María Magdalena por parte de la “Gran Iglesia”.

En el cuarto libro, María no tiene la dominancia que en los otros tres libros de la *Pistis Sophia*, incluso cuando ella está actuando de interlocutora. Además, en esta parte de la obra los discípulos son un todo con un menor *status*, que hace que todo se focalice sobre un Jesús presentado como el único revelador.

tudios de Nag Hammadi es, básicamente, una reproducción del texto de Schmidt con algunas correcciones.

²¹¹ Para un análisis más profundo ver A. Marjanen, o.c., 173-4.

²¹² Cf. en C. Bernabé, o.c., 219.

5.2.14. *El testamento de los cuarenta mártires de Sebaste*²¹³

La historia de los cuarenta soldados ejecutados por orden de Licinio (308-324) en Sebaste, Armenia, fue recogida por Sozomen en su *Historia eclesiástica*. Se trata de una larga tradición de la que encontramos elogios en Basilio (*Homilia 19: In sanctos quadraginta martyres*), Gregorio de Nisa (*In laudem sanctorum quadraginta martyrum*) y en la versión siríaca (*Hymni et sermones*) y griega de Efrén (*Ephraem opera graece et latine*)²¹⁴.

Traemos este testamento martirial a nuestro estudio para documentar la presencia de la tradición de María Magdalena como inspiradora del valor de estos mártires. Dice el texto que “así también María, persistiendo, adhiriéndose

... la tumba de Cristo, vio al Señor antes que todos, y fue la primera en recibir el favor de la bendición y el regocijo”²¹⁵.

Parece evidente que se trata de la misma tradición presente en el Cuarto Evangelio (Jn 20, 1-18) resumida en torno a la figura única de María Magdalena como testigo de la resurrección en su visita a la tumba de Jesús. La lectura del texto griego presentado por Herbert Musurillo nos permite comprobar como dos siglos después el verbo empleado para señalar la experiencia de María ya no es el mismo que el que encontramos en Jn 20, 18, aquí aparece “τησαμενε τον κύριον” por el “έώρακα τον κύριον”. Una curiosa variación que quizá tenga que ver con la transmisión de la tradición, más cuando las modificaciones observadas tienden a reducir el nivel de autoridad apostólica de Miryam de Magdala.

²¹³ La antigua Sebaste o Sebastia es identificada como la moderna Sivas. Nota 1, en H. Musurillo en *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972.

²¹⁴ El acta martirial existe en griego en la Antigua Iglesia Eslava y en Siríaco, aunque los expertos niegan su autenticidad, lo que nos remite a los elogios patrísticos para reconstruir el relato, tarea sin duda difícil. Sozomen nos da el lugar y el periodo general de la muerte. Cavalieri concluye que podemos estar seguros de que fueron soldados y que murieron siendo expuestos al tiempo helado (*cold weather*). Entre ellos se encontraba el joven Eunoico (*Eunoicus*) que sería un esclavo en el servicio militar. Una tradición tardía y fiable los presenta como soldados de la 12ª legión (legio XII) Fulminata, que estuvo destinada largo tiempo en Melitene, Armenia. No hay consenso en tales afirmaciones, sólo contamos con la simplicidad del texto y el número 40 para apoyar la tesis de que fueron soldados romanos, mártires en Armenia a principios del siglo IV. El texto griego fue publicado por primera vez en 1671 por P. Lambecius; el texto de la Antigua Iglesia Eslava en 1892 por G.N. Bonwetsch. La versión final fue publicada más tarde en 1897 por este último autor. Ese es el texto que sigue Herbert Musurillo en *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, que hemos consultado.

²¹⁵ Traducción propia de: *Testament of Forty Holy and Glorious Martyrs of Christ who died at Sebaste*, 1,3 recogido en H. Musurillo, o.c., 356-357.

5.4. CUADRO RESUMEN DE LAS TRADICIONES DE MARÍA MAGDALENA

Aspecto destacado de María Magdalena:	Tradicón en:
Visitando la tumba: <ul style="list-style-type: none"> -- Junto con otras -- Sola -- Se acerca a tocarlo 	Evangelios sinópticos. Epistula Apostolorum. Evangelio de Pedro. Fresco de Dura Europos (A continuación) Evangelio de Juan. “Contra Praxeas” (Tertuliano)
Entre los discípulos como interlocutora: <ul style="list-style-type: none"> -- Una de los seis. -- Única mujer nombrada y que hace preguntas. -- Una de las cuatro (Salomé, Mariam, Marta y Arsinoe). -- Interroga a Jesús junto con Judas y Mateo. -- Principal interlocutora -- Discípula. -- Una de tres (Sara, Marta y María) -- Una de dos (María, y M^a Magdalena) 	Ev. De Tomás. Sabiduría de Cristo. Primer apocalipsis de Santiago. Diálogo del Salvador. Diálogo del Salvador. Pistis Sophia. Evangelios canónicos y Evangelio de Pedro. Versión etiópica de la Epistula Apostolorum. Versión copta de la Epistula Apostolorum
Líder entre los varones: <ul style="list-style-type: none"> -- Apóstol de los Apóstoles. -- Preocupada por la misión. -- Preocupada por preservar los debates. -- Modelo de misión para Santiago. -- Enviada a sus hermanos. -- Comparte con los demás lo que sabe. -- Intercesora 	Comentario al Cantar (Hipólito) Sabiduría de Cristo. Diálogo del Salvador. Prim. Apoc. de Santiago. Evangelio de Juan. Epistula Apostolorum. Evangelio de María Magdalena. Pistis Sophia.
Testigo, profetisa: <ul style="list-style-type: none"> -- Testigo de la resurrección. -- Una de las mujeres que anduvieron con el Señor. -- Profetisa junto con Judas y Mateo -- Experta e intérprete de visiones. 	Evangelios de Mc y Mt. Evangelio de Juan. Evangelio de Pedro. Epistula Apostolorum. Carta de los cuarenta mártires. Evangelio de Lucas. Evangelio de Felipe. Diálogo del Salvador. Pistis Sophia.

<p>Alabada por su capacidad de comprender:</p> <ul style="list-style-type: none"> -- Ha visto al Señor. -- Mujer que ha entendido por completo. -- Santiago dice de ella que se ha fortalecido. -- Receptora de la luz. -- María Magdalena y Juan superarán a todos los discípulos. 	<p>Jn 20,18. Diálogo del Salvador. Prim. Apoc. de Santiago. Evangelio de Felipe. Pistis Sophia.</p>
<p>Compañera de Jesús:</p> <ul style="list-style-type: none"> -- ¿Por qué la amas más que a nosotros? -- "...sabemos que el Señor te amó..." -- Le acompañó desde Galilea junto con otras. 	<p>Evangelio de Felipe. Evangelio de María Magdalena. Evangelios de Mc y Lc.</p>
<p>Defendida:</p> <ul style="list-style-type: none"> -- Jesús la defiende. -- Jesús se presenta y apoya su testimonio. -- Jesús la acompaña para que su testimonio sea creído por sus hermanos. 	<p>Ev. de Tomás y Pistis Sophia. Ev. de Lucas y Ev. de Juan. Epistula Apostolorum.</p>
<p>En oposición con los discípulos varones:</p> <ul style="list-style-type: none"> -- "...pero no las creímos." -- Los varones no creen su testimonio. -- Una mujer histérica. -- "...pues las mujeres no son dignas..." -- "...sólo María podía ver:" -- Pedro y Andrés la atacan, Leví la defiende. -- Enfrentada con Pedro en tres ocasiones. 	<p>Evangelio de Lucas. Epistula Apostolorum. "Contra Celso" (Orígenes). Evangelio de Tomás. Evangelio de Felipe. Evangelio de María Magdalena. Pistis Sophia.</p>

6. APÉNDICE: EL DOCUMENTO ARQUEOLÓGICO DE DURA EUROPOS

Descubierta en 1931 por la expedición franco-americana dirigida por Michel Rostovtzeff a las orillas del Éufrates. En ella se encontraron los restos de una casa cristiana anterior a la Paz de la Iglesia. El motivo de su abandono y enterramiento fue un ataque persa que se produjo poco antes del año 256. Soterraron la iglesia y otros edificios para la construcción de un muro defensivo, pero la ciudad fue conquistada y nunca se desenterraron hasta la expedición de 1931²¹⁶.

La arquitectura de esta casa responde al modelo *Domus ecclesiae* anterior a las basílicas cristianas del siglo IV. Se trata de una casa de cristia-

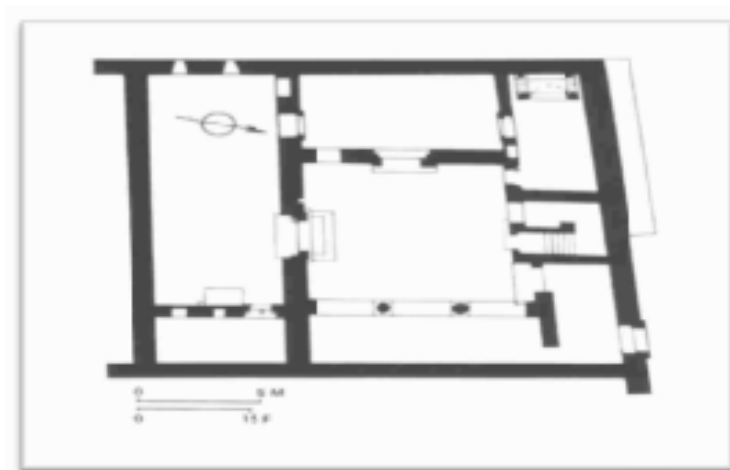
²¹⁶ A. Grabar, "El primer arte cristiano (200-395)" en: *El universo de las formas*, Madrid 1967.

nos con locales reservados para el culto. Su aspecto era similar al de otras casas de la misma ciudad e incluso de otras ciudades romanas. Tenía un patio cuadrado alrededor del cual de habían dispuesto locales para distinto uso.

La estructura no nos dice nada de su función salvo en una sala larga y estrecha situada a la derecha de la entrada de la casa que servía de baptisterio.

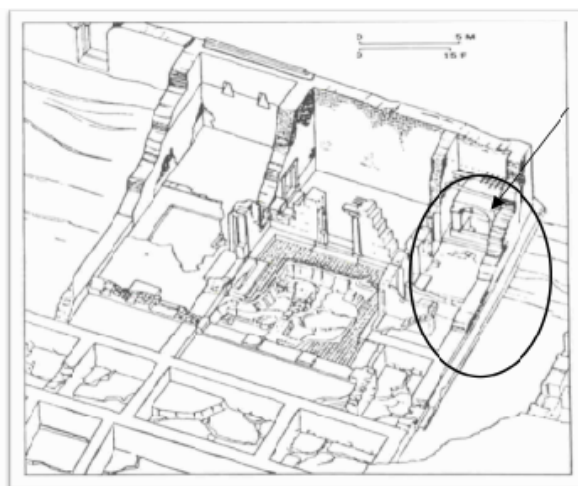
En el extremo de la sala hay una pila de mampostería, cubierta de un ciborio sostenido por dos columnas, reconocible como lugar destinado al bautismo.

El baptisterio presenta una serie de representaciones pictóricas realizadas sobre los muros previamente estucados, tal y como se decoraban las paredes de las casas grecorromanas. Estas pinturas son del siglo III, y son las únicas pinturas cristianas que se conservan en un edificio de superficie anterior a la Paz de la Iglesia (313).



En el nicho de la pila bautismal se encuentra la figura del Buen Pastor con la oveja sobre los hombros. En el ángulo inferior izquierdo aparecen Adán y Eva en un fondo más oscuro que separa ambas representaciones. Estas imágenes relacionadas con el rito bautismal aluden a la redención, Cristo resucitado representado por el pastor redime del pecado representado por Adán y Eva en ese fondo más oscuro. Cristo aparece como nuevo Adán, el hombre nuevo que supera la limitación del pecado, alusión al bautismo como nacimiento a una nueva vida libre de pecado.

Las paredes están decoradas en dos hileras superpuestas según los cánones decorativos helenísticos. En la de arriba una serie de escenas sin marcos de separación, representan milagros de Jesús: curación del paralítico, Pedro andando sobre las aguas, el encuentro con la mujer samaritana. Se sucederían escenas-paradigmas de salvación que evocaban la salvación del neófito. (En los hipogeos paganos, salvación de ultratumba del difunto). Son pinturas de trazo ligero, esquemático, con claras referencias al agua del



bautismo. En la hilera de abajo, bajo una cornisa de estuco, un fondo rojo con personajes de aire monumental; sólo se ve bien una que representa a las tres mujeres ante la tumba vacía. Se trata de una imagen peculiar, no hay ángel ni la tumba tiene losa, parece tratarse de una iconografía que posteriormente se abandonó.

Baptisterio Dura Europos

Como ya hemos dicho se trata del único testimonio pictórico de la visita de tres mujeres a la tumba que según el dato de la destrucción de la ciudad sería anterior al 256. La pintura de las mujeres está situada en el baptisterio, dentro del conjunto de pinturas que presentaban la fe iniciada de los catecúmenos, alegorías y recuerdos que les acompañan en la ceremonia de su bautismo y, que probablemente, formaban parte de las enseñanzas recibidas durante su catecumenado. Podemos sospechar, por tanto, que el re-

lato de las mujeres descubriendo la tumba vacía y recibiendo el privilegio de la primera aparición del resucitado formaba parte del corpus de enseñanzas que la comunidad transmitía a sus catecúmenos.



Además, teniendo en cuenta todo el recorrido que hemos ido desarrollando en este trabajo, no podemos dudar que una de esas mujeres representa a Miriam de Magdala, y que, por tanto, sus tradiciones formaban parte de ese elenco de recuerdos y enseñanzas, que la comunidad cristiana de Dura Europos plasmó en las paredes de esa sala destinada a la incorporación por el bautismo de sus nuevos hermanos y hermanas, como resumen o evidencia de aquello que formaba parte del núcleo de la fe.

7. CONCLUSIONES

Del estudio realizado podemos afirmar que los evangelios canónicos presentan una serie de textos que por sus características han sido agrupados en el género literario “relatos de aparición”. Del análisis de los distintos evangelios, podemos comprobar que todos recogen una tradición de visita a la tumba la mañana de pascua por parte de las mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea a Jerusalén. Se trata de escenificaciones de la resurrección, situadas en el marco temporal de la mañana y los días siguientes al hallazgo de la tumba vacía, y en el marco teológico de la comprensión de que Jesús había resucitado, era el Señor (el Cristo, el Mesías esperado). Además, constatamos la coincidencia en situar en ese marco

temporal al mismo tipo de personajes, las mujeres, y encontramos diferencias a la hora de presentar el motivo de su presencia y las consecuencias de la experiencia que vivieron para el grupo que recibió la noticia del hallazgo que ellas mismas transmitieron.

Sólo un testimonio anterior a los relatos evangélicos excluye a las mujeres de esa primera revelación y, por ende, a María Magdalena de la lista de primeros testigos autorizados en la transmisión de la fe, es decir, los apóstoles. En ese punto, nos preguntamos por el motivo de esta diferencia, el contexto que rodeaba a estas dos expresiones de la realidad pascual. ¿Qué impedía coincidir en su testimonio a las fórmulas kerigmáticas y a los relatos de aparición? Recordamos el contexto oral en el que sin duda surgieron las primeras y sencillas narraciones de la mano de Holly E. Hearon, y también, el contexto de predicación que marcaba la estructura de las fórmulas kerigmáticas de la mano de Raymond E. Brown y Gerd Theissen, para entender que el diferente objetivo podía establecer la diferencia. Así, estaremos de acuerdo en afirmar que la predicación pública necesitaba fuentes “autorizadas” en el contexto social de entonces, y que esa necesidad impedía presentar a una mujer como fuente de conocimiento o interpretación por mucho que éste se hubiera producido. De modo que, la fórmula kerigmática de 1 Cor 15, no presenta en su lista de personajes autorizados a María Magdalena porque su presencia o bien desautorizaría la propia lista y al propio Pablo que la presenta, o bien porque Pablo recibió una tradición apostólica en la que ya las mujeres estaban excluidas. Será Pablo quien nos induzca a apoyar este argumento al presentarse a sí mismo como apóstol con una fórmula de autoridad claramente similar a la de María Magdalena en Jn 20, 18, *¿acaso no he visto yo al Señor?* (1 Cor, 9).

El estudio comparativo de las fórmulas y las narraciones abrió nuevas pistas para nuestro trabajo, deberíamos abordar el significado teológico que se escondía detrás de los verbos de visión que se empleaban en las fórmulas y que teníamos en el texto joánico. Esta fue la tarea del tercer apartado del trabajo y será allí dónde aportemos sus conclusiones.

De este primer apartado nos surgirá además una sospecha que ha ido marcando nuestro recorrido como ya dijimos en la introducción y que ha ido presentándose en sus distintos apartados. Ésta no es otra que un silenciamiento y marginación de las tradiciones de María Magdalena y de las mujeres en general, que veníamos observando y que se ha ido evidenciando, no ya en el estudio de los textos antiguos, sino con la lectura de comentarios y obras actuales consultadas. Un sesgo negativo hacia todo aquello que pretenda una presencia de protagonismo y autoridad de una mujer o de ellas en general.

De la lectura y análisis del Cuarto Evangelio recuperamos conceptos como salvación, revelación, glorificación que nos permiten comprender esta obra literaria en su conjunto, y en similitud y diferencia con la Tradición Sinóptica. Y de la mano de Charles E. Dodd, contemplamos unos relatos de aparición joánicos desprovistos de apariencia apocalíptica, pero cargados de miradas, encuentros e intimidad. Narraciones sencillas que seguro encierran mensajes teológicos profundos, donde el encuentro, el reconocimiento y la palabra hacen posible la revelación. Elementos que presentes en Jn 20, 11-18, evocan una experiencia salvífica para todo aquel que busca y persevera. Recogemos aquí también la finalidad del evangelio tal y como se presentó en su primera versión como una obra orientada a hacer posible la fe de aquellos que no han conocido a Jesús, y comprobamos que su estructura puede ser entendida como una red de estructuras que nos permite acercarnos a su mensaje de salvación desde distintas miradas y experiencias. Es una obra teológica con profunda hondura que permitirá a los que se adentren en ella encontrar el camino de la fe.

El análisis histórico-crítico que abordamos en la segunda parte de nuestro estudio ha revelado que es una obra muy elaborada. El proceso de elaboración podría entenderse en varias etapas, desde la fase puramente oral e independiente de las tradiciones hasta la incorporación de las mismas al plan teológico de la escuela joánica que fue dándole forma en al menos tres etapas sucesivas. Acotamos nuestro texto en los versículos 11 al 18 después de constatar el trabajo redaccional de incorporación de la visita a la tumba por parte de Pedro y el discípulo amado. Comprobando, de la mano de los distintos exegetas que entre ellos podía extraerse una tradición antigua que situaba a María Magdalena ante la tumba, y a la que pertenecía el encuentro-diálogo con el resucitado y el envío (Jn 20, 18a) en forma directa que el propio Jesús le encomienda. Hemos sabido, también que el versículo 17 y la última parte del 18 han sido añadidas en la última etapa de elaboración del relato y, hemos comprendido que podían significar un problema a la hora de entender el envío misional a la Magdalena e incluso tener la intención de disminuir su fuerza.

Sandra Schneiders nos ha mostrado una estructura ternaria para Jn 20, 11-18, basada en la presencia de tres participios: κλαίουσα, llorando; στῆναι φεῖσα, volviéndose; y, ἀγγέλλουσα, anunciando; en una progresión que nos lleva de la mano de las distintas escenas desde el llanto y la desesperación, pasando por la conversión a la versión joánica del kerigma pascual, el “he visto al Señor” de su discípula. La solemnidad de esta fórmula la hemos encontrado un poco más adelante en nuestro trabajo cuando hemos estudiado el uso de los verbos de visión en la obra joánica y cuando hemos compro-

bado que ἀγγέλλουσα es un uso único en el griego del NT completo y la Septuaginta, que invita a pensar en un uso sacral, relacionado quizá con la proclamación del texto en las celebraciones litúrgicas de la comunidad.

La crítica textual ha revelado indicios de modificación en la transmisión del texto evangélico que tienen que ver con el verbo ver al que se refiere la Magdalena, en la expresión de su experiencia con el Resucitado como ya hemos dicho. Son muestra de la dificultad para entender esta sencilla expresión cargada de una honda significación teológica y el intento de darle una forma más justificable.

El motivo de esta dificultad lo buscamos en el tercer apartado del trabajo. En él hemos realizado un breve análisis de los usos y campos de significado de los verbos de visión tanto en el mundo antiguo como en el mundo bíblico, para entender ese profundo significado que la mera lectura ya deja intuir. De todo el recorrido expuesto, podemos concluir que el “he visto” de María se sitúa en un campo semántico-teológico que tiene que ver con la revelación, el encuentro con Dios y la profecía. También, hemos comprobado que ver a Dios o su Gloria está en relación con la autoridad de ese personaje para ser intermediario entre Dios y su pueblo. Descubrimos que el Cuarto Evangelio hace un uso especial de los verbos de visión, asignando a cada forma de este verbo polirrizo un significado teológico distinto, así como, su preferencia por el perfecto (el usado en Jn 20, 18) ἑώρακα para sustituir al eídon de la tradición veterotestamentaria de la Septuaginta. Conviene detenerse aquí para hacer explícito un paralelo cuando menos sorprendente, en Is 6,1-13 el “vi al Señor” (εἶδον τὸν κυρίου) es gramaticalmente idéntico que la expresión de Jn 20, 18: ἑώρακα τὸν κύριον, salvo por el cambio en la forma del verbo. Está, por tanto, el cuarto evangelio expresando una experiencia de autorización profética para esta mujer.

Parece evidente la relación entre la visión y la fe y, sabemos de la importancia del testimonio directo para la transmisión de la fe en las primeras comunidades. En el libro de los Hechos de los Apóstoles encontramos la importancia de haber sido testigo del acontecimiento pascual para tener una palabra de autoridad en la comunidad. Y, constatamos con la ayuda de Carmen Bernabé y de Ann Graham Brock, que en María Magdalena se cumplen todos los requisitos necesarios para ser considerada apóstol, siendo testigo de una aparición del Resucitado y recibiendo un envío/llamada a proclamar el mensaje de Cristo. Un kerigma basado en el encuentro personal e íntimo con el Resucitado que parece ser la clave de seguimiento para la comunidad que conservó este relato, escrito y proclamado con esperanza, y signo de fe para los que tenían que creer sin haber visto.

Así, podemos concluir que María Magdalena es presentada con toda la entidad de Apóstol por un relato que recoge tradiciones antiguas que la sitúan la mañana de la resurrección cerca de la tumba donde fue privilegiada con un encuentro con Jesús resucitado.

En la cuarta parte hemos rastreado los restos de esta evidencia en la literatura cristiana, tanto en los evangelios canónicos como en el resto de la literatura cristiana que estaba tomando forma a la vez que ellos y, cuyo conocimiento puede ayudarnos a entender qué ha sido del mensaje presentado por Juan respecto a María Magdalena, dentro de nuestra Tradición.

De la comparación y el análisis de los demás evangelios canónicos surge ante nosotros la tradición de la visita a la tumba por parte de las mujeres que habían acompañado a Jesús desde Galilea, el hallazgo por parte de estas de la tumba vacía, la incredulidad de los varones ante su testimonio y, por supuesto, el papel destacado de María Magdalena en todas ellas. Su nombre aparece siempre y lo hace en lugar destacado. Si bien es verdad que el evangelio de Lucas evita usar los nombres de las mujeres en tales relatos, como hemos visto no le eran desconocidos, simplemente redujo su importancia al mero recuerdo de la tradición pero sin destacarlas de manera ninguna. Es probable que se trate de un primer intento de reducir el testimonio femenino a su mínima expresión. También, de alguna manera, se comienza a vislumbrar una cierta polémica, sobre la autoridad en las comunidades que van configurando los textos, polémicas que vemos reflejadas en inserciones y omisiones que van dirigiendo el relato de uno u otro lado. Y que se constatarán de forma evidente en otros textos de la literatura cristiana.

Hemos recordado un origen oral de los relatos, dentro de la comunidad, fuera de la presión social, que les ha permitido conservar tradiciones que de otra manera se habrían perdido, las tradiciones contadas por las propias mujeres, en el contexto del recuerdo de Jesús, en las reuniones conmemorativas de su muerte y su presencia, propias del culto a los muertos, y que Kathleen E. Corley nos presenta como marco de comprensión de su origen y transmisión. Después, esas historias serían escritas y empleadas por los autores humanos de los evangelios desde la inspiración que articula el texto bíblico como Palabra de Dios. Este origen en la transmisión oral de la memoria del difunto y de las lamentaciones propias de los ritos funerarios nos ha dado la clave para entender las distintas versiones de un mismo recuerdo y el motivo por el que se conserva una tradición de protagonista femenino, porque ellas mismas fueron quienes lo conservaron. Después cada evangelio la incluyó desde su plan literario y teológico concreto.

También constatamos en este apartado, que en Mt y Mc podemos encontrar la narración de la cristofanía a María Magdalena. Y tal y como allí comentamos existen firmes indicios de una tradición antigua que narraba el privilegio de María Magdalena por haber recibido la aparición del Señor. Esto puede explicar, también, su papel de líder del grupo de mujeres allí donde no se narra tal aparición. Por tanto, tendríamos al menos dos tradiciones que convivieron, de un lado la visita a la tumba de las mujeres y la experiencia pascual que ellas contaron después al resto de grupo que no las creyó, y la tradición de una cristofanía a María Magdalena que la dotaba de autoridad testimonial frente al grupo en general, no sólo dentro del grupo de mujeres.

Del final de nuestro trabajo con el estudio de la literatura cristiana hemos obtenido un reservorio de tradiciones que nos describe el papel importante que ejercía el recuerdo de María Magdalena en los primeros siglos de vida cristiana. En los distintos textos estudiados es presentada como compañera de Jesús, apóstol, interlocutora, persona privilegiada con una gran capacidad para comprender la revelación del Señor, también vilipendiada y rechazada por Pedro, Andrés, pero defendida por Jesús y Leví. Un abanico de características que nos ayudan a elaborar un perfil de protagonismo para ella que, como también hemos podido comprobar, pronto fue silenciado y relegado a un lugar poco significativo. Nuestro cuadro sinóptico nos ayuda a poner juntos todos los testimonios para entender la riqueza de los recuerdos sobre esta mujer y la coincidencia básica en considerarla cercana a Jesús en su vida y tras su resurrección. Además, de ayudarnos a imaginarla no ya como una pobre pecadora arrepentida, como decíamos al principio de este trabajo, sino como una mujer valiente capaz de dar testimonio de su experiencia pascual, recordada por todos, aunque no en igual medida.

A estos datos que nos ofrece la literatura podemos añadir el dato arqueológico que nos proporciona la más antigua domus ecclesia conservada, en la ciudad de Dura Europos. La casa-iglesia nos permite observar en su baptisterio un fresco casi completo de tres mujeres portando ungüentos ante la tumba vacía. Una corroboración gráfica de la tradición de las mujeres presentada en los textos, colocada ahora a modo de probable catequesis para aquellos que serían incorporados a la comunidad por medio del bautismo. De nuevo, un recuerdo que hace creíbles los textos y que apoya la teoría de una tradición de mujeres en esa mañana de resurrección, y en la que como estamos viendo María Magdalena jugó un papel privilegiado.

²¹⁷ F. Rivas Rebaque, *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Estella (Navarra) 2011, 36-38.

¿Por qué entonces dejaron de existir mujeres misioneras y profetisas? Fernando Rivas nos aporta dos datos interesantes para esta reflexión final, uno, la restricción del espacio femenino al espacio privado a partir del siglo II y, otro, la desaparición del movimiento profético o su confinamiento en grupos apartados de la Gran Iglesia²¹⁷. La exégesis patrística, además, iniciará a partir del siglo III con Hipólito una línea de pensamiento que, después en el siglo IV, continuaría con Hilario de Poitiers, Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona, sobre cómo la obediencia y perseverancia de las mujeres (Marta y María) rectificaba el pecado de Eva y las convertía en anunciadoras de la Buena noticia para los discípulos varones, es decir, en apóstoles de los apóstoles. Así, las mujeres se convirtieron en elementos temáticos de la exégesis occidental del Cantar de los Cantares, como redentoras del pecado de Eva, como primeras testigos de la resurrección y como novias, iglesia y comunidad. El autor más emblemático de este tipo de interpretación fue Agustín, quien en una homilía pascual, explicó que así como el pecado de la humanidad fue provocado por la feminidad, así fue restaurado por la misma, a través de la virgen María y la mujer que anunció su resurrección²¹⁸. Pero esto no impidió que su papel quedaba fuera de la autoridad apostólica.

Así, podemos concluir trayendo a la memoria una de nuestras preguntas: ¿Por qué el autor del Cuarto Evangelio elige a María Magdalena para iniciar sus relatos de aparición y para privilegiarla con el envío explícito a sus hermanos? A esta pregunta hay que contestar que era algo sabido por todos que María la de Magdala fue, en vida de Jesús y tras su resurrección, una persona importante, agraciada con la revelación del kerigma, lo que la constituía en testigo esencial y fundamental en el movimiento cristiano. Sólo desde esa certeza era posible admitir la verosimilitud de los relatos en cuyas coincidencias descansan las tradiciones de las primeras comunidades.

El asombro que esto produce al creyente del siglo XXI es la prueba inequívoca del silenciamiento y desprestigio de esta tradición que bien hemos podido comprobar a lo largo de este estudio, no sólo entre los antiguos expertos sino en los contemporáneos también. A este creyente le parece extraño comprobar cómo una mujer pudo ser depositaria de este privilegio (canon) o depositaria de este conocimiento (gnosticismo). Como señalaba en la introducción de este estudio, hemos recibido la desvirtuada tradición de que una mujer no pudo (ni puede) ser merecedora de este gran privilegio,

²¹⁸ K. L. Jansen, *Maria Magdalena: Apostolorum Apostola, en: Women preachers and prophets through two millenia of Christianity*, B.M. Kienzle and P.J. Walkers (Eds), Berkeley 1998, 57-96.

porque como señala Pedro en el Evangelio de María Magdalena, eso cambiaría nuestras costumbres. No podemos olvidar que el cristianismo nació en un contexto histórico patriarcal (sin que parezca haber cambiado mucho) que rechazaba con excusas esa realidad. Y hacer de ella su elemento fundante hubiera significado su desprestigio, tal y como hemos contemplado en la apología de Orígenes contra Celso.

Podemos decir finalmente que nuestro estudio nos ha ayudado a rescatar unas tradiciones que quedaron residualmente en el texto joánico pero que, sin duda, formaron parte de la expresión de unas comunidades que sabían de la experiencia de María Magdalena y de su papel importante en la transmisión del kerigma cristiano, y que parece que formaron parte de la expresión litúrgica de la comunidad. Hemos intentado buscar su rastro y hemos comprobado la dificultad y el silencio que las rodea, pero creemos que es importante sacarlas de su anonimato, limpiarles el polvo y descubrir con ellas la riqueza de la experiencia cristiana.

Cristianismo versus cultos místéricos: una lectura contextualizada del Bautismo en Rom 6

**Ese bautismo de voluntad por la que esta se incorpora a la ética
Kierkegaard, S.**

ALFONSO VIVES CUESTA

RESUMEN: Se propone una revisión de las relaciones de las prácticas rituales por inmersión de agua entre el cristianismo y las religiones místicas contemporáneas. Para tal fin, se sintetiza el contexto en que estas prácticas se producen en el ambiente (*Sitz im Leben*) grecorromano helenístico, sin olvidar la influencia mucho más directa de las prácticas bautismales de los seguidores de Juan el bautista. A continuación, se introduce un sucinto Estado de la Cuestión de la historia de la interpretación de este fenómeno religioso, para calibrar qué argumentos se han esgrimido desde la escuela de historia de las religiones y de la propia exégesis y teología cristianas para explicar este fenómeno. Estudiando el caso del bautismo en Pablo y, concretamente, en el complejo pasaje de Rom 6, se trata de indagar hasta qué punto las prácticas bautismales del cristianismo de los orígenes son comparables a los misterios iniciáticos que implicaban un rito de características similares como una “muerte en Cristo que inaugura una nueva vida”, puesto que estas ideas están bien desarrolladas en ese y otros pasajes del corpus paulino. Con argumentos procedentes de la sociología de la religión y de la antropología sociocultural, se entiende que el fenómeno se puede explicar como un caso de transferencia ritual entre religiones místicas y prácticas bautismales cristianas que permite explicar el complicado pasaje de Rom 6, si bien este tipo de influjo intercultural no excluye la relación genética con el trasfondo de las prácticas bautismales que habían sido desarrolladas especialmente por los judíos de los círculos de Juan bautista.

PALABRAS CLAVE: Bautismo, Rom 6, cultos místéricos, sacramentos.

KEY WORDS: Baptism, Rom 6, mysteric cults, sacraments.

I. Purificación con agua en el mundo greco-romano

El uso del agua como medio de purificación es un elemento ritual típico en las religiones del mundo que se inscribe en el marco del fenómeno de las mediaciones.

También esta fue una práctica religiosa comúnmente desarrollada por griegos y romanos en el período correspondiente al surgimiento y posterior expansión del cristianismo. Desde tiempo casi inmemorial los lugares sagrados disponían de fuentes u otro tipo de depósitos de los que se extraía el agua para las ceremonias purificadoras de los fieles y oficiantes del santuario¹.

1.1 *Uso general del agua como elemento purificador*

Una de las referencias más antiguas de ejemplos de inmersión con fines purificatorios aparece en Heródoto. En un pasaje de la descripción de su obra etnográfica explica que los egipcios consideraban a los cerdos como animales estigmatizados.

“Si un egipcio tenía contacto con un cerdo, se introducía en el río y se bañaba sumergiéndose con sus ropas” (Hdt 2.47.2).

El propio Heródoto en otro lugar atribuye a los egipcios la introducción de la práctica, posteriormente adoptada por los griegos, de no entrar a un recinto sagrado tras haber mantenido una relación sexual “sucia”, (ἄλουτοι Hdt. 2.64), es decir, sin que previamente haya habido un proceso purificador en el que intervenga el agua.

¹ Las referencias clásicas, surgidas en el ámbito de la *Escuela de las religiones*, para estudiar el influjo de las prácticas que presentaban un tipo de inmersión en el agua están bien representadas en los siguientes trabajos de conjunto: Leipoldt, J. (1928): *Die Urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte*, pp. 38-56. En la parte final de este artículo contamos con un anexo de los principales ritos de iniciación. Un tratamiento general muy bien orientado es el que presenta Nock, A.D. (1928): “Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background”, en Rawlison, A.E.J. (ed.) *Essays on the Trinity and the Incarnation*, Longmans: London.

Las prácticas catárticas realizadas con agua fueron muy frecuentes y extendidas en los ambientes helenísticos tanto paganos como judíos y lógicamente cristianos. En algunos casos, especialmente datados en época imperial temprana, se encuentran prescripciones y reglas para restablecer el estado de pureza de los aspirantes a iniciados en algún culto religioso. En este contexto se halla en el templo de Atenea en Pérgamo (133 d.C.) una inscripción que indica que “quienquiera que desee visitar el templo de la diosa, debe completar las lustraciones requeridas”. Los medios de contacto con el agua podrían variar y la aspersión del agua a menudo formaba parte de los requisitos de otro tipo de rituales. Así en Lindos (ca. siglo II d.C.) se halla otro epígrafe con el siguiente texto: “serás purificado con agua lustral el mismo día y ungido con aceite”². Las fuentes latinas también hablan de estas prácticas purificadoras previas. Después de la batalla, Virgilio hace recitar a Eneas el siguiente hexámetro.

*me bello e tanto digressum et caede / atrectare nefas, donec me flumine
abluero “no me está permitido de tamaña guerra y destrucción avanzar
apartado, hasta que me lave en el río” (Virg. Aen. 277 y ss.).*

Las purificaciones de los ritos iniciáticos por inmersión en el agua no sólo tuvieron lugar en los templos asociados a los cultos cívicos ordinarios, sino también en los santuarios curativos (*incubationes* dirigidas a Asclepio). Asimismo, también se recibían aspersiones purificadoras antes de prácticas extáticas (visiones), en celebraciones de tipo mágico y, fundamentalmente para el objetivo de este trabajo, en el ámbito de los cultos místéricos.

La existencia de una fuente de agua para realizar las purificaciones fue un requisito en la fundación de los santuarios sanatorios. Los antiguos testimonios alusivos a la fundación de un santuario de Asclepio mencionan el baño del paciente y la ofrenda de un sacrificio inmediatamente antes de realizar la incubación³. Un baño purificador, de hecho, era una de las prácticas más habituales normalmente requeridas para los santuarios curativos. Elio Aristides menciona que durante su tratamiento en el santuario de Asclepio en Pérgamo se vio obligado a darse un baño ritual. Las excavaciones arqueológicas han confirmado la existencia de varias fuentes. También las purificaciones tenían lugar en los recintos oraculares. De fama inextinguible es la fuente de Castalia en Delfos, donde los sacerdotes del templo dél-

² Cf. Dittenberger, W. (1920): *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Leipzig, vol. 3, 582.

³ Multitud de testimonios recogidos en Edelstein, E. J. y Edelstein, L. (1945): *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, John Hopkins: Baltimore.

fico y los peregrinos se purificaban (cf. Eur. *Ion* 94-97: καθαραις δρόσοις ἀφουδρανάμενοι 'habiéndose bañado en aguas puras').

Entre las inscripciones de época imperial (ss. I-III d.C.) en el templo que honra al dios cuyo nombre helenizado era Mandulis en Nubia se encuentra un himno redactado por el decurión Máximo. En él se describe un sueño en el que se estaba bañando en las aguas del Nilo cuando Mandulis le impulsó a escribir el himno. Existe otra inscripción de autor desconocido que identifica a Mandulis con el sol. Esta visión de la mitología solar egipcia en clara alusión a la creencia de que el sol se introducía en el océano bañándose en él y emergiendo hasta dar lugar a una realidad con el día cada mañana fue apropiada por el cristianismo (cf. el mito de Faetón y la leyenda etiológica del surgimiento de la cordillera pirenaica), en la obra del famoso apologista cristiano del siglo II Melitón de Sardes. En su tratado sobre el bautismo (περὶ λουτροῦ), transmitido por Eusebio de Cesarea (*HE* 4.26.2) y de la que únicamente se conserva un fragmento de dudosa atribución. Una inmersión es parte de una ceremonia mágica descrita en el gran papiro mágico de París (PGM IV 43-45): “entonces dio un salto y cayó en el interior del río. Sumergiéndote tú mismo (βαπτισάμενος) en las ropas que tu llevas encima, camina hacia atrás por el agua, y tras cambiarse y ponerse vestidos frescos, debes partir sin mirar atrás”. El papiro identifica la ceremonia con una “iniciación” (τελετή), pero Nock nota que la palabra se utiliza en el marco de un uso ceremonial mágico, que se efectúa para la realización adecuada de un encantamiento, y concluye que la inmersión supone un rito previo para obtener el requerimiento mágico. La descripción que realiza Plutarco de las prácticas supersticiosas habla de “una mujer mayor que lleva a cabo purificaciones supersticiosas como sumergirse (βάπτισον) en el mar” (Plu. *Moralia* 166a 2). Parece que existe también una vinculación especialmente estrecha entre los textos de carácter supersticioso y las purificaciones por inmersión. En esta misma línea, el discípulo de Aristóteles, Teofrasto (*Char.* 16.2.13) comienza su caracterización de una persona supersticiosa afirmando que se trata de un individuo que no sale de casa sin lavarse las manos (ἀπονιψάμενος) y sin purificarse (περιρρανάμενος). Es indudable que hay un componente moral ligado a este tipo de purificaciones, no es extraño, sin embargo, existen tendencias que apuntan en otra dirección. En este mismo sentido, Pitágoras en sus enseñanzas afirma: “la pureza se obtiene a través de limpiezas (καθαριῶν), baños (λουτρῶν), lustraciones (περιρραντηρίων), junto con otro tipo de abstinencias”⁴. No fueron únicamente los filósofos los que pusieron una nota

⁴ Cf. referencias tomadas por Diógenes Laercio, *Vit. Phil.* 8.33.

moral sobre las purificaciones rituales. El poeta latino Ovidio aborda el tema afirmando: “nuestros antepasados creyeron que todos los pecados y causas de maldad podrían ser eliminados de una sacudida por medio de una purga”. Asimismo, en los *Fastos* (2.35-38) el poeta de Sulmona señala que Grecia ha dado el ejemplo de que el culpable de un delito puede librarse de sus crímenes por medio de *lustrationes*. Unos versos más adelante (*Fasti* 2.45 y ss.) ironiza al indicar que “sólo los tontos creen que la mancha de un horrible crimen puede quedar limpia por el agua del río”.

El tono de airada crítica que trasluce a estos textos demuestra que las *lustrationes* eran vistas como elementos que trascendían sus funciones ceremoniales previas. Los judíos como Filón de Alejandría no cabe duda de que tuvieron acceso a este tipo de ceremonias dentro del paganismo. Estos autores se hacen eco del mismo tono crítico que está presente en estas composiciones, como se hace notar en la siguiente nota que hace clara alusión a los poetas judíos. Veamos dos ejemplos a este respecto:

καὶ πρὸς τούτοις ἔτι τὰ μὲν σώματα λουτροῖς καὶ καθαρσίοις ἀπορρῦπτονται, τὰ δὲ ψυχῆς ἐκνίψασθαι πάθη, οἷς καταρρυπαίνεται ὁ βίος, οὔτε βούλονται οὔτε ἐπιτηδεύουσι (Phil. *Cher.* 95.1) “limpian sus cuerpos de toda suciedad con baños y purificaciones, pero ni desean ni intentan diluir de su alma las pasiones por las que la vida está contaminada”.

καὶ γὰρ εὐήθεις εἰς μὲν τὰ ἱερὰ μὴ ἐξεῖναι βαδίζειν, ὃς ἂν μὴ πρότερον λουσάμενος φαιδρύνηται τὸ σῶμα, εὐχεσθαι δὲ καὶ θύειν ἐπιχειρεῖν ἔτι κεκλιδωμένη καὶ πεφυρμένη διανοίᾳ (Phil. *Imm.* 19.3.2) “es absurdo prohibir la entrada a los templos a una persona que previamente no se ha lavado ni ha limpiado su cuerpo, y ponerse a rezar y a tratar de hacer sacrificios con la mente sucia y contaminada”.

1.2 *Las inmersiones en agua en las religiones místicas*

Un interés especialmente particular para nuestra reflexión lo representan los baños con agua presentes en muchas prácticas ligadas a cultos místicos. Ya hemos dicho que muchos autores de la escuela de las religiones las han asociado con el bautismo cristiano (*cf.* capítulo 2). Los misterios expresaron originalmente ideas de pecado, renacimiento, muerte mística, vida interna e iluminación, pero estas ideas estuvieron asociadas primeramente con la ceremonia como un todo y no primariamente con la purificación por medio del agua específicamente (*cf.* Nock 1952; Burkert 1996). El uso del agua en estos ritos cumplía exclusivamente una función preparatoria, podría decirse que pre-iniciática, en la misma línea de actua-

ción que el resto de los ritos mencionados anteriormente. Los investigadores que han situado en paralelo el uso del agua en los ritos místicos con el bautismo cristiano han mezclado los baños rituales preliminares con los efectos mismos de la iniciación, han malinterpretado los textos, o los han leído parcialmente atribuyéndolos a fuentes cristianas secundarias tardías que, en su opinión, pasaron un filtro cristianizador, dando un nuevo significado a sus ceremonias. De entrada ya se observa, con todo, una diferencia notable atribuida a la relevancia del agua (ὕδωρ) en los misterios y en su uso para el cristianismo. Los baños rituales constituyeron una iniciación preliminar para la iniciación: en el cristianismo fueron fundantes y básicos para el centro de iniciación a la Iglesia⁵.

Comenzaré señalando algunas notas sobre el orfismo. Si, como indican los amplios y sugestivos estudios de la escuela española de Bernabé (2006), el orfismo fue propiamente hablando una “religión mística” sigue siendo una cuestión abierta, pero yo lo hago notar aquí porque representa algunas ideas asociadas a los misterios. Los órficos se caracterizaron por realizar actos purificatorios, que se apartaban de sus prácticas obligatorias ceremoniales. Por ejemplo, hay un poema épico que, en clara intertextualidad con el género argonáutico de Apolonio de Rodas, presenta numerosos elementos propiamente órficos⁶. En esta obra se atribuye a Orfeo una regla ritual que ha de cumplirse: “no puedes regresar a tu casa sin que hayáis limpiado antes (ἐκνίφησθε) tu mancha en las sagradas purificaciones (καθαρμοῖς) gracias a Orfeo” (Orph. Arg. 1230-1233). Los baños rituales en los misterios no fueron ritos secretos, sino que fueron bien conocidos y tuvieron un carácter público.

Respecto a los misterios de Eleusis se constata la existencia de tres niveles de iniciación. Los “pequeños misterios” fueron ritualizados durante los meses de Febrero / Marzo en las orillas del río Iliso, fuera de las murallas de Atenas. Como parte integrada en este ritual se incluía un baño por inmersión completa en el Iliso. Por otro lado, las ceremonias que tenían que ver con los grandes misterios celebradas en septiembre también tenían una duración de diez días⁷. Al tercer día los candidatos se dirigían al mar situado entre Atenas y Eleusis para ser bañados. Cada uno de los *mistas*, tomaba un cerdo con el que se bañaban (cf. la noticia sobre un baño iniciático en el puerto del Pireo procede de Plutarco (cf. *Phocion* 28.3). A continuación, se

⁵ Cf. “Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments”, *Mnemosyne* 52, ser. 4-5, 97-104.

⁶ Una revisión completa, amplia y erudita sobre el papel del orfismo lo constituye la obra de conjunto de Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.) (2008): *Orfeo y la tradición órfica*, Akal: Madrid.

⁷ Cf. Ferguson, E. (2003): *Backgrounds of Early Christianity*, especialmente pp. 256-259.

procedía a sacrificar el cerdo en honor de la diosa Démeter. Tanto el baño como el sacrificio pueden entenderse como purificaciones. La noche del séptimo día enmarcaba la experiencia de purificación propiamente dicha. El grado más alto de iniciación, las llamadas Epopeteia, podría recibirse un año más tarde y repetirse los μεγάλα μυστήρια un año más tarde a expensas de una Revelación de mayor entidad por parte de los iniciados. De hecho, la arqueología nos ha rescatado una fuente en las proximidades de la entrada al santuario que puede haber servido para abluciones por parte de los visitantes. Junto a los Grandes Propileos, la gran entrada al santuario, es la fuente Calícoros, donde las mujeres de Eleusis bailaban y elevaban sus oraciones a la diosa. El museo de Eleusis conserva un largo relieve del siglo IV a.C. en el que se representa a Perséfone (Kore, la hija de Démeter) purificando a un joven iniciado que aparece desnudo. Perséfone destaca siendo dos veces de la altura del niño de acuerdo con la norma de la perspectiva jerárquica que regía en las convenciones escultóricas de la época clásica. La deidad utiliza una concha para verter agua sobre la cabeza del iniciado de modo que se puede reconstruir claramente la escena de purificación de un joven antes de ser iniciado (*vid.* cap. 3.3 sobre el “bautismo” en Eleusis). El estudio de este relieve se ha pensado que puede ser pertinente para el estudio del trasfondo ritual del bautismo cristiano, puesto que en el arte cristiano el bautizando aparece, de un modo similar, desnudo y representado a una escala mucho menor que el bautizador⁸. Sin embargo, en el arte paleocristiano, la mano del bautizador descansa sobre la cabeza del que recibe el bautismo.

La iniciación en los misterios de Dioniso también incluía un rito iniciático que suponía un baño lustral. La madre de Publio Aebucio, según el testimonio del historiador Tito Livio (*Hist.* 39.9.4), nos relata las diversas etapas que conducían a la iniciación misteriosa (continencia durante diez días y baños rituales purificatorios [pure lautum]). Pausanias (*Desc.* 9.20.4) nos transmite una información muy valiosa sobre las mujeres de Tanagra que, según su testimonio, antes de las orgías de Dioniso bajaban al mar para realizar purificaciones (καθαρσίων) y eran atraídas por Tritón mientras iban nadando (νηχομέναις). ”.

En Roma, el poeta satírico Juvenal ironiza sarcásticamente con las propias supersticiosas de las mujeres, cita como ejemplo un devoto de la Madre de los Dioses, en el caso de Cibele:

⁸ Encontramos algunas referencias a los primeros bautismos cristianos en Leclercq, H. (1925): “Baptême de Jésus”, en *Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. 2, cols. 346-380, Letouzéy et Ané: Paris. Información más detallada la podemos observar en Mielke, U. “Taufe, Taufszenen”, en *Lexikon der Christlichen Ikonographie* vol. 4, Herder: pp. 244-247

hibernum fracta glacie descendet in amnem, ter matutino Tiberi mergetur et ipsis uerticibus timidum caput abluet, inde superbi totum regis agrum nuda ac tremibunda cruentis erepet genibus (Juv. Sat. 6.522.525) “en invierno, debe bajar hasta el río por la mañana, romper el hielo, y hundirse hasta en tres ocasiones en el río: hunde su cabeza temblorosa incluso en las aguas arremolinadas, de las que sale gateando desnudo y con tiritona”.

Juvenal no explica si esta práctica fue hecha como un acto de ascetismo, para ganar el favor de la diosa, o en respuesta a su mandato para complacerla. Seguramente, se tratase de un rito anual. Es notable esta explicación como trasfondo de la práctica bautismal cristiana tanto en lo que se refiere a la desnudez como a la triple inmersión. La explicación más circunstancial de una iniciación que nos ha llegado a nosotros concierne a la iniciación de Lucio al culto de Isis en Corinto. La descripción procede de las *Metamorphosis* de Apuleyo, “novela” del tercer cuarto del siglo II d.C, concretamente en el libro IX⁹. Los elementos preliminares del ritual son claros.

“En el momento que el sacerdote considera más oportuno, rodeado por un grupo de devotos, yo me dirijo a los Baños (*balneas*). Allí, después de limpiarme con el baño habitual (*sueto lavacro*), Mítras, el gran sacerdote del culto de Isis en Corinto, invocó el perdón de los dioses, y rociando de agua mi cuerpo (*circumrorans*), me limpió (*abluit*) con toda pureza”.

A estos actos les siguieron diez días de ayuno. Entonces, sin revelar los secretos del rito, Apuleyo detalla las visiones que el iniciado puede contemplar e incide en que es un espectáculo vedado a nuestros ojos. En los pasajes inmediatamente posteriores se narra la iniciación propiamente dicha. Al amanecer Apuleyo se vestía con una túnica de lino, tomaba una antorcha y se presentaba ante la visión del gentío. Una comida ritual celebrada tres días después concluía las ceremonias iniciáticas. Más tarde, en Roma, Apuleyo recibió la iniciación en los misterios egipcios de Osiris y accedió al rango de sacerdote. El propio Apuleyo (11.16 y 21) habla de sí mismo como un “renacido” (*renatus*) y define el rito de iniciación en su conjunto como realizado con el fin de imitar una muerte voluntaria y la obtención de una vida obtenida por la gracia” (11.21).

⁹ Cf. J. Gwyn Griffiths (1975): *Apuleius of Madauros, The Isis-Book (Metamorphoses, Book IX): Introduction, Translation and Commentary, Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 39, Leiden: Brill.

Las prácticas purificadoras de Apuleyo incluían tanto un baño como una aspersión. Otras fuentes mencionan diversas inmersiones y aspersiones en la apertura diaria de los templos. Los templos de Isis que han sido excavados en Delos y en Pompeya muestran criptas conectadas con estos sistemas de aguas.

Como tendremos ocasión de analizar más detalladamente (*vid. infra*) el autor latino tardío Tertuliano de Cartago (ca. 200 d.C.) se refirió al uso del agua en las religiones de Isis y Mitra: “en ciertos ritos sagrados, los gentiles son iniciados en los misterios por medio de un baño [*lavacrum*] para pertenecer tanto a Isis, como quizá a Mitra”. Tertuliano utiliza indistintamente el término “iniciado” en un amplio sentido que cubre el complejo total de las ceremonias asociadas a la iniciación (asumiendo que él conociese mucho sobre ellos). Otra posibilidad es que el uso de esta terminología por el padre apologista se deba a un deliberado interés por contrastar y establecer tensión entre los ritos místéricos y los cristianos. En *De Baptismo* 5 (*vid. infra* para una descripción más detallada del pasaje), se describen los efectos purificatorios que por norma general se adscribían al agua. De hecho, Tertuliano desciende a los detalles y llega a establecer de qué modo pueden resultar efectivos los ritos en los que interviene el agua al servicio del Dios vivo. Por otra parte, afirma que estos usos paganos no son otra cosa que imitaciones demoníacas de la acción de Dios en el bautismo. De hecho, deliberadamente exagera por oposición los paralelismos, afirmando que “el demonio practica el bautismo sobre los suyos”¹⁰.

Tertuliano es una de las pocas fuentes literarias sobre la iniciación en los misterios de Mitra para la que la mayor parte de nuestro conocimiento procede, por otra parte, del estrato arqueológico real. Entre estos elementos, aparece un extraordinario mosaico de mármol procedente del Mitreo de Felicísimo en Ostia, donde se describen los siete grados de iniciación propios del iniciado en el mitraísmo (ca. III d.C.). La sección para cada grado, puras alegorías, muestra un gran vaso, quizá una alusión a una purificación preliminar por agua antes de entrar en la serie de las iniciaciones. Los frescos en el Mitreo de Santa Prisca en Roma representa cada grado de iniciación, dentro de la escalinata de siete grados, que invitan al nuevo adepto a alcanzar un grado cósmico, recibiendo sucesivamente la protección de los diversos dioses planetarios¹¹.

¹⁰ Cf. una detallada discusión sobre este pasaje se encuentra en Nock, A.D. (1927): “Pagan Baptism in Tertullian”, *Journal of Theological Studies* 28, pp. 289-290.

¹¹ Cf. Clauss, M. (2000): *The Roman Cult of Mithras: the God and His Mysteries*, Edinburgh:Edinburgh University Press.

En el mismo orden de cosas respecto al bautismo cristiano, debe situarse la purificación ritual que recurre a la utilización de sangre, en lugar de agua. Esta práctica se denomina *taurobolium* y se encuentra en el culto de Cibele y Atis. Una persona se introduce en un agujero en el fondo de la tierra sobre el que se coloca un trozo de madera. Se coloca un toro encima de la estructura de madera y se procede a darle muerte con una espada. Una vez dispuesto esto, se deja que la sangre pase por los orificios de la caja de madera y la persona que se coloca ante ella se embadurna con la sangre o incluso puede comenzar a beberla. Este es el relato del ritual que podemos reconstruir a partir de la información que nos lega Prudencio¹². Aparte de esta fuente literaria, la mayor parte de los datos sobre el *taurobolium* proceden de inscripciones de los siglos II al IV de nuestra era. El *taurobolium* experimentó una evolución a partir de sus formas originales.

Solamente en la última parte del siglo IV tenemos constancia de que el rito fue hecho para el beneficio de otros o de uno mismo. Las inscripciones anteriores reflejan sin lugar a dudas un acto de consagración o dedicación. Unas pocas inscripciones hablan de la persona como “renacida”, normalmente por un período de veinte años. Concretamente, una inscripción datada en el año 376 d.C. ha recibido mucha atención porque habla de la persona como “renacida para la eternidad” (*in aeternum renatus*)¹³. El *taurobolium* compartía con las iniciaciones místicas “más canónicas” la promesa en la recepción de los favores divinos. Podrían ser para uno mismo o bienestar destinadas para los demás.

Incluso en ocasiones podrían ser una preparación para la vida en el más allá. Por otro lado, también fue una forma de sacrificio, que podría ser público y no secreto, y podría ser repetido. En conclusión, cabe decir, que pese a ser una opinión ampliamente defendida por la crítica moderna, el *taurobolium* no fue ni un tipo de rito iniciático, ni tampoco una parte integrante en los misterios de Cibele, por lo que su concurso en este estudio de tipo comparativo debe situarse en un segundo plano.

La pregunta que se impone a estas alturas y que nos puede servir para cerrar el capítulo es la siguiente: ¿fueron los baños, abluciones o inmersiones con agua fija de cualquier tipo de ritual místico? En este sentido es interesante mencionar al poeta cómico Éupolis quien escribió una pieza teatral titulada βάρται que parece haber sido una sátira contra los adoradores de la diosa tracia Cotito. Apoyándose en argumentos de tipo material,

¹² Cf. Prud. *Carm. X*, 1006-1050, en un relato sobre las coronas de los mártires. Cf. Duthoy, R. (1969): *The Taurobolium, its Evolution and Terminology*, Leiden: Brill.

¹³ Cf. *CIL* 6.510.

J. Hubaux sostiene la hipótesis de que la basílica subterránea próxima a la Porta Maggiore en Roma fue dedicada a esta divinidad, próxima iconográficamente a Cibeles, y sirvió como punto de encuentro de sus fieles, los Baptae, en Roma¹⁴. Hubaux interpreta el bajorrelieve sobre el muro en el ábside de la basílica que representa una inmersión y propone que el rito de iniciación consiste precisamente en el contacto con el agua. No obstante, aunque el contenido de estas imágenes permanece bajo la apariencia de un misterio, puesto que, si bien las escenas sobre el muro y las funciones de la basílica están abiertas a muchas interpretaciones, todavía no existe un consenso general.

Por último, en este repaso de las principales prácticas místicas relacionadas con el agua hemos de mencionar la existencia de un santuario de Cábiros en Tebas que contiene dos vasijas dispuestas en torno a una canalización que desemboca en un túnel. Las vasijas y el túnel parece que forman parte de un recinto destinado a baños rituales y ceremonias, pero la naturaleza de estos elementos nos es desconocida¹⁵. Finalmente, una inscripción sobre los Coribantes se refiere a un baño que realizan los que han sido iniciados, pero no está claro si el baño fue anterior a la iniciación o parte de la propia iniciación.

Eduard Stommel en un artículo muy influyente ha proporcionado el modelo de argumentación más idónea de los baños rituales del mundo grecorromano con el fin de situar estas prácticas en el punto de referencia de la administración del bautismo cristiano¹⁶. En él insiste en el carácter ritual de este tipo de baños señalando los paralelismos con las primeras prácticas bautismales cristianas y situándolos en plano de igualdad las prácticas de unción de todo el cuerpo con aceite y las prácticas bautismales del NT. En general, también las prácticas purificadoras del AT se realizaban por aspersión, por lo que no sería de extrañar que hubiera una continuidad manifiesta entre ambas realidades. La mayor contención a los paralelismos defendida por Stommel tiene que ver con el hecho de que en la antigüedad el fiel que iba a recibir el baño se mantenía desnudo mientras se le rociaba el agua sobre el cuerpo. No obstante, como hemos visto, los datos son demasiado escasos y fragmentarios como para realizar generalizaciones. Platón, utilizando una imagen basada en estas prácticas místicas, señala:

¹⁴ Hubaux, J. (1923): "Le plongeon rituel", *Musée Belge* 27, pp. 5-81.

¹⁵ Bruns, G. (1967): "Kabirenheiligtum bei Theben: Vorläufiger Bericht über die Grabungskampagnen 1964-1966", en *Archäologischer Anzeiger*, 1967, Berlin : De Gruyter, pp. 228-273.

¹⁶ Stommel, E. (1959): "Christliche Taufriten und antike Badesitten", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 2, pp. 5-14.

“roció un río de palabras (καταντήσας) sobre nuestros oídos como si fuera un baño asistido”. Las representaciones iconográficas más antiguas de aplicación externa del agua al iniciado ofrecen una amplia variedad de métodos. La cerámica vascular policromada de la Grecia clásica nos ofrece varias escenas en las que el agua interviene como un principio fundamental: una figura agachada, mujeres bajo la espuma del agua que sale de las fuentes que están sobre sus hombros, atletas rociándose agua y hombres reunidos en torno a una jofaina extrayendo paladas de agua abundan como escenas pictóricas típicas en este tipo de artes¹⁷.

Hasta ahora hemos pasado revista a las fuentes arqueológicas y literarias que de manera directa nos aportan una visión general sobre los ritos que implican una inmersión acuática en el ambiente helenístico griego e imperial romano (Alto Imperio). Pasando al ámbito estrictamente mítico, en ese mismo contexto cultural merece la pena señalar que encontramos una versión de un mito tardío del ciclo troyano en el que interviene la diosa Tetis y su hijo mortal Aquiles. En ese relato se habla de una inmersión que se realiza con un propósito especial. Para conseguir hacer su hijo invulnerable ante las refriegas de las luchas, Tetis lo hace sumergirse en la laguna Estigia, río mitológico que atraviesa de extremo a extremo el inframundo. La versión más antigua de este célebre texto procede del poeta latino Estacio, del final del I siglo d.C. Estacio dramatiza la escena otorgándole a Tetis la palabra, como queda reflejado en el siguiente pasaje que reproducimos del original latino:

namque modo infensos utero mihi contuor enses, nunc planctu livere manus, modo in ubera saevas ire feras; saepe ipsa—nefas!—sub inania natum Tartara et ad Stygios iterum fero mergere fontes (Stat. *Achilleida* 1.134) “[...] estoy llevando a sumergirse a mi hijo nuevamente a las aguas de la Estigia”.

El texto no deja lugar a dudas, si se circunscribe a un ámbito de aplicación estrictamente surgido en la religiosidad del paganismo helenístico. Es evidente que el pasaje ilustra la necesidad de la inmersión total para completar la salvación del individuo. Este valor del término *mergere* “sumergir hundir (sc. en un líquido)” es el que ha sido trasvasado al período de com-

¹⁷ La monografía más completa sobre los baños en la Antigüedad Clásica que conocemos es: Yegül, F. (1992): *Baths and Bathing in Classical Antiquity* Cambridge: MIT Press, pp. 17-21. A él remitimos para realizar una valoración general sobre las fuentes del período romano que hablan de los establecimientos de baños públicos (termas, *frigidarium*, *caldarium*, etc.) que por razones de espacio ahora no vamos a completar.

posición de los textos del NT, que utiliza el calco semántico correspondiente en griego basado en la raíz βαπτ-¹⁸.

II. ESTADO DE LA CUESTIÓN: CULTOS MISTÉRICOS Y CRISTIANISMO

2.1 *Fundamentación histórico-comparativa de los ritos de iniciación*

Una corriente muy extendida de investigadores defienden como *doctrina recepta* que no es posible hablar de que en el origen de la iniciación cristiana se deba contar con la posibilidad real de influencia alguna de los misterios greco-orientales. A la consolidación de estas opiniones debemos opiniones tan autorizadas en el campo de la antropología religiosa y de la historia de las religiones como las de BIANCHI, U. (2002³: 196), a pesar de las cuales, parece que una opinión tan tajante no puede sostenerse:¹⁹

“[...] la presencia eventual de temas iniciáticos en el cristianismo primitivo no implica necesariamente influencia de las religiones de los misterios. (...) Más, aun, no es preciso ni siquiera suponer que el cristianismo *haya tomado* algún tema iniciático de otra religión [...] la iniciación acompaña siempre a toda nueva revalorización de la vida espiritual”.

Resulta necesario resaltar las implicaciones antropológicas en clave universalista de los ritos de iniciación. El denominador común de todas estas prácticas entre las que podemos incluir también los ritos bautismales cristianos, comporta una experiencia existencial y como tal apunta a una dimensión supra-cultural y supra-histórica (cf. Martín Velasco [2006: 99]). El motivo central a todos los ritos de iniciación supone una ruptura de nivel, cuya esencia consiste en el paso de la vida “natural” a una nueva vida pro-

¹⁸ Para un estudio completo de la terminología bautismal en el NT y, en un marco más general, en el griego del período helenístico *vid.* Ferguson, E. (2009): “Words from the *bapt*-root in Classical and Hellenistic Greeks”, en *Baptism in the Early Church: History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*. Sigue siendo imprescindible la consulta del diccionario de Kittel, G. (ed.) (1968) *s.v.* βαπτω (βαπτίζω).

¹⁹ Cf. Eliade, M. (2002⁵) *Iniciaciones Místicas*, Taurus: Madrid, pp. 10 y ss. Existe mucha bibliografía al respecto en perspectiva general amplia. En este panorama general es importante señalar la obra en conjunto del historiador de las religiones Bianchi, U. (ed.) (1965): *Transition Rites. Cosmic, social and individual order*, L’Erma, E.J. Brill : Roma/Leiden. Es significativo que una revista teológica tan importante como *Concilium* también dedicara en 1978 un número monográfico, el 132, a la cuestión de los ritos de tránsito: “Liturgia y fases de la vida humana”.

curada por la aparición de lo sagrado y el contacto con ello. Muy certeramente resume Eliade la esencia de la iniciación en estos términos (op. cit. 13): “expresado filosóficamente, la iniciación corresponde a un cambio ontológico de las formas estructurales de la existencia”. Esta transformación óptica integral que supone un renacer esplendoroso a un nivel superior de nuestra experiencia de ser, alumbrada tras la irrealización de nuestro proyecto de vida previa siempre lleva aparejado el marchamo de auto-trascendimiento, de nacer para el espíritu, alejándonos de la realidad inmediata. Es por esta razón, por la que Eliade justifica, como trataremos de defender en nuestro trabajo presente, los más que plausibles contactos históricos entre el cristianismo y la religión de los misterios en los que es central el tema de la muerte renovadora de la vida.

Pues bien, tanto en el estudio de los sacramentos en general, como en el del bautismo en particular la relación entre la praxis de las religiones místicas y del cristianismo se han consagrado como una vexata quaestio de la que se pueden extraer conclusiones metodológicas muy variadas e incluso contradictorias, ya no sólo, sobre las relaciones intrínsecas entre misterios y cristianismo en el orden externo o ritual, sino, especialmente, y eso es lo que más nos interesa, en la consideración “sacramental” de ciertas prácticas litúrgico-rituales que hunden sus raíces en los orígenes del cristianismo primitivo, observadas bajo la óptica de la antropología religiosa y sociocultural. Para hacer frente a esta reflexión tomaremos como punto de partida las discusiones sobre este tema que han formulado, desde presupuestos teóricos diversos, algunos especialistas. Antes de referirnos directamente a la cuestión del bautismo y de las prácticas de iniciación que van vinculadas a su praxis ritual convencional, nos detendremos en la cuestión más de fondo de comparación entre los cultos místicos y el cristianismo entrando a diseccionar el carácter soteriológico de ambos tipos de prácticas. La síntesis que ahora inicio, por tanto, exige una breve discusión sobre algunos aspectos metodológicos centrados en obras de referencia que, desde distintos *parti pris*, configuran las líneas maestras de este challenge todavía no completamente agotado en sus múltiples derivaciones y puntos de vista que cubre la espinosa relación entre cultos místicos y cristianismo.

Los primeros siglos de nuestra era configuran un mercado de creencias religiosas muy variado para los creyentes que buscan una salvación definitiva para sus almas. Tanto el cristianismo como las religiones místicas ofrecen posibilidades en cierto modo comparables de responder a la crisis espiritual dominante en este ambiente transcultural dominado por el helenismo globalizador que había inaugurado tres siglos atrás la actividad conquistadora y expansiva de Alejandro Magno. En esta variedad de ofertas

soteriológicas, cabe preguntarse si, en atención a los datos que nos ofrece el NT, especialmente en la propuesta proyectada por el corpus paulino, fue el cristianismo simplemente una ramificación más de la multiplicidad de tendencias religiosas que contemplaban que tras la cruz había una salvación del alma y, en definitiva, si el cristianismo gozó desde su primera configuración doctrinal y en sus primeros pasos como religión autónoma (entendida, en términos de sociología de la religión, como *faith* y no sólo como *belief*) de tal exclusividad e independencia como para ser considerada la *vera religio*, haciendo uso de la definitiva ruptura con las religiones no monoteístas del ambiente circundante²⁰. A continuación, presentaremos los puntos de vista de algunos de los considerados mejores planteamientos sobre la cuestión. Estas son algunas de las obras más representativas en el ambiente académico sobre tan controvertida cuestión:

- (a) Ferguson, Everett (1987): *Backgrounds of Early Christianity*.
- (b) Burkert, Walter (2005): *Cultos místéricos* [trad. del original alemán: *Antike Mysterien Kulte*]
- (c) Rahner, Hugo (1944): “The Christian Mysteries and the Pagan Mysteries”, *Eranos Meeting*.
- (d) Smith, Jonathan Z. (1991): *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*.
- (e) Wagner, Gunter (1963-1967): *Pauline Baptism and Pagan Mysteries*.

Todas estas obras parten de diferentes presupuestos teóricos y explican el fenómeno de la influencia de los misterios en el cristianismo desde diversos puntos de vista, en ocasiones, incluso enfrentados. Esa es una de las principales razones de su elección que van desde el profundo alegato apologético que domina en el ambiente académico de cierta época con Ferguson (1987) a las visiones con más anclaje en el terreno de la historia de las

²⁰ Habría que considerar aquí la información que ofrecen los historiadores de las religiones recogiendo una definición de religión suficientemente omnicompreensiva como la que ofrece Sundermeier et alii. (1999): *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*. Esa evolución religiosa revolucionaria que determina la ruptura entre las religiones anteriores y las que profesan un credo monoteísta ha sido muy bien reflejada por Jan Assmann (2006) en su obra ya traducida al español como *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo* [trad. del original alemán: Assmann, J. (2003): *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*]. Assmann demuestra que el concepto de la “distinción” y la creación de una religión distinta de las demás deriva en la creación de la diferencia entre religiones superiores e inferiores, primarias y secundarias y, en definitiva, de religiones “verdaderas” y “falsas”.

religiones o en el comparativismo puro y duro como las de Burkert (2005)²¹. A continuación pasamos rápido examen a las aportaciones que han ofrecido estos estudios en lo relativo al bautismo. Pero antes de realizar el repaso de la parte crítica parece conveniente detenerse a escrutar qué posición ocupan los ritos bautismales dentro de la estructuración ritual.

El bautismo (gr. βαπτίζω) se interpreta como un rito de iniciación o de entrada a una realidad religiosa novedosa. En una perspectiva antropológica amplia, los ritos son mediaciones socioculturales utilizadas por los humanos para inhabitar la dimensión sagrada del misterio en la realidad consuetudinaria²². A través y gracias a la ritualización de la realidad-ambiente, las comunidades humanas establecen lazos de solidaridad entre sí, consolidan las pautas de la identidad intracomunitaria y, en una palabra, sancionan las experiencias religiosas que unen indisolublemente a una comunidad religiosa. Se suelen distinguir entre ritos de iniciación (entrada), de exclusión (penitencia) o de pertenencia (comunión). También existen otros tipos de ritos que ritualizan las etapas básicas de la vida (nacimiento, emancipación postadolescente, etc). El bautismo cristiano, en cierto sentido, se situaría en un nivel mixto entre estos dos últimos. De todas formas, el bautismo debe ser analizado, dentro de esta perspectiva ritualista, como un rito de iniciación o de entrada, que se sobreentiende, da acceso a una nueva realidad, a una nueva religión o a una nueva dimensión de la fe del creyente. La propia terminología cristiana ha denominado a estos ritos desde sus orígenes con vocablos procedentes de los cultos místéricos (μυστήριον), incluso anteriormente a la acuñación del término sacramentum asimilado a partir de la exégesis practicada por las fuentes de la religiosidad romana²³. La mayor parte de los investigadores que afrontan esta perspectiva se aferran a una metodología de trabajo que pretende sacar floridas conclusiones de un terreno más bien yermo, en la medida en que la escasez de fuentes y la muy frecuentemente oscura presentación que hacen de ellas los rituales cristianos, en ocasiones, convierte en una tarea imposible observar las relaciones entre ambos elementos. No olvidemos que las fuentes para el estu-

²¹ Un estado de la cuestión interesante que aglutina sintéticamente las diferentes tendencias que en el contraste entre misterios paganos y cristianismo queda recogido en Martínez Maza, C. y Alvar, J. (1997): "Transferencias entre los misterios y el cristianismo: problemas y tendencias", en *Antig. Crist.* XIV, pp.47-59. Una visión de conjunto, en perspectiva igualmente comparativa, la podemos encontrar en Klauck, H. J. (2006): *The Religious Context of Christianity*.

²² Disponemos en español de la edición francesa de una clásica en la materia: Van Genep, A. (1908 [1968]): *Los ritos de paso*, Alianza Editorial: Madrid.

²³ Riedweg, Ch. (2003): *Mysterienkulte*.

dio del bautismo, por ejemplo, no indican cómo celebraban el rito las primeras comunidades cristianas. De los textos se puede extraer que el bautismo cristiano hunde sus raíces en prácticas bautismales judías, sobre las que se ha asentado una plataforma de innovaciones rituales, entre las que se incluyen, muchas revestidas de los influjos de los cultos místéricos. La sociología de la religión nos enseña que paulatinamente desde los primeros dos siglos de nuestra era los diversos grupos religiosos cristianos determinados por influencias ambientales de sustrato y superestrato, regularán en perspectiva y praxis cristo-céntricas, la nueva realidad sacramental en proceso de formación.

En cuanto al bautismo, ya hemos indicado que se concebía como un rito de entrada a la comunidad cristiana, que lleva implícito previamente un proceso de conversión. En conexión directa con otros movimientos mesiánicos que utilizaban ritos de inmersión acuática, como sucede con los grupos baptistas asociados a la figura de Juan el Bautista, en el bautismo cristiano no se encuentra en principio una fórmula fija que acompañe a la inmersión. Ἐπί τῷ ὀνομάτι τοῦ Ἰησοῦ “en el nombre de Jesús” (cf. Hc 2,38 y Rom 6, 3-4) parece ser la más primitiva a partir de la cual se podrían haber desarrollado otras fórmulas trinitarias: “en el nombre del Padre del Hijo y del Espíritu Santo” que posteriormente se regularizarán como normativas. El bautismo es una marca de adhesión a la persona de Cristo, una verdadera profesión de fe, que se circunscribe en un ámbito celebrativo comunitario, por lo que también puede entenderse como una especie de iniciación en el movimiento de Cristo.

Ambas fórmulas rituales están presentes en uno de los textos más relevantes para la “institución” iniciática cristiana como es la *Didajé*. En este tratado de instrucción litúrgica de origen sirio datado a finales del siglo I d.C. se sancionan las diversas prescripciones rituales que hay que llevar a cabo en la praxis bautismal. Aunque no tenemos testimonios claros que nos permitan aclarar con rigor cómo celebraban los sacramentos las primeras comunidades cristianas, sabemos que el rito del bautismo en las primeras comunidades adquirió una importancia radical en la conformación de las comunidades, en la vida personal y en la vida comunitaria cristiana, revelando una fiel conjunción entre tradición de matriz judaica e innovación de influjos helenísticos, donde tienen una gran importancia los contextos locales, en los que se testimonian a menudo asentamientos de asociaciones religiosas directa o indirectamente relacionadas con las prácticas místéricas²⁴.

²⁴ Burkert, W. (2005): *Los cultos místéricos*, Trotta, es la referencia más completa sobre estos elementos.

2.2 *Misterios y cristianismo*

Sin pretensión de exhaustividad, trataré de dar cuenta en el presente capítulo de las primeras opiniones que desde dentro o fuera de los límites de la exégesis católica se ha entendido la relación entre Misterios y Cristianismo en términos generales y, en concreto, en lo que atañe a los ritos de iniciación cristiana.

2.2.1 EVERETT FERGUSON: *Backgrounds of Early Christianity*

Ferguson adopta en su estudio sobre las interacciones entre cultos místéricos y cristianismo una visión de claro carácter apologético, destacando la exclusividad de la práctica cristiana como “superior” en términos soteriológicos a los místéricos.

Significativamente, basa esta lectura en un error metodológico de consecuencias decisivas en la interpretación de los vínculos entre cristianismo y cultos místéricos en los tiempos de configuración del cristianismo. Su consideración parte de la idea de que los investigadores que han observado paralelismos entre cristianismo y misterios se basan en una inferencia errática de fondo que es una de las deficiencias que con mayor insistencia se han achacado al método comparativo en la historia de las religiones. La argumentación de los que se incardinan en la *Escuela de las Religiones*, opina Ferguson, comienza de forma inductiva con el fin de explicar ideas cristianas. Utilizan esas ideas para interpretar los datos cristianos, y, en los casos en que lo logran, se encuentran los misterios como fuente de las ideas cristianas (pp. 237 y ss.) como si la coincidencia entre dos elementos rituales dentro de un mismo contexto cultural fuese un argumento de suficiente peso como para justificar la existencia de paralelismos o, lo que es más importante, cierta dependencia genética entre ambas realidades culturales. Aunque, como se ha defendido por activa y por pasiva, el método comparativo no se debe explicar simplemente en términos de estricta verticalidad y dependencia diacrónica, sin embargo, esta argumentación que pone en relación misterios y cristianismo es claramente ambivalente en la medida en que los defensores académicos de la absoluta distintividad cristiana, a menudo han puesto mayor énfasis en definir los elementos que identifican el cristianismo resaltando que ellos presentan el mejor aspecto de distinción respecto a los misterios. A esta opción interpretativa se le puede achacar el

hecho de que las diferencias dan por sentada la originalidad exclusivista del cristianismo²⁵.

Descendiendo a los datos y utilizando un comentario de cierta rotundidad del propio Ferguson en lo que se refiere a su consideración del bautismo:

There are no true parallels to baptism. Where water was applied it was done so for a preliminary purification, not as the initiation itself. The manner in which the initiation into the mysteries and baptism in the New Testament worked was entirely different; the benefit of the pagan ceremony was effective by the doing (*ex opere operato*), whereas the benefit of baptism was a grace-gift of God given to faith in the recipient...all converts to Christianity received baptism, whereas initiation in the mysteries was for an inner circle of adherents.

El propio uso del lenguaje especializado de la iniciación que realiza Ferguson deja bien al descubierto cuál ha sido su punto de partida metodológico y qué objetivo tienen sus reflexiones. De entrada, obsérvese que Ferguson evita utilizar el término “iniciado” para referirse al receptor del bautismo cristiano, aunque no queda ninguna duda de que en ambos casos se ofrecen mecanismos de iniciación a un nuevo ámbito que implica una dimensión de la vida sacralizada del individuo que realiza la iniciación. Pablo deja clara esta distinción del proceso iniciático en Rom 6, 1-10. Ferguson basa su crítica en la observación del hecho de que los cultos místéricos no utilizaban el agua en sus ritos de iniciación, sin percatarse de que el elemento acuático estaba ya presente en otro tipo de ceremonias que utilizaban también el agua como mediación simbólica. Ferguson también utiliza un lenguaje ambiguo al establecer una distinción totalmente artificial en las experiencias místicas que le sobrevienen al iniciado en cada uno de los ritos. Si existe una iniciación (τελετεία) como fundamento en la recepción o “posesión” del dios pagano por el τελετής ‘iniciado’, quizá nos encontremos en la misma perspectiva, salvadas las diferentes implicaciones dogmáticas, que en el esquema rahneriano de la recepción de la gracia cristiana en el Espíritu Santo del cristiano, que, en un doble sentido, procede de Dios y es Dios. La afirmación de que todos los convertidos al cristianismo han recibido el bautismo, mientras que la iniciación a los misterios ha quedado restringida a un círculo cerrado muy exiguo supone incurrir en un argumento tautológico. De la misma manera que todos los nuevos cristianos escogieron la conversión, y, por ello, recibieron el bautismo, así también todos aquellos que

²⁵ Cfr. Ferguson, E., *Backgrounds of Early Christianity* (1987).

decidieron ser iniciados recibieron el beneficio de los misterios. La única diferencia ostensible entre ambas prácticas de iniciación puede explicarse a partir del alcance del concepto, por cierto, de gran funcionalidad y potencial explicativo de *affordability* que más tarde explicaremos con mayor precisión. En este punto, Ferguson adopta un punto de vista muy diferente al de la mayor parte de los investigadores. Así, en cuanto a la trasmisión de beneficios salvíficos al iniciado, comenta: “el beneficio de la ceremonia pagana resultó efectivo por actuar *ex opere operato*, mientras que la salvación obtenida por el beneficio del bautismo, fue una gracia de Dios, dado por la fe, en el receptor de la misma”. Aquí se observa ya un primer punto débil en la argumentación de los que enfocan esta comparación desde la perspectiva de la apología exclusivista cristiana, creando distinciones artificiales y, en cierto sentido, falsas. Situar un intervencionismo exclusivo en el ámbito estrictamente sobrenatural impide un enfoque científico adecuado y sometido a las reglas de la demostración propias del método histórico-crítico. La idea de *ex opere operato*, es decir, de que la acción ritual directamente genera el efecto en el iniciado es interesante, pues supone afirmar que como si estas virtualidades fuesen asumidas de manera mágica, automática por parte del iniciante. La propia divinidad o el proceso no intervienen en la cuestión. Como en los procesos mágicos, si conoces las palabras adecuadas (τὰ λεγόμενα), las propias acciones rituales (τὰ δράμενα) o los nombres secretos (τὰ δεικνύμενα) el resultado acaba siendo automático. El bautismo cristiano, por otro lado, no se presenta como un rito que supone admitir el resultado automáticamente, sino como un acto de fe del que Dios podría ofrecerse como donación graciosa. A primera vista, esta distinción es difícil de sustentar como básica. El rito, adecuadamente desarrollado, podría causar el beneficio. En el ámbito de la teología de los nombres, ya hemos visto que el cristianismo también invocaba la presencia de lo divino mediante la alusión directa a los nombres de Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y cualquier fuerza que se desee invocar entre la *performance* del rito y la respuesta de la divinidad a la que va dirigida, resulta absurdo pensar hacer reverencias a uno, mientras gesticulamos ante el otro. El concepto paulino de “morir con Cristo” (θνήσκειν σὺν Χριστῷ) en el bautismo ritual es virtualmente indistinguible en cualquier plano racional de lo que le sucedería al iniciado en los cultos místéricos paganos cuando se iniciaba en los misterios de su propio Dios.

Desde la perspectiva contraria al paganismo, tenemos opiniones que contrastan en sumo grado con la visión apologética y cristianocéntrica de Ferguson. Burkert también reflexiona sobre el bautismo. En su opinión, “el bautismo propio” consiste en la inmersión en un río o bañera como sím-

bolo del comienzo de una “nueva vida”. Con todo, admite que hay algunos elementos en el primitivo bautismo cristiano que, sin distinción, nos traen al recuerdo las iniciaciones paganas.

El gran helenista Burkert reconoce que, probablemente, entre estos elementos se produjeron ciertos préstamos que acabaron penetrando en el cristianismo. Considera que varios de estos elementos fueron incluidos en las prácticas baptistas de Juan en el Jordán. No obstante, en esta dialéctica de influencias, parece obviarse un dato esencial: Juan ignora las diferencias evidentes que existen entre lo que se supone que ha sido el “bautismo de Juan” (producido en Hc 19,4 y comentado por Josefo) y la versión paulina, entendida como la recepción del Espíritu Santo. Este hecho, tal como se presenta en el pasaje de Hechos, le es desconocido a Juan. También cabe destacar otra ausencia en la argumentación de Burkert de un dato de importancia no menor. Pablo en toda su referencia al bautismo, no menciona ni una sola vez el propio bautismo de Jesús en el Jordán. Nunca se resalta la significación del bautismo, al presuponerse que presumiblemente estas tradiciones estuvieron circulando en la tradición cristiana incluso antes de que los Evangelios fueran escritos. Esto podría incluir el supuesto descenso del Espíritu Santo sobre Jesús, que pudo haber sido utilizado muy provechosamente por Pablo al conocer la imagen de que en el Bautismo el Espíritu Santo hacía su entrada en el iniciado. Por otro lado, también llama la atención el hecho de que Pablo no aporta ni un solo dato a propósito de la figura de Juan el Bautista. Finalmente, Burkert extiende el alcance de su esquema comparativo con prudencia al hacer notar que existe otro ritual, además del bautismo, radicalmente enraizado en la tradición judía: la unción con óleos que tampoco es contemplada en los misterios. Estos puntos de contacto no hacen otra cosa que reforzar la idea de que los ritos cristianos y las tradiciones previas conforman un sincretismo de elementos judíos y no judíos. La presencia de estos elementos foráneos no es menoscabo, contra la opinión de muchos investigadores a lo Ferguson, para la existencia de elementos propios. Esta precaución nos permite poner en la balanza los dos tipos de influencias y determinar cuánta es la cuota de deuda de las prácticas religiosas místicas griegas, especialmente, en lo que atañe a los aspectos centrales de la soteriología cristiana.

Muchos otros aspectos podrían extraerse de la exposición de Ferguson con el fin de observar en ella un subjetivismo cristianocéntrico de marcado tono exclusivista y finalidad apologética. Estos mismos postulados teóricos los hace extensivos Ferguson a la resurrección, al renacimiento de una divinidad, a las comidas compartidas (Eucaristía) y a la redención de los pecados. En todos estos elementos, Ferguson obvia los posibles paralelismos

y centra su argumentación, en lo que entiende, como defensa de la causa cristiana, sin pararse a reflexionar que ciertas mediaciones religiosas pueden ser entendidas como universales mediante la experiencia de adhesión amorosa a un Dios personal y, por otro lado, negando las posibilidades históricas que en el polivalente y plural ambiente religioso de los primeros siglos eran, por otro lado, evidentes. Como conclusión a este apartado, simplemente sería oportuno recordar la comparación que realiza Ferguson entre las religiones salvíficas de corte helenístico y de fundamentación filosófica como el estoicismo frente al cristianismo. Ferguson llega a afirmar que el Dios-sabio personal del estoicismo no reporta ningún tipo de salvación ni inmortalidad en perspectiva moral. En palabras de Ferguson, el estoicismo no reporta la salvación ultramundana. Cuando uno muere, la parte divina regresa al Todo. Los estoicos no merecen ninguna clase de crédito, no generan ningún tipo de potencia salvífica, en la medida en que sólo las virtudes cristianas sustentan su base doctrinal en el axioma “Dios es amor”. Las afirmaciones maniqueas son tanto más marcadas cuanto más entran en juego los criterios salvíficos del Dios cristiano para remarcar la buscada superioridad. Para el estoicismo, así como para toda la filosofía griega anterior al neoplatonismo, el objetivo de la humanidad es la auto-liberación “cobarde” de los miedos e inseguridades padecidos en esta vida. En otras palabras, una prometeica y deficitaria falta de ὄβρις en las relaciones hombre-Dios. Ni los cultos místéricos, ni las religiones salvíficas conocieron jamás el amor redentor de un Dios misericordioso. De hecho, los estoicos llegan a extremar tan artificialmente su propuesta comparativa que introduce “el salvífico amor misericordioso de Dios” como elemento necesario ante la existencia de tantas personas malvadas que se impone necesariamente la intervención redentora de Dios. Con esta idea del carácter de redención que necesita el hombre, en lo hondo de su reflexión Ferguson culmina su tratado de apologética afirmando: “los misterios no ofrecieron un dios que fue enviado a la tierra para salvar a los hombres. Sus dioses (sc. los que intervienen en los Misterios) no se sacrificaron para salvar a la humanidad”. Las deidades salvíficas de los cultos paganos no ofrecieron en sacrificio a sus dioses para conseguir el perdón sobre la humanidad. Pero si los dioses de los cultos místéricos representaron fuerzas inherentes a la naturaleza, si sus acciones inherentes produjeron salvación, se sobreentiende que las fuerzas del amor y de la misericordia debían entrar en juego en la representación conceptual de la teología de estos movimientos religiosos místéricos y teosóficos de la Antigüedad tardía.

Indudablemente esta interpretación se debe al contexto sincrético religioso del platonismo de la época. Durante el Alto Imperio romano el pla-

tonismo fue una filosofía de minorías, con neta coloración religiosa (teosofía). El panorama filosófico de este período seguía estando dominado por un estoicismo ecléctico de corte posidoniano, con mezcla de elementos platonicos y aristotélicos. Los sectores más “laicos” de la sociedad, por su parte, se adherían preferentemente al aristotelismo. Celso cree poder dar razón de este fenómeno: “se adhieren al platonismo, porque desprecia a los demás como individuos de menos importancia; o al peripatismo, porque corresponde mejor a las necesidades humanas y admite con sensibilidad el valor de las cosas en la vida presente, aventajando en esto a los demás sistemas”.

2.2.2 HUGO RAHNER: *Una evaluación teológica de los misterios*²⁶.

H. Rahner fundamenta la superioridad de la doctrina cristiana sobre la experiencia religiosa de los misterios nuevamente en términos de exclusividad que está presente a lo largo de toda su obra. Uno de los mejores ejemplos de este tipo de aproximación se puede encontrar en su contribución a los *Papers from the Eranos Yearbooks* que ahora paso a comentar. Su opinión sobre la relación entre misterios y cristianismo se centra en una diferencia radical entre ellos. Rahner defiende que los misterios son una religión de sentimientos, que no apelan directamente al intelecto humano, que lo alejan de toda racionalidad y no conforman una doctrina o “dogma”. Utilizando el ejemplo de los misterios de Atis, realiza una valoración externa y meramente ritualista de los misterios. Esta exterioridad hace que el μύστικς se convierta en una entidad mediadora que experimenta (religión de tipo patiens frente a otras de tipo dicens) que exonera al iniciado a emplearse en la interpretación racional, que para Rahner, es sinónimo de dogmática. En contraposición, nuestro autor defiende que la finalidad de la iniciación es aprender y no sufrir.

Toda esta apología de la superioridad cristiana que explota Rahner en su alegato sienta sus bases en la consideración de que las religiones que han surgido en el segundo tiempo “eje” de la tardoantigüedad occidental, tienen como principio rector su doctrina o su dogma. La pregunta, que clarifica evidentemente el terreno, se impone: si los cultos cristianos, al igual que los cultos místéricos, tenían por objeto la salvación del individuo, cómo pue-

²⁶ Rahner, H. (1944): “The Christian Mystery and the Pagan Mysteries”, *Papers from the Eranos Yearbooks*, pp. 337-401.

den estos últimos lograrla, sin intelectualizar el significado que está detrás de estas *experiencias religiosas*.

Es difícil detectar en este punto a qué hace referencia Rahner cuando recurre a la dimensión intelectual de la fe cuando todo apunta al rostro oculto de Dios, insondable y dependiente de la fe. Aquí uno tiene en cuenta los ecos de la doctrina paulina sobre el crucificado en la que aparece una referencia intelectual un tanto extraña a ojos del entendimiento humano. También se puede traer a colación la voz más tardía de Lutero cuando afirmaba que la Razón (*ratio*) es el mayor enemigo que tiene la fe: “la fe debe pisotear toda la razón, sentido y entendimiento”. Rahner incluso llega a apelar a la autoridad de los *logia* al hablar del “misterio del Reino de los cielos” (Mt 13,11 basado en Mc 4,11), que debe estar, como Rahner señala, “como un manto que recubre y que permite ver y no ver, oír y no oír”.

Estas opiniones parecen establecer una contraposición infranqueable entre paganismo y cristianismo. Sin embargo, los testimonios de los antiguos a propósito del tema de que la salvación se debe lograr contraviniendo la pura razón o que los mismos dioses ocultaban la verdadera razón, no se sostiene como un sentimiento defendido por los antiguos. Ciertamente, los cultos místicos pusieron poco énfasis en la idea del entendimiento de las obras de salvación, pero, al menos, no declararon abiertamente el abandono de su esperanza de hacerlo. De hecho, el carácter mitológicamente orientado de muchos ritos griegos puede haber promovido la “comprensión” de los mitos que implicaban a un dios salvador, por encima de la experiencia de los ritos. De hecho, hay datos que apuntan en este sentido. La exigencia de silencio en ciertas prácticas místicas, así como la prohibición de que los indignos profanaran este ámbito son aproximaciones a esta idea. A tal efecto, Rahner cita el *corpus hermeticum*: “exponer este tratado imbuido de toda la Majestad de Dios para el conocimiento de muchos podría consistir en presagiar la mente divina” o a los pitagóricos que se aproximaban a una mística específica al afirmar que “los bienes del conocimiento no deben ser comunicados a aquel cuya alma no esté purificada” (1944: 364). El cristianismo, por su parte, contempló las verdades divinas como esencialmente inaccesibles de modo que sólo Dios pudo conferir y propiciar el conocimiento.

Por todo lo anterior se infiere que la religión cristiana nunca se presenta como una religión de la palabra desnuda, de la mera razón o de la ley ética, sino de la palabra al viento que potencialmente expande su mensaje, de la sabiduría amorosa, de la gracia oculta en los símbolos sacramentales, y de ahí, también en la religión del misticismo, en la que las infinitas profundidades ocultas de Dios son reveladas tras signos rituales y palabras concretas. Al contrario, este es un elemento cristiano decisivo, específico y genuino.

Dios es únicamente el mistagogo de estos misterios. Cuando su espíritu confiere el poder de la visión se convierte en ἐπόπτης del misterio cristiano. En torno a estas ideas, para lograr su objetivo de establecer los puntos de contacto entre misterios y cristianismo, Rahner sitúa el epicentro de la distinción en la separación entre natural vs. sobrenatural, entre misterios naturales y misterio oculto cristiano, entre ciclos de la naturaleza recurrentes y teleología salvífica cristiana. Surgido de un ambiente cultural básicamente naturalista, el cristianismo se emancipó de las mediaciones naturalistas. Las obras de este mundo, incluso el intelecto humano, se concibieron como irrelevantes e incluso negativas destinadas a la autodestrucción y damnificación del ser. La representación de este mapa mental del cristianismo en su vocación sobrenaturalista es perspicua: como la doctrina y el dogma están anclados en el terreno de lo sobrenatural, el cristianismo se vio forzado a tomar refugio en la admisión de que su verdad no es accesible a la razón. La confianza en Dios debe basarse, no tanto en proporcionar un entendimiento racional de esta doctrina, como por contar con la gracia y la fe necesarias para adoptarla. Esta visión puede entenderse como una invitación a cometer un suicidio intelectual, teniendo en cuenta siempre el argumento de que Dios te resucitará para la salvación. Para apoyar esta idea Rahner cita el siguiente pasaje de Crisóstomo (367):

Puesto que permanece como insondable para aquellos que no tienen el derecho de entenderlo y es revelado no sólo por la sabiduría humana, sino por el Espíritu Santo de tal manera que es posible para nosotros recibir tal Espíritu.

El tono general de la presentación de Rahner es que el cristianismo se ha “sobrepuesto” a los misterios por introducir una dimensión no-naturalista que admite la presencia de ideas irracionales, que requiere una actitud de abandono del intelecto y que necesariamente aparece definida como inaccesible a la razón. La “Cruz” como la base del misterio cristiano constituyó un salto cuantitativo de lo cognoscible a lo incognoscible, de lo natural a lo sobrenatural. En estos términos se expresa Rahner.

La semilla de grano, el árbol germinando, el baño, la vida dada en la unión de los sexos, la luz y la oscuridad, la luna y el sol, todo esto porque precisamente son elementos tan simples y tan humanos proporcionaron, incluso en el ámbito del misterio natural, la expresión más adecuada para lo inefable: ἄρρητον / ἀνακλαλήτον.

En síntesis, los misterios constituyen esencialmente para Rahner una lectura del universo perceptible por los sentidos y lo que el *fatum* humano podría estar buscando en él, incluso si el entendimiento científico de estos hechos hubiera sido totalmente erróneo. El cristianismo, según explica a la defensiva Rahner, operó en un plano totalmente distinto y con un contenido divino radicalmente nuevo: el misterio de la Cruz. La Cruz no tiene nada que ver con las creaciones de la naturaleza, o con experiencias de vida simples y humanas. En este sentido, la vida se convierte en algo superfluo para el concepto de salvación. El extendido impulso martirial que, pese a sus raíces judías, causó tanto estrépito e incongruencia a los antiguos demuestra esto. La idea de que uno se dé muerte por adhesión a la fe de un dios hubiera sido impensable para el pensamiento griego helenístico. La proclamada ética cristiana consistió más en la negación de la vida, designada para garantizar que hemos alcanzado el otro mundo. De este modo la ética, a diferencia de una escuela filosófica imperante en este entorno como lo era el estoicismo, puso todo su foco en la mejora y desarrollo de la sociedad, con su compromiso social y facilitó la progresión del mundo. La fe para la salvación fue un elemento preminente, mientras que la salvación fue accesible única y exclusivamente para los que se adhieren a ella. El producto de esta diferenciación provocó históricamente divisiones sociales y una animosidad sin precedentes hacia las prácticas de otros de las que quedan fiel reflejo en las páginas de muchos apologistas cristianos cuya condena de las prácticas paganas se vierte con ensañamiento sobre la dignidad y los derechos de los otros²⁷.

Finalmente, Rahner incurre en la falacia habitual propia de los discursos apologéticos de reducir todo el fabuloso y grandioso misterio de la Cruz y de la revelación de Dios a un acontecimiento histórico: la crucifixión de un hombre histórico por Poncio Pilato sobre el monte Gólgota. El “evangelio de Cristo crucificado” es, literalmente, histórico y no tiene a la vez nada de historicidad. No habla de una leyenda remota, sino de un escandaloso y terrible hecho en la historia.

Esta diferencia entre historia y mito es la mayor diferencia existente que defienden los escritores de la era apostólica como Ignacio de Antioquía. De hecho, Rahner y su escuela de seguidores de esta doctrina, afirman sorprendentemente que cualquier investigador de la religión comparada podría haberse aventurado a realizar comparaciones que tratan de derivar la doc-

²⁷ Una muestra de esta postura radical la encontramos en Fírmico Materno, autor del siglo IV d.C. que nos da una información privilegiada sobre los cultos místicos practicados en Sicilia.

trina básica del cristianismo directamente de las religiones místicas. Pero esta visión no supera ciertas objeciones obvias sobre las relaciones entre mito e historia. De hecho, Pablo nunca habla en términos de historia universal, sino sólo de historia reciente. Al escrito de la carta a los hebreos que sitúa el sacrificio de Cristo en los cielos y nos cuenta que Cristo nunca había descendido hasta la tierra. Al resto de incontables redactores de cartas que no dejan espacio alguno a la figura de un Jesús histórico en sus descripciones de la fe. De hecho, si no se quiere incurrir en una flagrante falacia, el misterio cósmico de la Cruz pertenece no al ámbito terrestre producido por el celo religioso hostil de la autoridad civil romana y judía contra un galileo subversivo, sino al de un acontecimiento brutal, escandaloso y tremendo. Esta es la principal diferencia que detectan entre los misterios y el cristianismo que alegan las tradiciones cristianas posteriores de Ignacio de Antioquía en adelante. Rahner basa en esos postulados su apologética que bien podría resumirse en el hecho de que “la Revelación cristiana no es un mito, sino historia”. No obstante, alguien podría refutar esta argumentación señalando que Pablo nunca habla en términos de historia. En primer lugar, no parece que deba existir una diferencia tajante entre ambas realidades. Una cristología tan autorizada como la de Theissen defiende la reconstrucción de un Jesús de la historia y un Jesús del mito. También esto está presente en el escritor de la carta a los Hebreos que localiza el sacrificio de Cristo en los cielos, situando el misterio de salvación en el ámbito mesiánico del Reino. El misterio cósmico de la Cruz no pertenece a una colina de este mundo en las inmediaciones de Jerusalén, sino que se traslada a un paraje verdaderamente cósmico en el mundo espiritual más alto. Esta es la imagen creada por Pablo y por otros representantes de las corrientes místicas que han penetrado directa o indirectamente en el mundo de los cultos místicos y, con su base conceptual, han creado un mundo nuevo, de tonos alegóricos espiritualizantes. Los evangelistas han logrado resolver esta controversia en una continua tensión que oscila entre el extremo contradictorio de la recreación mitológica de Cristo y el Jesús histórico y de la historia con el objeto último de resucitar el Hijo de Dios cósmico universal.

2.2.3 JONATHAN Z. SMITH: *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (1991)

De todos los autores analizados, Smith es de los pocos que se plantea establecer un aparato metodológico que le permita con garantías de cientificidad establecer puntos de comparación entre el cristianismo y los mis-

terios. Para ello, en el apartado inicial de su obra “Comparison: Art or Science?”, sienta las bases que le puede llevar a la reinterpretación científica de las relaciones entre movimientos religiosos dispares, adoptando una actitud profesional más neutra, sin llegar a los extremos de la defensa incondicional de los autores cristianos que han tratado de justificar la exclusividad del cristianismo en ese tipo de “exégesis apologética” previa. Comienza el libro con una extensa e interesante explicación ensayística que encuadra contextualmente la obra en su conjunto, consistente en un intercambio epistolar mantenido a lo largo de muchos años entre John Adams y Thomas Jefferson en cuyo desarrollo discutían la “lamentable” (sic) evolución de la primitiva fe cristiana a partir de una original escisión del judaísmo, que fue el estrato religioso representado por Jesús en los sinópticos, hasta la configuración de lo que el autor denomina una corrupción “platonizante” ocasionada por acción del contacto con la gentilidad y, especialmente, con el valor de sus cultos místicos. El resultado de todo esto fue la conformación institucional de la Gran Iglesia, la uniformación que dio lugar a la Iglesia Católica de orientación romana y, más tarde, la instauración en época de Carlomagno del Papado que fue responsable de esta corrupción, en su interés declarado por sobreponerse al mundo romano. La Reforma Protestante, según el autor, fue un hito histórico desencadenado por la necesidad de liberar al cristianismo de la degradación de siglos de largo alcance revitalizando el contenido original y el espíritu de las enseñanzas de Jesús. La dicotomía católico-protestante, reflejando la dicotomía entre la verdad y la corrupción, entre el Jesús real y el Cristo platonizado, es una cuestión que Smith demuestra que fue un elemento argumentativo activo en la investigación científica durante años del que todavía uno puede encontrar trazas en el siglo XX. Incluso hoy en algunos círculos exegeticos que evidentemente no compartimos, Pablo sigue siendo visto como un verdadero “corruptor” de la esencia cristiana original, convirtiendo a un individuo histórico, a un predicador, taumatúrgico para algunos, en una monstruosa amalgama platonizante que “enterró el mensaje jesuano en un misticismo sofocante”²⁸.

²⁸ Esta es la tendencia más corriente en obras pseudocientíficas, plagadas de prejuicios, que cargan las tintas contra la génesis del cristianismo, tratando de atribuir, el surgimiento del movimiento cristiano en exclusividad a la misión paulina. En el ámbito español un defensor a ultranza de la presunta invención cristiana es Antonio Piñero, quien desde su blog en religión digital y en varias de sus obras, de claro tono divulgativo, ofrece una visión paulinogenética del cristianismo. En cierto modo, Piñero representa la tendencia diametralmente opuesta de los apologistas cristianos. Como es natural, *dissimilia similibus* y ambas propuestas de sentido, tanto la apologista y exclusivista antimístico, como la corriente opues-

En las páginas subsiguientes Smith continúa la metodología platonizante, estudiando las bases intelectuales de la Revolución Francesa, entre cuyos representantes, en el ámbito mitológico, descuella la figura de Charles François Dupuis, que, a menudo, ha sido considerado el primer investigador que realizó un enfoque estrictamente como personaje mítico de la figura de Jesús de Nazareth. Dupuis asienta sus teorías en un enfoque mitológico comparado y heliocéntrico. Dupuis también es el primero en adoptar una teoría de modelos cíclicos en los que los movimientos del sol y la primavera, poniendo orden en el caos natural dominante en los estudios de religión comparada, mediante el estudio mítico de los dioses que mueren y renacen (Atis, Adonis, Osiris, etc.) como si se tratase de una cíclica intervención de los dioses en la historia. Dupuis entendió a estos dioses como diferentes manifestaciones del todopoderoso Dios de la luz. Cristo, también fue una divinidad solar “un ejemplo de modelo universal que, habiendo asumido aparentemente un cuerpo mortal, como el héroe de los antiguos poemas, esta será la única ficción de leyenda”²⁹. Smith rechaza la obra de Dupuis como desfasada, Smith reconoce que por primera vez su obra tiene la pretensión de introducir en el campo comparativo un cierto sentido de profundidad metodológica. Especialmente destacable es el hecho de encontrar un camino, un impulso que permita encontrar un camino de salvación certificado en una vida post mortem. Si la esperanza de vida ultramundana se convierte en el horizonte de sentido del ser humano, resulta casi inevitable configurar un universo mítico protagonizado por una divinidad que experimenta la muerte y la supera triunfalmente resucitando a una nueva vida en plenitud.

A la hora de referirse a los misterios Smith utiliza este material comparativo. Su interés fundamental se vuelve a centrar en la figura de Pablo de Tarso. Nadie puede negar que Pablo recurre con frecuencia a la terminología mística, aunque su uso de estos conceptos se ha defendido que suponen un tour de force radical del uso místico tradicional. Tradicional-

ta que pretende ver todo elemento cristiano como dependiente del cristianismo de manera, muchas veces, ahistórica incurrir en el mismo tipo de excesos subjetivistas. A pesar de estas posiciones extremas, no deja de ser cierto que en la configuración del cristianismo coincide con la del último proyecto jesuano, que coincide con el horizonte misional de Pablo, como ha quedado claro en el magistral ensayo sobre el *Proyecto mesiánico de Pablo* de Senén Vidal. Una conexión de la misión paulina coherente con el objetivo del proyecto genuinamente cristiano no contraviene esta otra expectativa.

²⁹ La pervivencia del “mito cristiano”, lejos de toda connotación negativa, supone una de las vetas hermenéuticas más desarrolladas por parte de la moderna exégesis sociológica al combinar elementos de la antigua *Religiongeschichte* e integrarlos en una dimensión más ecléctica que pretende otorgar una unidad de sentido a toda la experiencia cristiana originaria.

mente, han existido dos potenciales acercamientos a este tema, que podemos abordar utilizando conceptos de la semántica lingüística.

(a) **POLISEMIA:** Pablo tenía en mente matices sémicos en la utilización de estos términos con implicaciones distintas a las que normalmente se tienen de los cultos paganos.

(b) **ACOMODACIÓN:** Esta actitud implica que Pablo recurrió a la terminología mística, moneda de uso corriente en las comunidades gentiles a las que Pablo se dirigió, haciendo de su lenguaje una praxis comprensible para sus destinatarios, presentando la doctrina y prácticas cristianas en términos de palabras e ideas a las que se podrían referir a un auditorio general sin problemas. Esta “acomodación” al lenguaje mítico-cúltico de los misterios, implicaría cierta contemporaneidad y, por tanto, la vigencia de los propios cultos en la primera mitad del siglo I d.C.

Buenos ejemplos del vocabulario místico por parte de Pablo los encontramos en 1 Cor 15: 51,52, donde Pablo revela el misterio de cómo todos vamos a ser cambiados al son de la última trompeta:

ἴδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥίπῃ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπίζει γὰρ καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα reuniremos, sino que todos nos veremos transformados en un instante, en un abrir y cerrar de ojos, ante el último toque de trompeta, pues sonará y los muertos se levantarán inmortales y nosotros nos transformaremos”.

También resabios místicos encontramos en el pasaje de 1 Cor 14,2 en el que se afirma que el don de lenguas, la polilalia, se asimila al hablar de los misterios:

ὁ γὰρ λαλῶν γλώσση οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ, ἀλλὰ τῷ Θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, “pues el que habla una lengua, no habla con los hombres, sino πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια con Dios, pues nadie entiende, sino que en espíritu habla con los misterios”.

Además, en términos de proselitismo o de conversión, este tipo de procedimientos se puede entender como retroalimentado, en tanto en cuanto los nuevos conversos abrazaron y adaptaron esta nueva terminología a partir de los términos técnicos del vocabulario religioso que ya conocían previamente por la religiosidad mística que habían cultivado durante generaciones. Smith, en este apartado, concretamente se centra en el término re-

levante de μυστήριον. Los estudiosos del asunto místico en particular y de Pablo en general señalan que el término μυστήριον no quiere decir “rito secreto”, cuyos arcanos son transmitidos en exclusividad al iniciado, sino que, se le da una perspectiva teocéntrica en virtud de la cual la revelación “secreta” de Dios se revela en exclusividad en el tiempo presente a los iniciados. De esta revelación exclusiva dan buena cuenta varios pasajes paulinos (1 Cor 2:7; Rom 16,25; Ef 3,5, etc.). Muchos de estos pasajes se refieren a τὰ μυστήρια Χριστοῦ. ¿Hasta qué punto esta revelación mística es comparable a la planteada en la soteriología mística? Lamentablemente, esta es una cuestión a la que no se enfrenta directamente Smith. Si estos misterios fueron revelados en una ceremonia ritual privada o mediante una predicación de alcance público no cambia la naturaleza o efecto de los misterios, especialmente cuando Pablo da un especial énfasis a un rito bautismal al que Pablo sustenta como una dramatización ritual básica de la unión del neófito con la divinidad. Si estos misterios se mantuvieron ocultos o fueron mantenidos inaccesibles y ocultos por expreso deseo de Dios o si ellos fueron secretos en el sentido de que no fueron evidentes per se, sino que necesitaron un paulatino recurso al descubrimiento a través de la experiencia ritual, poco o nada modifica el hecho de que ambas prácticas son reveladores de conocimiento y que ambas transforman la imagen del propio iniciado y anticipan su hado escatológico.

Otra táctica apologética encubierta sobre la que Smith llama la atención y que es independiente del significado que se le dé, se refiere al alcance del término μυστήριον por parte de Pablo y otros escritores de la época “apostólica”. Como ha demostrado la crítica exegética, esta voz ha sido derivada, no del *milieu* helenístico, sino directamente de la interpretación helenizada que supone la traducción de los LXX al griego. Este argumento ya había sido hecho valer por autores de la exégesis más clásica:³⁰

Practically every leading conception in this sphere of Paul's religion thought may be said to have its roots definitely laid in that soil [of the Greek Old Testament].

Otros primeros espadas especialistas en la historia del cristianismo, en cierto sentido, también se hicieron eco de esta *background* judío establecido en el AT como Nock o Metzger. El primero de ellos argumenta que incluso la gentilidad cristiana del siglo I d.C. en cada uno de sus elementos constitutivos puede ser establecida sobre la base del horizonte judío que la conforma y define y que, en consecuencia, ninguna influencia determinante de

³⁰ Kennedy, H.A. (1913): *St. Paul and the Mystery Religions*, 154-5.

procedencia misteriosa puede insuñarse como válida. Este trasfondo cúltilo de raigambre judía llega a permear incluso en los títulos cristológicos utilizados y en los ritos bautismales y eucarísticos cuya intelección se basa en conceptos judíos esculpidos en la horma lingüística del uso helenístico de la koiné (LXX).

A pesar de la irremisible pervivencia de puntos de vista como la de Nock por los investigadores posteriores, Smith decide llamar la atención sobre ello. En su exposición, dos notas que se encuentran en el trasfondo del argumento central de Nock de que los LXX pueden ser vistos como “source-book” del campo semántico utilizados por Pablo tal como $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ y de los problemas que se esconden tras estas asunciones. Una de las principales dificultades interpretativas tiene que ver con la cronología de formación del canon de la Biblia griega de los LXX. La primera traducción del Pentateuco al griego en el Egipto greco-romano probablemente tuvo lugar en el siglo III a.C. Evidentemente, hay una distancia bastante grande respecto a Pablo, pero esto ignora muchos niveles de su compleja historia y desarrollo posterior. Esta visión ignora mucho de los niveles de conformación compleja para esta reconstrucción histórica. El segundo foco argumentativo se basa en el hecho de que la Biblia de los LXX básicamente se esfuerza en dar una detallada explicación en griego del trasfondo exegético rabínico que funda el pensamiento hebreo. Este interés hermenéutico, sin embargo, se ve atenazado por la dura amenaza de tratar de encajonar en odres conceptuales griegos el pensamiento de base judía. A duras penas, el altamente especializado vocabulario griego, dependiente, a su vez, de una esfera de pensamiento político-religioso codificada en términos abstractos de base griega por parte de los traductores podría haber penetrado en forma de calco semántico³¹.

La tarea se complica más si cabe si se tiene en cuenta que la traducción fue elaborada en círculos judíos, seguramente en el entorno alejandrino, dependientes de un tipo de exégesis alegórica de innegable inspiración filoniana. Filón representa un buen ejemplo de cómo el poso judío en la Diáspora reinterpreta totalmente su propia tradición escrita de acuerdo a los principios griegos. De este modo, cualquier influencia que la versión de la Biblia de los LXX puede haber tenido en los escritores cristianos, ya se había establecido en forma helenizada.

³¹ La prolífica obra de Natalio Fernández Marcos tiene por objeto explicar el clima intelectual que forja la monumental tarea hermenéutica y exegética que supone la traducción de la Biblia de los LXX y el judaísmo helenístico. Alguna de sus obras más relevantes se pueden anotar a modo de ilustración: *La Biblia Griega de los LXX*, CSIC: Madrid.

Descendiendo al dato concreto de los misterios, Smith muestra cómo prejuzga ciertas visiones contenidas en las obras de Nock en lo referente a la terminología. Las relativamente escasas apariciones de la palabra “misterios” en los LXX se encuentran limitadas a seis documentos que reflejan la situación de un judaísmo helenístico evolucionado que sólo indirectamente representan el pensamiento judío tradicional (arcaico) y que, es más, muy probablemente fueron compuestos originalmente en griego κοινή: Daniel, Judit, Tobías, Sirácida, la sabiduría de Salomón y 2 Mac. En cierto modo, por tanto, estos libros de referencia reflejan mucho más el ambiente helenístico que el estrictamente judío. Pero Smith aporta más datos, utilizando como libro de referencia Daniel, libro deuterocanónico no utilizado ni por Kennedy ni por Nock. Daniel sufrió un complejo proceso histórico con constantes relecturas y reinterpretaciones de sucesivas versiones. Además, la fecha de su traducción al griego, probablemente a partir de un original arameo, muy probablemente no se certificó hasta mediados del siglo I d.C., lo que convierte a la LXX de Pablo y a las interpretaciones de Nock en obras prácticamente contemporáneas. Esta hipotética cronología relativa dificulta en gran medida la absorción por parte de Pablo de la rica terminología teológica helenística que absorbe conceptos tradicionalmente hebreos. De hecho, en el siglo I el platonismo influyó en los sectores más evolucionados del judaísmo, dando lugar a la denominada “gnosis judaica”. El influjo del platonismo fue decisivo para la irrupción, ya en el siglo II, de la primera teología cristiana postpaulina³². El platonismo cristiano tuvo dos versiones. La más moderada estuvo representada por los apologistas, sobre todo por Justino; su intento fue verter al cristianismo en moldes platónicos respetando la letra de la Escritura cristiana. La más extrema es de la de los gnósticos, sobre todo los valentinianos, que, mediante una exégesis alegórica, adecúan el dato neotestamentario a una estructura filosófica netamente platonizante. Ambas teologías constituyen interpretaciones divergentes de la misma tradición religiosa. El platonismo gnóstico no se reduce a una colección de temas paralelos deslavazados, sino que constituye la misma médula de la especulación (no de la fe) de los maestros gnósticos: su fe es la de la Gran Iglesia, su filosofía la de Platón.

³² Una obra de conjunto sobre el platonismo medio es la de Krämer, H. (1964) *J. Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam. Para la evolución del platonismo al platonismo medio: Merlan, Ph. (1975): *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague.

III. EL BAUTISMO EN EL HORIZONTE MISTÉRICO HELENÍSTICO: REVISIÓN CRÍTICA

3.1 *Un problema sin resolver*

Dadas las premisas y metodologías esbozadas en el capítulo anterior, si hubiera que seleccionar una obra maestra que representara fielmente la disociación entre el cristianismo y paganismo en lo referente al establecimiento del culto bautismal esta es, sin duda, la de Gunter Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*³³. Wagner lleva hasta el extremo la crítica apologética antimistérica del cristianismo de los orígenes hasta el punto de convertirse en un fecundísimo *best-seller* de los foros defensores del cristianismo a ultranza, especialmente en aquellos más amateurs que pretenden eliminar de un plumazo todo mínimo rastro de influencia externa a la de la recta ortodoxia, genuina y prístina del cristianismo de los orígenes. El τέλος que domina toda la obra pretende solventar un problema que, en opinión de Wagner, ha dominado la visión del cristianismo con consecuencias funestas para su correcta interpretación. Este problema se centra en la presentación del bautismo en tensión que presenta las diferentes visiones de la teología bautismal en el canon del NT. En los sinópticos y en los Hechos el bautismo es un rito de conversión que sigue a una declaración de fe que supone la aceptación del mensaje de Jesús. El bautismo en último término confiere el perdón de los pecados y la recepción del Espíritu Santo. El receptor tomará indudablemente parte en la salvación escatológica. Pero, entonces, si ahora nos limitamos al problema del bautismo en el pasaje clave de Rom 6 nos quedamos sorprendidos por el lenguaje tan absolutamente nuevo que utiliza en los primeros catorce versículos donde habla de la nueva vida liberada del pecado. Muchos autores (e.g. Holtzmann) han manifestado su estupefacción por encontrarse esta concepción tan absolutamente innovadora del rito bautismal dentro del canon del NT. Wagner caracteriza el bautismo según la información de Rom 6 como una acción mística, por medio de la cual el neófito se incorpora a través de la fe al cuerpo místico de Jesucristo. Ciertamente, resulta extraño que aquí Pablo conecte el bautismo con la muerte de Cristo (συνετάφημεν σὸν Χριστῷ) y la contemple como una muerte con Cristo y una nueva vida con él. Además la frase ἢ ἀγνοεῖτε obviamente presupone que lo que ha dicho no es extraño a la comunidad cristiana en Roma. De ello se infiere que el interpretar el

³³ Citamos la obra por su traducción inglesa de 1967. Pese al tiempo transcurrido desde su publicación sigue constituyendo una referencia digna de ser tenida en cuenta.

cristianismo en términos de los misterios es una propiedad intrínseca a la comunidad de Roma y, por ello, esta se sitúa en el centro de los intereses de la reivindicación paulina. Por otro lado, la expresión τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ deja abierta la posibilidad de que el bautismo es una reactualización de la muerte y la resurrección de Cristo, y que, como el iniciado en las religiones místicas, el creyente comparte el destino de su Señor. Esta impactante y novedosa formulación bautismal se encuentra llena de problemas interpretativos. Así, podría decirse si esto no encontrase apoyo en otros textos paulinos de tono bautismal (cf. Gal 3.27, 1Cor 12,13; 15,29, etc.). Pero muchos más interrogantes le azoran a Wagner ante esta vexata quaestio: ¿puede alcanzarse la interpretación cristiana “premistérica”?, ¿puede adscribirse a Pablo una doctrina de este tenor que no se encuentra tan lejos de una interpretación mágica?, ¿podrá Pablo librarse de la “acusación” de haber filtrado elementos remanentes procedentes del paganismo?, ¿existe una relación real entre los misterios paganos y la novedosa presentación del bautismo que presume Pablo en Rom 6 vel sim.?, ¿la interpretación real del cristianismo ha de entenderse en relación con las religiones místicas o simplemente se trata de préstamos terminológicos, pero cuya auténtica explicación debe ser extraída a partir de la propia teología paulina?

Ante este caudal de controvertidas extrañezas metodológicas, Wagner responde con contundente incredulidad, poniendo en solfa las supuestas apariencias de influjo místico que supuestamente afloran en las afirmaciones doctrinales del bautismo de Rom 6. El mismo tipo de respuesta se encuentra en el “ala apologética”. El resultado de todo ello es que Wagner se termina embarcando en la empresa para desacreditar cualquier tipo de “contaminación” concebible y reinterpretar lo que Wagner y sus lectores hubieran preferido escuchar. Nuestro objeto, será pues, tras examinar los puntos débiles de la defensa de Wagner, una vez presentada su obra, reanализar sus críticas a la religión y situarlas en un horizonte asimilable a la interpretación teológica más fundamentada y estándar con el fin de contrastarla con el enfoque aportado por los más próximos al modelo de historia de las religiones. En último término, por supuesto, será calibrar el potencial influjo extracristiano en el rito bautismal cristiano originario.

3.2 Perspectiva general de la obra

El principal objetivo de Wagner es someter a sumarisimo juicio todo aspecto relativo a los misterios que tenga que ver con el papel de ciertos sa-

bios dioses que la investigación pasada, especialmente la de la historia de las religiones, presentó como paralelos o influencias más o menos directas con la soteriología cristiana. Todo tipo de supuesto paralelismo previo acaba negándose y desacreditando todo argumento esgrimido para su defensa. Su obra, construida críticamente, sirve como síntesis o recuento de la mayor parte de los trabajos elaborados sobre el tema de los misterios hasta los años sesenta en que Wagner publicó su obra. Mi intención no se centra en pasar revista a todos los puntos críticos de la elaborada argumentación de Wagner, sino criticar algunos de los aspectos más relevantes de su interpretación del bautismo cristiano en su relación con los misterios y observar qué argumentos se han ofrecido desde la teología cristiana para eliminar en perspectiva antropológica todo tipo de contacto entre misterios paganos y sacramentos cristianos, si es que esa línea divisoria se puede trazar sin problemas. Por supuesto, nuestra crítica se basa en el honesto reconocimiento del enorme trabajo filológico de recopilación de materiales que ha utilizado Wagner. Con todo, por otro lado, el peso de ciertas pruebas aportadas por Wagner merece cierto crédito.

Su análisis parte de la revisión del texto paulino ya introducido antes sobre el bautismo de Rom 6 y su posible relación con los misterios. Junto a este pasaje se añaden otros que Wagner pone en relación con esa visión escatológica del bautismo cristiano:

μη γένοιτο. οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ; ἡ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν; συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὡσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν. εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα· τοῦτο γινώσκοντες ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ· (Rom 6, 1-6) “”.

ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε (Gal 3, 27) “puesto que todos habéis sido bautizados en Cristo, os investísteis de Cristo”.

καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰοῦδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε (1 Cor 12, 13) δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν “pues, en efecto, todos nosotros hemos sido bautizados en un solo espíritu, ni judíos, ni griegos, ni esclavos, ni libres y todos se nos ofreció la bebida de un solo espíritu”.

ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν; (1 Cor 15,29) “pues qué van a hacer los bautizados en favor de los muertos?, si los muertos no se levantan del todo, por qué también son bautizados en favor de ellos?”.

La atención de Wagner se dirige fundamentalmente hacia aquellos exégetas que tradicionalmente han interpretado estos pasajes a la luz de las relaciones místicas como Gunkel (1903; 1930), Wendland (1912) y Brandon (1955) que, con matices diferenciales obvios, interpretaron Rom 6 en clave de unión mística, como si el neófito fuese un μύστης que entra en el conocimiento de una nueva realidad (μυστήριον). Enumeraremos a continuación los principales argumentos que esgrimen estos autores:

1. El creyente se ha unido místicamente a Cristo.
2. El receptor del misterio experimenta la muerte de Cristo.
3. Se produce el ascenso a una nueva vida impregnada de Cristo (revestida plenamente de Cristo).
4. Se accede a la vida eterna en virtud de este sacramento.
5. La *passio Christi* le sucede en forma similar al creyente en el sacramento.

Wagner admite que aquellos que se aproximan a Rom 6 desde el AT, desde una perspectiva judaizante, valoran estos asuntos como “incomprensibles y extraños” en la formalización del bautismo de los orígenes y, en consecuencia, resultan difícilmente explicables desde esa perspectiva. En este sentido, Wendland maneja la posibilidad de que Pablo pudo haber tenido contacto con el mitraísmo en Tarso y que, de un modo inconsciente y desinteresado, reconstruyó las ideas místicas porque se había encontrado en el ámbito de influencia de estos cultos en Asia Menor. Wendland, quizá de una manera difícilmente probable, establece una estricta comparación entre el bautismo de Pablo con el esquema de iniciación de los ritos místicos. El baño ritual de los cultos de Mitra y de Isis, el *taurobolium* del culto a Cibele que propicia el renacimiento del creyente y el ascenso en conjunción con la divinidad a una nueva vida son los elementos que supuestamente toma Pablo de las religiones del ambiente místico. En su opinión, se puede rastrear una interpretación de tipo “mágico”, cuando se administra el bautismo “en nombre de Cristo”, pues se suponía que la pronunciación de la fórmula bautismal y del nombre infundían poder y que esta potencia mágica se sustentaba en la infusión del Espíritu Santo que permitía una comunicación entre Dios y el fiel mediante la imposición de manos. Otros

autores pensaban que el bautismo es una acción de tipo místico-sacramental (Schneider 1954), es decir, “un ritual de reactualización de la muerte y resurrección de Cristo en la persona de cada neófito” y no, por tanto, un tipo de memorial o de desarrollo de una profecía, sino un acto de recreación que propicia la eficacia de los eventos rituales que se transformaban en medios de salvación para el neófito. Sentadas estas premisas, se puede interpretar que el bautismo cristiano fue interpretado en el marco de la historia del pensamiento religioso general y comparado como una práctica de perpetuación ritual de un evento sagrado del pasado (Brandon 1955).

La escueta enumeración de estas posturas nos puede dar una idea de cuáles fueron los argumentos que trató de rebatir el propio Wagner. En esta contraposición, el objetivo de Pablo debe orientarse en dos sentidos:

1. *Demostrativo*: ofrecer firmes argumentos de que estos elementos místéricos no estaban incluidos en la teología paulina.
2. *Interpretativo*: aportar una nueva interpretación de estos textos en perspectiva estrictamente paulina.

Haciéndose eco de una larga tradición interpretativa, Wagner centrará el “exclusivismo” paulino para establecer una diferencia fundamental en lo que se refiere al aspecto ético. La diferencia está bien trazada por una “línea de Apeles”. Mientras en los misterios el apartado ético prácticamente no recibe ningún tratamiento, Pablo, en términos de Wagner, centra su teología de la misión en la conformación de una ética estricta. Es innegable, de hecho, que Pablo puso énfasis en la idea de “pecado”, mientras que los misterios, por ejemplo, el orfismo, no explotaron suficientemente este aspecto penitencial. Pero esta distinción, como se verá, no resulta tan decisiva como tradicionalmente se ha querido hacer ver. A este respecto es interesante la opinión de Titius (1900): “Pablo desarrolló una concepción del contacto místico del alma con el mundo celeste”, lo cual pone el énfasis en la esfera no terrestre que contradice la reconstrucción de su Jesús histórico. La relación entre cielos y tierra, materia y espíritu, no sólo encaja bien en la atmósfera filosófica en la que Pablo se movía, sino que coincide en cierto modo con la característica de los misterios de presentar a los dioses interactuando continuamente con el *mista*, en una época en la que la exégesis mitográfica neoplatónica había reinterpretado en clave filosófica los mitos como eventos que recurren sin tiempo histórico y no como acontecimientos históricos en un lejano y distante pasado remoto.

Wagner llama la atención sobre la perspectiva cristológica defendida por Böhlig (1914). En opinión de Wagner, el fiel cristiano y Cristo confor-

man una única personalidad indisoluble (es así como habría que interpretar los prefijos *συν-* que aparecen a lo largo del texto). Esta indisolubilidad supone, por tanto, que también los acontecimientos fundantes de la fe, la muerte y la resurrección de Cristo, también sean experimentados por el fiel creyente y se comunican al creyente. “Cristo y el creyente forman un solo cuerpo (*σῶμα*): “Cristo es la cabeza y los creyentes son los miembros” es una fórmula paulina habitual para describir esta realidad eclesiológica³⁴. En esta misma línea se pueden interpretar los testimonios de Gal 3,20 o Gal 4,19. Estas fórmulas paulinas, tan características de su “teología de la Cruz” según defiende Wagner y una corriente bastante consolidada de la exégesis paulina logró promover una postura que se opone a la interpretación de Böhlig para quien estas influencias presentan tonos marcadamente mágicos. La ceremonia bautismal produciría, por su potencia mágica, una transformación integral del iniciado y la creación de una relación mística total entre dios y el creyente. En opinión de Böhlig en estos textos no se puede vislumbrar ninguna diferencia notable entre la visión paulina y la de los misterios. Con el objetivo de desacreditar esta interpretación automática o mágica de la pertenencia crística, Wagner tendrá como primer objetivo reforzar el carácter sacramental *ex opere operato* del bautismo cristiano, tal como lo presenta el texto de Rom 6.

3.3 *Ex opere operato*

Este concepto, fundamental en la teología sacramental, da carácter performativo a la expresión ritual, creando el efecto salvífico de modo automático e inmediato en el creyente. Esta idea sacramental es la que aparece vigente entre los antiguos y que precisamente fue la crítica fundamental que se le ha imputado en los primeros estudios del Jesús histórico (*First Quest*). De la misma manera que percibimos las leyes y fuerzas de la naturaleza actuando en el universo, los antiguos percibieron fuerzas espirituales operando entre el mundo natural y el sobrenatural entre la realidad presente terrestre y el pasado primordial o de la más realidad divina. Para Pablo, el rito bautismal constituyó un sacramento en este sentido, como si las fuerzas espirituales invisibles operasen entre el presente y pasado invisibles, entre los cielos y la tierra. El concepto de “sacramento” es en reali-

³⁴ El carácter unitario y de interpretación holística del término *σῶμα* indicando un “todo” dentro de las partes procede de la literatura clásica. Ya Livio recurre al término *corpus* revistiéndolo de un sentido institucional en sus *Historias* al referirse al pueblo de Roma y de las instituciones republicanas como un todo indivisible.

dad una elaboración teológica preciosa de la teología patristica, especialmente dinamizada en el caso de San Agustín, sin embargo, si restringimos nuestra búsqueda sacramental al dato escriturario, se llega a la conclusión de que existe un elemento simbólico y subjetivo, más que performativo en la práctica sacramental antigua construida sobre el principio de analogía. Entre los antiguos era dominante la idea de que los resultados de una acción pueden alcanzarse en el mundo espiritual invisible por la puesta en práctica (ritualización) de hechos análogos en el mundo material visible. Esta interpretación de lo sacramental encaja bien en la idea de que el ámbito de actuación de Cristo es el espiritual al que únicamente los creyentes, por medio de la fe, pueden acceder mediante la perpetración de ritos análogos³⁵. La exégesis contemporánea a estos hechos también desarrolla ideas similares. En concreto, Leipoldt (1908) introduce una afirmación sucinta del *principio homológico*. Es decir, la idea de que los paralelos contrapuestos entre cielos y tierra que sirven de imagen en la historia de la salvación no son más que una extensión de la idea de cuño platónico, muy extendida en la Antigüedad de que las cosas del cielo se reflejan en la tierra, creando así la oposición entre el tipo (τύπος) y el antitipo (ἀντι-τύπος)³⁶. Llevando esto al terreno sacramental, puede afirmarse que aquellos que reviven la fortuna del dios a través de sus sacramentos quedan a salvo. En estos cultos la fortuna del dios va estrictamente ligada a la fortuna de sus creyentes. Es un tipo de mediación que acerca al misterio. Del mismo modo que el creyente nace y renace una y otra vez de la muerte, así también este queda unido a Él por la mediación sacramental³⁷.

Sentadas estas premisas, la exégesis de comienzos del siglo XIX alzó su voz contra algunas contradicciones que pueden habersele imputado a la “teología” bautismal de Pablo en tanto que sacramento. En concreto, el agua en Pablo se identifica con la precondition creyente del reconocimiento sincero de la fe, que es un factor ausente en los misterios. Por otro lado, el

³⁵ Nota sobre el concepto de *sacramento* en la tradición patristica. El tratado *De Baptismo* de Tertuliano puede ser considerado como una de las principales obras que se tienen en cuenta a la hora de iniciar la reflexión teológica sobre el bautismo. Terminológicamente, tanto *sacramentum* como μυστήριον fueron términos utilizados a partir de finales del siglo II d.C.

³⁶ Esta es la denominada teoría de la prefiguración o de la tipología en la hermenéutica bíblica, a la luz de la cual todo acontecimiento, personaje, acción divina, etc. acaecida en el AT prefigura necesariamente su posición y su culminación literaria y teológica en el NT. Este tipo de exégesis fue especialmente desarrollada en época patristica y, con gran profusión por la exégesis alegórica alejandrina a partir de Orígenes.

³⁷ Para un desarrollo sistemático de la teología sacramental es muy recomendable la visión de conjunto ofrecida por Dioniso Borobio (2011) *La analogía sacramental*, Sígueme: Salamanca.

énfasis en el aspecto ético y el amor de Dios son elementos que se han privilegiado en el cristianismo, pues estos componentes no se encontraban en los cultos místéricos en los que, no cabe la muerte voluntaria y vicaria del Dios³⁸. Este conflicto se resolvió viendo en la figura de Pablo moralizando en extremo la interpretación de la doctrina paulina, tal como hizo P. Gardner (1911). Otros exégetas, como Pfleiderer (1905) ven a Pablo como el transformador de conceptos místéricos más básicos al presentar la muerte de Cristo como el acto moral de autosacrificio del sagrado amor. En consecuencia, parece que es legítimo considerar que Pablo recurrió a las formas y terminologías místicas tradicionales para expresar, *via eminentiae*, los contenidos más profundos y verdaderos de la fe en Cristo. Pero estos elementos claramente influyentes, ni siquiera los más superficiales del ritual, han sido considerados por la exégesis del siglo XX para evitar atribuir cualquier dimensión mística que mancille el tipo de cristianismo purificado que está en el trasfondo de los textos paulinos.

El reconocimiento de estos influjos, por otra parte patentes, no ha de obstaculizar la cabal diferenciación entre cristianismo y misterios. Ambos, sostiene Bruckner (1908), por la misma época que el resto de los autores citados, tienen en común poseer una fuente mitológica común, mientras que su influencia recíproca debe ser entendida como debida a su mutuo parentesco. Por otro lado, la historicidad de la persona de Jesús es la verdaderamente central al cristianismo (visión cristocéntrica) y previene al pensamiento cristiano de caer perdido en un capítulo más de la historia general de las religiones. De lo que no queda la menor duda es de que Pablo no ha reconocido hasta el momento la existencia de esta distinción con total claridad. Sólo un análisis exhaustivo de sus cartas tratando de recuperar su opinión sobre el bautismo nos puede ayudar a comprender mejor su interacción con los cultos místéricos.

3.4 *El rito bautismal en Eleusis*³⁹

En su examen del rito bautismal en Eleusis, Wagner desarrolla dos argumentos complejos respecto al tema. El primero de ellos defiende que a

³⁸ Theissen, G. (2007): *La religión de los primeros cristianos* repasa los mitos asociados a divinidades antiguas que tocan este asunto. *E.g.* la resurrección de Adonis.

³⁹ Para una síntesis de los cultos místéricos, en concreto, los asociados a Adonis, vid. Klauck, H.J. (2005) culto griego de origen fenicio y que muy probablemente tenga puntos de contacto con el culto semítico a Tammuz. También es relevante toda la información que se contiene en el manual de Burkert sobre este culto en cuestión.

pesar de los intentos que se han hecho para certificar que el bautismo de Eleusis significó renacimiento, o para encuadrarlo en un bautismo nupcial, o un misterio de muerte o una imagen de la resurrección, se impone un argumento *ex silentio* de acuerdo con el cual estas posibles interpretaciones no pueden basarse en los testimonios que nos hayan podido llegar hasta nosotros. Para demostrar la imposibilidad de defender esta postura Wagner señala que únicamente se cuenta con un único testimonio, un relieve votivo eleusino datado en el siglo V a.C. que representa una escena de bautismo en el que las diosas Deméter y Kore asperjan agua sobre la cabeza del joven iniciado⁴⁰.

Wagner opina que la escena se ha malinterpretado. La forma de asperjar el agua sobre el iniciado obedece a una libre elección del artista de carácter estético. Por el hecho de que esta acción ritual es perpetrada por un sacerdote y no por la diosa, se puede indirectamente extraer el valor que se atribuía al bautismo en los misterios. El hecho de que el iniciado reciba el bautismo de parte de la diosa y no directamente del sacerdote no le sorprende a Wagner, puesto que atribuye a este rito un valor mayor del que en principio está dispuesto a concederle en su constante comparación desigual con el cristianismo, pues es consciente de la inexistencia de representaciones de Cristo en persona efectuando el bautismo sobre el convertido. En general, la argumentación de Wagner descansa sobre la crítica a la sobreinterpretación que, en su opinión, ha caracterizado a los autores de la Historia de las Religiones. La interposición constante de filtros como estos constituye un obstáculo insalvable para la correcta interpretación de la realización del cristianismo en su conjunto. Difícilmente puede sostenerse una idea del cristianismo que de entrada cercene *tout-court* todo contacto externo, por el mero hecho de no cumplir las prerrogativas culturales cristianas posteriormente fijadas. El segundo argumento todavía es más insidioso e infundado y desvela los intentos apologéticos deliberados del autor y toda intención de contextualizar su descrédito que se sostiene sobre los argumentos contenidos en Tertuliano en su *De Baptismo*, especialmente en el capítulo 5 de su tratado, lo cual ya supone una elaboración especulativa de la materia doctrinal que se aleja claramente del propósito comparativo original. En el plano estrictamente comparativo, según *De Baptismo* 5 lo único que podría sacarse en claro es la idea de que en el bautismo eleusino está presente la idea de adopción.

⁴⁰ Vid. la imagen el siguiente enlace.: Derechos de imagen del Museo Arqueológico de Eleusis.

Sed enim nationes extraneae ab omni intellectu spiritalium potestatem eadem efficacia idolis suis subministrant. sed viduis aquis sibi mentiuntur. Nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur Isis alicuius aut Mithrae. ipsos etiam deos suos lavationibus efferunt. Ceterum villas domos templa totasque urbes aspergine circumlatae aquae expiant. Passim certe ludis Apollinaribus et Pelusiis tinguuntur, idque se in regenerationem et impunitatem periorum suorum agere praesumunt. “las naciones, que son extrañas a todo conocimiento de los poderes espirituales, adscriben a sus ídolos la inmersión en las aguas con la misma eficacia [...] pues mediante el baño ritual ellos son iniciados en algunos ritos sagrados, por lo demás vertiendo aguas en rededor mediante una aspersión expían villas, casas, templos y todo tipo de ciudades. Por lo demás, ciertamente en todos los eventos celebrativos, en los juegos apolinarios y eleusinos reciben el bautismo, y presumen de que el efecto de hacer esto supone la regeneración y la remisión de los pecados debido a sus perjurios”.

En el texto de Tertuliano *Pelusiis* debe ser leído en lugar de *Elusiniis*. Al hablar de *regeneratio* muy probablemente nuestro autor se refiere a una construcción cristiana que se erige sobre los *ludi* paganos que menciona. En definitiva, tal como introduce estos temas Wagner, da la impresión de que no hay ni referencias primarias, ni secundarias procedentes del mundo antiguo, por lo que todas estas supuestas influencias deben ser interpretadas como engañosas y no centrales. Su afirmación sobre el relato místico en la tragedia de Hipólito no deja lugar a dudas, cuando afirma directamente que se deje de lado. Así, en alusión al texto de Tertuliano llega a afirmar que los propios cristianos contemporáneos de Tertuliano no entendieron el verdadero fondo de estas prácticas y son “culpables” (*guilty*) de leer dentro de ellos los prerrequisitos de sus propias prácticas. Desde luego, la metodología de estos elementos no es extraordinaria. Esta crítica de Wagner es del todo infundada, puesto que, el texto de Tertuliano reconocía el parecido existente entre ambos tipos de cultos.

3.5 *La naturaleza del bautismo paulino*

Lo que la teología bautismal de Lucas expresa como perdón de los pecados y Juan y 1 Pedro expresan como un nuevo nacimiento en Pablo es el fin de una vieja vida y el paso definitivo a una nueva dimensión del ser creatural en el ámbito mesiánico. Contrariamente a las opiniones modernas sobre la fe y el bautismo que interpretan que la fe es la que procura esta

nueva vida, mientras que el bautismo es una tarea humana subsidiaria. Para Pablo es Dios quien inicia toda acción, haciendo comenzar todo en el bautismo. En otras palabras, la existencia como cristiano no puede tener lugar, sino a partir del bautismo.

Las enseñanzas paulinas sobre el bautismo conectan en el rito la vida del creyente con la muerte y resurrección de Cristo y de él extraen sus consecuencias morales. La asociación del bautismo con la muerte de Cristo lo vincula a una mediación ética y soteriológica para la remisión de los pecados y la asociación con la resurrección lo relaciona con la nueva vida del Espíritu a partir del bautismo. Pablo sitúa el bautismo en el contexto no sólo de la muerte expiatoria de Cristo, sino también de la respuesta de la fe. Ritualmente, el bautismo consistía en una inmersión acuática. En opinión de Pablo, el Espíritu Santo se encuentra activo en el bautismo y se convierte en una presencia perpetua en la vida del bautizado. El bautismo es el motivo de la actividad divina al proporcionar los beneficios de la muerte de Cristo al creyente e introducirlos en la comunidad de salvación.

En definitiva, el bautismo como baño purificador, realizado formalmente “en el nombre de Jesús” y en unidad con la acción del Espíritu configuró un medio fundamental de salvación, pero siempre supeditado a la profesión de fe en Jesús muerto en la cruz y resucitado. Estas ideas deben reconstruirse como generalizadas en la Iglesia primitiva, no exclusivas de Pablo, como demuestra el capítulo 10 de Hechos. Los matices introducidos por Pablo se basan en la relación que establece entre el bautismo y la circuncisión de Cristo (su muerte) y su compartición de la sepultura con Cristo. De lo anterior se infiere que el bautismo fue un medio de salvación de importancia fundamental en las comunidades cristianas, pero siempre relacionado con la doctrina paulina de la cruz que supone un acto de adhesión incondicional. Se supone la existencia de cooperación (en la fe), pero la acción decisiva para Pablo procede únicamente de Dios. El bautismo en Cristo fue también el bautismo en el cuerpo de Cristo, la Iglesia. Todo esto tiene consecuencias radicales en la vida del creyente. Deliberadamente, en toda la reflexión paulina he evitado recurrir al carácter “sacramental” del bautismo, si bien se puede reconocer que Pablo y, en general, el NT ofrecen datos contundentes que tienen repercusiones doctrinales y confesionales diversas: en los pasajes que narran la práctica bautismal queda bien claro que Dios actúa a través de símbolos (en este caso, el agua bautismal). Este carácter *ex opere operato* contrasta con la muy extendida visión compartida por muchas confesiones protestantes que proponen separar el símbolo del efecto simbolizado, como muchos protestantes hacen, y poner el énfasis

sis, en cambio, en el efecto simbólico propiciado por la bendición, como suele ser interpretado en la doctrina católica de corte romano.

Retomamos aquí la interpretación de Wagner sobre el importante texto bautismal de Rom 6, 1-11. En este caso, nos centraremos en tratar de entender qué es lo que Pablo quiere transmitir a la comunidad a la que se está dirigiendo para entender la importancia del bautismo cristiano. Este elemento es fundamental para entender la existencia presente de la comunidad. Hay que tener en cuenta que Pablo nunca ha estado en Roma, de modo que el apóstol de los gentiles no era en absoluto responsable de influir en alguna de su pensamiento religioso⁴¹. La pregunta que se impone es saber si estas comunidades tuvieron acceso a concepciones bautismales exógenas, especialmente en la esperanza de salvación, tal como aparece testimoniado en las prácticas místicas coetáneas. También puede preguntarse si Pablo está construyendo en su doctrina una comprensión de la Iglesia de carácter universal. Otro factor condicionante que no debe pasar desapercibido supone que los destinatarios de la carta en Roma, presumiblemente en los años cincuenta, aproximadamente una década después de la expulsión de todos los judíos de la ciudad, son en su mayoría de extracto gentil. Por otra parte, esto sugiere que su audiencia estaría familiarizada con la doctrina de los cultos místicos greco-romanos. Wagner, por tanto, pone toda la carne en el asador para ejecutar una exégesis sobre este pasaje que minimice en lo posible cualquier contacto previo que tuvieran los miembros de la comunidad con otros elementos e influjos externos. La tendencia wagneriana de radicalizar la independencia y exclusividad sacramental del bautismo es clara y aunque su argumentación no persigue claramente la refutación de la idea de que los misterios influyeron en los cristianos a la hora de pensar que compartían la resurrección de Cristo en el bautismo. Wedderburn extrema esta idea un poco más allá y sostiene que Pablo en Rom 6 no tenía la intención de corregir un error de comprensión de la comunidad por situar la resurrección de los cristianos en el futuro. De hecho, Colosenses y Efesios desarrollaron el pensamiento paulino de Rom 6 sin que esto supusiera una revisión radical de la teología bautismal prepaulina⁴².

⁴¹ Un extraordinario y sencillo comentario sobre este pasaje lo podemos encontrar en Vidal, S. (2011): *Las cartas auténticas de Pablo*, Mensajero.

⁴² Wedderburn, A.J.M. (1987): *Baptism and resurrection: studies in Pauline theology against its Graeco-Roman background*, Mohr Siebek.

3.6 Rom 6, 1-11

Este es el pasaje fundamental y clave de la concepción bautismal paulina. Las afirmaciones sobre el bautismo en este pasaje deben leerse a la luz de la discusión precedente sobre la fe. La pregunta “¿no sabéis que [...]?” implica la existencia de una fórmula de uso común relacionada con la práctica bautismal en esos pagos. La conexión de la muerte en el bautismo con la muerte de Cristo para remisión de los pecados humanos constituyó parte del mensaje cristiano, pero Pablo profundizó sus consecuencias por su inclinación a distinguir una muerte y elevación con Cristo⁴³. Con este vocabulario tan poderoso y enfático Pablo está respondiendo a la acusación (ya sea una objeción real o no) de que su evangelio de gracia conduce a una trasgresión de la ley (*ἀνομία*). Su respuesta se fundamenta en extraer las implicaciones morales asociadas a ser cristiano. Al actuar de este modo, Pablo ofrece una profunda asociación del bautismo con la muerte y resurrección de Cristo. La participación bautismal en esta muerte y resurrección de Cristo tiene como resultado una nueva vida de plenitud y rectitud moral. Una vez más, igual que en Gal (3, 27) Pablo recurre a la curiosa formulación del objeto del bautismo *εἰς Χριστόν* que puede significar “en Cristo” o “con referencia a Cristo”. Pero en el pasaje de Rom además matiza su afirmación al referirse a la “muerte de Cristo”. Da la impresión de que el bautismo “en el nombre de”, la fórmula tradicional poco o nada tiene que ver con las fórmulas que se refieren al bautismo “dentro de la muerte” y “dentro de un solo cuerpo” (1Cor 12,13), y, probablemente, estos elementos no tengan la misma fuerza retórica que “en Cristo”. El sintagma puede que no tenga la misma fuerza en todos sus usos, pero lo que parece claro, por el conjunto del pasaje, es que la versión “en Cristo” encaja mucho mejor en el contexto que las versiones “en referencia a”, pese a que esta no sea la opinión de Beasley-Murray (1999: 139-30) que no extrae la misma conclusión de este pasaje y lo vierte con el giro “con referencia a Cristo”⁴⁴. Todos estos comentarios implican que el bautismo es más que algo hecho vagamente con referencia a la muerte de Cristo, sino que implica una identificación total, connatural y participativa en la muerte de Cristo. Morir con Cristo indudablemente significa una muerte al pecado (Rom 6,2). La discusión completa de Rom 6 presupone una conexión de la muerte con el perdón de los pecados. Además, Pablo quiere decir que existe una nueva vida. La sepultura con Cristo fue de tal importancia que, en la misma me-

⁴³ Schnackenburg, H. *Baptism in the Thought of St. Paul*, pp. 32-37.

⁴⁴ Una opinión de similar alcance defiende Schnackenburg, H. *op.cit.* pp. 25-26.

dida en que Cristo resucitó de entre los muertos, “debemos nosotros caminar en la novedad de la vida” (6,4). Pablo no sostiene explícitamente que en el bautismo uno resucita como Cristo fue resucitado: nuestra resurrección se producirá en el futuro. Estas reservas al hablar de una resurrección bautismal puede que se deban a las conclusiones erróneas que algunos extrajeron de esta misma idea del bautismo “en la muerte de Cristo” (cf. 1 Cor 4,8; 15,13; 2 Tim 2,18). Por este motivo, no se habla de resurrección “con Cristo”, sino de ser elevado “como” Cristo lo hizo. Sin embargo, “vivir con él”, significa también estar en el presente. Caminar “en la novedad de Cristo” implica una resurrección. En consecuencia, la muerte y resurrección de Cristo operaron conjuntamente en la proclamación del primitivo cristianismo, de modo que el triunfo de la resurrección de Cristo estaba implícito desde el primer momento de la vida cristiana. La identificación del creyente, a través de la fe, con Cristo se explicita por el sorprendente número de compuestos con el preverbio συν-: “sepultado con”, “unido con”, “crucificado con”, “muerto con”, etc. Se describe al creyente con la única experiencia de Cristo en el presente vital. La resurrección futura requiere una resurrección presente en el modo de vivir. La conclusión en el verso 11 refleja la asociación del bautismo con el perdón de los pecados.

En definitiva, no hay participación en la muerte, sepultura y resurrección de Cristo sin bautismo.

El pasaje tiene claras implicaciones para la comprensión activa del bautismo cristiano. La teología bautismal que se vislumbra en este texto puede proponerse sin una semejanza física con Cristo por la intermediación del bautismo, de hecho, muchos creyentes antiguos han disociado la teología de la práctica en la administración del bautismo⁴⁵. Sin embargo, la interpretación textual es más clara. La descripción del bautismo en términos de muerte, sepultura y camino subsiguiente (después de la resurrección) en una nueva vida son ciertamente consistentes con la práctica de la inmersión. De hecho, la analogía con la inmersión en la tierra que supone la sepultura puede haber favorecido la analogía formal. Parece que la rica imaginaria paulina habría que fundamentarla en la praxis ritual del bautismo de la que, sin duda, fue testigo el propio Pablo en sus comunidades. El uso del difícil término “identidad / homogeneidad esencial” del v. 5 (ὁμοιότητα) puede entenderse en este mismo sentido. Así, a mi modo de ver acertadamente describe Betz (1996: 115-116) en su traducción “we have

⁴⁵ Cf. Kretschmar, G. (1964-1966): “Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alter Kirche”, *Leiturgia* 5, 31-35, 17, donde ratifica que Pablo seguramente no estaba pensando en la inmersión total, puesto que sólo a partir del siglo IV, en su opinión, se certifica la influencia en las prácticas bautismales de los misterios.

been united with the likeness of his death”, distinguiendo una descripción del bautismo de una verdadera descripción del significado identificando la “similitud” con la inmersión del bautismo, de tal manera que las palabras de Pablo contienen tanto elementos para la descripción como para la identificación del significado de la práctica bautismal conjuntamente.

Pero desde el punto de vista onomasiológico también se pueden extraer inferencias que nos permitan comprobar la evolución del significado del bautismo. La asociación del verbo βαπτίζω en sus usos clásicos con una persona que se está ahogando (causa típica de muerte) o una vasija hundiéndose en el terreno de las entidades inanimadas puede también haber sido tomado como el trasfondo lingüístico que ha servido de evocación a Pablo⁴⁶. Más allá de lo estrictamente textual, la analogía que ha llevado a Pablo a realizar esta formulación quizá pueda rastrearse tras las acciones simbólicas llevadas a cabo por los profetas que, como es sabido, pueden haber influenciado el bautismo de remisión de los pecados practicado por Juan el Bautista y sus seguidores y que constituyen el antecedente directo del bautismo cristiano. Sin embargo, las diferencias vuelven a ser notables. En el caso del bautismo de Juan el bautista, la acción sacramental implica limpieza moral de la materia pecaminosa del creyente, mientras que en Pablo lo que tenemos es la escenificación co-participativa del creyente en el drama de la muerte y resurrección de Cristo que ahora ha experimentado el creyente. Más tarde, los intérpretes de la Iglesia, establecieron una conexión directa entre el bautismo como inmersión total y un enterramiento total que desencadena necesariamente un acto de resurrección, lo cual supone una apertura a nueva vida, una incorporación al Evangelio. La asociación del bautismo con la muerte de Cristo que suponía la remisión y el perdón de los pecados debía de ser probablemente una idea de moneda corriente en las comunidades eclesiales que Pablo fundó, aunque su papel específico consistió en extraer las implicaciones morales del bautismo en la muerte de Cristo.

Un pasaje similar al de la resurrección como el que aparece en 6,4 lo encontramos en la confesión de fe de Rom 10,9-10. En este caso, el contexto de esta confesión se indica por la lengua del “Señor Jesús” como salvación, una interpretación soberanista, cristológicamente poderosa, que aparece reforzada por la afirmación definitiva de la “no distinción de judío ni gentil” del v. 12, con un tono muy similar al de Gal 3,28 o 1 Cor 12,13. Otros pa-

⁴⁶ Ferguson, E. (2009): “Words of the *bapt.* Root in classical and Hellenistic Greek”, en *Baptism in the Early Church: History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, Eerdmans: Michigan/Cambridge, pp. 38-59.

sajes indican una confesión de fe de tipo bautismal (e.g. Heb 10, 22-23; 1 Jn 4,15 y Hec 8,37). No es extraño que esto suceda así, cuando sabemos que la designación que se hará posteriormente de los cristianos será difícilmente entendible sin un acto de confesión expreso⁴⁷.

La característica más importante de las enseñanzas relativas al bautismo consiste en conectarlo con la muerte y resurrección de Cristo, de la que se extraen sus consecuencias morales.

3.7 *A modo de conclusión: el eneálogo apologético de Wagner*

Al final de su obra y a modo de epílogo sintético Wagner introduce nueve argumentos contra la “hipótesis de los misterios” (pp. 283 y ss.). Trataré de establecer una síntesis de las opiniones más relevantes utilizadas por Wagner.

1. La dimensión ética asociada a todo tipo de manifestación religiosa no tiene nada que ver con el modelo místico. Pese a tal información, Wagner señala que es lógico que Pablo tuviera que basarse en las tradiciones previas sobre las que se fundaba el comportamiento religioso de sus comunidades. Pero no deja de señalar diferencias palmarias. En opinión de Wagner los misterios están marcados por un componente mágico. La magia es un elemento contra el que Pablo se enfrenta directamente. Wagner está sobreinterpretando una vez más esto, ya que Pablo de hecho no dirige sus argumentaciones contra estos. En todo caso, la separación del bautismo de la esfera mágica, en los términos en los que esto se producía en la antigüedad tardía es un invento provocado por la moderna argumentación que remotamente tiene que ver con la visión paulina.
2. La referencia paulina *σὺν Χριστῷ* (“con Cristo”) no presenta paralelos claros en los cultos, es específicamente paulina. Esta afirmación podría verse como si tuviese una derivación general de la idea de “estar en unidad con Dios”, a la que se superpondría el propio pensamiento de Pablo en términos de efecto y beneficio para el iniciado. Nadie puede afirmar que Pablo introdujo algo nuevo a su predicación.

⁴⁷ Alois Stenzel, S.J. (1958): *Die Taufe: Eine Genetische Erklärung der Tauf liturgie* Felizian Rauch : Innsbruck, p. 30 constituye una referencia interesante para el estudio de la función litúrgica original del bautismo como profesión de fe.

3. Siempre según Wagner, el neologismo (συνταφῆναι) ‘estar enterrado con’, que constituye en sí mismo un *hápax* lleva presente tanta fuerza en nuestro pasaje que, seguramente, debió de admitirse que Pablo se vio obligado a separarse deliberadamente de los cultos místéricos. El caso es que no queda claro cómo el uso de un verbo como συνταφῆναι podría acabar derivando precisamente en esa interpretación. Wagner no ofrece paralelos que sostengan esta interpretación, valiéndose, por tanto, de un argumento *ex silentio* que convierte en una cuestión de fe la argumentación paulina.
4. La muerte por los pecados de Jesús nunca se afirmó de ninguno de los dioses de los ciclos regenerativos de la naturaleza, como los *dying and rising gods*. Esta afirmación, sin duda, puede ser verdadera, aunque no disponemos de las fuentes escritas que defiendan esta postura radicalmente. De este modo, no tenemos otra opción que ser categóricos. Además, una relación con la idea de pecado, puede igualmente encontrarse en algunas prácticas místicas. Como hemos señalado anteriormente, la relación con el pecado, siendo como es una visión particular del pensamiento paulino y de otros autores cristianos primitivos, no elimina, sin embargo, la fundamentación con otros cultos místéricos.
5. Wagner afirma “the death of Jesus is further distinguished from the fate of all the mystery-deities by the fact that it happened once for all (ἐφάπαξ), and is incapable of being repeated cultically; here we have an historical event, there a mythical drama”. Es evidente que Pablo se está refiriendo a un evento histórico, a pesar de la ausencia de cualquier referencia explícita en todo el corpus paulino (fuera de 1 Tes 2, 15-16, ampliamente considerada por los especialistas como una interpolación y 1 Tim 6,13), dentro de las llamadas cartas pastorales, ampliamente vistas por la crítica como el resultado de la labor de un glosador del siglo II d.C. Por otro lado, el “evento Cristo” no cuenta con el rasgo “cíclico”, puesto que no presenta parentesco directo con otros mitos agrícolas o cíclicos. En todo caso, en lo que se refiere al *taurobolium* de Mitra, consistente en el asesinato de un toro, tampoco debía de interpretarse como una representación cíclica. Además, el carácter de una muerte de una vez por todas en Cristo nunca fue presentado en términos históricos por los escritores antiguos. Simplemente podría haberse visto relegado a un ámbito espiritual más alto, en algún punto no especificado del pasado. A este respecto, lo que afirma Pablo es que todo sucedió, en términos platónicos, en la “plenificación de los tiempos”. Lo que ha

sucedido en el tiempo presente, histórico no ha sido otra cosa que la revelación de este evento espiritual con sus consecuencias para la humanidad en términos de salvación, que es ahora accesible universalmente. De este elemento revelacional es de lo que está lleno el corpus paulino, no del evento histórico que supone Cristo.

6. El carácter soteriológico de la muerte y resurrección de Jesús. Respecto a este punto Wagner argumenta que el significado de todos estos eventos presenta una relación directa con el destino del culto a un semidios. Es cierto que en los cultos místéricos es difícil rastrear una intención por parte de estas divinidades personales para ayudar a los dioses. El significado de esta distinción es relativamente poco importante. Simplemente, puede verse como una mejora de los misterios, determinada por las diferencias culturales, dadas por el carácter propiciatorio que el judaísmo suele atribuir a la muerte de los mártires. En cualquier caso, estoy convencido de que en la mente de los devotos, no estaba presente la idea de que los dioses tenían un consciente interés en proporcionar la salvación. Si esto fue un efecto automático, casi accidental, nos preguntamos ¿por qué existen experiencias como las de fieles como Apuleyo?, ¿por qué el iniciado se sentiría tan unido al dios, si conscientemente sabía que no existía relación con los humanos? En este sentido, Isis, aunque estrictamente no desempeña el rol de divinidad que muere y resucita, es ampliamente representada como un ser divino simpático a la humanidad.
7. Wagner vuelve a sostener categóricamente: “in baptism –in absolute antithesis to the mystery initiations- the primary thing is the historical salvation –even that took place in Jesus, and what the believer experiences is the deliberative”.

Estas afirmaciones suponen que el simbolismo externo del proceso exterior del ritual es de naturaleza secundaria. En efecto, el rito cristiano del bautismo es mucho más simple, con muchas menos disposiciones cúlticas que las propias de los ritos místéricos, si bien esto no prueba nada en un sentido u otro. De nuevo, la argumentación de Wagner se basa en el hecho de que el evento-salvación de Cristo fue histórico. Incluso si esto hubiera sido así, el beneficio derivado respecto al creyente sigue siendo de la misma naturaleza básica que el de los ritos iniciáticos derivados de los cultos místéricos de la experiencia de Dios. Uno de los principios rectores de la evolución de las ideas consiste en que los viejos conceptos se toman en préstamo

y se invisten de nuevos significados. El foco de Pablo, repetido de manera casi obsesiva, sobre la idea del pecado como el centro del rito bautismal es un ejemplo de este tipo de adaptación. Uno de los principios fundantes de la evolución de las ideas es que los conceptos más antiguos se reinterpretan con nuevos significados.

8. Volvemos a notar las palabras de Wagner: “thus while –in antithesis to the initiations- does not acquire its significance through the *performance* of a ritual that works magically, there is nevertheless a corresponding faith-attitude on the part of the candidate, and this attitude of faith is the necessary precondition for receiving it, though of itself it does not make baptism”. Glosando estas palabras, podemos afirmar que el argumento de que no hay componente mágico en el bautismo es debatible, como ya se ha indicado en el apartado 1-2. El componente de la fe del bautismo cristiano puede ser única, pero esto no cambia el carácter o la interpretación del propio rito. Simplemente, podría afirmarse que es una condición previa a su operación.
9. Este argumento debe ser desarrollado más cuidadosamente por las implicaciones que presenta. Podemos afirmar que los cristianos en Roma habían sido obligados a entender el bautismo como un sacramento de iniciación, que (como en los cultos de Atis, Adonis y Osiris) garantiza la participación en el destino del culto a la divinidad. La dificultad ahora consiste en reconocer la pervivencia de estas tradiciones referidas a las prácticas bautismales posteriores, durante las cuales florecieron y se desarrollaron como nunca antes. Es difícil trazar un texto o alusión directa en la tradición patristica en la que Rom 6 fue interpretada en referencia o en contraste con ritos o experiencias religiosas “análogas” a las de los mistas de Atis, Adonis u Osiris. Incluso no existen testimonios que funden este tipo de afirmaciones. Sin embargo, Wagner recoge tres textos que indirectamente se refieren al bautismo. Wagner cita tres testimonios, aunque en ninguno de ellos es perceptible la influencia a primera vista. El primer testimonio es la Carta de Bernabé (10,8). En este capítulo, el autor recurre a la Escritura con referencias proféticas al agua / bautismo de la Cruz. Ofrece como paralelos varios pasajes del AT (Isaías, Jeremías, Ezequiel) que hacen referencia al agua, que Bernabé, sin ninguna justificación razonable, interpreta como una referencia velada al futuro bautismo cristiano. Así sucede en el relato de Jeremías (2,13) o Isaías (33,18). El pasaje clave depende de una cita del salmo 1,3: “y será como el árbol, que es plantado en

los meollos de agua”. Para Bernabé esto es una referencia a la cruz y al bautismo. Ahora, aparte de la naturaleza de estas interpretaciones “canónicas” del AT, Wagner debería darse cuenta de que Bernabé a lo largo de toda la carta, primariamente recoge los elementos cristianos presentes y deducibles de la interpretación de las Escrituras con el objeto fundamental de mostrar qué grado de ceguera y estrechez de miras tuvieron los judíos al no percatarse de que Dios estaba aludiendo a la doctrina ritual a través de los profetas. En principio, esta carta relaciona el cristianismo con el judaísmo en lo que se refiere a la “profecía”, sin que se perciba ninguna relación directa con los principios paulinos relativos al significado del bautismo. Este silencio en Bernabé, sin duda, es mucho más significativo que cualquier silencio sobre los ritos místéricos. En opinión del autor de este apócrifo, que Wagner deliberadamente ha obviado, el misticismo paulino es totalmente desconocido para los padres del siglo II, o, si fue conocido en alguna medida, tuvo poco impacto en la conformación de su pensamiento. El siguiente ejemplo de Wagner es el comentario a Ef 18,2. Tras una cita de 1 Cor 1,20, que muestra familiaridad con la carta de Pablo, aunque teológicamente no tiene nada que ver con la idea del bautismo. Ignacio continúa hablando de Jesús como si fuera concebido por María del Espíritu Santo: “nació y fue bautizado el que por su Pasión puede purificar el agua”. Ignacio ha obviado este breve pasaje por declarar su devoción a la cruz que, para los cristianos, es “salvación y vida eterna”. No hay descripción de las acciones bautismales, tanto en su aspecto intrínsecamente ritual como en sus efectos sobre el bautismo. Es una afirmación de tono místico de cómo Cristo purificó las aguas del bautismo. No hay ninguna referencia en el texto de Ignacio de comparación con los misterios. Indudablemente, podría haber obviado cualquier alusión en una carta pastoral dirigida a una comunidad cristiana. Una vez más, el argumento *ex silentio* de Wagner es totalmente inapropiado. Ignacio guarda total silencio sobre la interpretación del bautismo de Pablo, hasta el punto de que puede concluirse que Ignacio no tiene ningún interés en el funcionamiento del sacramento. Indirectamente, esto es una prueba añadida de que la fuerza de la doctrina soteriológica de Pablo fue bastante débil, al menos, en la tercera generación de cristianos (siglo II d.C.). Ignacio muestra únicamente conocimiento verdadero de 1 Cor, quizá también de Ef, pero en referencia a otros escritos como Rom no hay seguridad suficiente como para asegurar

que esto es un hecho. Finalmente, Wagner cita dos textos de Ambrosio y Agustín, ambos autores del siglo IV, citados por Rahner en su famoso artículo de los *Papers From the Eranos Yearbook* (394), que analizaremos más tarde. A continuación se aportan las citas comentadas:

AMBROSIO: “¿qué es el agua sin la Cruz de Cristo?”, (*De mysteriis* 4, 20).
 AGUSTÍN: “el agua de la fuente bautismal es consagrada por el signo de la Cruz”, (*Contra Iulianum* 6,19,62).

Rahner señala que “este misterio es la forma adoptada por la teología paulina, establecida en Romanos, que ve el bautismo y la Cruz de Cristo como un misterio simple”. Ambrosio, Agustín e Ignacio comparten la idea de que Cristo a través de la cruz, ha santificado el agua del bautismo. El evento de la crucifixión de Cristo transformó el rito del bautismo para concederle propiedades capaces de conferir ciertos efectos en el receptor del rito. Esto es, solamente en cierto modo, equivalente a la teología paulina del bautismo. Es digno de señalar que no existe mención alguna en estos tres autores sobre el hecho de ser bautizados en la muerte de Cristo o la posibilidad de unirse a él estando libre de pecado y de muerte. Además, la conjunción del bautismo y de Cristo como un misterio simple es una concepción muy general. Tampoco hay mención explícita de que la cruz de Cristo tenga efecto sobre las aguas del bautismo, aunque en el trasfondo de este texto podría estar representado en este pensamiento. Col 2,14 presenta la Cruz como pasaporte, pero en ningún otro autor anterior a Ignacio (Ef 18,2), se afirma que la cruz tiene un efecto sobre las aguas del bautismo e incluso aquí se refiere al sufrimiento de Cristo y no a la Cruz propiamente dicha. La última de las concepciones es característica de la Antigüedad tardía y no pertenece, sin duda, al extracto ideológico de los autores del NT. Debe recordarse que en el ensayo de Wagner, ninguno de los ejemplos propuestos (Bernabé, Agustín, Ambrosio e Ignacio) se refiere directamente al concepto de bautismo o, en cualquier caso, sirven para explicar exegéticamente de manera directa Rom 6. Ambrosio describe “para el beneficio de estos bautizados, los ritos y su significado de este Sacramento [...]”. Ambrosio nunca cita Rom 6 en el contexto de discutir las obras del bautismo, incluyendo el capítulo en el que Wagner y Rahner han basado su cita. En otro capítulo Ambrosio cita Rom 6,4, pero sólo en el contexto de discusión sobre el bautismo. En otro texto Ambrosio cita Rom 6,4, pero únicamente en el contexto de dirigir el debate sobre si el pecado postbautismal puede ser perdonado. En este documento sobre los “misterios cristianos” no hay

referencia alguna a Rom 6 como un factor a tener en cuenta en la interpretación y presentación del rito bautismal. No sólo la base de la apología de Wagner se basa en hipótesis falsas, pues en esos autores posteriores no hay referencia alguna al texto en cuestión, sino que incluso Wagner ignora totalmente el contexto de composición del tratado de Ambrosio. No olvide que Ambrosio compone un manual para los iniciados cristianos que se dejan iluminar por los sacramentos. En lo que se refiere a Agustín, he sido incapaz de localizar un texto de *Contra Iulianum*, pero la cita sugiere que no debe ser incluido dentro del contexto de una discusión general a propósito del significado de Rom 6.

Hasta este momento, hemos pasado revista a los criterios interpretativos que algunos especialistas han atribuido a este pasaje. Hemos incidido en los puntos débiles expuestos por Wagner, sintetizándolo en nueve puntos, especialmente referidos al contenido de Rom 6 sobre el bautismo. En el capítulo siguiente analizaremos cómo la verdadera doctrina bautismal se puede estudiar como un caso de “transferencia cultural” a partir de las prácticas místicas.

IV. EL BAUTISMO EN ROM 6 COMO EJEMPLO DE TRANSFERENCIA RITUAL

Ya hemos visto enfrentados los posicionamientos de los defensores del bautismo como una práctica ritual estrictamente cristiana, directamente derivada de los bautismos de Juan el Bautista que, a su vez, hunde sus raíces en los ritos purificatorios con agua lustral practicados por los judíos en los primeros tiempos, antes de su definitiva formulación y desarrollo sacramentales en la época apostólica. Si algo ha quedado claro es que el bautismo como mediación iniciática cumple una posición ritual que es familiar a otras manifestaciones rituales bien asentadas en las tradiciones religiosas del ambiente original del cristianismo⁴⁸.

Concretamente, como hemos insistido, esas influencias se polarizan en dos sectores significativos. En el ambiente helenístico del paganismo, observamos que son los cultos místicos, especialmente ciertos rituales órficos o dionisiacos, ofrecen paralelismos en el proceso iniciático de un miembro que se incorpora a una nueva comunidad religiosa con una identidad interna coherente y plenamente diferenciada. Por el lado cristiano, ya hemos comentado las peculiaridades que hacen de la visión paulina del bau-

⁴⁸ En este apartado nos hemos basado fundamentalmente en el trabajo de Betz, H.S. “Transferring Ritual: Paul’s interpretation of Baptism in Romans 6”, en Engberg-Pedersen, T. (2003) *Paul in his Hellenic Context*,

tismo expuesta en Rom 6, un foco de referencia ineludible para plantear el verdadero trasfondo histórico-religioso en los misterios, que en una visión teológica de tipo sistemático, debe sustentar el armazón de los sacramentos de iniciación.

Sentadas esas premisas, procedemos a analizar Rom 6 a la luz del concepto de transferencia ritual (*Kulturbertragung*) en el aspecto concreto del acto bautismal. Este concepto tiene el respaldo de haber sido aplicado con éxito a otros movimientos religiosos de la Antigüedad⁴⁹. Continuando con este tipo de análisis, asumiré como punto de partida una comparación de Pablo en el marco de otros “reformadores religiosos” que llevaron a cabo empresas evangelizadoras similares en el mismo marco temporal en el que vivió. En este sentido, se puede establecer, en torno a la figura de Pablo, una evolución coherente interna de la práctica bautismal que se desarrolla desde un origen judío, pasando por las prácticas baptistas de los grupos juánicos y acaba desembocando en la forma final vivida en las comunidades paulinas que recoge Rom 6. Esta transferencia cultural, observable en otros fenómenos sociales en la conformación incipiente de ciertas comunidades religiosas, experimentó las tensiones habituales en su organización, hasta el punto de que la “doctrina” bautismal visibilizada en este transfer cultural se fue progresivamente produciendo a merced de las necesarias tensiones internas observables en la evolución del epistolario paulino. Ya hemos mencionado a este respecto la re-conceptualización constante a la que se ve sometida la propia teología bautismal paulina dentro del corpus de las cartas auténticas y, más agudamente, a su natural evolución en la gestación de la denominada escuela paulina de *Colosenses* y *Efesios* fundamentalmente. Estas tensiones relativas a la adecuada formulación del fenómeno del “bautismo” obedecen a las primeras fases de independencia interna de un grupo. La psicología de la religión nos habla bien de ello y la antropología socio-cultural ha explicado bien a las claras el funcionamiento interno de estos grupos. Paralelamente, esta visión nos permite densificar la naturaleza nuclear que en las creencias del cristianismo gozaba el bautismo como mediación penetrante en el verdadero Dios y condición soteriológica de primer orden para el creyente⁵⁰. Esta identificación en el siempre difícil terreno de lo religioso es la verdadera justificación de que las rupturistas ideas

⁴⁹ La formulación original de este tipo de búsqueda del itinerario de tránsito cultural en la historia de las religiones nos remonta a Schmidt, E. (1909) quien acuñó este marbete en su obra *Kulturbetrargungen*

⁵⁰ Räsänen, H. (2010): *The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christians*, Fortress: Minneapolis y traducido al español en 2011 en Sígueme (Salamanca).

de Rom 6 calaran en la *forma mentis* de la cristiandad gentil y quizá motivaran su gestación en sus enigmáticos términos.

4.1 *La teología bautismal paulina como iniciación (¿mística?)*

Si se examina meticulosamente la intrincada exposición de la doctrina bautismal que Pablo pergeña en 1 Cor, uno se percata de que muy probablemente este abigarramiento se debe a que la doctrina bautismal de Pablo no se fijó definitivamente hasta su maduración definitiva expuesta en Rom 6. Sin embargo, tampoco debe olvidarse que la fórmula de Romanos está intertextualmente basada en la antigua fórmula ya atestiguada en Gal 3, 26-28.

Al utilizar esta fórmula, indudablemente, Pablo está dando su aprobación a la vinculación ritual de la iniciación cristiana, tal como la presenta Gálatas. Si no hubiera reconocido su validez, Pablo no hubiera dado al bautismo tanta importancia como la que efectivamente le concede en Rom 6, donde recurre nuevamente a ella. La formulación, sin duda, es muy antigua y los miembros de la comunidad de Galacia tuvieran constancia de ella desde un principio. Sin embargo, su reutilización aquí está especialmente resaltada. Pablo la utiliza como un recordatorio que le sirve para posicionarse en el comienzo de la tradición bautismal paulina⁵¹. La autoridad de la cita, por otra parte, es lógica, si tenemos en cuenta que Pablo fundó la comunidad de Galacia, por lo que es de suponer que responde a sus concepciones teológicas todo lo contenido de ella. Sin embargo, llama la atención que la fórmula originaria εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε no se repite en todos los pasajes en los que Pablo trata la cuestión bautismal (cf. 1 Cor 12,13; 10,2, etc.). Será importante ahora tratar de calibrar las motivaciones que han llevado a Pablo a re-conceptualizar su visión bautismal a partir de esta fórmula.

Para empezar a diseccionar qué nos quiere decir Pablo con esta fórmula, no hay más remedio que comprender el vocabulario y las imágenes,

⁵¹ Si aceptamos la noticia de Cipriano (*Cartas* 69 [75].7.1), formulación que puede documentarse como el primer uso de *symbolum* en el sentido arcaico de ‘compromiso’ como respuesta a una profesión de fe. De hecho, en términos puramente de Cipriano, la confesión bautismal de fe tomó la forma de respuesta a un conjunto de preguntas. En el pasaje comentado, concretamente, Cipriano dice de Novaciano, obispo cismático coetáneo al de Cartago, que este hizo la misma pregunta al neófito invocando al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. En sus términos esto se describe como *symbolo baptizare* ‘bautizar mediante el símbolo’. Este uso del *sacramentum interrogat* estuvo extendido por el Norte de África, de modo que, como confirma una noticia paralela de Cecilio (*El Juicio de los ochenta y siete Obispos*, 1). Lo más reseñable de todo es que el testimonio de Cipriano es el testimonio más antiguo de la fórmula bautismal como fórmula sacramental y que, por supuesto, es continuadora de la tradición formular trinitaria ya conocida en el canon del NT.

plásticas y forzadas, sobre las que asienta su concepción bautismal. El elemento básico de la fórmula ya ha sido mencionado “seréis bautizados en Cristo”. Afortunadamente en Rom 3,27 contamos con una interpretación interna de la propia fórmula. El término directivo εἰς Χριστόν, localiza el punto final sobre el que se asienta la fórmula. En concreto, en ese otro pasaje la metáfora se reanaliza en términos de revestimiento como Χριστόν ἐνεδύσασθε, es decir, revestirse de Cristo como un manto se coloca sobre una persona. Por otro lado, no cabe duda de que εἰς Χριστόν en Rom 6 no tiene nada que ver con la fórmula de la confesión de fe trinitaria. Más bien, la fórmula adquiere un tono soteriológico que implica la salvación en el evento Cristo. Este elemento no es tan patente en otro tipo de formulaciones. Conferir el rango de “hijos de Dios” a los bautizados resulta en una apertura a una nueva vida, no sólo a ojos de Dios, sino también en el marco social intracomunitario. Todos los nuevos miembros de la Iglesia de Cristo están incorporados a Cristo (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) y eso lógicamente incluye el estrato social como bien glosa el versículo inmediatamente posterior en el aspecto étnico “ni judío, ni griego”, en el estamento social “ni esclavo, ni libre” ni en la condición antropológica “ni hombre, ni mujer”. En su vindicación de la fe, Pablo argumenta que esta salva de todo orden y proclama la superación de toda debilidad por la adhesión definitiva que supone la fe en Cristo resucitado. Esta “igualdad en Cristo” que remonta a los orígenes previos a la división relatada axiomáticamente por el mito de las edades de Hesíodo se sitúa en la estrategia retórica de una controversia y, concretamente, adquiere el clímax expresivo al ser situado en la parte de la *probatio*⁵². El bautismo, en realidad, dice ‘dentro de Cristo’, por tanto, supone una especie de incorporación definitiva en Cristo, vivencia en su seno, un acceso casi místico a la persona Christi. Tanto su expresión externa como las implicaciones de contenido ritual que van asociadas a ellas parece que deben ser comparadas con los ritos de iniciación, especialmente relevantes, en los cultos místéricos griegos. Si bien damos por sentado este punto desde un principio, debe advertirse que no es recomendable hablar de “cultos místéricos” en general, pues cada una de las divinidades reclamaría un tipo de iniciación que otras no poseían, por lo que no está a mi alcance, y no es lugar para hacerlo aquí, valorar hasta qué punto este tipo de iniciaciones comparten patrones homogéneos.

Cuando Pablo reactualiza el lenguaje místico en Rom 6 lo hace porque tiene muy presentes las dificultades a las que tuvo que enfrentarse en la comunidad de Corinto. Es consciente que pertenecer a un grupo significa

⁵² Seguimos la división de la *actio* retórica de este pasaje propuesta por Betz en su comentario a Gálatas [(2004) *Galatians*].

establecer lazos de identidad y la comunidad, sin que estos lazos se vieran rotos por la actitud de alguno de sus miembros como queda bien claro en el tono polémico, exhortativo y de insistencia ética que realiza en la carta A de 1 Cor⁵³. La tarea de iniciar a unos fieles a un nuevo credo, en definitiva, de fundar una nueva Iglesia, significa que sus miembros deben convertirse en participantes totales de Cristo quien a todos convoca a la unidad con el resucitado, salvador y redentor de toda la Humanidad sin distinción exclusivista alguna. No queda duda de que la iniciación no es una mera conversión ritual. Ser miembro de un cuerpo corporativo como lo es una iglesia local sigue un procedimiento diferente al de la pertenencia a un club social en que esta participación se mide en términos de “cuerpo de Cristo”. Este proceso conlleva una vida de duración indeterminada, de forma que el bautismo no supone más que su comienzo. De hecho, esta evolución requiere un proceso en tres etapas que, en cierto modo, pueden encajar con el esquema de van Gennep⁵⁴.

- (a) *Separación* del modo de vida y del ambiente inmediatamente anterior.
- (b) *Marginación* o transición precaria del modo de vida antigua al nuevo.
- (c) *Agregación* o integración en una nueva unidad cultural.

En el caso de Romanos las tres etapas establecidas en el plano teórico por la antropología de la religión se perfilan en paralelo a la teología de la muerte y resurrección en Cristo y de la participación en él que supone una transformación del mundo del pecado a un nuevo éthos cristiano, transición hacia una nueva vida, conformación de vida con Cristo como miembros de una Iglesia y unión escatológica y definitiva con Cristo. Se impone ahora la pregunta: ¿qué razones le llevaron a Pablo a retrasar hasta la composición de esta carta su completa y elaborada doctrina sobre el bautismo?

Quizá Pablo ya había decidido elaborar la teología bautismal tal y como figura en Rom., pero lo había mantenido oculto hasta ese momento. Por otro lado, Pablo puede que se haya visto condicionado por la situación concreta de la comunidad de Roma, que se sabe que practicaba el bautismo, para desarrollar esta visión del bautismo. En relación con la primera propuesta, parece poco probable que Pablo adoptara esta teología bautismal

⁵³ Cf. Vidal, S. (2011): *Las cartas auténticas de Pablo*, Mensajero, pp.137 y ss.

⁵⁴ Van Gennep, A. (1986): *Los Ritos de Paso*, trad. española del original francés de 1909 *Rites de Passage*.

antes de la composición de esta carta, para simplemente omitirla. No parece lógico. De hecho, los propios comportamientos intracomunitarios observables en otros focos de la misión paulina podrían haberle dado la oportunidad de desarrollarla. Sin ir más lejos, Gal 3, 26-29 desarrolla una doctrina teológica del bautismo en algunos puntos muy similar a la contenida en Rom. Además, la combinación de *theologoúmena* no se encuentra en otros lugares, a pesar de que algunas de sus formulaciones ya estén presentes en Gal 3, 26-29. Sin embargo, un análisis más pormenorizado nos permite vislumbrar que Rom 6 amplifica el contenido de la formulación bautismal amplificada en Rom 5,1-8,39. De hecho, el concepto de morir y resucitar con Cristo no se encuentra textualmente antes de Rom 6. En este sentido se pronuncia Wedderburn quien defiende que las doctrinas bautismales desarrolladas en Col y Ef no fueron adoptadas por los miembros de la comunidad de Roma y que, en definitiva, Rom 6 no fue compuesto para corregir estas ideas, dejando de lado el modelo de rectitud moral que Pablo trataba de imprimir en las nuevas comunidades que inauguraba. En el bautismo de Rom, Pablo conecta la muerte y resurrección en Cristo con su propia experiencia apostólica, que le sirve como paradigma de imitación a la Iglesia (Gal 2,19-20; 6,14; 17; 2 Cor 4,10-11; Fil, 3,10-11). Por oposición a estas visiones, sin embargo, en Rom Pablo evita situarse a sí mismo y a sus comunidades como paradigma hasta el punto de evitar todo lenguaje que tenga que ver con la *imitatio Christi*. De hecho, hubiera resultado muy extraño por parte de los romanos imitar a un apóstol al que no habían conocido en persona.

El cambio de actitudes de Pablo pudo parecer ambiguo a los candidatos al bautismo. La crisis corintia le forzó a reconsiderar su posición sobre el bautismo. Puede que sus reflexiones sobre el bautismo afecten también a la comunidad de Roma. En cualquier caso, Rom demuestra que el apóstol finalmente ha presentado una doctrina completa del bautismo.

El siguiente paso es entender cómo desarrolló esta doctrina. La respuesta a esta propuesta se basa en la interpretación del bautismo como un rito de iniciación cristiana. Hemos visto que en la transferencia de cultos la nueva contextualización de rituales a menudo adoptaba la forma de una iniciación. El caso de Pablo es en principio otro ejemplo de este fenómeno. Si esta tesis se prueba como válida, puede también ayudarnos a entender cómo la nueva doctrina, tal como está desarrollada en Rom, está completamente integrada en la argumentación global de la carta. De hecho, basta decir que la doctrina del bautismo es parte de la discusión de la experiencia cristiana de salvación, tal como figura en el desarrollo de los capítulos 5-8. El bautismo marca el punto sobre el que el cristiano individual es “im-

plantado” en el proceso de salvación, un proceso que se extiende desde Adán hasta la παρουσία.

Después de establecer el significado del propio ritual en Rom 6,3-11, Pablo asume, punto por punto, lo que observa como los *beneficia Christi* en 6,12-8,39.

Pablo se refiere al ritual como ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, porque, a diferencia de otras referencias al bautismo, en su corpus de cartas (1 Cor 12,13; 1 Cor 1,13, 15) esta expresión queda abierta a varias interpretaciones, sin embargo, el bautismo en su muerte (εἰς τὸν θάνατον) parece algo inusual. La formulación del argumento llama de entrada poderosamente la atención. La argumentación está introducida por una pregunta retórica ἢ ἀγνοῖτε [...] que puede servir para recordar a los lectores algo que ya sabían. Dados los prerequisites teológicos paulinos sobre el bautismo, la conclusión que se alcanza en esta carta es de carácter lógico. No ha de olvidarse que Pablo concibe la experiencia cristiana como una crucifixión con Cristo (σὺν Χριστῷ συνεσταύρωμαι [Gal 2,20]) y συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ (Flp 3,10). El bautismo es el punto lógico de comienzo de esta experiencia. Para Pablo, estar crucificado con Cristo es la primera de todas las experiencias de fe, que precede al ritual del bautismo. La experiencia también ha trascendido el bautismo por el hecho de caracterizar toda la vida del creyente, de manera que Pablo puede hablar de compartir la muerte y resurrección sin hacer referencia alguna al bautismo. Sin embargo, es en el momento en el que Pablo decide interpretar el bautismo como iniciación en la experiencia de salvación de Cristo, cuando el ritual bautismal fácilmente podría ser tomado como el punto de partida de esta experiencia iniciática. El bautismo en Cristo implica la *performance* ritual de lo que sugiere el alcance más amplio del marco mítico-histórico de la tipología de Adán-Cristo (Rom 5, 12-21). El contexto de los pasajes que expresan la muerte participada con Cristo desvelan que la muerte y sepultura con Cristo es la precondition necesaria para compartir la esperanza de la resurrección con él.

Mucha mayor dificultad interpretativa conlleva la explicación del pasaje de Rom 6,5: εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγονάμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα con este pasaje se describe lo que significa el ritual, en ese caso los exégetas tienen razón en reconocer en esta oración un ejemplo de descripción de un *Mysteriendrama*, en el que la inmersión en el agua representa muerte y la emersión la resurrección de entre los muertos. Esta interpretación posee además el sello de la tradición y se hizo

⁵⁵ Interesantísima es la obra de conjunto que analiza las diferentes catequesis mistagógicas y espirituales sobre la iniciación cristiana en la doctrina de los padres: Riley, H.M. (1974): *Christian Initiation: A Comparative Study of the Baptismal Liturgy in the Mystagogi-*

célebre gracias a las catequesis mistagógicas de Cirilo de Jerusalén⁵⁵. Sus tesis fueron revitalizadas en el siglo XX por algunos eminentes miembros de la *Religionsgeschichteschule* como Odo Casel y sus seguidores. Pese a que se trata de una interpretación muy interesante y estimulante, los especialistas en NT están todos de acuerdo en el hecho de que no se debe aplicar al propio Pablo. Sin embargo, Pablo debería ser visto como el primer teólogo que mostró el camino de esta interpretación que, posteriormente, en la escuela paulina, sería ampliamente desarrollada en Colosenses y Efesios y en una infinidad de autores. Merece la pena realizar una aproximación al estudio intrínseco de la estructura del texto de Rom 6, 1-14 para ver cómo los patrones retóricos magistralmente manejados por Pablo nos ayudan a interpretar la teología bautismal en los términos a los que estamos aludiendo. La secuencia del pasaje parece clara: objeción y respuesta de la tesis (1-2), argumentación en tres estadios paralelos (3-4; 5-7; 8-11), exhortación conclusiva (12-14). Recurre al estilo de la diatriba helenística o diálogo de escuela. Se introduce la objeción de 3,8, pero se formula ahora citando el eslogan de 5,28. No ha de olvidarse que el tono general dominante es el de la instrucción ética paulina en su articulación habitual dinámica conformada en dos dimensiones, tanto en este texto como en otros muchos textos de Pablo y que va de un indicativo “constatativo” sobre la realidad presente y un imperativo abierto a la verdadera y culminante vida futura del “tiempo que resta”, del “tiempo escatológico”.

En la primera parte se agrupan los versículos 2-5, entre los que el versículo 5 trata de dar sentido a las afirmaciones de los versículos anteriores, recogiendo sintéticamente lo que se explica en los versículos 3-4. A continuación, la afirmación del versículo 5, siendo de carácter explicativo, proporciona los términos requeridos para conectar el ritual bautismal con el significado cristológico y soteriológico que Pablo entiende que debe dotarle. Dicho esto así, supondría que la diferencia entre el ritual y el significado intrínseco por él aludido irían por caminos separados. Por último, los dos términos σύμφυτος y ὁμοίωμα, tomados en conjunto, se esperaría que, por su connivencia, procediesen de contextos en que explican fenómenos comparables. El primero de ellos, σύμφυτος, es un *hápax legomenon* en el NT, mientras que el segundo aparece atestiguado por todas partes tanto en Pablo como en el Apocalipsis. La elección paulina de estos términos fue, efectivamente, deliberada. Fueron introducidos para iluminar dos problemas esenciales ocasionados por los rituales en general. El primer término,

cal Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan, The Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity, 70 : Washington.

σύμφυτος establece el efecto que tiene el ritual, mientras que el segundo, ὁμοίωμα establece la relación entre la imagen de algo y ese algo. El adjetivo σύμφυτος alude a los procesos naturales y confiere la idea de que las entidades naturales crecen juntas. Como metáfora el término fue aplicado también a la interpenetración de las realidades humana y divina. Es sabido que en el pensamiento estoico imperante en este período se defiende que la humanidad primitiva en su origen había estado muy próxima a la divinidad, como defiende en un célebre pasaje Dión Crisóstomo (r. 12.28.1) que habitualmente se ha puesto en relación con nuestro pasaje de Rom 6. Los parecidos formales ciertamente no pasan inadvertidos, especialmente en los compuestos de σύν-.

ἄτε γὰρ οὐ μακράν οὐδ' ἔξω τοῦ θεοῦ διωκισμένοι, ἀλλὰ ἐν αὐτῷ μέσῳ πεφυκότες, μᾶλλον δὲ συμπεφυκότες ἐκείνῳ “puesto que no habiéndose escapado no demasiado lejos del ámbito de la divinidad por su cuenta, sino nacidos en medio de la divinidad misma, y, más bien, connaturalmente surgidos con ella”.

Para la interpretación mucha más dificultad entraña el término ὁμοίωμα, para el que no existe ningún término ni estudio que recoja su verdadero sentido, más allá de los léxicos generales del NT. Incluso en la estructura formal de la carta encontramos algunos problemas de adscripción que nos son ajenos en otros lugares. Así, puede decirse que se barajan dos posibilidades de interpretación:

- (a) τῷ ὁμοιώματι el dativo objeto de la expresión σύμφυτοι γεγόναμεν.
- (b) τῷ ὁμοιώματι es un dativo instrumental que puede querer dar el valor a la frase de ‘nos hemos unido con Cristo a través de la unidad de su muerte’.

La opinión generalizada es que el dativo es objeto de σύμφυτοι. Parece obvio que, en consonancia con su formación morfológica, ὁμοίωμα es un abstracto que se refiere al concepto ‘bautismo’. La pregunta que naturalmente asalta es el nivel de representación religiosa que debe recibir ahora la palabra “bautismo”. ¿Acaso se refiere al ritual del bautismo desde el punto de vista descriptivo, o, más bien, lo hace desde el punto de vista teológico?

Observando en perspectiva más amplia todo el pasaje caracterizado por el dinamismo interno connatural a la teología paulina cabe la duda de

saber cómo un ritual referido al presente (bautismo) se integra en perspectiva de la muerte de Cristo que es una cuestión del pasado. En apariencia, el uso del término ὁμοίωμα en referencia al bautismo hubiera servido como “palabra-bisagra” para aclarar la cuestión.

Haciendo un ejercicio de concordancia lexicográfica y de sus principales quasi-sinónimos (εἰκόν, μίμημα) el término se refiere al ritual en cuanto ritual⁵⁶. De hecho, otros términos serían inapropiados porque no interviene ninguna imagen de culto (εἰκόν) y ningún tipo de expresión dramática se realiza (μιμήματα). El valor, quizá intraducible del término puede ser un tecnicismo propio de la lengua del ritual (τὰ λεγόμεν). Probablemente se refiriese al elemento ritual *similitudo* o *simulacrum mortis Christi*, es decir, a un culto simbólico, a la capacidad transformadora del ritual que presencializa las realidades simbólicas en el espacio ritual. Es sabido que el conocimiento de los símbolos sólo es entendible para aquellos que están iniciados, pero permanece oculto para los aspirantes. De hecho, la fórmula misteriosa tradicional ἀνοίγειν τὰς θύρας συνετοῖσι ‘abrid las puertas para los conscientes (sc. de los arcanos)’ responde a esta perspectiva del ritual.

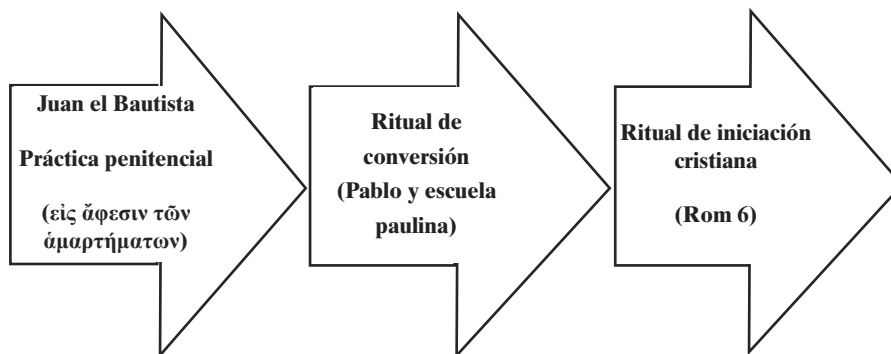
Si esta explicación del término ὁμοίωμα es correcta querría decir que Pablo está configurando deliberadamente su concepción del bautismo como un tipo de iniciación ritual. Los rituales simbólicos son propios de las iniciaciones. En términos paulinos, la iniciación, ritualizada en el bautismo, supone entrar en unión con Cristo como evento de salvación. El creyente, por el hecho de participar existencialmente en la muerte de Cristo, participó tanto física como espiritualmente en el evento de salvación. El término ὁμοίωμα, interpretado como el resultado de la unión misteriosa con Cristo, marca una clara diferencia entre la crucifixión de Cristo como un acto histórico del pasado y su representación en el presente. Igualmente, el bautismo se circunscribe en exclusividad al ámbito de la muerte. La resurrección, como deja claro Rom 6,5b (ἐσόμεθα), donde vemos la clara contraposición paulina entre un indicativo presente anclado en el espacio de la realidad actual y que se proyecta a un futuro escatológico de cumplimiento definitivo (imperativo). Aunque tampoco sería descabellado valorar, como algunos comentaristas defienden, una extensión del significado de ὁμοίωμα aplicada a la Resurrección. El bautismo, entendido de este modo, no implica experiencia (dominio actual de la praxis ritual), sino especialmente conocimiento, cuyo campo semántico de manera explícita domina todo el pasaje en la segunda parte (Rom 6, 6-11). Respecto a esta situación, también Pablo muestra connivencia con las tradiciones de los ritos mistéri-

⁵⁶ Cf. Schneider, J. “ὁμοίωμα”, *TDNT*, 5.191-98.

cos. En su caso, también se comunica conocimiento y nuevas experiencias a los iniciados. Además, proporciona un tipo de conocimiento superior que introduce a la participación en la muerte de Dios y resurrección a una nueva vida. Y lo que es más importante, la iniciación marca el comienzo de la transformación de una persona (μεταμορφοῦσθαι), un concepto soteriológico fundamental para la ética cristiana.

En conclusión, el repaso que hemos realizado a la teología bautismal paulina nos ofrece un cuadro sin contrastes de la institución de rituales iniciáticos en la Antigüedad. Tales modelos de institución entendidos en esta perspectiva pueden, a su vez, ser interpretados tanto en la praxis como en la interpretación de cualquier ritual dado.

En lo que se refiere al bautismo cristiano, es sabido que fue transferido de las prácticas baptistas presentes en la religión tradicional judía. Esta transferencia tuvo lugar por etapas y experimentó muchas recotextualizaciones. El contexto que lo convierte en una práctica cristiana fue, en consonancia con este tipo de transferencias culturales, el reflejo de diversos movimientos, tensiones y controversias en el marco de la transición de categorías del mundo judío al gentil. No es difícil trazar la historia del bautismo cristiano a partir de Juan el Bautista como terminus post quem. El desarrollo de las subsiguientes etapas lo representamos en el siguiente diagrama evolutivo:



Como hemos indicado más arriba, parece que las crisis con la comunidad de Corinto, llevó a Pablo a la necesidad de dotar al rito bautismal de las comunidades de la gentilidad de una nueva dimensión simbólica. Así surge, como transferencia de los rituales místéricos del ambiente helenístico, la iniciación cristiana fundada en el texto de Rom 6. En el principio de esta historia, las prácticas bautismales fueron aceptadas sin controversia alguna,

hasta el punto de que se convirtieron en los estándares de la iniciación cristiana, lo cual explica la ausencia de referencias explícitas al rito en el corpus paulino. Es destacable que si bien las prácticas bautismales nos pasan desapercibidas, sin embargo, el énfasis más grande se pone en el significado teológico del bautismo. Este significado básico o *Grundbedeutung* se vio modificado por los contextos sociales y religiosos y por las influencias centrípetas que confluían en él. Por tanto, mientras la praxis fue aparentemente transferida sin ningún cambio, la interpretación debía ser recontextualizada. Las cartas de Pablo revelan que aceptó la transferencia del ritual, pero consideró, a través de los datos que le ofreció la crisis de Corinto, que el significado pleno de las relaciones intracomunitarias era inadecuado. Toda esta reactualización de sentido le llevó a Pablo a replantear en su carta a los Romanos a reinterpretar el bautismo en términos de teología. En este nuevo territorio hermenéutico el código de transmisión de las nuevas ideas debía ir anclado a un nuevo constructo de la teología fundado en las ideas místicas circundantes en las que lo iniciático cobraba tanto sentido. Tras revisar este texto en su contexto parece innegable la necesidad de recurrir a categorías extracristianas para, al menos, en el rendimiento conceptual de las imágenes, reconfigurar el bautismo dentro de un núcleo simbólico afín a lo sacramental. En este amplio marco de referencia, está claro que aunque hay claras referencias al ritual bautismal, lo fundamental es el aspecto piteológico del asunto, a saber, la fe en el acontecimiento salvador mesiánico en el que se inician los que siguen su pensamiento. El creyente “murió” en la muerte de Cristo y vive ahora una vida nueva. Es en este trasiego y en este carácter de sustitución inclusiva que gira en torno a la participación de la muerte en Cristo realizada en el bautismo el núcleo conceptual central sobre el que pivota la transferencia ritual tradicional mística que hemos ido analizando.

No obstante lo dicho, siempre hay que mantener la novedad cristiana, por más que las transferencias semióticas aportadas por la investigación y replanteadas de continuo establezcan, como hemos visto, elementos de transferencia en analogías con ritos del medio ambiente judío y helenístico. Estos análisis pertenecen a niveles distintos. Al igual que sucede con los banquetes comunitarios para explicar la institución de la Eucaristía, la nota dominante es la coherencia histórica interna que hace plausible que este rito encuentre su función iniciática ya viva en los orígenes del movimiento cristiano. Tanto el rito bautismal, como el de la Cena del Señor eran ritos primordiales y esenciales del cristianismo naciente, cuyos orígenes no se pueden desligar de este y seguramente adquieren su sentido pleno y su justificación histórica de carácter global en la misión de Jesús de Nazaret. No

cabe duda que tras asumir el bautismo de Juan, el rito bautismal adquirió una nueva dimensión en el cristianismo naciente con referencia directa al acontecimiento de la muerte salvadora del mesías Jesús, como evolución de los ritos juánicos. Ahora, la conversión y el perdón de los pecados que realizaba el rito bautismal de Juan se efectúa en el bautismo cristiano por medio de la comunión con la muerte liberadora del mesías. Es la liberación la que está presente implícita en el ingreso del ámbito salvador mesiánico, inaugurado con la muerte y resurrección del mesías. La antigua tradición bautismal señalaba de diversos modos ese centro clave del rito cristiano que implica una profunda transformación de los bautizados, similar en contenidos a la que encontramos en las celebraciones rituales místicas, especialmente en Eleusis. Este elemento transformativo y definitivo que había adquirido el bautismo cristiano desde sus orígenes y que está insinuado en los contenidos bautismales de Juan, cuya esperanza iba a efectuar la gran transformación del pueblo elegido en la época definitiva bajo la antigua fórmula “bautismo con Espíritu Santo”. En este sentido, el bautismo cristiano también conservaría un elemento purificador, catártico para el bautizado, canalizado a través de la fuerza divina del Espíritu. Existen paralelos ambientales en este sentido, como, sin ir más lejos, el bautismo purificador de tono escatológico de 1QS 4, 20-22 que expresa la liberación definitiva del futuro. Pero, evidentemente este sería tema de otro tipo de reflexión más amplio.

Estudio Agustiniano Valladolid
Universidad de Valladolid
Instituto Bíblico Oriental de León

La escatología de Pablo. Visión e interpretaciones.

JORGE JUAN FERNÁNDEZ

RESUMEN: Toda nuestra exposición está penetrada por la persuasión de que la obra de Cristo constituye un principio, de que Él ha puesto en marcha un proceso lanzado con poderío hacia el último futuro. Ya la creación del mundo fue el principio de una colosal evolución. Su sentido era de antemano la desembocadura en el movimiento, abierto por Cristo, hacia la consumación de todo lo creado en el futuro absoluto. A este respecto, Pablo en 1 Tes 4,13-18 realiza la descripción más directa y completa de la parusía, pero es en 1 Cor 15 donde la inseparabilidad de la misma respecto de los demás elementos integrantes del *éschaton* aparecen más ostensiblemente: la venida de Cristo (v. 23) pone en marcha el entero proceso de la consumación; la resurrección de los muertos, el juicio que comporta la derrota de los enemigos (vv. 24-26), el fin (*télos*) del mundo presente (v. 24), y la nueva creación en la que Dios será «todo en todas las cosas» (v. 28).

PALABRAS CLAVE: Escatología, Pablo apóstol, fin del mundo, nueva creación.

ABSTRACT: Our entire exhibition is full of the persuasion that Christ's work constitutes a beginning, that he has started a process which powerfully advances towards the last future. The creation of the world was already the beginning of a colossal evolution. The meaning was in advance the beginning of the movement started by Christ, towards the consummation of everything created in the absolute future. In this regard, Paul in 1 Tes 4,13-18 realizes the most direct and complete description of the apocalypse, but it is in 1 Cor 15 concerning the inseparability one from the other integral elements of the *éschaton* appear's more evident: Christ's coming (v.23) which starts the entire process of consummation; the resurrection of the dead, the judgment which means the

defeat of the enemies (vv. 24-26), the end (*télos*) of the present world (v. 24) and the new creation in which God will be «everything in all things» (v. 28).

KEY WORDS: Eschatology, Paul apostle, end of the present world, new creation.

Al estudiar cualquier línea de la doctrina paulina, hemos de recordar que no tenemos acceso directo a su enseñanza en las semanas, meses y hasta años durante los que se mantuvo en ciudades como Corinto o Éfeso, adoc-trinando a su comunidad. De los tres modos de su presencia apostólica (per-sonal, por enviados o mediante cartas), sólo nos ha llegado documentación referente al tercero.

Las cartas paulinas tienen el valor añadido de ser Escritura canónica, palabra inspirada, integrantes del NT en que ha fraguado la revelación de-finitiva dada por Dios con el acontecimiento Cristo; pero, como tales cartas, responden a situaciones epistolares concretas. Si bien, es muy posible que en las primeras cartas el Apóstol no haya sacado todavía las consecuencias de las premisas que iba poniendo, hay que tener también en cuenta que no tiene por qué decir en cada caso todo lo que sabe sobre un tema, al tratar de aclarar una determinada cuestión o responder a una dificultad.

Entre las muchas situaciones a las que se enfrenta el Apóstol, hemos querido detenernos en la controversia con los fieles de Tesalónica que, al ver como algunos hermanos creyentes habían muerto sin haber llegado a dis-frutar de la salvación definitiva que acarrearía la venida gloriosa del Señor, se cuestionaban acerca de la estancia de éstos y la esperanza en la Parusía. En la aclaración que nos da Pablo en 1 Tes 4, 13-18, encontramos la pieza clave para nuestra visión del desarrollo de la escatología paulina. En torno a ella girarán el resto de los textos estudiados y puntos expuestos que pre-tenden ofrecer al lector un estudio sintético de «la pascua de la creación» de las primeras comunidades.

I. LA ESPERANZA EN LAS PRIMITIVAS COMUNIDADES CRISTIANAS

En el resumen de la existencia cristiana que hace Pablo en diversos lu-gares, la esperanza aparece unida a la fe y a la caridad (cf. 1 Cor 13,13; 1Tes 1,3-4; Rom 15,13; Gal 5,5-6 y Col 1, 4-5). Es esperanza de la salvación futura que ha sido ofrecida en Cristo. Una salvación que, a través de la humanidad, alcanzará al cosmos, que será también rescatado y plenificado.

El existir cristiano es «en esperanza» (cf. Rom 12,12; Ef 1,12) frente al no esperar de los gentiles (cf. 1Tes 4,13; Ef 2,12). Ese esperar se fundamenta en el amor de Dios manifestado en Cristo, cuya resurrección funda una esperanza «sin límites» y «contra toda esperanza» (Rom 8,31-39; 4,18). Porque el acontecimiento de Cristo, que ha tenido lugar «una vez para siempre» (Rom 6,10) permanece, y Cristo resucitado, que «intercede por nosotros ante el Padre», hará que llegemos a participar de su gloria.

a) Comunidad de los Tesalonicenses

El documento más antiguo que poseemos sobre las comunidades cristianas primitivas es la primera carta a los cristianos de Tesalónica. Después del saludo inicial, ésta comienza con una acción de gracias a Dios por la fe, la esperanza y la caridad; tal acción de gracias, examinando el conjunto del NT, muestra expresar unas prácticas constantes, de alta importancia para el tema que desarrollamos.

Se comprueba que la acción de gracias fue una práctica constante no solamente por la frecuencia con que se la menciona en el NT, sino, además, por la manera ritual como surgen tales menciones (cf. Rom 1,8; 14,6; 1Cor 1,14; 2 Cor 1,11) y porque se hace equivaler la conducta de acción de gracias con el verdadero culto a Dios y la auténtica religión (cf. Rom 1,21; 2,7; Col 3,17).

Este concebir el verdadero culto a Dios revelado en Cristo como estrechamente vinculado a la acción de gracias implica una actitud práctica de fondo, llena de valoración para el destino ofrecido por Dios a los hombres, actitud impregnada además de confianza para superar las dificultades que pronto se hicieron sentir en los primeros creyentes¹. La esperanza se entendió, pues, y se recalcó como algo esencialmente constitutivo de toda vida humana entendida a partir de la fe. Pero, ¿qué características tenía esa esperanza?

Las discusiones teológicas suscitadas por la interpretación escatologista, o más bien apocalíptica, de la mentalidad de Jesús han llevado a recalcar muy fuertemente la conexión entre la esperanza cristiana primitiva y la confianza en una venida inmediata o muy próxima de Jesús, en el esplendor de su poder, para poner fin al mundo y juzgarlo; sería pues la esperanza cristiana originaria de una esperanza en la «parusía».

¹ Cfr. A. TORNOS, *Escatología I*, Madrid 1989, 58.

La carta a los Tesalonicenses se dirige a una comunidad que ha conectado estrechamente la doctrina de la fe con la creencia en una venida muy próxima de Jesús en el esplendor de su poder; Pablo hará referencia a ello en el principio (1,10), en el medio (3,12) y en el final de la carta (5,23). Pero toda la argumentación, aún cuando se construye obviamente desde el convencimiento de que esa venida ocurrirá muy pronto, sitúa a ésta y la esperanza de ella en un horizonte de fundamentación y cumplimiento que traspasa completamente los límites de esa próxima venida.

En cuanto a la fundamentación, porque ella se remite, con el conjunto de la vida cristiana, al llamamiento de Dios a tener parte en su reino y gloria (2,12). Ahora bien, el contenido del término «gloria» está aquí muy unido al de «gloria» con el que se amalgama de «endíasis» para expresar un solo concepto: reino glorioso, o más bien, gloria reinante, gloria triunfadora. Y gloria quiere decir en Pablo, como en el conjunto de las Escrituras, Dios mismo revelado en su majestad, su poder, la virtualidad de su ser²; aquello de que tienen necesidad los hombres para superar su injusticia (cf. Rom 3,23), aquello que Dios comunica libremente por su propia bondad y gracia. Esto es pues, en último término, lo que puede dar solidez a toda esperanza.

Pero si la esperanza de la que se trata en la carta a los Tesalonicenses desborda por el lado de la fundamentación a la «parusía», no lo desborda menos por el lado del cumplimiento. En efecto, toda la parte central de la carta se dirige precisamente a examinar cómo se puede cumplir la esperanza en los que ya no pueden vivir la parusía, porque han muerto, o en otros que hubieren de morir antes de ella (cf. 4,13-5,11). Y la doctrina que se nos da es que los que lleguen a gozar la parusía no antecederán en absoluto a los que no la vivan (cf. 4,15). Porque el verdadero cumplimiento, la «peripoiesis soterías», o realización de la salvación se opera por el estar con el Señor en vida o en muerte (cf. 4,17 y 5,9).

A través de las reflexiones mediante las cuales esta carta de Pablo profundiza en los fundamentos y objetivos de la esperanza de los tesalonicenses, para que éstos no la escleroticen en la idea de la segunda venida, van surgiendo otros temas que adquirirán mucha mayor importancia a medida que la experiencia histórica de las comunidades cristianas adquiera mayor madurez:

² Cfr. J. DUPLAY, *L'Espérance de la Gloire de Dieu dans l'Ancien Testament, in Bible et Vie Chrétienne*, 8 (1953/1954), 40-54.

- Fuerza del evangelio en los que lo escuchan (cf. 2,19; 3,7-10.12.13).
- Cambio de una forma de experiencia dirigida totalmente hacia el instante final de la consumación del mundo, aportado por la venida gloriosa de Cristo, a otra forma de experiencia, en la que adquieren importancia los hechos temporales y conductas que se producen antes de la venida.
- Captación de lo esperado en su dimensión más universal y profunda de salvación (cf. 5,9), conforme al llamamiento de Dios (cf. 2,12).
- Comprensión de la correlación esperanza/llamamiento en el pensamiento paulino (cf. 2,12).

b) Comunidad de los Corintios

Suele considerarse que las cartas a los Corintios se escriben entre el 54 y el 57, con anterioridad a las enviadas a Gálatas y Romanos, y separadas, a su vez, entre sí por un intervalo de dos o tres años. Las cartas a las comunidades de Corinto «nos dan la posibilidad de “tocar con las manos”, con todos sus valores y defectos, la realidad concreta de una comunidad cristiana del s. I en sus primeros años de existencia»³.

Desde el punto de vista de la escatología, se las ha leído, sobre todo, con un posible desplazamiento de la comprensión de Pablo desde una mentalidad más apocalíptica, presente aún en la primera, hacia una mentalidad más helenística, representada en la segunda. Tal desplazamiento es corroborado por muchos exégetas basándose en un análisis de las expresiones con que Pablo se refiere al logro de la salvación en la muerte, más corporal en la primera (1 Cor 15) y más anímica o espiritual en la segunda; sin embargo dichos análisis son rechazados por otros escrituristas y teólogos basándose en el argumento de que 2 Cor 4,13-5,15 no debe entenderse en absoluto desde el punto de vista de la separación helenística entre el alma y el cuerpo⁴. Por nuestra parte diremos que Pablo se enfrenta con una postura que quiere reducir *ad absurdum* la idea de la resurrección, planteándose la cuestión: «¿cómo resucitarán los muertos? ¿con qué cuerpo?» (1 Cor 15,35). En contra de esta postura Pablo «ha tratado la cuestión de la corporeidad de la resurrección, precisamente aplicando a la interpretación de la resurrección de los muertos la experiencia de la nueva corporeidad del Señor re-

³ J. SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos paulinos*, Navarra 1999, 193.

⁴ Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 1986, 193-195 y 280s.

sucitado»⁵. Esto quiere decir que Pablo se enfrenta decididamente con la idea dominante en el judaísmo, según la cual el cuerpo resucitado es totalmente idéntico con el terreno y el mundo de la resurrección es una simple continuación del terreno. El encuentro con el resucitado, que en cuanto totalmente otro escapaba al ver y conocer terreno, que no estaba sometido a las leyes de la materia, sino que se dio a ver al modo de teofanía, acabó con tales interpretaciones.

Efectivamente, de todos es sabido que en las dos cartas a los corintios tiene un enorme relieve el tema del significado y valor del ministerio apostólico de Pablo. Menos extendida está la toma de conciencia de que tal sentido se entiende escatológicamente, es decir, con relación a la salvación proclamada y esperada en el servicio del evangelio. Y no suele examinarse la cuestión de si en estas concepciones del ministerio y de la esperanza puede apreciarse una evolución del pensamiento de Pablo o un tipo de expectativas diferentes acerca de lo último.

Para entrar en el tema señalaremos que el uso del nombre «esperanza» (elpís) y del verbo esperar (elpidso) no es frecuente en 1 Cor. El término se usa en dos ocasiones para expresar que es necesaria la esperanza a quien siembra y trilla, como lo es para el apóstol (1 Cor 9,10), pero en estos casos apenas puede afirmarse que se le dé un sentido teológico; en otra ocasión se usa la palabra en un sentido fuertemente teológico y doctrinal (1 Cor 13,13), aunque dando el significado por absolutamente sabido, de modo que no podemos extraer de ese pasaje ninguna enseñanza especial. En cuanto al verbo, sólo se usa una vez literalmente (1 Cor 15,19) para recalcar que el esperar cristiano no puede reducirse a esta vida⁶. Resulta curioso que en la inicial acción de gracias a Dios, cuando se le alaba porque ha concedido a los corintios la recta actitud ante el día de la revelación plena de Jesús, el texto no utiliza el verbo elpidso, el cual incluiría expresamente la idea de esperanza, sino el verbo apejdejomai, cuyo uso expresa más bien la espera que la esperanza (cf. 1 Cor 1,7).

Este último detalle muestra que el objetivo por el cual se fundamenta y anima el ministerio de Pablo es el llamamiento a sus oyentes (1 Cor 1,2.9.24.26) a la comunión (koinonía) con Cristo (1 Cor 1,9); a una salvación muchas veces nombrada (1 Cor 10,33; 15,2), que es el fin (telos: 1 Cor 1,8), nuestra gloria (¿divinización? 2,7), fruto del evangelio (15,12), cumplimiento del reino por purificación, santificación y justificación en el espíritu más allá de la carne y sangre (6,9-11; 15,50), en su vida resucitada.

⁵ J. RATZINGER, «Escatología», in AUER-J. RATZINGER, *Curso de Teología Dogmática IX*, Barcelona 1980, 159.

⁶ Cfr. A. TORNOS, *o.c.*, 61.

La manifestación de Jesús en poder, o «día del Señor», es un momento en que se muestra lo que cada uno es (1,8; 3,13; 5,5) y se empieza a participar corporal y plenamente de su resurrección (15,23). No es este día la salvación misma esperada, sino el final del caminar que da paso a la plenitud esperada, consistente en que Dios sea todo en todos (15,38). La parusía es más el juicio que la salvación, y ni siquiera es el momento único en que ésta se decide; tal momento está ya siempre presente en el caminar de cada «hoy» (9,24-10,13).

La 2 Cor repite los mismos planteamientos. En ella ni el término «elpís» ni el verbo «elpidein» se usan nunca sin relación con el misterio de la proclamación de la fe. Esta esperanza parece nombrarse a veces como vivencia simplemente psicológica y no teológica, pero enseguida se la encuadra en una fundamentación que la relaciona con Dios y en un movimiento que la lleva, más allá de su objetivo inmediato, al objetivo más general de la fe para plena manifestación de Dios.

Teniendo presentes ambas cartas a los Corintios podemos decir que en conjunto, por lo que se refiere a la concepción de la esperanza que gobierna la práctica ministerial de Pablo, no se advierte una diferencia significativa entre las dos cartas. Más aún, si releemos lo contenido en la primera carta a los Tesalonicenses a la luz de la comprensión de la esperanza que tanto matizan las cartas a los corintios al reflexionar sobre el ministerio, advertimos que tampoco aparecen diferencias importantes. La práctica del esperar que intervenía en la evangelización y en la vida evangelizadora era la misma, se hablase o no de parusía. Se dirigía a Cristo y se basaba en que Cristo se había acercado y hecho presente.

c) Comunidad de los Romanos

Si en la primera carta a los Tesalonicenses se reflexiona sobre la esperanza para desbloquear la tentación de estrecharla a quienes vivieren la parusía, y en las cartas a los Corintios se recalca la estrecha unión que tiene la misma esperanza con el anuncio de la fe y el caminar día a día conforme a ella, la carta a los Romanos va a ocuparse más especialmente de dos temas pocos tocados aún: la relación entre esperanza y promesas de Dios para la historia, y la relación entre esperanza y justicia.

Ambos temas están muy estrechamente unidos para Pablo, que concentra en su complejo concepto de justificación por la fe, gracias al triunfo de la misericordia divina, todo lo que los hombres pueden esperar de Dios en la historia. En efecto, la alternativa que ve Pablo para la humanidad que

busca lograrse es: o bien la confianza en las obras de alguna ley, con la entrada en una lógica de esclavizamiento y el horizonte de unos sujetos que luchan por la justicia gloriándose de sí mismos; o bien la confianza en la llamada y elección prometidas a Abraham y reveladas en Jesucristo, con la entrada en una lógica de libertad, en la cual toda gloria y justicia es de Dios.

A este propósito Moltmann⁷ ha recalcado que, según la carta a los romanos, la actitud creyente de Abraham está sólo fundada en la elección libre de Dios, la cual da lugar a una promesa hecha a él y a su descendencia. Abraham cree, y empieza a manifestarse, no la justicia de esa descendencia, sino la justicia de Dios para con ella; una justicia fiel y activa por la que se realiza la promesa. La ley no se da para que mejor se realice la promesa, sino para que aparezca mejor la injusticia de los hombres y la misericordia de Dios. La fe de Abraham es una esperanza «cuando no había esperanza» (Rom 4,18).

¿Es ésta la actitud que Pablo propone a los cristianos de Roma? A mi entender no. Porque nunca diría Pablo, una vez venido Cristo y manifestada la resurrección, que aún se mantiene el tiempo en que no había esperanza. Al contrario, «ahora estamos en paz con Dios por obra de Nuestro Señor Jesucristo, pues por él tenemos entrada a esta situación de gracia en que nos encontramos, y estamos orgullosos con la esperanza de alcanzar la salvación de Dios. Más aún, estamos orgullosos también de las dificultades, sabiendo que la dificultad produce entereza; la entereza, calidad; la calidad, esperanza; y esa esperanza no defrauda, porque el amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha dado» (Rom 5, 1-5).

Al vincular así la esperanza a Cristo venido y al Espíritu dado, Pablo replantea para los cristianos la esperanza de Abraham, la cual, apoyada solamente en las promesas, «estaba del todo volcada al futuro»⁸.

En síntesis, según la carta a los Romanos, la esperanza de la humanidad toma forma porque Dios llama a ésta, a través del pueblo judío, a un futuro de salvación total, y porque Dios se compromete mediante sus promesas con ese futuro; pero la esperanza de los cristianos incluye algo más: es fuerte y gozosa (Cfr. Rom 12,12), no abrahámica y paradójica, porque en el caminar de Jesús crucificado y resucitado se ha mostrado que ella puede cumplirse y cómo se cumple. Ello implica, básicamente, el descubrimiento apasionado de que la forma de vida de Jesús es algo que merece la pena vivirse, cumplimiento de la más sublime realización humana y realización plena de lo más que se puede esperar.

⁷ Cfr. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969, 192.

⁸ A. TORNOS, *o.c.*, 64.

II. LA PARUSÍA

Pablo habla a menudo de la esperanza venida de Cristo y la describe en términos llenos de contenido. En ella consistirá el «día del Señor». El Apóstol designa esta venida de Cristo como *parusía* (1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 1 Cor 15,23; 2 Tes 2,1.8. este último pasaje es ciertamente pospaulino). La comunidad será la corona de gloria del apóstol «ante Nuestro Señor Jesucristo en su *parusía*» (1 Tes 2,19). El apóstol desea que la comunidad se presente «con una santidad sin mancha ante Dios, nuestro Padre, en la *parusía* de nuestro Señor Jesucristo con todos sus santos» (1 Tes 3,13). Los santos con los que aparece Jesús no son, como demuestra el AT (Zac 14,5), los cristianos ya consumados, sino la corte celestial de Dios. Pablo repite el deseo (1 Tes 5,23) de que los cristianos «se conserven sin tacha para la venida de Cristo».

a) Explicación paulina de la *parusía*

En 1 Tes 4,13-5,11 se describe la *parusía* de Cristo como una revelación apocalíptica en gloria⁹. Pablo toma pie de un hecho real para expresar este detallado consuelo escatológico. La muerte desconcertaba a los miembros de la comunidad; los cristianos esperaban ver la *parusía* del Señor. La victoria sobre la muerte había sólo comenzado en la resurrección de Cristo, la *parusía* debía hacerla manifiesta y completa, por lo que los muertos no tendrían parte en ella.

Pablo no apela tampoco a la esperanza judía de la resurrección. Esta no era compartida por todo Israel, y entre los cristianos provenientes del paganismo apenas era conocida. Pero el apóstol no confirma tampoco a los cristianos en la seguridad de que los muertos están con el Señor (Flp 1,23). ¿Llegó el mismo a esta seguridad más tarde? Los cristianos, en cambio, estaban familiarizados con la expectación de una próxima *parusía* (1 Tes 1,10) y esperaban que su misma generación la vería (1 Tes 4,15), como desarrollaremos más adelante. Por ello confirma Pablo a la comunidad en esa esperanza. O ¿es que suponía la existencia de un «sueño de la muerte»? (1 Tes 4,15). ¿Se trata de una palabra del Jesús histórico, como las que Pablo aduce ocasionalmente (1 Cor 7,10; 9,14; cfr. también Hch 20,35)? o ¿es una palabra del Señor exaltado, como otras que Pablo cita en otras ocasiones (2Cor

⁹ Cfr. B. RIGAUX, *Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens*, Paris 1956; W. HARNISCH, *Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13-5,11*, Gotinga 1973.

12,8ss.; cfr. 1Cor 15,21)? ¿Abarca esta palabra del Señor todo el texto de 1 Tes 4,15ss.?

No podemos pensar que Jesús preanunciara de este modo detalles apocalípticos. En Mc 13,32, Jesús niega tener conocimiento. Se podría suponer a lo más que 1Tes 4,15ss. Procede de un apocalipsis que, como Mc 13,5-37 o como el Apocalipsis de Juan (cfr. Ap 1,1), había sido puesto en labios de Jesús. «Los muertos en Cristo» resucitarán (1 Tes 4,16) ¿Se refiere Pablo sólo a la resurrección de los justos? Los resucitados y los vivos serán arrebatados en las nubes para recibir al Señor¹⁰. Las nubes son el carruaje de Dios (Sal 104,3; Is 4,5; 19,1; 2Mac 2,8), el «punto de partida idóneo para una acción eficaz sobre la tierra»¹¹. También Cristo aparece con las nubes (Mc 9,7; 13,26; 14,62). El Mesías que viene del cielo es «recibido»¹². Las dos ideas podían estar presentes en nuestro pasaje. ¿Hacia dónde se dirige la procesión después del encuentro? Se podría pensar que entra en el cielo. O ¿vuelve quizá a la tierra dónde se establece el reino mesiánico?

A propósito de algunos problemas que se han planteado en la comunidad de Corinto, Pablo expone detalladamente en 1 Cor 15 la doctrina cristiana sobre la esperanza en la resurrección. Con tal ocasión describe la parusía: 15,22-28.51-55. Los muertos que pertenecen a Cristo resucitarán en la parusía. La victoria de Cristo «se manifiesta en un sucesión gradual de acontecimientos: su resurrección, su parusía, la sumisión de todos los poderes y, finalmente, la devolución del reino a Dios Padre»¹³.

Según Pablo, en la celebración del banquete «se anuncia la muerte del Señor hasta que venga» (1 Cor 11,26). Es esto un testimonio de la esperanza escatológica de la Iglesia y del mismo apóstol. En banquete evoca, en la acción y en la palabra que la acompaña, la muerte del Señor como acontecimiento salvífico y la hace presente. Pero el banquete tiene lugar también en la expectación de la parusía del Señor en cuanto revelación plena de su soberanía.

Es muy probable, además, que en este culto eucarístico resonase la venerable plagaría aramea *marana tha* («ven Señor»; cfr. 1 Cor 16,22; Ap 22,20): la celebración litúrgica era vista en la Iglesia primitiva como «anticipación mística del reino de Dios, toda vez que lo que en ella acontece pro-

¹⁰ Cfr. A. ΟΕΡΚΕ *νετελη* ThW IV (1942), 904-912.

¹¹ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander 2012, 25.

¹² *Recepción* es un término de origen bíblico (Ex 19,10-18) que en el mundo helenista describe con frecuencia el ceremonial político.

¹³ K.H. SCHEKLE, «Escatología del Nuevo Testamento», in J. FEINER-M. LÖHRER (eds.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Madrid 1984, vol. V, 715

duce ya algo que será realidad permanente al fin de los tiempos»¹⁴. El *maranatha* eucarístico se explica por el paralelismo de las situaciones: como el Señor ha venido (*ahora*) entre nosotros, respondiendo a la oración sacramental, del mismo modo *vendrá al término de la historia*, respondiendo a la invocación de la Iglesia que anhela su presencia gloriosa y manifiesta¹⁵.

La otra interpretación posible de la fórmula (*maranatha*= «el Señor viene») haría de ello no una plegaria, sino una confesión de fe. En todo caso, el marco de la misma sería también cultural¹⁶ y avalaría el lugar preeminente que la primera liturgia eclesial reconocía a la parusía. Preeminencia manifestada igualmente por el hecho de que, entre las razones que han movido a los tesalonicenses a «abandonar a sus ídolos» y «convertirse a Dios», se cuenta la esperanza en «Jesús, que ha de venir de los cielos» (1 Tes 1,9ss). Tal esperanza, por consiguiente, es a la vez objeto de la fe y fundamento de la conversión a la misma.

b) La parusía inminente

El problema de la proximidad de la parusía, puesto sobre la mesa por la escatología consecuente, es una de las cuestiones más controvertidas de la exégesis neotestamentaria. Quien se asome a la bibliografía pertinente no puede atajar una sensación de vértigo. El laberinto de pruebas y contra-pruebas en torno a la fiabilidad de este o aquel texto, la minuciosidad con que se analizan los diversos estratos de la historia redaccional, la sutileza de que se hace gala para ahormar las conclusiones exegéticas a las premisas sistemáticas –tácitas o expresas– del investigador de turno, producen en el lector la impresión de que, una vez más, los árboles no dejan ver el bosque.

La espera de la parusía en un plazo breve se puede encontrar con frecuencia en los primeros escritos de Pablo. «Nosotros, lo que vivamos, los que quedemos hasta la venida del Señor...» (1 Tes 4,15-17); «no moriremos todos (antes de la parusía)» (1 Cor 15,51); ambos textos indican que su autor pensaba contentarse entre los testigos del acontecimiento final. Por eso habla de un «acortamiento del tiempo» (1 Cor 7,29) y asevera que «la salvación (definitiva) está más cerca de nosotros que cuando abrazamos la fe. La noche está avanzada. El día (del Señor) se avecina» (Rom 13,11ss.). La

¹⁴ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid 2007, 128.

¹⁵ Cfr. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1966, 181-184; S. ZEDDA, *L'escatologia biblica II*, Brescia 1972, 18 ss.

¹⁶ Cfr. G. KUHN, «Maranatha», in *TWNT IV*, 470-475.

conclusión de 1 Cor (16,22) es la ferviente invocación aramea *marana tha*: ven Señor.

Sin embargo aquí podemos observar una deliberada relativización de este cálculo especulativo. «En cuanto al tiempo y al momento..., sabéis que el día del Señor ha de venir *como un ladrón* en la noche» (1 Tes 5,1ss.). La reaparición de la imagen del ladrón es por demás significativa, máxime si se tiene en cuenta que otros textos más tardíos también la emplean (2 Pe 3,10; Ap 3,3; 16,15); probablemente detrás de ese uso tuvo que estar la memoria de que se trataba de una *ipsissima vox Jesu*. La difusión de la misma en escritos tan distantes como 1 Tes y Ap confirma sólidamente dicho origen. Por lo demás, «el autor de 2 Tes tiene que atajar una mala inteligencia de la primera carta, según la cual “el día del Señor sería inminente” (2 Tes 2,2), y pone en guardia a los fieles para que no se dejen engañar al respecto, pues queda aún mucha historia por delante (v. 3 ss.)»¹⁷.

Pero acaso el dato más relevante sea el contenido en varios textos tardíos, escritos ciertamente cuando, a punto de declinar o ya desaparecida la primera generación cristiana, «poco o ningún espacio quedaba para una espera del fin dentro de esa generación»¹⁸. Podría suponerse que con tan categórico mentís a la espera próxima, tal y como había entendida otrora, se desacreditaba a la vez el lenguaje de proximidad de la parusía. Pues bien, sorprendentemente ese lenguaje no sólo no desaparece, sino que se usa con toda naturalidad y suma frecuencia.

c) El retraso de la parusía

La problemática del retraso de la parusía estriba en que el tiempo presente se caracteriza por la coexistencia o interferencia entre la salvación ya operada y el hecho de que todavía es preciso seguir esperando.

Según Kuss «la predicación anterior a Pablo se orienta sobre todo al futuro»¹⁹. Espera como inminentes los dramáticos acontecimientos finales, y prepara para ello a quienes buscan la salvación exhortando a la conversión y al bautismo.

Pablo, que no niega ciertamente esto, se ve obligado –sin duda también por el retraso enigmático de la parusía– no sólo a meditar el futuro, sino también a adquirir una conciencia más clara de lo que ya ha ocurrido,

¹⁷ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 113.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ O. KUSS, *San Pablo. La aportación del apóstol a la teología de la Iglesia primitiva*, Barcelona 1975, 426.

es decir, sobre aquello que distingue entre la época que arranca de la resurrección de Jesús y todas las épocas anteriores y la enlaza con el tiempo de la parusía y el que viene después de la misma.

Pablo no aguarda la salvación solamente para el futuro –aunque seguramente que también lo hace–, sino que la ve como ya realizada fundamentalmente. Por el hecho de que el *pneuma*, al que significativamente designa como «fianza»²⁰, como «primicias»²¹, y el que define ahora la vida de los creyentes y bautizados, y es la salvación, ya está aquí, pues ya ha llegado el tiempo final. Por lo mismo, la situación escatológica del presente no sólo se define por la espera sino también por la salvación poseída. El *Pneuma*, al que se ha visto sobre todo en estrecha relación con Cristo resucitado y ahora y siempre actúa en una nueva forma de existencia²², penetra ahora toda la esfera entre Dios y el hombre, y es fianza y comienzo de la transformación que se operará en el próximo futuro. Sobre todo desde este punto de vista reelabora Pablo el específico carácter escatológico –es decir, que promete y realiza en sí el cumplimiento– de dos sacramentos: el bautismo y la cena del Señor.

Frente a una espera lineal del futuro, Pablo entiende la marca del presente como la de un tiempo intermedio completamente nuevo. Tan cierto es que todavía está por llegar la plena revelación de la salvación poseída por los creyentes y bautizados como que deben considerarse ya ahora como fundamental y totalmente transformados.

III. LOS NOVÍSIMOS EN LA DOCTRINA ESCATOLÓGICA DE PABLO

En la teología católica los denominados «novísimos»²³ han ocupado siempre un espacio medular. La religiosidad popular en torno a estos contenidos de la fe se ha visto alimentada a lo largo de los siglos por una catequesis y una predicación sobreabundantes. La sencillez acrítica y el afán fisicista de los creyentes fue adornando a este tratado de una epidermis co-

²⁰ En 2 Cor 1,22; 5,5:

²¹ En Rom 8,23: π

²² Los textos relativos a este punto pueden verse en G. RICHTER, *Deutsches Wörterbuch zum NT (RNT 10)*, Ratisbona 1962, 331 ss.

²³ El origen del término lo tenemos en la traducción que la Vulgata hace de Ecclo 7,36: «En todas tus obras piensa en el fin, y nunca pecarás» («In omnibus operibus tuis memorare novissima tua et in aeternum non peccabis»). «Novissima» es traducción del término griego «τά έσχάτα», que evidentemente remite al tratado actual de la Escatología.

lorista, cargada de imágenes plásticas y proclive a afirmaciones de seguridad cuasi matemática, con perjuicio evidente para unos contenidos que, por ser escatológicos, siempre son, en alguna medida, provisionales por cuanto lo que, además de sobrenatural, en definitivo, se convierte de suyo en inagotable.

En los escritos de Pablo hallamos varias referencias a ellos en un enclave escatológico. Veámoslos.

a) Muerte

Para comenzar, el giro introductorio de 4,13 es una especie de muletilla paulina para insistir en cuestiones sobre las que ya trató anteriormente (cfr. 1 Cor 1,8; Rom 1,13). El «no quiero que ignoréis» significa en su lenguaje un «quiero que sepáis más» o «que recapacitéis sobre lo que ya sabéis».

Los cristianos nutridos de la esperanza escatológica en la resurrección (doctrina muy corriente en el judaísmo y básica para los cristianos por la resurrección de Cristo) no pueden entristecerse ante el hecho de la muerte como los demás que no tienen tal esperanza. Está claro que el contraste no tiene en vista a los judíos saduceos sino a las opiniones predominantes en el paganismo. Por lo tanto Pablo les había instruido ya sobre la confesión de fe, con una fórmula estereotipada que Pablo pudo a su vez haber recibido de la primera comunidad a la que se incorporó.

El artículo de la fe en la muerte y resurrección de Jesús implica, como conclusión de esperanza, que Dios, por Jesús, conducirá consigo a los cristianos fallecidos. Parece una fórmula hecha sobre la que Pablo no se ha detenido a ponderar qué ocurre en el estadio intermedio y si los cristianos quedan también sujetos a un juicio escatológico²⁴. Entre los que han aceptado la fe tampoco se ha encontrado todavía con discutidores sobre esta esperanza (cfr. 1 Cor 15,12).

b) El examen final. El Juicio

Para Pablo, la comunidad se sitúa ante el juicio escatológico de Dios. Éste, tendrá la función de «configurar la humanidad completa que va a par-

²⁴ R. TREVIANO, «La evolución de la escatología paulina», in *Carthaginensia XII* (1996), 128.

ticipar del definitivo reino de Dios»²⁵. El mediador del juicio es Cristo: «¿Quién condenará a los elegidos de Dios?... Jesucristo, el que murió o, mejor dicho, el que resucitó, el mismo que está a la derecha de Dios, el mismo que intercede en nuestro favor» (Rom 8,33 ss.). Según 2Cor 5,10, Cristo es el juez: «todos tenemos que aparecer como somos ante el tribunal de Cristo, y cada uno recibirá lo suyo, bueno o malo, según se haya portado mientras tenía este cuerpo». En Mt 19,28 Cristo aparece como juez entronizado. Esta es la situación del juicio universal, en el que cada uno deberá responder de su conducta. El juicio es un juicio según las obras. El cristiano vive en constante responsabilidad ante Dios. El cuerpo es el instrumento del obrar humano. Según la interpretación bíblica, «el hombre está en el cuerpo, existe como cuerpo. El cuerpo es la vida corporal, la duración de la vida»²⁶.

Otros textos, que pronto se hicieron formularios, afirman que Cristo celebrará el juicio universal como representante de Dios. Así 2Tim 4,1: «Te conjuro ante Dios y Jesucristo, que ha de juzgar a vivos y muertos, y por su retorno a su reino». El Señor Jesús, que ha de aparecer para juzgar, es un juez justo y dará la corona de la gloria al apóstol y a todos los que aguardan su manifestación (Cfr. 2Tim 4,8).

La carta a los Hebreos repite los dogmas de fe: «Es destino de cada hombre morir una vez, y luego un juicio» (Heb 9,27). «El Señor juzgará a su pueblo» (10,30, según Sal 135,14). El juicio será terrible: «Es horrendo caer en manos de Dios vivo» (10,31); «Nuestro Dios es un fuego devorador» (12,29). En previsión del juicio el cristiano confía en Cristo, que se ha ofrecido por los pecados y aparecerá a su vuelta para juzgar «como salvación para los que lo aguardan» (Heb 9,28).

c) Infierno

Pablo habla de la reprobación eterna como perdición (1 Tes 5,3) y ruina (Rom 9,22; 1 Cor 1,18; 2 Cor 2,15), sin describir ni lugar ni estado.

Además el apóstol menciona algunas ideas sobre el mundo diabólico, pero lo hace sólo retrospectivamente, en cuanto poderes derrotados por la salvación de Cristo. Al pasar por la muerte y adquirir la vida en la resurrección, Cristo se ha convertido en Señor de vivos y muertos (Rom 14,9). Nada, ni siquiera la muerte, puede separarnos del amor de Dios en Jesucristo (Rom 8,38 ss). La muerte ha perdido su «aguijón», su poder de ator-

²⁵ S. VIDAL, *o.c.*, 232.

²⁶ K.H. SCHELKLE, *o.c.*, 722.

mentar y matar (1 Cor 15,51). Con su muerte Cristo ha aniquilado a la muerte y al diablo, que ejercía su poder en ella, y ha liberado a los que estaban esclavizados por temor a la muerte (Heb 2,14 ss).

d) Resurrección de los muertos

La esperanza del judaísmo primitivo en la resurrección de los muertos adquiere su seguridad en el NT por medio de la resurrección de Jesucristo. Así lo proclama la predicación apostólica. «Dios ha resucitado al Señor y nos resucitará también a nosotros por su poder» (1 Cor 6,14; cf. Rom 8,11; 1 Cor 15,15.20; 2 Cor 4,14).

Pablo ha presentado la doctrina neotestamentaria de la resurrección universal en una penetrante reflexión. Este es especialmente el caso en 1 Cor 15. La discusión del tema fue ocasionada por algunas falsas concepciones que surgieron en Corinto y que llegaron a oídos de Pablo. «Algunos dicen que no hay resurrección de los muertos» (15,12). Podría ser esto un reflejo de la mentalidad griega que ponía en duda y rechazaba escépticamente todo tipo de supervivencia después de la muerte o bien, aceptando la inmortalidad del alma, veía en el cuerpo una carga para ésta última y no quería admitir, por tanto, una reunión del alma con el cuerpo. (O ¿decía quizá el error que «la resurrección ya ha tenido lugar» [2 Tim 2,18], en cuanto que el don del Espíritu había conferido ya a los hombres una vida divina?). ¿Existía en Corinto una gnosis dualista y anticorporal o un entusiasmo que, así como se escandalizaba de la dura realidad de la cruz (1 Cor 1,18-25; 3,18-23), rechazaba también la corporalidad de la resurrección?

Pablo introduce la reflexión y discusión presentado primero el evangelio de la resurrección de Cristo, para lo que repite el kerigma que la primera comunidad cristiana había formulado ya como profesión de fe (1 Cor 15,3 ss.). La doctrina de la resurrección no se basa para Pablo en una interpretación filosófica del mundo, sino en la fe en el Dios que se ha revelado al resucitar a Cristo. La realidad de la resurrección de los muertos decide sobre la realidad de la fe y vida cristianas.

La resurrección de Cristo es comienzo y fundamento de la resurrección universal. Quien niega una debe negar también la otra. El evangelio es el mensaje de la redención de los pecados (1 Cor 15,17) y de la irrupción de la salvación. Y ésta comienza con la resurrección de Jesús en cuanto comienzo de la nueva vida. Sin la resurrección de los muertos, la predicación, la fe y la esperanza son engañosas. Todo el esfuerzo y todos los peligros del apóstol pierden su sentido; sólo tendría goce el disfrute de la vida cotidiana

(1 Cor 15,32). La resurrección de Cristo es el comienzo del movimiento hacia la consumación. Pablo pone de manifiesto la relación entre la resurrección de Cristo y la su parusía. Jesús es el «primer fruto de los que duermen» (1 Cor 15, 20.23). En su parusía serán resucitados los cristianos. Todos los poderes y potencias, y finalmente la muerte, serán sometidos al dominio de Cristo, quien entregará entonces el reino y se someterá a sí mismo al Padre, para que Dios sea «todo en todo» (1 Cor 15,28). Este es el reinado consumado por Dios.

Así, si en 1Cor 15, 48-49 Pablo no se olvida de mostrar que la existencia celeste debe ser vivida ya en el presente en nuestros cuerpos mortales (existencia personal terrena), en 2Cor 5,1 recuerda que la culminación de la existencia celeste traerá consigo una nueva forma de corporeidad. El uso de «casa» y «tienda» como metáforas del cuerpo queda sugerido por Job 4,19 y Sab 9,15; pero Pablo invierte el valor

IV. LA NUEVA CREACIÓN

Según el evangelio de Pablo, el «hombre viejo» del pecado ha quedado aniquilado en la «novedad de la vida» (Rom 6,4). Ahora es «nueva creación». Pablo emplea dos veces esta fórmula (Gal 6,15; 2Cor 5,17), de la que saca diversas consecuencias.

«Circuncisión o incircuncisión no es nada. Lo que importa es la nueva creación» (Gal 6, 15). Nueva creación significa que ha quedado abolida la religión judía o pagana; ahora vale la «fe que actúa en el amor» (Gal 5,6) o también «el seguimiento de los preceptos de Dios (1 Cor 7,19). Pablo repite en 2 Cor 5, 17: «Si uno está en Cristo, es nueva creación. Lo viejo ha pasado. Se ha hecho nuevo». En la muerte de Cristo han muerto todos, y para todos ha comenzado la vida en su resurrección (2 Cor 5, 15). La nueva creación está «en Cristo». Así como por Adán a todos llegó la muerte, por Cristo vino la vida (cf. Rom 5, 12-21). La Iglesia es, en cuanto «nueva alianza», la nueva creación que todo lo abarca (1 Cor 11,15; 2Cor 3,6). Pablo no es un visionario que no veía la realidad. Dice que «la figura de este mundo está para terminar» (1 Cor 7,31). Los cristianos viven todavía en la carne (2 Cor 10,3), todavía anda suelto Satanás (2 Cor 2,11), todavía domina la muerte (1 Cor 15,26). Pero Pablo no es tampoco simplemente un profeta que anunciaría una salvación futura, sino que proclama la salvación que ha ocurrido ya. Pero tal salvación es real «en Cristo. Esa es la realidad más fuerte, si bien todavía oculta.

Si en 1 Cor 15,48 san Pablo no se olvidaba de mostrar que la existencia celeste debe ser vivida ya en el presente en nuestros cuerpos mortales (existencia personal terrena), en 2 Cor 5,1 recuerda que la culminación de la existencia celeste traerá consigo una nueva forma de corporeidad. El uso de casa y tienda como metáforas del cuerpo queda sugerido por Job 4,19 y Sab 9,15; pero Pablo invierte el valor de la metáfora «casa» de una entidad terrestre, transitoria y destructible a una celestial, permanente y eterna. Una segunda serie de imágenes de este pasaje se centra en el vestido: sobrevestirse, desvestirse, quedar desnudo. La combinación de la imaginaria casa-vestido lleva a mezcla de metáforas como la de «sobrevestir la habitación celeste» del v. 2. Esta combinación tiene la ventaja de seguir una nueva condición que es a la par permanente e integrante del creyente²⁷.

El contraste con la tienda terrena, que puede ser desmantelada por la muerte, la casa celeste es indestructible y durará por siempre²⁸. El desmantelamiento es descripción apropiada de la muerte del fiel antes de la parusía y no de lo que ocurrirá a los que se mantengan vivos cuando la venida del Señor (Flp 3,21; 1Cor 15,51-54; 2 Cor 5, 2.4). Pablo todavía cuenta con la doble posibilidad de su muerte o del retorno previo de Cristo. Se siente más personal e intensamente comprometido ante este dilema, si bien integra crecientemente la primera perspectiva. Lo que no obsta a que se esfuerce en mantener, quizás como urgencia pastoral, la expectativa próxima comunitaria de la parusía, claramente expresada en 1 Cor 7,29, y aún intensificada en Rom 13, 11-14²⁹. En la eventualidad de la muerte está seguro del cuerpo celeste proporcionado por Dios. Creemos que no hay que dar más fuerza al presente del v.1. Pablo no se detiene a considerar el modo en que el creyente individual podrá vivir con Cristo después de la muerte³⁰.

Sin embargo deja expresarse la queja de la situación presente en tensión por esa espera de la redención de los cuerpos, como más tarde en Rom 8,23. Lo que le abruma es el disgusto por ser vestido (muerte)³¹ y lo que desearía es ser sobrevestido (transformación). La muerte, quedar desnudo, no es una experiencia agradable, pero la tiene en cuenta como posibilidad. Sin embargo, más allá del trago amargo de la muerte, queda la plenitud de vida

²⁷ Cfr. J. GILLMAN, «A Thematic Comparison: 1 Cor 15, 50-57 and 2 Cor 5, 1.5», in JBL 107 (1988), 439-454.

²⁸ Cfr. E.E. ELLIS, «II Corinthians V. 1-10 in Pauline Eschatology», in NTS 6 (1959-60), 211-224, en 218 nota la equivalencia de la tienda con el *σῶμα ψυχικόν* y de la casa celeste con el *σῶμα πνευματικόν* de 1 Cor 15 y la admite desde una perspectiva individual, si bien sostiene que 2Cor 5, 1ss ha de entenderse dentro del encuadre más amplio de la corporeidad «en Adán» y «en Cristo».

²⁹ Cfr. A. VÖGTLE, «Röm 13, 11-14 und die "Nah"-Erwartung», in Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte. Neutestamentliche Beiträge, Friburgo 1985, 191-204.

con Cristo y deja que prime de nuevo lo que ya expresó en su primer apunte de escatología individual, en Flp 1, 21-23.

La nueva creación debe, y por tanto, puede realizarse: el cristiano debe «vivir una vida nueva» (Rom 6,4), en la «novedad del Espíritu» (Rom 7,6). «Aunque el hombre exterior va decayendo, el interior se renueva día a día» (2 Cor 4,16). Así participa Pablo en los sufrimientos y resurrección de Jesús (2 Cor 4, 10).

En el mismo sentido y espíritu paulino, se dice en Col 3,3s: «Vosotros habéis muerto y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando se manifieste Cristo, nuestra vida, entonces os manifestaréis con él vosotros en gloria». La nueva vida es real en la muerte y en la vida, pero no tiene una naturaleza comprobable y visible, sino que está doblemente oculta. El cristiano posee la vida en cuanto que vive «con Cristo» y su vida está oculta en la realidad espiritual de Dios. Pero el cristiano confía con esperanza en la consumación escatológica de la parusía de Cristo. En Col 3, 9 se nos dice que la nueva vida ha sido ya otorgada y que debe adquirir realidad a través del cristiano. La nueva vida tiene sus raíces en el bautismo, como Pablo hace destacar en su doctrina (Rom 6,3); «nos ha conducido a la salvación..., según su misericordia, a través del baño del renacimiento y de la renovación en el Espíritu Santo» (Tim 3,5; cf. 2,11ss). La vida nueva es don y tarea. El cristiano debe «despojarse del hombre viejo, renovar su mente por el Espíritu y revestirse del hombre nuevo que ha sido creado a imagen de Dios» (Ef 4,22). En Cristo, Dios ha hecho de judíos y gentiles «un único hombre nuevo» (Ef 2,15). La nueva creación es la comunidad nueva, así queda reflejado en la carta a los hebreos (8,8-13; 9,15; 12,24), donde se subraya cuánto más grande es la nueva alianza mediada por Cristo que la antigua existente³².

Así como en Col 3,4 Pablo preanuncia la consumación escatológica de la nueva creación, en Rom 8,19-30 afirma que la nueva creación ya ocurrida es promesa y comienzo del acto creador divino todavía futuro: «la ansiosa

³⁰ Nos parece más acertado P. BENOIT, «L'évolution du langage apocalyptique dans le Corpus paulinien», in ACFEB, Apocalypses et théologie de l'espérance. LD 95, Paris 1977, 299-335, en 322-324 y 334, al señalar que Pablo no da clara solución a algunos de nuestros problemas (para Benoit del mismo Pablo), consciente de caminar en la fe y todavía no en visión clara (2 Cor 5,7), que cuando recoge la interpretación de algunos exegetas, como Feuillet, y entiende que el cuerpo celeste de 5,1 no es otro que el de Cristo resucitado: Pablo podrá vivir con una vida auténtica y plena (antes de recibir el cuerpo resucitado individual) teniendo por soporte físico de su existencia el cuerpo resucitado de Cristo.

³¹ También PERRIMAN, NTS 1989, 519-521, reconoce que el desvestimiento y la desnudez se refieren simplemente a la muerte y no a una condición escatológica esotérica.

³² K.H. SCHELKLE, «Escatología del Nuevo Testamento», in J. FEINER-M. LÖHRER (eds.), o.c., 723

espera de la creación aguarda la revelación de la (futura) gloria de los hijos de Dios». Pablo ve en la angustia y en el ansia fenómenos primordiales de toda vida creada. Escucha esa misma ansia en la oración de la comunidad oprimida en el mundo, que grita: Abba. Podremos entender mejor la mente del apóstol si la situamos en la larga tradición que él comparte y que en él llega a la culminación neotestamentaria. Los profetas de Israel esperaban el tiempo mesiánico de salvación como una nueva creación (Is 65,17), sin embargo la apocalíptica dice que la creación ha sido sometida a la vanidad por culpa del hombre; con Él será redimida en una única e idéntica consumación.

* * * * *

A la luz de lo expuesto podemos comprender la «pascua de la Creación» como una unidad de la parusía, resurrección y recapitulación.

En la visión de Pablo, la relación de Cristo con el cosmos, que es el orden de la creación y de la nueva creación, asegura la confianza de que también a este mundo que habitamos le alcanza la promesa de una humanidad transfigurada.

La escatología paulina concluye con el anuncio de un inicio que es a la vez una consumación. De acuerdo con la tensión propia de la esperanza, alumbrará un «mundo nuevo», una «nueva creación», y se verificará en plenitud lo que ahora es anhelo, gemido y espera ansiosa de la humanidad y del cosmos.

Estudios en homenaje al profesor Rafael Navarro-Valls

P. FERNANDO CAMPO DEL POZO OSA

RESUMEN: Se analizan en este trabajo los *Estudios en homenaje al Profesor Rafael Navarro-Valls*, que llevan por título: *Religión, Matrimonio y Derecho*. Se trata de temas interesantes y debates sobre el Matrimonio y la Religión dentro de nuestro entorno cultural con un amplio abanico de estudios elaborados por 174 juristas europeos y americanos que abordan muy diversos aspectos sobre la regulación del matrimonio y las figuras afines con las relaciones entre el Estado y la Iglesia, la religión cristiana y la integración de minorías islámicas en Europa. En estos dos gruesos volúmenes, con casi 4000 páginas, aparecen diversos aspectos y tendencias sobre la justicia, los derechos humanos, la libertad religiosa y los conflictos de conciencia. Hay temas de historia como lo referente a los canonistas agustinos españoles de los siglos XIV y XV que influyeron en su época. Se ha realizado homenaje por un equipo de buenos colaboradores, algunos formados por el profesor Rafael Navarro-Valls, cuya brillante trayectoria ha tenido muy en cuenta el matrimonio, la libertad religiosa, el Vaticano y la Casa Blanca (USA).

PALABRAS CLAVES: Derecho, matrimonio, religión, justicia y libertad religiosa

ABSTRACT: This is an analysis of the works in the *homage to Professor Rafael Navarro Valls*, with the title: "*Religion, Marriage and Law*." It contains interesting topics and debates on Marriage and Religion, within the cultural field of studies done by 174 European and American jurists, who took-up the various aspects of the regulation of marriage and topics related to the relations between State and Church, Christian religion and the integration of the Islamic minorities in Europa. These two thick volumes of nearly 4.000 pages, reveal the different aspects and opinions on justice, human rights and the conflicts of conscience. Included also here are other topics on history done by the Spa-

nish Augustinian Canon Lawyer of the XIV and XV centuries, which had a significant impact on this epoch. The study has been prepared by a team of experts and directed by professor R. Navarro-Valls, under whose brilliant trajectory the themes marriage, religious freedom, the Vatican and the USA, are analysed.

KEY WORDS: Law, marriage, religions, justice and religious freedom.

Introducción

El día 6 de marzo de 2013 fue presentada la obra *Religión Matrimonio y Derecho. Estudios en homenaje al profesor Rafael Navarro-Valls*¹, en la Academia de Jurisprudencia y Legislación en Madrid, con la asistencia de los presentadores, la mayoría de los colaboradores (174), miembros de la Academia y personas que habían manifestado su expresa adhesión al homenaje (160). Se llenó totalmente el local.

Intervinieron en la presentación el Excmo. Sr. D. Luis Díez Picazo y Ponce de León, Presidente de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, y catedrático de Derecho Civil; D. Javier Martínez-Torrón, Director del Departamento de Derecho Eclesiástico UCM; D. Rinaldo Bertolini, Ex-rector de la Universidad de Turín y catedrático de Derecho Canónico; D. Rafael Puyol Antolín, catedrático de Geografía humana y Ex-rector de la Universidad Complutense de Madrid; D. Jorge de Esteban Alonso, Presidente del Consejo Editorial de El Mundo y catedrático de Derecho Constitucional; y el homenajeado, Excmo. Sr. D. Rafael Navarro-Valls, secretario de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación y catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado. Todos ellos aportaron distintas facetas del homenajeado, que agradeció las alabanzas formuladas sobre sus aportaciones al Derecho y dio una breve explicación de su vida como profesor y canonista.

Los estudios del homenaje se recogen en dos gruesos volúmenes. Tiene muy buena presentación en cartóné forrado y es mejor su contenido de juristas europeos y americanos, algunos de connotado renombre, que abordan un variado abanico de reflexiones sobre el Matrimonio, la Religión y el De-

¹ J. MARTINEZ-TURRÓN, S. MESEGUER VELASCO y R. PALOMINO LOZANO (Coords.), *Religión, Matrimonio y Derecho. Estudios en homenaje al Profesor Rafael Navarro-Valls*, Iustel, dos volúmenes, Madrid 2013, 3.904 p. Se citará en adelante como *Estudios en homenaje al Profesor Rafael Navarro-Valls*.

recho en sus diversos aspectos y problemas actuales con sus antecedentes y soluciones, algunas rayando la línea roja del más allá de lo jurídico-canónico en el siglo XXI.

Como se indica en la contraportada, esta edición ha sido posible gracias a la colaboración de la Dirección General de Universidades e Investigación de la Conserjería de Educación y la Comunidad de Madrid, al Departamento de Derecho Eclesiástico del Estado y al Grupo de Investigación “Religión, Derecho y Sociedad” de la Universidad Complutense y a la Fundación Caja-Murcia. Sus coordinadores Javier Martínez-Torrón, Silvia Meseguer Velasco y Rafael Palomino Velasco han sabido buscar colaboraciones y organizar el plan de la obra en una época de crisis económica, por lo que se les dan las gracias, a los patrocinadores, como a la Editorial Iustel, y particularmente al Presidente de su Consejo Editorial, Santiago Muñoz Machado por las facilidades dadas para la publicación de estos dos volúmenes con la superación de no pocas dificultades. Los nombres de algunos de sus colaboradores aparecen al final de la “Presentación” dejando constancias de que han tenido ocasión de beneficiarse del magisterio de Rafael Navarro-Valls en la Universidad Complutense².

Desde el año 2009 han estado trabajando los coordinadores y sus colaboradores para la elaboración de los estudios y el empaquetamiento en dos volúmenes. En el volumen primero se recogen los estudios sobre *Religión y Derecho* con este orden: 1º Relaciones entre Estado y Religión. 2º Principios constitucionales y libertad religiosa. 3º Conflictos entre conciencia y ley. 4º La gestión pública del pluralismo religioso, y 5º Derecho comparado. En vol. IIº están los estudios que tratan del *Derecho Matrimonial, Derecho Canónico y otras especialidades jurídicas* con sus diversos contenidos. *Derecho Matrimonial*: 1º Derecho matrimonial canónico y 2º Matrimonio familia y Derecho. *Derecho Canónico*: 1º Estudios históricos y 2º Cuestiones varias de Derecho Canónico. *Otras especialidades*: 1º Derechos fundamentales y Derecho Constitucional y 2º Estudios jurídicos varios. Concluye la obra con un *Epílogo*: “La obra divulgadora de un canonista” por Jorge de Esteban, que le presenta como su maestro y formador de una especie de escuela con nuevos horizontes para el Derecho Canónico o como ahora se dice Derecho Eclesiástico del Estado en España, donde Rafael Navarro-Valls, es Catedrático Emérito de la Universidad Complutense³.

² *Ibíd.*, p. 33.

³ *Ibíd.*, II, pp. 3764-3769. Este artículo es una nueva versión corregida y aumentada, con referencias bibliográficas a su intervención en el acto de presentación el día 21 de enero de 2011 del libro de R. NAVARRO-VALLS, *Entre la Casa Blanca y el Vaticano*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2000, 357 pp.

2. Currículo de Rafael Navarro-Valls y sus primeras publicaciones

Rafael Navarro-Valls nació en Cartagena (España) el 12 de febrero de 1940 dentro de una familia de cinco hermanos. Su padre era abogado del Estado. Cursó sus primeros estudios en la ciudad natal y luego en Murcia para seguir la carrera de Derecho, que culminó en 1962 con el Premio Extraordinario de Licenciatura. Tuvo como profesor y mentor a D. Mariano López Alarcón, que había nacido en Murcia en 1917 y murió en 2009. Influyó mucho en su vida universitaria.

Cursó los estudios de Derecho Canónico en la Universidad de Navarra donde obtuvo la Licenciatura canónica en 1965, al mismo tiempo que era Director del Colegio Mayor Universitario (Belagua). Se relacionó en Pamplona con el benemérito profesor Pedro Lombardía, que murió en 1986, dejando formada una escuela de buenos canonistas y eclesiasticistas. Pasó luego Rafael Navarro-Valls a Zaragoza para ser Director del Colegio Mayor (Miraflores), donde demostró sus dotes de dirección y de gobierno, al mismo tiempo que concluía su tesis doctoral. La defendió *cum laude* en la Universidad de Navarra en 1967. Ese mismo año se trasladó a Madrid, para encargarse de la Dirección del Colegio Mayor Moncloa, unido a la Universidad Complutense, donde comenzó pronto a ser profesor ayudante de Derecho Canónico en la facultad de Derecho, al lado de su amigo el catedrático D. Mariano López Alarcón, que le ofreció luego un puesto docente en 1971 en la universidad de Murcia, donde permaneció hasta 1975. Ese año hizo oposiciones a la cátedra de Derecho Canónico en la Universidad Complutense y en ella va a continuar hasta el presente. Al ser hermano de Joaquín Navarro-Valls, corresponsal de ABC en Roma y portavoz del Vaticano le llevará a realizar estudios especiales sobre el Vaticano y la Casa Blanca con análisis de la actuación de la Santa Sede en materia concordataria.

Entre sus primeras publicaciones están: “Convergencia concordataria en el Accord-normatif” en *Jus Canonicum*, 9 (1965) 141-153.

“Los representantes diplomáticos de la Santa Sede según la última legislación canónica”, en *Revista Española de Derecho Internacional*. 2-3 (1970) 90-100.

“La licencia en la enajenación canónica y el derecho español”, en *Jus Canonicum*, 10 (1970) 303-391.

“Reflexiones sobre los condicionamientos del ordenamiento canónico”, en *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Murcia* (1970-1971) 5-39.

“Estatuto personal islámico y divorcio vincular”, en *Revista Española de Derecho Canónico*, 79-81 (1972) 363- 389.

Divorcio: orden público y matrimonio canónico. Eficacia en España de las sentencias extranjeras de divorcio, Ed. Montecorvo, Madrid 1972,

“Jurisprudencia española ante el divorcio vincular”, en *El Fenómeno religioso en España*. Madrid 1973, pp. 237-303.

“Forma jurídica y matrimonio canónico”, en *Jus Cononicum* 27 (1974) 64-108.

Le conocía por sus escritos, especialmente a partir de 1974 y en la segunda etapa de su docencia desde 1975 en la Universidad Complutense, donde se va a convertir en un especialista en Derecho matrimonial.

3. Cómo comencé a conocer y tratar al profesor Rafael Navarro-Valls

Le llegué a conocer y tratar personalmente en Andorra, con motivo de la XV Semana Internacional de Derecho Canónico sobre “el consentimiento matrimonial,” celebrada del 16 al 21 de septiembre de 1974. Allí tuvo él una conferencia el día 20, viernes, por la tarde, sobre “La expresión legal de consentimiento” a la luz del Derecho vigente y del proyecto del Derecho matrimonial, cuyo esquema procuramos conseguir los que asistíamos mediante copias bajo cierto secreto profesional.

En el proyecto del nuevo Derecho Canónico se dejaba a las Conferencias Episcopales cierta facultad para elaborar el rito de acuerdo con los usos y costumbres del lugar, con aprobación de la Sede Apostólica, conservando el espíritu cristiano y la asistencia del ministro sagrado que debía pedir y recibir el consentimiento para constancia de la celebración del sacramento.

En cuanto a la forma, se presentaban problemas en no pocos países de África, Asia y América. Algunos manifestaron que en ciertos lugares convendría dar valor religioso a la manifestación de los contrayentes católicos ante el juez civil, que se encargaría de proteger la institución matrimonial. La autoridad civil de ciertos países acapara la materia matrimonial. Se alegó que en Venezuela tenían que casarse antes por lo civil y luego por la iglesia si querían. Al casarse civilmente manifestaban su deseo de unirse para siempre y cumplir con los bienes del matrimonio. Se recordó que ya existieron problemas con los ritos chinos y antes al evangelizar a los aborígenes de América. Así en Michoacán, México, el P. fray Alonso de Veracruz se encontró con tres formas distintas de contraer matrimonio, que menciona su

Speculum coniugiorum. Esta obra matrimonial tuvo tres ediciones en el siglo XVI, la primera en Méjico el año 1556, luego en Salamanca 1562 y finalmente en Milán en 1599. En esta edición se añadió el *Apéndice*, donde recogía la doctrina de Trento y algunos privilegios que, como opúsculo complementario, había sido publicado en Alcalá de Henares en 1572. Esto le llamó la atención al buen profesor D. Lamberto de Echeverría, que recordó el problema de los ritos chinos y los privilegios para los matrimonios en el Nuevo Mundo. Merecía la pena recordar a fray Alonso de Veracruz, como antiguo profesor salmantino, cuyas obras había editado el jesuita Ernes J. Burrus en varios tomos⁴.

En cuanto a los matrimonios clandestinos, fray Alonso de Veracruz opinaba que eran válidos, aunque alguno opinase lo contrario, al que refuta sin mencionar su nombre, precisando que había dos clases de matrimonios clandestinos: 1º los celebrados sin testigos y 2º sin amonestaciones⁵. También había matrimonios con ritos especiales en Nueva Granada y Perú, que relatan Antonio de la Calancha y Bernardo de Torres con una especie de velación y fiestas ancestrales⁶.

Rafael Navarro-Valls se interesó por la doctrina de san Agustín y la opinión de fray Alonso de Veracruz sobre esta materia. Se alegró al saber que para solucionar la enmarañada problemática del matrimonio, A. de Veracruz, por mediación de Felipe II, logró una Constitución de San Pío V, *Romani Pontificis*, del 2 de agosto de 1571, por la que se autorizaba, al infiel que se convertía y tenía varias mujeres, a quedarse con la que se hubiese bauzado antes o una de las que se bautizan con él, porque solía quedarse con la más joven o preferida. Esta Constitución se divulgó en el *Speculum coniugiorum* de fray Alonso de Veracruz, que consideró a veces disoluble el matrimonio consumado y natural de los infieles, porque podía interesar al orden público de la Iglesia⁷.

Este problema y la solución dada por fray Alonso de Veracruz, la relata ampliamente fray Juan de Grijalva cuando nos dice que el bautismo se dilataba, a veces, cuando se quería saber cuál era la primera mujer bautizada

⁴ E. J. BURRUS, *The Writings of A. de Veracruz*, 5 vols., Roma 1968-1976.

⁵ A. DE VERACRUZ, *Speculum Coniugiorum*, pars 1ª, art.10, Milán 1599, p. 34. Puede verse cómo se casaban los jóvenes de Michoacán según fray Alonso de Veracruz en la traducción castellana por A. GÓMEZ CANEDO, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de Veracruz*, México, 1984, pp. 61-62.

⁶ A. DE LA CALANCHA y B. DE TORRES, *Crónicas Agustinas del Perú*, ed., Por Manuel Merino, I, Madrid 1972, pp. 178-179. F. CAMPO DEL POZO, *Los Agustinos en la Evangelización de Venezuela*, Caracas 1979, pp. 254-260.

⁷ A. DE VERACRUZ, *Speculum Coniugiorum*, pars II, art. 28 y 29, pp. 2677-2778. F. J. HERNAÍEZ, *colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia en América Latina y Filipinas*, I, Bruselas 1879, p. 55.

ya que todas ellas querían seguir con el marido y él solía seguir apegado a la segunda o a la más joven⁸.

En la actualidad, ante los problemas que se presentaban en los coloquios, D. Lamberto se preguntaba: ¿Qué hacer entonces? Las respuestas no son siempre fáciles para zanjar los problemas en cuanto a la fórmula matrimonial⁹.

Seguí comunicándome con el profesor Rafael Navarro Valls sobre la doctrina de san Agustín y algunos agustinos, como Basilio Ponce de León, sobrino de fray Luis de León y gran teólogo, que sobresalió por su opinión sobre el consentimiento matrimonial, del que depende el *fieri* del matrimonio, refutando la doctrina del jesuita Tomás Sánchez, cuyo texto se sobrepuso al de fray Alonso de Veracruz en el siglo XVII. El tiempo y el nuevo esquema del Derecho matrimonial, según D. Tomás García Barberena, han venido a darle la razón a Basilio Ponce de León, de quien tomó algunas ideas para ambientar el desarrollo de la Semana¹⁰.

D. Lamberto de Echeverría hizo un resumen al final de la semana resaltando algunas conclusiones a las que se había llegado para salvaguardar al matrimonio cristiano tal como aparece en el Evangelio. La tradición y el magisterio eclesiástico nos lo presentan corrigiendo errores que van surgiendo a lo largo de la vida, como ha sucedido en cuanto a la forma del matrimonio sin una buena preparación¹¹. Sobre la forma del matrimonio en la actualidad hay dos buenos estudios en el homenaje a Rafael Navarro Valls, uno de José Luis Santos sobre: “El abandono formal de la Iglesia y la norma canónica del matrimonio. *M. Pr. Omnium in mentem*”¹² y otro de Carlos Seco Caro sobre: “La dispensa de la forma de celebración del matrimonio”¹³. Sigue siendo problemático el matrimonio en ciertas regiones de América latina, como aparece en la interesante colaboración de José Luis Llaquet de Entrambasaguas, “El matrimonio indígena andino,”¹⁴ donde se menciona la bula de Pablo III, “*Altitudo divini consilii* de 1537 y la de Pío V, *Romani Pontificis* del 2 de agosto de 1571, sin mencionar a fray Alonso de Veracruz y observando que “algunos sacerdotes intentaron restringirlo

⁸ J. DE GRIJALVA, *Crónica de la Orden de San Agustín de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España*, México 1624, f. 13, col. 1.

⁹ F. CAMPO DEL POZO, “XV Semana Internacional de Derecho Canónico sobre el consentimiento matrimonial en Andorra”, en *Estudio Agustiniano* 9 (1974) 488.

¹⁰ *Ibíd.*, pp. 476-477. T. SÁNCHEZ, *Disputatiomum de sancto matrimonii sacramento*, Genua (Génova) 1602; *De matrimonio*, Madrid 1623. Se impuso esta obra como texto sobre el matrimonio en el s. XVII.

¹¹ *Ibíd.*, p. 490.

¹² *Estudios en homenaje al Profesor Rafael Navarro-Valls*, II, pp. 2035-2040.

¹³ *Ibíd.*, pp. 2047-2073.

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 2325-2340.

considerando que el privilegio sólo procedía cuando no fuera posible reconocer la primera mujer o cuando ésta estuviese ausente o no aceptase convertirse ella misma”¹⁵. La cuestión era que solían bautizarse todas para seguir siendo sus esposas, por lo que se le daba facultad al esposo para escoger la que quisiese. Había que tener en cuenta sus costumbres y procurar cristianizarlas, como sucedía con el *sirvinakuy*, preincaico con unos ritos simbólicos, que llegaron a celebrarse ante sacerdotes con ánimo de cumplir verdadero matrimonio los contrayentes, una vez bautizados. En Bolivia se reconoce determinados derechos a la praxis del *sirvinakuy*, como “pareja de hecho”¹⁶. Quedan aún bastantes pueblos indígenas en los Andes y en otras regiones que se rigen por unas costumbres propias, que apenas han evolucionado en cuanto a institución matrimonial y aspiran a que se les reconozcan jurídicamente.

4. Siguió el diálogo sobre la doctrina agustiniana y el porqué de esta colaboración

Seguí comunicándome con el profesor Rafael Navarro-Valls, en cuanto a la doctrina de san Agustín, sobre los tres bienes del matrimonio: el de la prole, la fidelidad (desde la fe) y el sacramento¹⁷. Para san Agustín era fundamental la fe, porque sin ella no hay sacramento. Consideraba a la familia como base y una partícula de la sociedad con un gran valor religioso y social¹⁸. Esto nos llevó a un intercambio de cartas porque le interesaba ampliar sus conocimientos, aunque estaba bastante bien informado.

San Agustín consideró al matrimonio como un bien y lo expuso especialmente al comentar el *Génesis*, donde hace un resumen de su doctrina: “El bien del matrimonio descansa sobre la triple base de la fidelidad, de la prole y del sacramento. La fidelidad impone que los esposos mantengan incólume la fe prometida y que no se rompa el vínculo conyugal prevaricando con otro o con otra. La prole exige que se la reciba con espíritu de amor, se la críe y sustente con diligencia y bondad, y se la eduque religiosamente. El

¹⁵ *Ibíd.*, p. 2324”

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 2329-2335. Se requería un conocimiento previo y hasta convivencia. Intervenían los padres y se ponían condiciones. Se detallan los ritos propios de aquella época que en parte subsisten.

¹⁷ SAN AGUSTÍN, *Del bien del matrimonio*, 24, 32. Traducción por Félix García, *Obras de San Agustín*, BAC, 12, Madrid 1954, pp.112-115.

¹⁸ *De civitate Dei*, I y lib. 19, cap. 14-. Traducción de José Morán, *Obras de San Agustín*, BAC, 17, Madrid 1958, pp. 1405-1406. F. CAMPO DEL POZO, *Filosofía del Derecho según San Agustín*, Valladolid 1966, pp. 163-168.

sacramento pide que los esposos no se separen jamás, y que, en caso de separación, ni el uno ni la otra se vinculen de nuevo, ni aun con el fin único de tener descendencia. Estos tres puntos constituyen la norma del matrimonio, en el cual se dignifica la fecundidad de la naturaleza y se refrena la depravación de la incontinencia”¹⁹.

San Agustín trató sobre el matrimonio desde un punto de vista biológico que se apoya en la atracción y se justifica por la procreación. Un segundo aspecto es el religioso y social con una comunidad fundamentada en el amor, que es lo más sublime del matrimonio con los otros valores que le adornan: el bien de la fidelidad y el del sacramento que influyen en el orden religioso de la Iglesia y en el orden social del Estado. San Agustín auspició la formación de un Estado cristiano como afirmó en una de sus cartas: “Si la Religión Cristiana se entendiese como debiera, establecería, consagraría, y engrandecería una República mejor que lo que supieron hacer Rómulo, Numa, Bruto y otros hombres ilustres”²⁰.

Esa República cristiana, como *civitas*, equivale a una comunidad o multitud de hombres unidos entre sí mediante una ordenada concordia²¹. San Agustín fue el primero en hacer una Filosofía y Teología de la Historia. Si hizo un gran aporte a la Filosofía con los conceptos de bien común y de comunidad, realizó mayores aportes a la Teología con su doctrina sobre la gracia y la eclesiología cristológica. Según san Agustín, la iglesia visible e histórica es al mismo tiempo participación de la comunidad celeste. El sujeto de las acciones sacramentales es propiamente Jesucristo, que se hace viviente como cabeza de la Iglesia en la acción sacramental del matrimonio. La iglesia aparece como instrumento de salvación para todos los hombres en *La Ciudad de Dios* con la dimensión profético-escatológica. Esto es algo que conviene tener en cuenta en la docencia universitaria del Derecho Canónico, en cuyas normas, hay que ver lo que Cristo nos manda actualmente como observó el Dr. fray José López Ortiz en “Prólogo” al Código de Derecho Canónico: “Está Cristo detrás de él”²².

La doctrina de san Agustín fue vertebradora de la cultura de la edad media, especialmente por los canónigos regulares, que se consideraban de su Orden. Uno de ellos, el papa Gelasio, que gobernó a la iglesia entre el año

¹⁹ SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, lib. 9, cap. 7, n. 12. Traducción por Balbino Martín, *Obras de San Agustín*, BAC, 15, Madrid 1957, pp. 1020-1021.

²⁰ SAN AGUSTÍN, *Epístola 138 a Marcelino*, cap. 2, n. 10. Traducción por Lope Cilleruelo, en *Obras de San Agustín*, BAC, 11 Madrid 1953, p. 135.

²¹ *Ibid.*, p. 134. “Quid est autem civitas, nisi multitudo hominum in quodam redacta concordiae”.

²² J. LÓPEZ ORTÍZ, “Prólogo” al *Código de Derecho Canónico de 1917*, 8ª edic. BAC, Madrid 1969, p. XXX.

492 y 496, siguiendo la doctrina de san Agustín, escribió una carta al emperador Anastasio “*Duo sunt quippe*”, donde formuló las tres ideas que rigen la Cristiandad y la sociedad medieval: 1ª la distinción de poderes, espiritual y temporal, aunque a veces los podía tener una persona como el papa; 2ª deber de colaboración entre ambos poderes y 3ª superioridad del poder espiritual, al menos por razón del pecado²³. Estas tres ideas o principios son admitidos por los canonistas en la edad media. Sobre esto hay un buen estudio en el homenaje a Rafael Navarro-Valls, por Jesús Bogarín Díez con este título: “La fórmula gelasiana según las traducciones²⁴. Aunque hay distintas traducciones del texto latino en todas ellas se reconoce la distinción del poder temporal o civil y el espiritual (eclesiástico), con una superioridad del poder espiritual, al que se une el “bien común, que debe predominar sobre el particular”. Una de las mayores aportaciones de san Agustín a la Filosofía y al Derecho.

Era canónigo regular san Pedro Damiano, el asesor principal de Gregorio VII, como lo fue también san Ivo de Chartres, el patrono de los abogados. Fueron canónigos regulares de san Agustín los papas León VIII, Alejandro II, Pascual II, Lucio II, Alejandro III, Inocencio III y Honorio III, cuya lista nos da Rafael Volaterrano²⁵.

El papa Alejandro III, que había sido profesor de Derecho Canónico en Bolonia con el nombre de Rolandus Bandinelli, defendía que el verdadero matrimonio era el consumado, al llegar a ser papa, le preguntaron si era verdadero matrimonio con el sólo consentimiento, como se defendía en la Universidad de París. Respondió con una solución ecléctica y un poco salomónica diciendo que “el matrimonio con el sólo consentimiento como se defendía en la Sorbona de París era verdadero matrimonio y podía ser disuelto por el papa, pero el consumado según la escuela de Bolonia, ni por el papa”. De ahí que surgiese el refrán de que a los niños los trae la cigüeña de París. No hay una solución definitiva.

San Agustín ha estado presente en la doctrina de la Iglesia especialmente en el *Corpus Iuris Canonici*, donde hay más de 500 citas de sus obras. Se encuentra aún vivo su pensamiento en sus escritos, por lo que da la impresión de que, aunque sea de hace más de mil seiscientos años, se le siente como un hombre moderno, según José Ortega y Gasset²⁶. El obispo de Hi-

²³ GELASIO “*Epístola 8 ad imperatorem Anastasium*”, PL, 60, col. 42.

²⁴ *Estudios en homenaje a Rafael Navarro-Valls*, II, pp. 2599-2633.

²⁵ R. VOLATERRANO, *Historia Canoniorum Regularium*, Ms. f. 3. Se encuentra en el Archivo del Pilar, Zaragoza, almanaque 1, caja 7, lig. 1, n. 3.

²⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, IV, Madrid 1947, p. 28.

pona nos habla, como un amigo, con una frescura y actual, procurando conciliar la razón y la fe en busca de la verdad. Fue un buscador de la verdad, de la justicia y de la paz, incluso de la dignidad del hombre y de su libre albedrío o libertad. La doctrina de san Agustín fue defendida especialmente por los canónigos regulares, como Hugo de San Víctor y por otros autores de su Orden mendicante, que dan materia no sólo para el “Agustinismo Político” sino para otros muchos temas pendientes de estudio.

Para participar en el menaje al profesor Rafael Navarro-Valls se prescindió de los canónigos regulares y se pensó en los canonistas agustinos españoles de los siglos XIV y XV, porque los había estudiado dando a conocer algunos de sus escritos. Tuvieron como antecedente además de san Agustín, a Egidio Romano y a otros canonistas italianos, los principales defensores del papado en el siglo XIV, “por lo que fueron nombrados sacristas del papa por Juan XXII”. El sacrista era obispo y Vicario del Vaticano, cargo que se conservó desde 1352 hasta 1968. El último fue el agustino holandés P. Canisio van Lierde. Siguen los agustinos hoy con la sacristía del Vaticano y la parroquia de Santa Ana²⁷.

5. Escuela Agustiniiana con Egidio Romano y otros teólogos-canonistas

Después de san Agustín, se considera a Egidio Romano o Gil de Roma, como el principal representante de la Escuela Agustiniiana en la Edad media con su tratado *De regimine principum*, escrito hacia el año 1280 y dedicado al rey de Francia, Felipe el Hermoso, muy amigo de la familia Colonna, a la que pertenecía Egidio. En este libro se trazan los delineamientos de la doctrina teocrática del Agustinismo Político ante el Estado dinástico, refutando las nuevas estructuras nacionales y laicistas, que rozaban y hasta chocaban contra la doctrina de la Iglesia, aunque él procuró conciliar el poder espiritual con el temporal. Dividió su obra en tres partes. En la primera parte trata del príncipe cristiano, con sus circunstancias, su vida moral, derechos y obligaciones. En la segunda parte, explica la doctrina sobre la vida del príncipe en familia, dentro de la comunidad y cómo debe actuar también en la sociedad. Y en la tercera, expone la doctrina política y canónica sobre el gobierno de los príncipes respecto de sus súbditos y las ciudades, que componen su reino de acuerdo con la doctrina cristiana,

²⁷ F. CAMPO DEL POZO, “Defensores del Papa”, en *Casiciaco*, Valladolid, n. 108 (1956) 161-164, donde se observó que por ese motivo se nombró a un agustino “Sacrista del Papa”.

bajo la autoridad del papa, admitiendo más bien el poder indirecto. Se le considera coautor de la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII²⁸.

De regimine principum fue bien recibido y traducido a los distintos idiomas, como el castellano, por lo que se encuentran varios manuscritos e incunables, como el existente en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, con este título: “*Del regimiento de los Príncipes*, hecho y ordenado por el Dr. Fray Gil de Roma, de la Orden de san Agustín. E hizolo trasladar del latín al romance Bernardo, obispo de Osma, por D. Juan García de Castrogeriz, por honra y enseñamiento del muy noble D. Pedro primero y heredero del muy alto y muy noble D. Alfonso Rey de Castilla, de Toledo, de León”, etc.²⁹ A Egidio Romano le siguen Alejandro de San Elpidio, Agustín Triunfo, Santiago de Viterbo y otros defensores del papado y de la potestad indirecta, admitiendo también, a veces, el poder temporal directo, ya que el poder temporal está sometido en parte al espiritual con el “dominium universale”, que se ejerce “*per executionem et administrationem*”³⁰. Los juristas agustino-italianos de la edad media han sido bastante bien expuestos por Hugo Mariani, Adolar Zumkeller y otros, que recapitulan sus principios en estos términos: 1º la potestad sacerdotal del Romano Pontífice, que le viene directamente de Dios, es superior a la potestad regia; 2º el papa puede juzgar y deponer al rey, si no cumple con sus deberes y se porta mal; 3º las cosas temporales están sometidas directa o indirectamente al papa; 4º la potestad de la Iglesia es universal y superior a la de los laicos; 5º el papa es el juez supremo de la Iglesia y tiene jurisdicción sobre los litigios entre los cristianos; 6º el poder eclesiástico tiene capacidad de poseer y tener bienes para cumplir su fin; 7º se reconoce el poder secular y las dos espadas. Se puede pedir la ayuda del poder secular en algunos casos, etc.³¹

Al admitirse el predominio del bien común sobre el particular, se dio apoyatura al *Derecho de Gentes* en la Cristiandad medieval, creando vínculos éticos y jurídicos entre las naciones, algo que se desarrollará mejor en el siglo XVI por la Escuela Española, como lo ha expuesto el P. Lucas García, que pensó escribir dos tomos sobre los juristas y políticos agustinianos pero se quedó en un simple proyecto³². La doctrina de la potestad di-

²⁸ *De regimine principum* III, p. 1, c. 5. Cf. R. SCHOLZ, *Umbekante Kirchenpolitische Streischriften aus der Zeit Ludwig des Bayer*, II, Roma 1914, p. 9

²⁹ *Del Regimiento de los Príncipes*, editado por Maynardo Urgaut y Stanislaw Polo, Sevilla 1494.

³⁰ A. DE ANCONA, *Summa de potestate eclesiastica*, q. 1, a.1, Roma 1582, p. 2.

³¹ A. ZUMKELLER, “De doctrina sociali scholae augustiniani Aevi Medii” en *Analecta Augustiniana*, 22 (1951) 57-84; H. MARIANI, *Chiesa e Statu nei teologi agostiniani del secolo XIV*, pp. 147-151; L. GAGO, *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniiana*, Bogotá 1963, p. 100.

³² L. GARCÍA, *La paz y la guerra. Luis de Molina y la Escuela Española del siglo XVI en relación con la ciencia y el Derecho Internacional Moderno*, Zaragoza 1944, pp. 7 y 264, donde

recta e indirecta del papa, que era considerado monarca universal de todo el mundo: “*universalis monarcha totius populi christiani et de iure totius mundi*,” repercutió en las relaciones internacionales de la santa Sede en los siglos XIII y XV y después en la evangelización del Nuevo Mundo, como ha puesto de relieve el profesor José Antonio Tomás Ortiz de la Torre, en su trabajo titulado: “Algunas notas históricas sobre la presencia de la Santa Sede en las relaciones internacionales de España”³³.

Algo de esto logró aclarar Bonifacio Díez Fernández con algunos estudios jurídicos de la Orden Agustiniiana y el concepto del Derecho natural y el Derecho positivo según los clásicos agustinos españoles del siglo XVI³⁴. Avanzó más Manuel Villegas, con un ensayo bibliográfico sobre los “Teólogos agustinos pre-tridentinos”, entre los que se incluyen algunos canonistas de los siglos XIV y XV, limitándose a mencionar sus escritos³⁵. Hay algunos estudios particulares, que se irán citando, porque hacen referencia al Derecho canónico y jurídico, junto con la Moral. Así como estuvo la Teología mezclada con el Derecho canónico hasta el siglo XII, de igual manera llegó a darse cierta relación de la Teología y la Moral con el Derecho por la Escolástica y los juristas hispanos y de toda Europa, como puso de relieve Samuel Pufendorf, exigiendo una separación del Derecho y la Moral con una nueva actitud metódica al tratar del Derecho natural, dominante en los canonistas y juristas hispanos, incluso en Alemania, hasta el siglo XVI, y aun después³⁶.

Hay algunos filósofos y teólogos agustinos de la edad media que han tratado incidentalmente algún tema del Derecho, como el referente al Derecho natural y la justicia, especialmente en Salamanca. Éstos últimos han sido más estudiados³⁷. Conviene observar que casi todos los que han tra-

se afirma en nota: “En preparación: *Ideas jurídicas, políticas y sociales de la Escuela Agustiniiana*. (Dos tomos de unas 400 páginas cada uno).”

³³ *Estudios en homenaje al Profesor Rafael Navarro-Valls, II*, pp. 27-95-2800.

³⁴ B. DÍEZ FERNÁNDEZ [DIFERNAN], “La Orden Agustiniiana y los estudios jurídicos en la época clásica española” en *Anuario de Historia del Derecho*, 25 (1955) 775-790; y “Estudio de Derecho natural y Derecho positivo según los clásicos agustinos españoles del siglo XVI”, en *La Ciudad de Dios*, 169 (1956) 253-284.

³⁵ M. VILLEGAS, “Teólogos agustinos españoles pre-tridentinos”, en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 3, Salamanca 1971, pp. 321-359. En este trabajo se da la bibliografía general con los estudios especiales en las pp. 223-226. El mismo autor ha elaborado una buena biografía titulada: *Fray Bernardo Oliver (1280?-1348) primer obispo agustino español*, Editorial Revista Agustiniiana, Madrid 2013. El manuscrito mecanografiado pasa de las 100 pp.

³⁶ F. CAMPO DEL POZO, “Metodología jurídico canónica según S. Pufendorf”, en *Estudio Agustiniiano*, 24 (1989) 713-729.

³⁷ E. DOMÍNGUEZ CARRETERO, “La Escuela Teológica Agustiniiana de Salamanca”, en *La Ciudad de Dios*, 169 (1956) 638-685.

tado temas de Derecho canónico fueron también biblistas, como sucedió con Bernardo Oliver, Juan de Alarcón, promotor de la observancia religiosa, como luego veremos, y otros. Se estudia aquí a cuatro autores: Bernardo Oliver, Francisco Castelló, Juan de Alarcón y Martín de Córdoba, haciendo un breve análisis de sus escritos, que se han dado a conocer en estos últimos años. Se mencionará a otros que no dejaron escritos. El número de agustinos, que trataron temas de Derecho, aumentó en el siglo XVI, con teólogos que fueron al mismo tiempo canonistas y biblistas como Alfonso de Córdoba, Juan de Guevara, Alonso de Veracruz, Pedro de Aragón, san Alonso de Orozco y fray Luis de León, que escribió un *Tratado sobre las leyes* y se dio cuenta de que se aplicaba un Derecho antiguo para un mundo moderno, etc. La orientación político-teológica de algunos canonistas y juristas agustinianos de los siglos XVI y XVII originó acusaciones infundadas por parte de los molinistas, que motejaron a Basilio Ponce de León, Cristiano Lupo y Enrique Noris de jansenistas, “quesnelianos” y regalistas³⁸.

6. Fray Bernardo Oliver y sus “Concordantiae decretorum cum Biblia”

Fray Bernardo Oliver (1280?-1348) llegó a ser el primer obispo agustino en España y fue embajador del rey de Aragón ante el papa. Se le puede considerar como el primer canonista y decretista de los agustinos españoles y uno de los representantes más conspicuos de la canonística medieval, dentro de la Escuela Agustiniiana, al procurar dar una fundamentación bíblica y teológica al Derecho. A pesar de su categoría intelectual, jerárquica y teológica pasó casi desapercibido en las historias de la Orden de san Agustín hasta que el benemérito historiador, Jerónimo Román, reconoció sus méritos como obispo y autor de obras notables³⁹.

Aparecía su nombre en la *Crónica* del rey de Aragón, Pedro IV, ante el que medió para promover la paz, lo mismo que ante la curia pontificia desde el pontificado de Juan XXII hasta Clemente VI, que le consideraba digno de reconocimiento por sus méritos el 12 de enero de 1345, ya que se

³⁸ M. F. MIGUÉLEZ, *Jansenismo y Regalismo en España*, Valladolid 1895, pp. 21-85; F. CAMPO DEL POZO, “Influencia del Derecho medieval en fray Luis de León”, *Pensamiento Medieval Hispano, Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid 1998, pp. 1359-1381.

³⁹ J. ROMÁN, *Crónica de la Orden de los Ermitaños del glorioso Padre Sancto Agustín*, Salamanca 1569, f. 67r, donde aparece copia de la *Crónica* del rey de Aragón Pedro IV, añadiendo que había llegado a ser cardenal con el título de San Marcos. Fue sólo propuesto por Pedro IV en 1345. J. JORDÁN, *Historia de la provincia de la Corona de Aragón de la sagrada Orden de los Ermitaños de N. G. P. S. Agustín*, 1, Valencia 1704, pp. 210-211.

distinguía por sus conocimientos de letras *scientia litterarum*⁴⁰. Ese mismo año, le puso de relieve fray Alfonso Vargas de Toledo, que se graduó con él, en la Universidad de París y le cita varias veces en su comentario *In primum sententiarum*, donde le alaba y considera como “doctoris nostri”⁴¹.

El P. Antonio García y García fue el primero que dio a conocer *Concordantiae decretorum cum Biblia*” de Bernardo Oliver en España⁴². Él me facilitó el microfilme del Ms. 50 de la Biblioteca del Colegio de España en Bolonia, donde aparecía el tratado, cuya transcripción comencé y lo dejé aparcado, por diversas razones, teniendo que devolver el microfilme. Mejor suerte tuvieron los otros dos microfilmes, que me facilitó el mismo P. Antonio García y García, uno sobre fray Francisco de Castelló⁴³ y otro sobre Martín de Córdoba⁴⁴. Se llegó a pensar incluso en hacer la tesis doctoral en Derecho canónico sobre Bernardo Oliver; pero se abandonó y se cambió de tema, al estar comprometido con la historia de los agustinos en Venezuela y tener una petición especial del jesuita P. José del Rey Fajardo, que era entonces rector de la Universidad Católica del Táchira y quería saber cómo los agustinos habían evangelizado en los Andes venezolanos⁴⁵.

La obra de Bernardo Oliver, *Concordantiae decretorum cum Biblia*, requería un estudio especial para cuando tuviese tiempo disponible, mientras el antiguo amigo y benemérito historiador, P. Balbino Rano, realizaba un buen trabajo sobre este agustino “primer obispo agustino español” de tres diócesis distintas, y predicador de la curia pontificia de Aviñón, pero se equivocó, como Benigno Fernández, al considerarle “Bernardo de Oliver” debido a que aparece a veces su apellido en genitivo⁴⁶.

En las crónicas y documentos del siglo XIV aparece siempre Bernardo Oliver⁴⁷, como lo reconoce en parte el P. Balbino Rano, que afirma lo si-

⁴⁰ *Archivo Vaticano*, Reg. Vat. A63, Epist. 48, f. 62.

⁴¹ A. VARGAS DE TOLEDO, *In primum sententiarum*, Venecia 1490, reimpresión 1952, cc. 10-11, 64-65, 148-150.

⁴² A. GARCÍA Y GARCÍA, “La canonística ibérica medieval posterior al Decreto de Graciano”, en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, Salamanca 2 (1971) 187-188.

⁴³ F. CAMPO DEL POZO, “Allegaciones sobre la potestad eclesiástica. Opúsculo inédito de fray Francisco de Castelló”, en *Estudio Agustiniano*, 10 (1975) 455-489.

⁴⁴ “Opúsculo sobre la potestad eclesiástica de Martín de Córdoba”, en *La Ciudad de Dios*, 208 (1995) 661-698.

⁴⁵ F. *Los Agustinos en la Evangelización de Venezuela*, Caracas 1979, pp. 33-34 y 168-172, donde se menciona el Derecho Canónico medieval y el Agustinismo Político.

⁴⁶ B. FERNÁNDEZ, “D. Fr. Bernardo de Oliver”, en *La Ciudad de Dios*, 69 (1906) 112-123. El mismo autor pone Bernardo Oliver”, en *ibíd.*, pp. 206-211. Cf. F. CAMPO DEL POZO, “P. Balbino Rano Gundín (1933-2005)”, en *Archivo Agustiniano*, 9 (2008) 295-296, nota 46.

⁴⁷ PEDRO IV, *Crónica*, “atribuida al secretario real Bernal Desclot hoy identificado con Bernat Escrivà”, ed. de J. Coroleu, lib. III, cap. 1, Barcelona 1885, p. 116.

guiente: “Se le llama ordinariamente *Bernardo Oliver* y a veces *de Oliver*. En realidad su apellido en español debiera ser *de Oliver, Olivarius*. Sin embargo en documentos y escritos en catalán, él mismo afirma que se llama *fratre Bernat Oliver*”⁴⁸. Se le conoció como Bernardo Oliver y así lo reconocen casi todos sus biógrafos⁴⁹.

6.1 *Sus primeros años, estudios y cargos hasta llegar a ser obispo de Huesca*

Se consideraba que había nacido el año 1295 en Valencia y que sus padres eran nobles y le dieron oportunidad para adquirir una educación esmerada, como afirmó Jaime Jordán⁵⁰. Según Manuel Villegas debió de nacer hacia 1280, porque según las *Constituciones* de 1290 se exigía tener 35 años para ir a un estudio superior, aunque se dispensaba a veces algunos años.⁵¹

Ya era un buen latinista cuando tomó el hábito agustiniano en el convento de Valencia de manos del venerable P. Francisco Salelles, antes de 1310. Por sus buenas dotes intelectuales, le destinaron los superiores a la Universidad de París para cursar Filosofía, Teología y Cánones. Se graduó en París de Bachiller con la lección sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo en 1315. Luego de Maestro en 1320⁵². En aquella época, en París predominaba la Teología, mientras que en Bolonia sobresalía más el Derecho. Siendo Bachiller escribió en Aviñón su tratado *Contra caecitatem iudeorum*, que no admitían a Cristo como Mesías basándose en textos del Antiguo Testamento⁵³. Hay varios manuscritos, donde se afirma que habían pasado 1247 años desde el año 70 de la era cristiana, por lo que se puede precisar la fecha de su composición. No así el de *Concordantiae decretorum cum Biblia* “*Concordancias de los Decretos con la Biblia*”, que es proba-

⁴⁸ B. RANO., “Fray Bernardo de Oliver, primer Obispo agustino español (Huesca, Barcelona, Tortosa). Predicador ante la Curia Pontificia de Aviñón”, en *La Ciudad de Dios*, 250 (1988) 392.

⁴⁹ A. LAMBERT, “Bernard Oliver, évêque de Huesca, Barcelona et Tortosa”, en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*. 7 París 1935, pp.756-759 y RUBIO, Fernando, “Bernardo Oliver”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, 3, Madrid 1973, p. 1805.

⁵⁰ J. JORDAN, *Historia de la provincia de la Corona de Aragón*, pp. 209-212.

⁵¹ I. ARAMBURU CENDOYA, *Las primitivas Constituciones de los Agustinos* (Ratisbonenses de 1290), Valladolid 1966, pp. 110-111. M. VILLEGAS, *Fray Bernardo Oliver (1280?-1348 Ms. p. 27*.

⁵² A. ZUMKELLER, “Die Augustierschule des Mittelalter”, en *Analecta Augustiniana*, 27 (1964) 174, donde aparece la lista de los graduados en la universidad de París en el siglo XIV.

⁵³ F. VENDRELL DE MILAS, “La obra polémica de antijudaica de Fray Bernard Oliver”, en *Sefarad*, 5 (1945) 303-3336; F. CANTERA BURGOS, Edic. crítica y bibliografía de *Contra caecitatem iudeorum*, Madrid-Barcelona 1965.

blemente posterior a su graduación como Maestro. El 10 de abril de 1318 se encontraba en el convento de Aviñón. Algunos afirman que después de su graduación de Doctor, regentó en París durante varios años una cátedra de Teología⁵⁴. Pudo haber sido también antes de graduarse de Maestro.

De vuelta a España, hacia 1320, se encargó de la cátedra del Maestro de las Sentencias en la Universidad de Valencia, siendo el primer eslabón de una serie de profesores agustinos, “que sucesivamente la desempeñaron desde aquella época hasta los tiempos inmediatos a la exclaustación”⁵⁵.

Ocupó puestos de relevancia como definidor y luego provincial. Según Jaime Jordán, fue dos veces prior provincial y, el 7 de octubre 1329, siendo provincial, se le comisionó para escribir 53 páginas para la provincia⁵⁶. El historiador Lorenzo de Villanueva afirma que el 24 de marzo de 1327, el Maestro Fr. Bernardo Oliver, provincial de los agustinos, trató con el obispo de Lérida, Raimundo, que murió el 12 de agosto de ese año, y “logró la fundación del convento de su Orden en la iglesia de Santa María de Orta, propia de una cofradía, que entonces pasó a San Salvador”⁵⁷.

Consta que, el 17 de junio de 1329, figura entre los definidores al Capítulo General, “*Frater Bernardus de Cathelonia bachelarius, deffinitor provincie Arragonie (sic)*”. En dos manuscritos de su obra *Contra cecitatem iudeorum*, aparece “*Bernardus Oliverii de Cathalonia*”⁵⁸. Hay variantes al escribir Cathalonia y Oliverii.

Tenía tan buenas dotes de gobierno, ciencia y predicación que su fama llegó a la Corte del rey Pedro IV de Aragón, nombrándole su predicador y consejero. En una de las comisiones confiadas por el dicho rey a fray Bernardo. Oliver, se hizo el 30.6.1332 como embajador ante la curia pontificia de Avignon, relacionándose con Juan XXII. Entonces era ya Maestro en Teología, como consta en una carta de ese año sobre los asuntos que se estaban tramitando. Allí predicó ante el papa y los cardenales en 1334⁵⁹.

⁵⁴ G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, 6, Madrid 1922, pp. 74-88, donde aparece su biografía y bibliografía hasta entonces conocida. Es abundante la bibliografía posterior, al publicarse algunos de sus escritos y por su actitud anti-judaica, que ha dado origen a no pocas polémicas.

⁵⁵ V. VILLALONGA, “Crónica”, en *Revista Agustiniiana*, 11 (1886) 82-83. En el claustro universitario de Valencia existe un cuatro de Fray Bernardo Oliver.

⁵⁶ J. JORDAN, *Historia de la provincia*, pp. 157 y 210.

⁵⁷ J. LORENZO VILLANUEVA, Joaquín, *Viaje literario a las Iglesias de España*, XVII, Madrid 1851, pp. 76-7.

⁵⁸ F. CANTERA BURGOS, *El tratado “Contra caecitatem iudeorum”*, edic. crítica y bibliografía, Madrid – Barcelona, 1965, p. 67. B. RANO, “Fray Bernardo de Oliver”, p. 394.

⁵⁹ H. FINKE, “Nachträge und Ergänzungen zu den Acta Aragonensia”, en *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, serie I, 4 (1933), 511.

A instancias del mismo rey, el papa Benedicto XII le nombró obispo de Huesca el 1 de octubre de 1337, al haber renunciado Geraldo de Rochabertino. Se rumoreó que había sido propuesto por el cabildo de Huesca. Para entonces ya tenía compuesta la obra de *Concordantie decretorum cum Biblia*, donde aparece como obispo de Huesca⁶⁰. Hay bastante documentación sobre su actuación como obispo de Huesca. Esto está publicado en su mayor parte con la documentación pertinente.

Se encontraba en Aviñón cuando el papa Clemente VI le promovió el 12 de enero de 1345 para obispo de Barcelona⁶¹. Finalmente fue trasladado a Tortosa por bula del 26 de junio de 1346⁶². Tomó posesión el 12 de agosto. En 1348 realizó su última misión política. Murió en Tortosa el 14 de julio de 1348⁶³.

6. 2 *El códice de Bolonia y las "Concordantie decretorum cum Biblia"*

Este códice 50 de la *Biblioteca del Real Colegio de España en Bolonia*, lo dio a conocer en España, el P. Antonio García y García, que me facilitó el microfilme en 1971, como se ha observado anteriormente. Ha sido estudiado también por F. Stegmüller y su continuador Klaus Reinhart⁶⁴ y por el mismo P. Antonio García y García, como colaborador de una obra sobre los códices del Colegio de España en Bolonia, donde aparece el comienzo y el fin de la obra de Bernardo Oliver⁶⁵.

En el mismo códice 50, hay otros tres opúsculos, uno sobre el mismo tema y dos sobre la predicación, como luego veremos. Se trata de un códice bien conservado y encuadernado del siglo XV con cubierta de cartulina, 285 x 215, mm., 145 y 2 col. El último folio se lee mal y no aparece en el mi-

⁶⁰ *Biblioteca del Real Colegio de España en Bolonia*, códice 50, ff. 75r. Se agradece al P. Antonio García y a E. Coser su colaboración para conocer y tener copia del manuscrito, cuyo título es: "*Concordantie decretorum cum Biblia* composite a magistro Bernardo Oliveri, episcopo Oscense, qui *posterius* (*prius* según A. García) fuit episcopus Dertusensis". Ya en el f. II, preliminar, se observa que en vez de *posterius* o *postea* (forte *legendum prius*). Esto se constata por su vida. Es fácil confundir la abreviatura *prius* con *posterius*. Las erratas siempre son posibles.

⁶¹ *Archivo Vaticano*, Reg. Vat. 163, f. 61v, Epist. 47.

⁶² *Ibid.*, 177, Epist. 44v-45r. Tomó posesión el 12 de agosto.

⁶³ B. RANO, Balbino, "Fray Bernardo de Oliver", pp. 402-411.

⁶⁴ F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum Medii Aevi, Supplementum*, 8, C.S.I.C., Madrid 1976, n. 1732, p. 353. K. REINHART y S. OTERO-OTERO, *Biblioteca bíblica ibérica -medieval*, C.S.I.C., Madrid 1986, pp. 124-127.

⁶⁵ D. MAFREY, F. CORTESE, y A. GARCÍA, etc. *I, Codici del Collegio di Spagna di Bolonia di Spagna di Bolonia*, Giufrè, Milano 1992, p. 60. Comienzo de Concordancias de Bernardo Oliver: "*Volenti procedere utiliter in hoc opere tria sunt primitus attendenda*", etc. Y termina: "*Qui audit. Dicta Veni XXXVI, disc. Ecce quod sacrarum. Deo gratias*".

crofilme. Entre los folios I y II ha y dos folios rotos. La letra es bastarda, derecha y reposada; letras iniciales afiligranadas en rojo y azul. La paginación antigua en cifras arábigas es posterior al texto. Se trata de 12 fascículos con notas al final. Los dos folios extremos y los dos entrantes son de pergamino, mientras que son de papel los restantes. En el f. Ir. Hay una anotación del siglo XVI: “*Memoriale Bibliae ac Decreti*”⁶⁶.

Al hacer la transcripción del texto se ha notado que, al encuadernar el fascículo de Bernardo Oliver, se alteraron algunos folios, así, lo que es fol.79, debería ser f.78. Se comprobó esto por las citas de la *Biblia*, ya que en el f.79 se refieren al final del *Génesis*, y el f.78 al comienzo del *Éxodo*. Al hacer la transcripción se presentaron también algunos problemas paleográficos, que se fueron resolviendo, aunque en otros casos quedaban dudas, al no tener otro texto para hacer una edición crítica y ver las variantes. En algunos casos se dudaba si era folio recto o vuelta. Esto se clarificó al obtener un nuevo microfilme y ver el texto en Bolonia. El *Memorial del Decreto* con la *Biblia* de Juan de Juanes, que está antes, es más amplio que las *Concordancias* de Bernardo Oliver, con algunas afinidades y diferencias, incluso coincidencias lógicas por los textos comunes citados de la *Biblia* y del *Decreto*. Aunque la obra de Juan de Juanes va antes en el código 50, es posterior en el tiempo como luego veremos. En el mismo código hay dos obras más: *Libro del arte de predicar* de Jacobo de Fusignano⁶⁷, dominico, y otra *Tratado de la predicación*, de Luis de Rocha⁶⁸.

Bernardo Oliver fue ante todo un decretista o comentarista del *Decreto* de Graciano, cuya obra se titulaba *Concordia discordantium canonum*, que apareció en 1142 en forma de *Excepta* y luego en 1148, como *Concordia*, y, finalmente, en 1150, como *Decretum*⁶⁹. Se trata de una colección satisfactoria, que recapitulaba el primer milenio y se llegó a imponer en el Derecho Canónico, como el *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo en la Teología. Fue también “decretalista” porque el título es “*Concordancias de los Decretos con la Biblia*”. Cita algunos textos del *Corpus Iuris Canonici*, pero casi todo es del Decreto de Graciano

En la obra de Bernardo Oliver se dan las citas o textos, que el *Decreto* de Graciano contiene de la *Biblia* como autoridades, desde el *Génesis* hasta el *Apocalipsis*. Estas *Concordancias* dan apoyatura al *Decreto* de Graciano,

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 60- 61, donde se da una descripción más completa y la bibliografía existente.

⁶⁷ J. DE FUSIGNANO, *Libellus artis praedicatoriae*, ff. 121-134.

⁶⁸ L. DE ROCHA, *Tractatus de praedicationae*, ff. 135-144.

⁶⁹ J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, “Gratianus Magister y Guarnerius Teutonicus”, en *Jus Canonicum*, 41 (2001) 50. Hay muy buenos estudios. Uno de los mejores es el de A. WINROTH, *Marking of Gratianus Decretum*, Universidad de Cambridge 2005.

que es una colección privada y se convierte en oficial dentro del *Corpus Iuris Canonici*, desde el siglo XII hasta el *Código de Derecho Canónico* de 1917. Sigue siendo una fuente para conocer la canonística del primer milenio con mucha influencia hasta el siglo XX, y aún hoy es obra de obligada consulta.

Se comenzaron a realizar glosas ordinarias al *Decreto* a finales del siglo XII, en las que se hace ver también la vinculación entre las Escuelas de Teología y de Derecho Canónico, algo que venía haciéndose desde el comienzo del mismo siglo con Anselmo de Laón y Rolando Bandinelli que llegó a ser papa con el nombre de Alejandro III. Se menciona a Graciano junto con Irnerio por el preboste del monasterio premostratense de Ursbeg de Suabia, Burcardo de Bibnerach⁷⁰. Hay que tener en cuenta a Juan Teutónico, el que hizo la glosa ordinaria al *Decreto* y autor de la *IV Compilatio* en 1217, aceptada en Bolonia en 1220. Siendo privada, contiene los cánones del Concilio IV de Letrán de 1215 y diversas decretales de Inocencio III. El *Decreto* de Graciano seguía siendo una obra de comentarios canónicos y bíblicos, como eran los *IV Libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo para los teólogos.

El hecho de que el texto de la obra de Bernardo Oliver se encuentre en Bolonia es porque en esa universidad se le tuvo en cuenta, especialmente por los canonistas hispanos del Real Colegio fundado por el cardenal Albornoz. Cuando se prohibió en la Universidad de París estudiar allí Derecho Romano, se fueron a Bolonia, donde se explicaba esta materia. Llevaban también manuscritos de París a Bolonia y viceversa.

6.3 Valor de esta obra y su relación con la obra del abad Juan de Juanes

El valor de las *Concordancias de los Decretos con la Biblia* de Bernardo Oliver es muy grande porque refleja la apoyatura del Derecho canónico en la Palabra de Dios, como autoridad suprema. Se hace una Teología del Derecho, aceptando el texto de san Pablo que “toda potestad viene de Dios”⁷¹. Los textos de la *Biblia* son autoridades con valor especial, por tratarse de textos escritos por inspiración divina.

El texto del *Memoriale Decreti* de Juan de Juanes, Abad Nivicellense, (Niveles, Bélgica) comienza con un pequeño preámbulo, que se recoge en la Rúbrica: “Comienza el *Memorial del Decreto*, compuesto por fray Jo-

⁷⁰ J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, “Gratianus Magister y Guarnerius Teotonicus”, pp. 54-56, donde se hace ver también que hay unas 200 citas del *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano.

⁷¹ SAN PABLO, *Epístola a los Romanos*, 12, 1: “Non est potestas nisi a Deo”.

hannes Johannis abbate Iuncellum, doctor de los decretos, que contiene [mejor dicho iba a contener] cinco partes [y de hecho, sólo contiene la primera]: “*En primer lugar*, las autoridades de la Biblia, [que aparecen en el *Decreto* de Graciano] exponiéndolas según el orden de libros y capítulos de la Biblia; *en el segundo lugar*, los dichos o frases de poetas, especialmente los santos; *en tercer lugar* algunas autoridades textuales más notables del *Decreto* redactadas por orden alfabético; *en cuarto lugar*, la exposición de las dicciones, y *en quinto lugar* las glosas por el orden antedicho”⁷². Del proyecto de cinco partes, sólo aparece la primera en el manuscrito, cuyo texto comienza así: “En el principio creó Dios el cielo y la tierra”, y sigue: “hágase el firmamento en medio de la aguas xxiii, q. v. *Quid ergo in principio*” etc.⁷³ Juan de Juanes es posterior a Bernardo Oliver, que pudo servirle de fuente, ya que consta que éste “floreció por el año de 1460”⁷⁴.

Fray Bernardo Oliver comienza la exposición afirmando: “En el principio creó Dios el cielo y la tierra, y luego dijo también Dios: hágase el firmamento.” De estos textos consta que Moisés narra que en primer lugar se hizo el cielo y después el firmamento como se dice en *De poen.* d. II, c. 44 *quod ergo reprob*⁷⁵. Aquí ya se ve cómo comentando el mismo texto del *Génesis* lo hacen de distinta manera y con diferente apoyatura en el *Decreto*. Se han podido conocer y es posible que existan otras fuentes comunes. Al dar apoyatura bíblica a los textos del *Decreto*, se da una fundamentación teológica, como se ha observado. Se va haciendo desde el *Génesis* hasta el *Apocalipsis*, pasando con los distintos libros que se citan siguiendo el orden de la misma *Biblia*. Los textos no son siempre de la Vulgata de san Jerónimo y hay variantes. Sobre esto hay que hacer un estudio complementario.

7. Francisco Castelló y sus “Allegaciones” sobre la potestad eclesiástica”

Fray Francisco Castelló forma parte de los juristas y teólogos valencianos. Fue maestro en Sagrada Teología y catedrático de Sagrada Escri-

⁷² El libro de Juan de Juanes comprende los ff. 1-74. Esta obra es casi el doble que la de Bernardo Oliver. Aunque va antes en el manuscrito, es posterior, como se ha observado.

⁷³ *Ibid.*, f. 1r

⁷⁴ F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum*, (Continuación), IX, Madrid 1977, n. 4834, donde se corrige un error o errata, ya que se suponía del año 1070 y es 1460, como ha informado el antiguo y buen amigo Klaus Reinhardt, en carta del 22 de enero de 2001, al hacerle una consulta, a la que contestó al día siguiente por correo electrónico. Nicolás Reinhardt es discípulo predilecto de Federico Stegmüller y continuador en Tréveris, donde ha estado al frente de la Facultad de Teología.

⁷⁵ B. OLIVER, *Concordantie*, f. 75r.

tura en la Universidad de Valencia a finales del siglo XIV y probablemente allí expuso las “Alegaciones”, aunque fueron a parar a la Universidad de Salamanca, donde las halló el P. Antonio García y García, que me facilitó la fotocopia en 1970, para hacer la transcripción⁷⁶.

Nació en Valencia, donde tomó el hábito agustiniano en el convento de dicha ciudad. Son pocos los datos que se tienen sobre él. Consta que el año 1393 se encontraba en Castellón, recogiendo fondos para la reconstrucción del convento agustiniano de aquella villa, por lo que algunos creen que era de allí, lo que daría origen a su apellido. El 4 de junio de 1399 era provincial y profesor de Sagrada Escritura, según consta en el registro del Archivo de la Curia de Tortosa, copiado por el P. Tomás de Herrera: “El 4 de junio de 1399, Guillermo de Raimundo dio licencias para predicar y para confesar al varón honorable y religioso, fray Francisco Castelló, provincial, profesor en sagrada página”⁷⁷.

Fr. Francisco Castelló es omitido por el P. Gregorio de Santiago Vela. Aparecen Francisco de Castillejo y N. de Castillejo, que son de Córdoba y posteriores, con alguna confusión de obras entre ambos⁷⁸. El texto de las *Allegaciones* sobre la potestad eclesiástica de fray Francisco Castelló debió de ser escrito en Valencia, en cuya Universidad era profesor y luego fue a parar a Salamanca, ya que en aquella época iban las copias manuscritas de una Universidad a otra por la intercomunicación existente.

Al hacer un primer estudio sobre la vida y obra de Fray Francisco Castelló, se precisó su nombre por Jordán de Sajonia y se comprendió su pensamiento dentro de la ideología canónica, jurídica, política, teológica y eclesiástica, que fue denominada con acierto por Henry Xavier Arquillièrre, “Agustinismo Político” por inspirarse en textos de san Agustín y sus comentaristas⁷⁹. Esta doctrina, con la de la Cristiandad medieval, me era familiar por un trabajo anterior sobre san Agustín⁸⁰.

Se hizo la edición crítica de este opúsculo con una introducción sobre su doctrina, que sigue a los juristas agustinos italianos y de la Escolástica en general, con los condicionamientos sociológicos, culturales y políticos del siglo XIV en el reino de Valencia como vamos a ver⁸¹. Del trabajo publi-

⁷⁶ F. CASTELLO, “*Allegationes honorabilis fratris Francisci Castilionis ordinis fratrum heremitaum beati Augustini*”, in *Sagrada Teología Magistri*, Biblioteca Universitaria, Salamanca, Ms. 1861, ff. 45 v-55r. Fue necesario ver el texto original y todo el códice.

⁷⁷ T. DE HERRERA, *Alphabetum Augustinianum*, 1; Madrid 1644, p. 164.

⁷⁸ G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*, I, p. 652.

⁷⁹ H. X. ARQUILLIÈRE, *L'Agustinisme Politique*, Paris 1855, 206 pp.

⁸⁰ F. CAMPO DEL POZO, *Filosofía del Derecho según san Agustín*, pp. 128-138.

⁸¹ F. CAMPO DEL POZO, “*Allegaciones*” sobre la potestad eclesiástica”. Opúsculo inédito de fray Francisco Castelló, en *Estudio Agustiniano*, 10 (1975) 455-489.

cado se hace aquí un extracto, observando que ha sido poco conocido y se sigue omitiendo en obras recientes como en *Los agustinos ermitaños en España hasta el siglo XIX*, por el P. Basilio Estrada Robles en 1988. Se dieron cuenta de su valor autores alemanes, como A. Zumkeller, y españoles, como el P. David Gutiérrez⁸².

7. 1. Motivos de las “Allegaciones” en la ciudad de Valencia

El motivo principal de este opúsculo fue un enojoso pleito entre la sociedad civil y la eclesiástica a principios del siglo XV en Valencia, al intervenir la justicia y quitar las armas a unos clérigos, que eran simplemente tonsurados y además estaban casados. Debido a eso, las “Allegaciones” debieron ser escritas entre 1419 y 1427. En 1419 tuvo lugar la intromisión de los jueces seculares en la jurisdicción eclesiástica, y en 1427 muere el obispo Hugo de Lipia e Ibagué. Esta causa con las “Allegaciones” había sido llevada a Roma⁸³.

El caso fue sometido a una comisión de expertos o peritos, entre los que figuran Arnaldo de Conchis (Dr. en leyes); Juan Moya, (Lic. en leyes); Bernard, buen hombre (Dr. en cánones); Juan Lobera (Dr. en leyes); Jenaro Rabaca (Dr. en leyes); Miguel de San Juan (Dr. en ambos Derechos); Juan Mercader (Dr. en leyes); Bernardo Flamerich (Dr. en leyes); Pedro Esculano (Dr. profesor en leyes); Domingo Manso (profesor de leyes); más los teólogos Francisco Eiximensis O.F.M.; Francisco Castillionis y Juan Montesono O.P. Francisco Castelló o de Castelló, agustino, fue consultado como teólogo y sus “Allegaciones” aparecen en el séptimo lugar. Contestó a la consulta que hizo el obispo, observando que algunos habían intervenido como árbitros: Jenaro Rabaca y Juan Lobera⁸⁴.

Estas *Alegaciones* corresponden por su estructura al género literario jurídico de los “consilia” calificado así al final de algunos informes, porque ellos era lo único que podían hacer para refutar la doctrina de Giordano de Osnabrück con su tratado de *Prerrogativa imperii*, traducido al catalán-valenciano, junto con las ideas laicistas de Nogaret y otros de la corte del rey

⁸² D. GUTIÉRREZ, *Los Agustinos en la edad media 1357-1517*, 2, Roma 1977, p. 279.

⁸³ E. OLMOS Y Canalda, *Inventario de los pergaminos del Archivo Catedral de Valencia*, Valencia 1961, n. 4.834; “Letras compulsatorias por la Curia Romana en la causa del Obispo de Valencia en la Curia Real, 3 de nov. 1419” (Pergamino 6.719); n. 4.3836: “Comisión del Obispo de Valencia para absolver a los jueces seculares por intromisión en la jurisdicción eclesiástica, 19 de nov. 1419 (pergamino 2.676).

⁸⁴ F. CASTELLÓ, “Allegaciones”, *Biblioteca Universidad de Salamanca*, Ms. 1881, ff. 27-28.

Felipe el Hermoso de Francia. Se cuestionaba también “si estaba permitido al obispo dar licencia a los clérigos para portar armas con causa justa”⁸⁵.

En el mismo manuscrito hay un libro de Pedro Bertrando, doctor en ambos derechos, profesor, obispo y entonces cardenal que había sido traducido del francés al Latín, sobre algunas cuestiones habidas entre el rey de Francia y los prelados (1.9. 1339)⁸⁶. A estos autores y tratados acude Francisco Castelló para dar respuesta o solución al problema planteado, refutando las doctrinas heterodoxas⁸⁷.

Francisco Castelló da su opinión sobre el litigio, con la particularidad de no descender a detalles del caso propuesto, sino que se limita a exponer los principios generales, conforme a los cuales debía solucionarse el problema existente entre el poder civil y eclesiástico. Pone de relieve los derechos y deberes de los bautizados, acudiendo a la tradición bíblico-patristica y a los teóricos del Derecho civil y eclesiástico de finales del siglo XIII y comienzos del siglo XIV. Se pone de parte de los defensores de la superioridad del “Sacerdocio” sobre el “Reino”, admitiendo la separación de poderes y reafirmando la potestad directa a veces y también la indirecta de la Iglesia en lo temporal relacionado con lo espiritual. Como se ha observado anteriormente, reconoce el hecho de que los clérigos estaban armados y la intervención de la autoridad civil, que debe contar con la autoridad eclesiástica, de acuerdo con los principios de mutua cooperación y la superioridad del poder eclesiástico sobre el civil.

7.2. Doctrina teocrática defendida por fray Francisco Castelló

Defiende la doctrina teocrática del pontificado, partiendo del principio de que Cristo fue ungido por Dios, según su humanidad, como Rey y Sacerdote de todo el orbe, lo cual prueba con textos de la Biblia, especialmente de san Pablo. Ahora bien, Cristo dio a san Pedro, como Vicario suyo y a sus sucesores, ambas potestades; luego el papa tiene plena potestad espiritual y también temporal: “Cum igitur papa habet plenam potestatem spiritualibus, sequitur quod habet plenariam potestatem in temporalibus”⁸⁸.

Hay muchas citas del *Decreto* y algunas de las *Decretales*, especialmente de la bula *Unam Sanctam*, según la cual, el papa podía juzgar sobre

⁸⁵ *Ibíd.*, ff. 27 y 104-123.

⁸⁶ *Ibíd.*, ff. 104-123.

⁸⁷ *Ibíd.*, f. 65. El cardenal Pedro Bertrando fue defensor de la teocracia: “temporalia ordinatur ad spiritualia tanquam ad finem”.

⁸⁸ F. CASTELLÓ, *Allegationes*, f. 46.

las cosas temporales, si fuese necesario, porque el papa es rey de reyes”⁸⁹. Considera herética la opinión de aquellos que niegan al papa la potestad de juzgar en lo temporal. Refuta especialmente el libelo que afirma “que toda alma es súbdita de su rey en lo temporal y en aquellos que del rey reciben beneficios temporales, como los obispos en lo espiritual”⁹⁰.

Conviene tener en cuenta que Francisco Castelló no defendió que la potestad de juzgar de los obispos en lo temporal sea siempre inmediata y directa. Es más, observó que, aunque Cristo fue rey, no quiso entrometerse en juicios seculares. Esto debían de tenerlo en cuenta los prelados, aunque algunos opinaban lo contrario⁹¹. Llega a defender con argumentos sólidos que es más oportuna y conveniente la potestad mediata o indirecta en lo temporal, procurando tener la colaboración del poder secular con el eclesiástico. Sigue la doctrina del llamado “Agustinismo Político” apoyado en textos de san Agustín y sus comentaristas, reconociendo que en su tiempo la Iglesia estaba estructurada de un modo diferente a los primeros siglos, y que la misma Iglesia trataba de justificar sus posesiones y dominios con leyes y decretos, que le convenían y “si promulgaron tales decretos, esto lo hicieron movidos por el Espíritu Santo, que rige a la Iglesia espiritualmente en las cosas morales”⁹². Esto da origen al principio de que la Iglesia puede valorar y dar su opinión sobre los actos y acontecimientos del poder civil.

Hay que valorar y ver este opúsculo dentro de su tiempo, en el que recomienda a los obispos que no se metan demasiado en materia temporal, aunque, como la Iglesia, tienen autonomía para juzgar en lo espiritual y lo material conexas con lo espiritual. Con razón ha afirmado Francisco Javier Conde que los “teólogos y juristas medievales no hicieron otra cosa que llevar a las últimas consecuencias la inspiración agustiniana”⁹³. Con este opúsculo de Francisco Castelló se clarifica un poco la situación de la Iglesia en España en los siglos XIV y XV, cuando hacían crisis algunas instituciones con la agonía de viejas estructuras de España y Europa, en las que predominaba la autoridad de la Iglesia, que se enfrentaba a los nuevos Estados con más fuerza y autonomía.

Ha habido otros canonistas en la Universidad de Valencia como Juan Bautista Ruiz, que en 1370 era doctor en Sagrados Cánones y Teología;

⁸⁹ *Ibíd.*, f. 47.

⁹⁰ *Ibíd.*, f. 48v. Se dan textos en catalán valenciano. Cf. F. CAMPO DEL POZO, “*Allegaciones sobre la potestad eclesiástica*”, p. 473, donde se menciona al famoso Arnaldo de Vilanova, que es considerado por algunos como de su familia; pero no consta.

⁹¹ F. CASTELLÓ, *Allegaciones*, f. 53r

⁹² *Ibíd.*, f. 53v.

⁹³ F. J. FERNÁNDEZ CONDE, “El Agustinismo Político y su importancia en la evolución histórica del Medievo”, en *Burgense*, 13 (1972) 458.

Pedro Fabra, profesor de cátedra de cánones hasta 1406; Gabriel Romeo por los años de 1440, y Jaime Pérez de Valencia en 1459; pero no consta que dejasen escritos en Derecho canónico.

8. Fray Juan de Alarcón, su “Libro del Regimiento de los Señores del Licenciado”

Fray Juan de Alarcón (1390-1451) nació en Alarcón (Cuenca) y llegó a ocupar un lugar relevante en los temas canónico-morales. Se graduó en la Universidad de Florencia, a donde fue promovido por el Capítulo General de 1419 para la lectura de Biblia en el convento de esa ciudad, autorizándole para que pudiese incorporarse a aquella Universidad y proseguir su lectura como lo atestigua el P. Gregorio de Santiago Vela, que clarificó ser el autor del *Libro del Regimiento de los Señores del Licenciado* de San Agustín, porque aparecía como el Licenciado en varias actas⁹⁴.

Ya el P. Tomás de Herrera observó que Juan de Alarcón se licenció en Teología en la Universidad de Florencia y no continuó allí sus estudios para obtener otros grados superiores, movido por el ejemplo y austeridad que veía en sus hermanos de Italia, acariciando la idea de introducir en España el mismo régimen en los conventos de la Orden. Aprobó su determinación el P. General, Agustín de Roma, el 15.4.1431, para fundar el convento de Villanubla (Valladolid) denominado el de los Santos, aunque allí fueron algunos religiosos presos para hacer penitencia. En otro decreto del 17 del mismo mes se le nombró Presidente y Vicario General del capítulo que se iba a celebrar en Dueñas el año 1432⁹⁵.

Otro gran historiador de la Orden, el P. Jerónimo Román, en sus *Centurias* afirmó que “el venerable [fray Juan de Alarcón] fue gran teólogo y muy privado del Rey Don Juan Segundo”, a cuya protección y la del famoso Don Álvaro de Luna, que era el que gobernaba entonces Castilla, se debió el que tomase auge la Congregación de la Observancia, de la que fue nombrado Vicario General en 1438. Los problemas del convento de Salamanca se solucionaban en la corte, como algunos problemas de la corte se solucionaban en los conventos⁹⁶. La Congregación de la Observancia llegó a estar formada por los conventos de Arenas de San Pedro (Ávila), Dueñas

⁹⁴ G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*, I, pp. 71-72

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 71, donde cita a T. DE HERRERA, *Historia del convento San Agustín de Salamanca*, Madrid 1652, pp. 29-30

⁹⁶ J. ROMÁN, *Crónica de Orden*, f. 82.

y Valladolid. De las monjas abrazaron la observancia las de Madrigal. El libro fue escrito, en parte, para agradecer la ayuda prestada a los agustinos por el Don Álvaro de Luna, al que deseaba orientar conforme a la doctrina de Egidio Romano y sus seguidores.

8.1. El “Libro del Regimiento de los Señores” y su contenido

Aunque Juan de Alarcón escribió también libros sobre los novicios y los votos, con títulos semejantes a los de otros autores, como de *Institutione votorum* de Hugo de San Víctor, su obra principal es el *Libro del Regimiento de los Señores*, cuyo manuscrito se conserva en la Biblioteca Nacional⁹⁷. Se sabe que formó parte de la Biblioteca del Conde de Haro, fundada en 1455. Se hizo una descripción de este libro por Antonio Paz y Meliá en 1789 sin decir nada de este Licenciado agustino, cuyo nombre podía ser el de Martín de Córdoba, como supuso el P. Conrado Muiños por una poesía que está dedicada también al condestable, relacionándola con el *Compendio de la Fortuna*⁹⁸, cuando no tiene nada que ver, porque se trata de algo bastante distinto. Fue escrito unos años antes de la muerte de Juan de Alarcón en 1451. Dos años después, el Condestable Don Álvaro de Luna fue decapitado en el cadalso de la plaza Mayor de Valladolid el 2.6.1453. Este libro tiene su valor lingüístico; pero mucho mayor jurídico-canónico y moral, porque su orientación es más bien moralizadora. Se sirvió de la Biblia, san Agustín y otros Santos Padres, con aditamentos de Egidio Romano, santo Tomás de Aquino y sobre todo de la Escuela Agustiniiana, como se dice al principio: “Aquí comienza un libro compuesto de muchas autoridades de la Sagrada Escritura e de razones naturales e dichos de los santos doctores de la Santa Iglesia,” etc.

El primero que publicó este libro fue el P. Bonifacio Díez Fernández, haciendo un ensayo bastante bueno⁹⁹. Lo reeditó con un estudio mejor el P.

⁹⁷ *Biblioteca Nacional de Madrid*, Ms. Bb. 9477, con letra del siglo XV, en papel 240 x 132 mm. Escritura, 150 x 96, Holandesa, 88 ff. Hay una traducción catalana, *L[ibre] dels senyorst. Cat[alán]*. Perteneció al rey D. Martín II de Aragón. R. BEER, *Handschriftenschatze spaniens*, p. 93.

⁹⁸ C. MUIÑOS, “Discurso sobre la influencia de los Agustinos en la poesía castellana” en *La Ciudad de Dios*, 17(1888)177-179. Hay una poesía en sintonía con los versos de Jorge Manrique al final, en los dos últimos folios del *Libro del Regimiento de los Señores*, que comenta C. Muiños.

⁹⁹ B. DÍEZ FERNÁNDEZ [DIFERNAN], “Libro del Regimiento de los Señores” en *Anuario Escorialense*, 2 (1961) 659-776.

Fernando Rubio, haciendo constar que había seguido a Egidio Romano¹⁰⁰. El Licenciado Agustino, Juan de Alarcón, nos dice en la *Dedicatoria* o introducción sobre su contenido, que lo divide en 6 partes: “En la primera, tratando cómo Dios gobierna e rige el mundo e tiene cura general de todas las cosas, e singular de cada una, según que a cada uno pertenece. En la segunda, cómo Dios ensalza a los que quiere, dándoles riquezas, gracias de Señores, esfuerzo, juicio e paciencia, perseverancia e denuedo, sin las cuales virtudes e otras semejantes, non cabría en ellos el bien temporal, y largamente les podría durar. La tercera, cómo los que así ensalza, se deben haber con Dios e deben con sus prójimos usar. En la cuarta, cómo muchos, de las honras e riquezas con que Dios les consoló, tomaron e toman ocasión de pecar. En la quinta, cómo Dios los soporta, e a las veces Dios les revoca e torna a sí despertando. La sexta, cómo arrepentidos e convertidos, deben a Dios buscar e a él servir e complacer, e cómo se deben con sus prójimos haber”¹⁰¹.

8.2. Ideas claves de esta obra, su importancia y algunos juicios sobre ella

Hay dos ideas fundamentales en este tratado: 1ª Que Dios rige el mundo y se sirve de los señores para realizar la justicia. 2ª Que Dios da a los pueblos los gobernantes que se merecen. Tiene un sentido providencialista y refleja en todo el libro una teoría política-democrática en función del bien común y de la justicia. Aunque cita muchas veces temas eclesiásticos, no se presenta el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, sino entre el gobernante y Dios. Los señores deben cumplir con sus deberes frente a los súbditos y la iglesia, teniendo en cuenta a los súbditos que también tienen sus derechos y deberes. Los Señores deben rendir cuentas a Dios y a sus súbditos.

En aquella época de grandes rivalidades, como admirador del Condestable Don Álvaro de Luna, le da consejos que aún hoy resultan impactantes. Sigue la doctrina de Egidio Romano, adelantándose a los acontecimientos. Según su doctrina, si hubiese sido procesado con un juicio justo, el condestable habría sido absuelto y digno de galardón o premio hu-

¹⁰⁰ F. RUBIO, “Libro del Regimiento de los Señores” en *Prosistas castellanos del siglo XV*, 7 de la Biblioteca de Autores Españoles, 171, Madrid 1964, pp. 156-216; “*De regimine principum* de Egidio Romano en la literatura castellana de la Edad Media, Siglo XV”, en *La Ciudad de Dios*, 174 (1961) 652-654, donde hace ver la influencia de la obra de Egidio Romano en la de Juan de Alarcón.

¹⁰¹ J. DE ALARCÓN, “*El Libro del Regimiento de los Señores*”, ed. de Bonifacio Dífernan, 675-676.

mano. No existía un derecho procesal con separación de poderes. El libro es un elogio y guía a Don Álvaro de Luna y para los que lo leyeren, como afirma en la dedicatoria: “A gloria e servicio del alto Dios que de los hombres virtuosos se sirve e contenta, e a provecho e consolación de los que este libro leerán, en especial de vos, señor Condestable, habiendo sentido en vos juicio, fondo de discreción, prudencia e fortaleza e otras virtudes...yo un indigno fraile de la orden de san Agustín, o quizá, me hizo Dios acordar e proponer en un libro e tratado para vos principalmente, donde para otros, trabajase de componer.” etc. Esto está en la 5ª hoja del manuscrito. Sigue el *Libro del Regimiento de los Señores*, con una poesía en los dos folios finales, que tiene importancia también para ver la evolución del castellano, como se ha observado anteriormente.

Sorprende la crítica que le hace José Luis Villacañas Berlanga un tanto negativa, al valorar la obra con una óptica postmoderna y hasta kantiana. Tiene observaciones interesantes, como la de reconocer que la obra estaba integrada en el tiempo del Condestable Álvaro de Luna, al “que Dios ha prosperado y engrandecido mucho”. Afirma que se estaba dando un proceso de “señorización, que sufrió la sociedad castellana bajo el reinado de Juan II”. Lo que Egidio Romano aplicaba a los príncipes, que mandaban con autoridad divina, “se extiende a los señores”. Todos ellos estaban sometidos “a los fines superiores de la Religión y de los valores cristianos”. Se amplía esto a los señores jurisdiccionales, que en el fondo tenían los mismos poderes. En su opinión también “se les imponen ahora obligaciones ancestrales”. Es cierto que, según Juan de Alarcón, existe un “gobierno divino del mundo, como arquetipo del gobierno de los señores mundanos, dentro de los cuales el rey es uno más”. Hay que ver esto desde una Filosofía y Teología de la Historia, como lo hizo san Agustín en *La Ciudad de Dios*, no desde una óptica Kantiana al afirmar finalmente: “Aquí una vez más, Kant pudo decir con razón haciéndose cargo de las dificultades evolutivas de España, que la nuestra era tierra donde mandaban los antepasados”¹⁰².

Aunque soy germanófilo y en Colonia completé mi tesis doctoral, la filosofía kantiana siempre me resultó nebulosa, como el medio ambiente alemán, porque Kant no tenía la luz solar de Castilla para ver bien los pueblos y las tierras de España, donde canonistas y juristas agustinos han buscado la empatía en pro de los derechos humanos y la democracia, incluso

¹⁰² J. L. VILLACAÑAS BERLANGA, “Reseña al *Libro del Regimiento de los Señores*. Fray Juan de Alarcón” en *Internet*. Lo hace como Director de la Biblioteca Virtual Saavedra Fajardo, *Pensamiento Político-Hispánico*. Pudiera tener algo de razón, si se refiere al presidente que ha seguido a Maquiavelo y ha gobernado recordando a su abuelo, que era masón, con una *memoria histórica* poco reconciliadora.

en tierras lejanas de las Indias, como lo hizo fray Alonso de Veracruz, que llegó a corregir a Francisco de Vitoria¹⁰³. Un paso adelante lo va a dar fray Martín de Córdoba, en su *Jardín de nobles doncellas*, para formar a Isabel la Católica, cuya lectura le recomiendo a José Luis Villacañas Berlanga, para que vea la influencia de los canonistas agustinos en la formación política y religiosa de España.

9. Fray Martín de Córdoba y “Notabilis repetitio” sobre la potestad eclesiástica

Fray Martín de Córdoba era cordobés y entró en el convento de dicha ciudad, donde permaneció hasta 1420, en que fue destinado a Salamanca, donde llegó a ser el primer catedrático de renombre entre los agustinos. Aunque su nombre completo, según Tomás de Herrera y otros, era Martín Alfonso de Córdoba, él siempre firmó como Martín de Córdoba¹⁰⁴. Anteriormente habían estado en esa Universidad fray Antonio de Écija, que tenía el grado de Maestro y leyó el libro de las Sentencias en 1411, y fray Juan de Santo Tomás, que era portugués y participó en la reforma de las *Constituciones* de 1419. El 1 de septiembre de ese mismo año, el general de la Orden, fray Agustín A. Favaroni de Roma, designó estudiantes del convento de Salamanca a fr. Hernando de León y a fr. Juan de Montemayor, lo que indica que ya era casa de estudios, por lo que, el día 4.8.1420, el mismo superior general le dio facultades a fray Martín de Córdoba para leer las *Sentencias* de Pedro Lombardo en el convento de Salamanca¹⁰⁵. El mismo prior general, el 25.3.1424, autorizó a Martín de Córdoba para ir a Zaragoza, donde residió hasta 1431. Ese año, en el mes de enero, a instancias del sacrista del papa Eugenio V, el general Gregorio de Rimini, le confirió el título de Bachiller y le dio permiso para ir a la universidad de Toulouse (Tolosa, Francia) donde leyó las *Sentencias* en 1431-1432. Después de esto, fue promovido al Magisterio en 1436¹⁰⁶. Se encontraba de nuevo en Salamanca,

¹⁰³ F. CAMPO DEL POZO, “Fray Alonso de Veracruz y sus aportaciones al Derecho, como las causas justas e injustas de la conquista”, en: *Del Tratado de Tordesillas a la doctrina de los derechos fundamentales en Francisco de Vitoria*, ed. por Juan Goti Ordeñana, Valladolid 1999, pp. 375-415.

¹⁰⁴ G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*, II, pp. 89-90. Según el P. Gregorio de Santiago Vela conviene poner sólo Martín de Córdoba para evitar confusiones como ha sucedido al identificarle algunos con Alfonso de Córdoba que también era de Córdoba y llegó a ser profesor de Salamanca en 1508 e introdujo el nominalismo. *Ibíd.* II, pp. 77-87.

¹⁰⁵ *Archivo General de la Orden de San Agustín en Roma*, reg. Dd 4, ff. 4r.

¹⁰⁶ G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo*, II, p. 90.

como profesor universitario en 1451 y fue elegido vicario general para que siguiese cultivando los estudios en la ciudad del Tormes, donde el convento de san Agustín se había incorporado a la observancia en 1448. Esto le creó problemas que han sido tratados en otro lugar, quedándole tiempo libre para escribir varios tratados, que se conservan, como el *Compendio de la Fortuna*, el *Tratado de la predestinación*, *Ars predicandi* y *Jardín de nobles doncellas*, que es el que le ha dado más fama, ya que fue amigo del Condestable Don Álvaro de Luna y de Don Juan II, que le propuso para la formación de D. Alfonso y luego de su hermana Isabel, a la que consideró y preparó para ser reina de España. El 7 de junio de 1476 fue nombrado vicario general del convento de Valladolid, donde murió poco después, 5 de julio del mismo año, siendo enterrado en el presbiterio de la iglesia de dicho convento, actualmente convertida en Archivo Municipal¹⁰⁷.

Se sigue sin noticia del paradero de otros escritos como *Lógica et Philosophia*, *De mystica et vera theologia*, *Libro de las diversas historias* y la *Alabanza de la Virginidad*. Es posible que aparezca alguno de estos libros, como el manuscrito que vamos a ver, con su contenido y valor sobre la potestad eclesiástica. Últimamente se están haciendo estudios sobre su doctrina, especialmente por su obra “*Jardín de nobles doncellas*” y la repercusión en Isabel la Católica.

9.1. El manuscrito de la “*Notabilis repetitio*” y su contenido

Al hacer el trabajo sobre “Juristas agustinos de los siglos XIV y XV”, en 1970-1971, como se ha observado al principio, el P. Antonio García y García me facilitó el microfilm del manuscrito sobre la *Notabilis repetitio* que había aparecido en el archivo del cabildo de Córdoba. Este manuscrito procedía de Salamanca según la antigua signatura, y perteneció a Juan Alfonso de Benavente, cuyo nombre aparece con firma autográfica¹⁰⁸.

En la pieza tercera del manuscrito, se menciona a Buenaventura cardenal. Si se refiere a san Buenaventura, tiene que ser antes de su canoni-

¹⁰⁷ F. CAMPO DEL POZO, “Opúsculo sobre la potestad eclesiástica de Martín de Córdoba” en *La Ciudad de Dios*, 208 (1995) 663-666, donde pueden verse sus escritos y los que están publicados.

¹⁰⁸ A. GARCÍA Y GARCÍA, y otros, *Catálogo de los manuscritos e incunables de la catedral de Córdoba*, Salamanca 1976, p. 266, donde consta sus antiguas signaturas: A. 412; 134, luego ms. 128. El Códice tiene 26 piezas de las que la *Notabilis repetitio* ocupa el n. 25. Se agradece al P. A. García la atención de facilitarme el microfilm, que antes había entregado a Manuel Villegas. Éste, a su vez, lo pasó al P. Fernando Rubio, que comenzó a transcribirlo y me entregó parte de la copia de lo que tenía hecho, porque se encontraba con algunas dificultades sobre las citas y las fuentes de índole canónica.

zación el 14 de abril de 1484, a no ser que se refiera al cardenal Buenaventura Baduario agustino. Está escrito en letra gótica cursiva, de la misma mano todo lo que se refiere a la *Notabilis repetitio*. En el resto hay varias manos con cuadernillos de 12 folios y reclamos. La foliación es arábiga y reciente. Rúbricas en rojo, lo mismo que las iniciales y los calderones. “encuadernación medieval, en tabla, cubierta de cuero, con dibujos mudéjares. Dos cierres caídos. Tejuelo: antiguas signaturas”¹⁰⁹.

La *Notabilis repetitio* era un género literario, canónico y jurídico. Los *Notabilia* proceden de las observaciones puestas al *Decreto* de Graciano para llamar la atención del lector sobre algo importante, que merece la pena ser destacado. Estas llamadas se hacían mediante las palabras *Nota quod*, *Notandum quod*, etc. Luego se toma en sentido más amplio y se aplica este arte o género como una *regula iuris*, un capítulo, dicho o sentencia con una argumentación, como una tesis breve o una tesina actual. Sobre el origen y evolución de los *Notabilia* a través de los códigos medievales de los siglos XII y XIII hay buenos estudios, como el que ha hecho Stephan Kuttner, como algo distinto de los *Casus* y los *Brocarda*¹¹⁰.

El texto comienza con dos palabras en mayúscula QUOD AUTEM, indicando su pertenencia al género de los *Notabilia* con su argumentación. La palabra *Repetitio* hay que tomarla como “repetición” según consta en los jurisconsultos romanos, recapitulación, reclamación o resumen, en este caso sobre la “potestad eclesiástica”. Era lo que se llamaba también *disputatio* o *lección magistral*, que dieron origen a la *lectio coram* de las universidades pontificias y a la *prelección* que tenían los jesuitas para demostrar su capacidad y competencia. Los *Notabilia* eran diferentes de los casos, que vienen a ser como una ilustración o aclaración para pensar sobre una cuestión, mientras que los *Brocarda* eran el enunciado de los principios generales del Derecho añadiendo el *pro* y el *contra* de las soluciones. En aquella época existieron autores que hacían glosas al Decreto o a las Decretales. Las glosas eran comentarios o exposiciones exegéticas, mientras que las *summas* eran exposiciones sistemáticas sin exégesis, que era lo característico de la glosa. En los *Notabilia repetitio* se trataban también problemas jurídicos y cuestiones, que no estaban solucionados expresamente por el Derecho y necesitaban aclaración, como sucede en este opúsculo de Martín de Córdoba. Se hace aquí un pequeño *excursus* para aclarar estos conceptos canónicos.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 266.

¹¹⁰ S. KUTTNER, *Repertorium del Kanonistik (1241-12345) Prodromus corporis glossarum*, I. Cita del Vaticano 1937, pp. 228-240.

La *Notabilis repitio* de Martín de Córdoba consta de tres capítulos cuyo contenido se esboza en el primer párrafo al afirmar “que para bien de la Iglesia se requiere una doble potestad, que va a investigar por tres vías: primera en sí, segunda en orden al acto y tercera con relación al objeto”¹¹¹. Esto se desarrolla en el capítulo primero, cuyo título no aparece, acudiendo a la Biblia, especialmente al nuevo Testamento, Aristóteles, san Agustín y Hugo de san Víctor, llegando a la conclusión de que la potestad terrena está subordinada a la espiritual, y admitiendo que el sacerdote debe someterse a veces también a la potestad terrena, como la carne debe obedecer al espíritu y viceversa¹¹².

En el capítulo segundo, se pretende demostrar que “toda potestad viene de Dios, pero de un modo inmediato, sólo la del Papa”; a los príncipes es dada para el ministerio. Lo desarrolla ampliamente haciendo referencia a la doctrina de las dos espadas. Incluso se plantea la posible justificación de los imperios paganos y su permisibilidad por parte de Dios, la necesidad de la pena y el castigo, etc.¹¹³

En el capítulo tercero, se plantea la cuestión difícil y antigua de que “la potestad espiritual precede a la temporal en el tiempo y en dignidad”. Antes que el papa hubo reyes e imperios. Distingue posibles estados de distinta naturaleza, antes y después del pecado, acudiendo a la historia del pueblo de Israel y al Imperio Romano. Hace un paralelismo y antítesis entre Adán y Cristo. Abel y Melquisedech fueron símbolo del sacerdocio de Cristo y de la potestad sacerdotal, mientras que Caín ejerció la potestad dominativa. Trata también otras cuestiones para concluir que el papado comienza con san Pedro, que fue Vicario de Cristo; pero el papado “en cuanto al oficio de ejecución plena en lo temporal y espiritual, comienza por el beato Silvestre”¹¹⁴.

9.2. Valor de este opúsculo sobre la potestad eclesiástica y civil

Este opúsculo da a conocer cómo estaba el problema de la potestad eclesiástica en el siglo XV con sus antecedentes. Distingue la potestad de orden y la de jurisdicción, que se hallaba implícita en ciertas instituciones laicales, como los antiguos archidiaconos, los arcedianos y arciprestes, etc. Un simple fiel cristiano podía ser nombrado para ocupar ciertos cargos u

¹¹¹ *Archivo del Cabildo de Córdoba*, 128, f. 328r.

¹¹² *Ibíd.*, ff. 230v-331r.

¹¹³ *Ibíd.*, ff. 331r-335.

¹¹⁴ *Ibíd.*, ff. 335-337.

oficios con potestad de jurisdicción, sin tener la de orden, aunque no pudiesen ejercer los actos para los que se requería la potestad de orden. Se llegó a hablar de *potestas sicut ministerium legis*¹¹⁵.

Este opúsculo tiene gran valor para ver cómo se discutía sobre el alcance y precisión de las potestades, que requería el mismo bien de la iglesia y cómo se configuró la potestad eclesiástica en sus dos clases: la de orden y la de jurisdicción. Aparece esbozada la teoría de que la potestad de orden y la de jurisdicción tienen un origen distinto, aunque para la ejecución de ciertos actos de jurisdicción debe preceder la de orden. Lo mismo sucede con la potestad temporal y la espiritual, aunque ambas proceden de Dios y le pasan a san Pedro, como Vicario de Cristo y sus sucesores que vienen a formar un conjunto o algo unitario. Toda potestad de jurisdicción en la iglesia formalmente tiene su fuente formal en el papa¹¹⁶.

En las diócesis se puede nombrar obispo a un laico, como sucedió con san Ambrosio, que tendría jurisdicción para hacer visita pastoral y nombramientos, aunque no puede realizar actos que requieran la potestad de orden hasta que no sea ordenado o consagrado. Esto se seguía dando en el siglo XIX, como sucedió con el P. Antonio Burbano, primer obispo electo de Pasto (Colombia), donde sin consagración, hizo visita pastoral y tomó decisiones jurisdiccionales¹¹⁷.

Si Martín de Córdoba leyese el c. 129 del actual *Código de Derecho Canónico*, se alegraría del párrafo 1º: “De la potestad de régimen, que existe en la Iglesia por autoridad divina, y que se llama también potestad de jurisdicción, son sujetos hábiles, conforme a la norma de las prescripciones del derecho, los sellados por el orden sagrado”; y al mismo tiempo se sorprendería cuando en el párrafo 2º se dice: “en el ejercicio de dicha potestad, los laicos pueden cooperar a tenor del derecho”. En el siglo XV podían tener potestad de jurisdicción los laicos, no sólo cooperar.

Conclusión

Los escritos de los canonistas agustinos españoles de los siglos XIV y XV no se pueden comprender si no se tiene en cuenta la doctrina de san Agustín, y los canonistas agustinos italianos de los siglos XIII y XIV. San

¹¹⁵ *Ibíd.*, f. 328.

¹¹⁶ *Ibíd.*, f. 232r: “Jurisdictionis formaliter residet in Papa”.

¹¹⁷ F. CAMPO DEL POZO, “Fray Pedro Antonio Burbano primer obispo electo de Pasto”, en *Archivo Agustiniiano*, 79 (1995) 115-135.

Agustín procuró solucionar los problemas acudiendo a la *Biblia*, a los concilios y las decisiones del Romano Pontífice. Aunque él puso las bases de un Derecho natural de contenido mudable, en la Edad Media, los canonistas y juristas agustinos, como los de la Escolástica, hablaron de principios primarios y secundarios de la ley natural, que admitían cierto cambio. Es aleccionadora la doctrina de san Agustín sobre la ley eterna, natural y positiva, sobre todo cuando afirma: “El legislador temporal, si es sabio y bueno, consulta a la ley eterna, que ningún hombre puede juzgar, para que de acuerdo con sus normas inmutables, pueda conocer aquello que en ese momento conviene mandar o prohibir”¹¹⁸.

En la Edad media se daba cierta secularización; pero predominaba el sentido religioso de la conciencia cristiana sobre las leyes. Se tenían en cuenta los valores religiosos. Hoy vivimos en una sociedad más secularizada en la que no todos reconocen a la ley eterna, que ya admitían los filósofos griegos y los juristas romanos, con la búsqueda y la formulación de la ley natural que garantice la legitimidad de las leyes positivas. Los canonistas agustinos de los siglos XIV y XV procuraron seguir la doctrina de san Agustín y se dieron cuenta de que cuando el Derecho natural es negado y la sola voluntad del legislador hace leyes, según sus conveniencias, entonces el legislador ya no es intérprete de lo que es justo y bueno, atribuyéndose prerrogativas de ser el criterio último de la justicia. Esto lleva a considerar que no es verdadero matrimonio la unión de dos hombres por el origen de esta institución de un hombre y una mujer, y porque falta el *munus matris*, que da el nombre a “matrimonio”. El matrimonio gay es algo contradictorio; como lo es también eliminar la pena de muerte y luego legalizar el aborto. Contra esto protestaría valientemente san Agustín, como lo hizo con la carta 138 dirigida a Marcelino y las cartas 133 y 155 a Macedonio, vicario imperial en África, ofreciendo “una explicación coherente y teórica de cómo los políticos cristianos deben abordar las decisiones éticas”, en lo que hay un mensaje para los obispos, laicos y políticos cristianos de la edad media y de hoy¹¹⁹.

San Agustín supo conjuntar la Religión cristiana con la Filosofía griega y el Derecho Romano dando origen, especialmente con su *Ciudad e Dios*, a la formación de la Cultura cristiana de Occidente, y poniendo las bases de lo que se llamó el Sacro Imperio, como lo deseaba Carlo Magno. En esto pensaba también Thomas Mann cuando hablaba de una Europa como pa-

¹¹⁸ *De vera religione*, 31, 58.

¹¹⁹ R. DODARO, “Obispos, laicos y política según san Agustín”, en *Estudio Agustiniano*, 40 (2008) 468-506.

tria común. Lo que era un proyecto deseado se ha hecho realidad en la Unión Europea con una Constitución, donde se omite una referencia al Cristianismo.

En este homenaje al profesor Rafael Navarro Valls se conjuntan también tres clases de estudios: sobre la Religión, el Matrimonio y el Derecho con un abanico, que recoge también lo que hoy llamamos “globalización” con una recopilación del pasado y del presente mirando hacia el futuro del siglo XXI. Esto se vislumbra ya en el primer estudio de las “Relaciones entre Estado y Religión”, de Jaime Bonet Navarro titulado: “Presencia y actuación de la Iglesia católica en la sociedad internacional”¹²⁰.

Tienen actualidad los textos comentados de los canonistas agustinos de los siglos XIV y XV, especialmente la *Notabilis repetitio* de Martín de Córdoba sobre la potestad eclesiástica, por ser uno de los estudios más profundos y serios de su época, en la que los laicos (católicos) tenían más participación en la vida jurisdiccional de la Iglesia. Dio su mayor talla como escritor y orientador de los políticos en “*Jardín de Nobles doncellas*, dedicado a Isabel la Católica, a la que consideró tan digna de regir o de gobernar, igual o mejor que los hombres, pudiendo servir de ejemplo y modelo. Por cuatro veces la considera futura reina de España, cuando lo era sólo de Castilla y León. En su opinión Isabel la Católica tenía un evidente y legítimo derecho a gobernar, no por sus títulos dinásticos sino por su linaje y ejemplaridad de gobernar, en su reino y en su casa. Le dice: “procure la cristianísima Princesa, cuando tuviere hijos, que sean criados por amas devotas y católicas, que les nombren a Jesús, a Santa María y a San Miguel”¹²¹. Entre los libros de la reina estaban *De civitate Dei* (*Ciudad de Dios* de san Agustín en latín, que ella sabía), *De regimine Principum* de Egidio Romano (*Del regimiento de los Príncipes*), junto con otros autores de los siglos XIV y XV, que le había recomendado Martín de Córdoba¹²². Esto tuvo también su proyección en el Nuevo Mundo y en las Indias orientales.

Entre los *Estudios en homenaje a Rafael Navarro-Valls* hay muchos datos novedosos como lo referente “a la legalización del partido comunista” y cómo se llevó a cabo la actuación de Santiago Carrillo por medio de Teodulfo Lagunero ante D. Aurelio Menéndez Menéndez, que era ministro del IIº Gobierno de la Monarquía y Iº del Presidente Adolfo Suárez (1976-

¹²⁰ *Estudios en homenaje al Profesor Rafael Navarro Valls*, I, pp. 101-127.

¹²¹ M. DE CÓRDOBA, Martín, *Jardín de nobles doncellas*, ed. por Félix García, Madrid 1953, p. 163.

¹²² F. CAMPO DEL POZO, “Isabel la Católica, fiel hija de la Iglesia y la Hispanidad”, en *Estudio Agustiniano*, 39 (2004) 541-546.

1977), especialmente lo que sucedió el 25 de agosto de 1975¹²³. Como éste hay otros trabajos que hacen interesante esta obra con muchos estudios complementarios sobre cuestiones actuales de lo que se llama Derecho Eclesiástico del Estado en España y su proyección fuera de nuestras fronteras y de Europa, como EE.UU. y la religión islámica.

Los canonistas y juristas agustinos nos pueden ayudar no sólo a comprender el pasado sino también a forjar el provenir con la defensa de los derechos humanos y los valores cristianos, porque, como dijo Miguel de Unamuno, “la religión católica ha influido y sigue influyendo en el modo de ser y de pensar del pueblo español, tanto más que su lengua, su legislación, su historia, etc.”¹²⁴.

¹²³ A. MENÉNDEZ MENÉNDEZ, “Algunas omisiones en los estudios sobre la transición política española (1976-1977)” en *Estudios en homenaje a Rafael Navarro-Valls*, II, pp. 3.367-3.368.

¹²⁴ M. DE UNAMUNO, “Educación” en *La dignidad humana*, 5ª edic., Espasa Calpe, Colección Austral, Madrid 1961, pp. 79-80. D. Miguel de Unamuno creía en Dios afirmando: “si creo en Dios, o, por lo menos creo creer en Él, es, ante todo, porque quiero que Dios exista, y después, porque se me revela, por vía cordial, en el *Evangelio*, y a través de Cristo y de la Historia. Es cosa de corazón”. “Mi religión” en *Obras selectas*, 3 edic. Madrid 1956, p. 255. Esto está dentro del pensamiento agustiniano, al ver a Dios dentro de uno mismo, en el corazón, donde está escrita ley natural.

Libros

Sagrada Escritura

ZALEWSKI, Ulrich, *Gott, König und Volk. Eine synchrone und diachrone Auslegung von 2 Sam 24* (= Erfurter Theologische Studien, 103), Echter, Würzburg 2014, 23 x 17 cm, XXXVI-204 pp.

El libro reproduce la disertación presentada en la Facultad Teológica de Erfurt ligeramente modificada. Los capítulos de 2 Sam 21-24 contienen diversos apéndices que interrumpen la narración entre el cap. 20 y 1 Re 1. Como el subtítulo indica el libro es un estudio sincrónico y diacrónico del capítulo 24 que narra el censo ordenado por David, capítulo que ha sido poco comentado. El libro presenta las cualidades típicas de una tesis: organización, orden, estudio detallado y abundante bibliografía. Comienza el autor exponiendo la crítica textual; tema difícil. Los textos y versiones difieren bastante. Los casos difíciles son tratados con detenimiento, presentando las diversas formas textuales y eligiendo finalmente la lectura que él considera correcta aduciendo razones. Más interesante es el estudio sincrónico del capítulo. Comienza dividiendo el texto (que ofrece en hebreo), la semántica de los términos, giros y motivos (en realidad trata de analizar el significado preciso de los términos, luego la semántica del texto o presentación de los términos o giros que tienen mayor peso, la estructura y análisis narrativo (tiempo, lugar del desarrollo de las acciones, caracterización de los personajes y roles). El siguiente capítulo trata del contexto. En primer lugar con el microtexto, es decir con los capítulos 21-24 donde se sorprende la estructura siguiente: Los forman 5 perícopas. El centro está ocupado por una composición poética (22,1-51 y 23, 1-7), rodeados por dos listas de los héroes de David (21,15-22; 23,8-39). El cerco exterior lo forman dos narraciones que se relacionan entre sí: refieren dos calamidades (hambre y peste) que se abaten sobre Israel (21,1-14 y 24,1-25) y que parecen independientes entre sí. El análisis sincrónico está bien hecho pues descubre perspectivas que pueden pasar desapercibidas, pero al final se percibe que queda mucho por aclarar. Más interesante es el análisis diacrónico, que recorre paso a paso, analizando las variadas versiones que tenemos del relato: 1 Cron 21, la traducción de los LXX, los Manuscritos de Qumran y la versión que ofrece Flavio Josefo. Seguidamente emprende la tarea de la crítica literaria por medio de la cual se averigua si un texto es unitario y homogéneo o se advierten diversos estratos. El examen está hecho con detenimiento y mimo. Opina con la mayoría que el texto no es homogéneo. Al contrario encuentra que hay seis estratos. Esencialmente son dos relatos bien contruidos (uno sobre el censo, y otro sobre la construcción del altar en la era de Arauna). En torno a estos relatos se fijaron varias intervenciones posteriores, con aclaraciones y adaptaciones del texto. Es sabido que esta parte de la crítica es la más débil. Pueden suponerse otras soluciones y de hecho las hay y el autor lo sabe, por eso propone la suya propia en diálogo con los demás autores. Una vez finalizada la crítica literaria emprende el análisis de las tradiciones. Para las dos narraciones principales encuentra varios paralelos. Censos del pueblo se conocen algunos con finalidades militares o culturales. Los más parecidos son los mencionados en el Dtr. Estos por cierto tienen finalidades militares y no estos textos no ven nada reprochable en ellos. En cambio el censo de 2 Sam es claramente crítico con las guerras y fuerzas armadas. Aparece aquella tradición crítica a la fuerza militar, tema tan frecuente en los profetas del s. VIII. Nada

impide que 2 Sam no sea de esta época. En la construcción del altar, es fácil distinguir el tema de la especial protección de Dios con Jerusalén y el arrepentimiento de Yahvé. El primero es el tema de las tradiciones de Sión, ciudad de Dios, tradición enriquecida con la liberación de Jerusalén de las tropas asirias de Sennaquerib. Por su parte el arrepentimiento en la tradición fue un tema más discutido; no era fácil admitirlo si Dios era omnisciente, pero tampoco se puede rezar a un Dios que no puede cambiar. Más difícil es el terreno en que se brevemente se coloca el autor tratando de descubrir si hay alguna tradición oral detrás de estos relatos. Evidentemente poco se puede obtener. Finalmente describe así la composición final del capítulo: Dos relatos al principio independientes (uno sobre el censo y otro sobre la construcción de un altar), fueron unidos redaccionalmente con muy pocos cambios. A continuación el capítulo sufrió otras tres redacciones: Una Dtr, otra sacerdotal y finalmente otra procedente de manos posteriores al Cronista. La última parte está dedicada a la teología contenida en el relato y a la historia. Sobre el primer tema lo que dice el autor nos parece ajustado; sobre la historicidad, el autor es excesivamente optimista. En todo caso el trabajo está muy bien hecho y su exposición es clara.– C. MIELGO

KOENEN, Klaus, *Die Klagelieder Jeremias. Eine Rezeptionsgeschichte.* (= Biblisch-Theologische Studien 143). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vuyn 2013, 20 x 12 cm, XI-123 pp.

Esta breve exposición de la recepción de las *Lamentaciones de Jeremías* estaba pensada para ser publicada en el comentario que el autor escribe para la reelaboración del mismo en la serie “Biblischer Kommentar”. El tema de la recepción tal como lo presenta el autor es muy amplio: abarca la crítica textual, las traducciones antiguas, la admisión en el Canon, la transmisión masorética, los comentarios clásicos, la influencia en otros libros del A. T., en la liturgia cristiana y judía, en la literatura, en la música, etc. A esta amplitud corresponde la abundante bibliografía. Aunque el tema puede considerarse como menor, es interesante observar cómo un libro relativamente pequeño ha tenido tanta influencia en el pensamiento judío y cristiano, a pesar de los fuertes ataques contra Dios. El libro está lleno de datos que no suelen ser conocidos.– C. MIELGO

TÁBET, Michelangelo, *Collectanea Biblica* (a cura di Eusebio González), EDUSC, Roma 2014, 24 x 17, 763 pp.

Con motivo del 70 cumpleaños del Prof. Tábet, la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz recopila, en un volumen homenaje, muchos de sus artículos. En su dilatada carrera académica, ha impartido clases como profesor ordinario de Sagrada Escritura e Historia de la Exégesis en la Universidad de la Santa Cruz, y clases de Teología Bíblica en la Facultad de Teología de Navarra. Así mismo, ha formado parte del comité de redacción de la revista “*Annales Theologia*” y desempeñado el cargo de director del Departamento de Sagrada Escritura (1998-2012). Su investigación se ha centrado en la delicada cuestión vinculada al tema de la historicidad y la credibilidad de los textos inspirados, sabiendo conjugar la exégesis bíblica y la teología. Cuatro áreas han centrado especialmente su atención: A) La metodología de la exégesis histórico-crítica y las nuevas metodologías, así como la relación entre narración bíblica y reconstrucción histórica, con el objeto de integrar la verdad histórica de los textos y su mensaje. B) Propone una visión orgánica de la disciplina bíblica en función didáctica. Este interés viene recogido en una voluminosa obra: *Introduc-*

ción general a la Biblia. C) Otro tema son los aspectos teológicos de los estudios bíblicos, y especialmente la inspiración y la verdad Bíblica, teniendo en consideración las tradiciones patrísticas y medievales, y la reflexión teológica post-conciliar. D) Comentario del Pentateuco y de algunos libros del AT. Tábet ha sabido exponer con claridad sus ideas en temas irrenunciables sin perder de vista su estilo dialogante. El presente libro recopila artículos previamente publicados, en los que se traspira que el estudio de la Sagrada Escritura es el alma de la teología. Una selección de más de 100 artículos publicados, muestra la rica variedad de su pensamiento. Así mismo, se ofrece una lista completa de sus publicaciones. La colección de artículos está dividida en tres secciones: una centrada en la hermenéutica bíblica y otras dos dedicadas a la Escritura del AT y del NT, de tal forma que los artículos ofrecen una amplia muestra de su dilatada labor intelectual e investigadora.– D.A. CINEIRA

HARTLIEBE, Elisabeth – Cornelia RICHTER (Hrsg.), *Emmaus – Begegnung mit dem Leben. Die grosse biblische Geschichte. Lukas 24,13-35 zwischen Schriftauslegung und religiöser Erschliessung*, Kohlhammer, Stuttgart 2014, 23 x 15,5, 278 pp.

La historia de Emaús refleja la experiencia de la vida en los discípulos y de muchos hombres en la actualidad. Esta colección de artículos inicia con tres artículos que abordan desde la hermenéutica clásica diferentes aspectos de la perícopa. Michael Wolter concibe la historia de Emaús con un marco temporal y espacial, en el que estudia las dificultades topográficas y diferencia las tradiciones pre-lucanas, destacando la escenificación narrativa de la teología. Rudolf Hoppe se centra en el topos de la enseñanza de la escritura, tanto en el significado del testimonio de la escritura en Lc 24,1-12, como en el papel de Jesús como intérprete de la Escritura (vv. 13-35). Christoph Levin aborda el inicio de la historia de la recepción del significado semántico como expresión de dolor y tristeza, así como de constante entusiasmo. Pero la exégesis es un factor que no se encuentra aislado. La visión del texto se amplía cuando se recorre la historia de la recepción. Así otros dos artículos se dedican a la historia de la recepción en los reformadores y su influencia en el arte y en la música (Rembrandt y Schmidt, Rottlaff, Johannes Weyrauch, Rudolf A. Schröder). Walter Sparn investiga la historia de la interpretación en la historia de la religiosidad protestante desde Lutero a Barth. Otro de los apartados será: “Cristo en el pensamiento, sentimiento, súplicas y entendimiento”. Philipp Stoellger analiza los *media salutis* como presencia mediática, la cena y la predicación que codifican la cristología tematizada en la narración de Emaús. Jens Trusheim expone la realidad del ser divino y la presencia divina en la lectura de Barth y Tillich; igualmente el artículo de K. Eberlein-Braun aborda la doctrina de Barth sobre la Palabra de Dios, en la que se encuentra reminiscencias de la historia de Emaús. Por su parte, Th. Dietz ilustra la relación fundamental antropológica de sentimiento y razón en distintos modelos, para destacar la intencionalidad de la situación del sentimiento. El texto juega un papel relevante en la construcción de la pertenencia religiosa, en la que el grupo rememora sus historias que configuran la identidad grupal. M. Mordhorts-Mayer explica la interpretación judía como camino del entendimiento y comprensión. Otro grupo de artículos analizan la escenificación del relato en cuadros y fotografías de grandes artistas, y en la música. Otras dos colaboraciones debaten la cuestión de la identidad de la persona resucitada en su proceso de transformación. D. Korsch concluye el libro con una meditación sobre la identidad de Cristo Jesús y el ser del hombre. Con la partición del pan en la cena compartida nos plantea la cuestión de la identidad del resucitado y nuestra propia identidad, cuestión que sólo se puede responder en una interacción comunicativa. Esta identidad de una persona no se concibe sólo como una conjunción conceptual general, sino que es dependiente de qué y cómo se narra,

por el individuo mismo y por los demás. Esta perícopa lucana, una de las más bellas, nos brinda un diálogo comunitario con la certeza de que en el camino de la muerte se muestra como el camino hacia la vida. Aquí, en esta vida, en el encuentro comunitario, es donde el Cristo crucificado y resucitado sale a nuestro encuentro. Estos artículos iluminan desde distintas perspectivas ese encuentro a lo largo de los siglos.– D.A.CINEIRA

Teología

GORI, Franco, ed., *I Concili Latini. 3. I Concili Spagnoli Vol. I.*, Introduzione di J. Vilella in A. Di Berardino, a cura di, *I Canonici dei Concili della Chiesa Antica* (Studia Ephemeridis Augustinianum 137), Istitutum Patristicum Augustinianum, Roma 2013, 24 x 16,5, 445 pp.

Este primer tomo sobre los concilios hispanos continúa la colección de los documentos conciliares de la Iglesia antigua que viene publicando el Instituto Patristico Augustinianum, bajo la dirección del prof. Angelo di Berardino. Aparece tras la edición de los concilios galicanos (Studia Ephemeridis Augustinianum 122) dentro de la serie de “Concilios latinos”. El libro nos proporciona una valiosa compilación de las fuentes escritas de que disponemos sobre la actividad de los sínodos locales en la península ibérica durante los seis primeros siglos. El presente repertorio consta de 20 actas conciliares, notablemente desiguales, que se ofrecen en edición bilingüe latino-italiana. Se trata de una pequeñísima muestra de un material documental que en el pasado fue mucho más rico. Algunos de los textos que se reproducen no se han perdido gracias a su inclusión en colecciones canónicas y otras recopilaciones. Después de la introducción se ofrece el elenco completo de las tradiciones manuscritas y ediciones.

Con las fuentes de que disponemos no se puede saber a ciencia cierta ni cuándo, ni de dónde llegó el cristianismo a la península ibérica. Parece que tiene una proveniencia muy diversa, incluso en cada provincia. Sí se puede sostener que su difusión comenzó desde las costas mediterráneas y la Bética hacia el interior. San Cipriano de Cartago atestigua la existencia de sedes episcopales en Emérita Augusta, Astúrica y César Augusta ya a mediados del s. III. Contamos también con los testimonios de mártires hispanos durante las persecuciones de Decio y Diocleciano en varias ciudades de la iberia romana (Tarraco, Gerunda, Corduba, Complutum). El valor histórico de esas *passiones* es discutido, pues la fecha de composición de algunas de ellas es muy tardía. Este es también el caso de dos importantes fuentes de información: la *Collectio Hispana* y el *Epítome Hispánico*, ambas del s. VII. En la primera de ellas, su redactor compilador, probablemente san Isidoro, menciona 80 cánones de un concilio de Elvira, celebrado a comienzos del s. IV, es decir, en tiempos de Nicea I (325). La crítica textual e histórica, atendiendo tanto a los contenidos como a sus medios de transmisión, ha demostrado que dicho concilio no tuvo lugar y que la recopilación pseudoiliberritana –muy bien estructurada– contiene textos canónicos tradicionales junto a otros de épocas posteriores. En todo caso, esta colección refleja las problemáticas de las iglesias hispanas primitivas: pervivencia del paganismo, corrientes judaizantes y heréticas, cuestiones de moral (vida matrimonial, crueldad con los esclavos, libertinaje del clero...), participación en la vida litúrgica, etc. Los concilios tratados en esta obra son presentados por riguroso orden cronológico. Desde el concilio de Zaragoza (380), el primer concilio español que tenemos documentado, hasta el IV concilio de Toledo (633), con el que se cierra este primer tomo. Podemos agruparlos en cinco secciones: concilios de la Hispania romana, concilios del s. V, concilios del

reino visigodo arriano, concilios del reino suevo católico y primeros concilios visigótico-católicos. Durante el s. IV la península ibérica permaneció al margen de los grandes debates teológicos. Sin embargo, desde la segunda mitad de ese siglo se difundieron las doctrinas priscilianistas. Al citado concilio Cesaraugustano, promovido por Idazio de Mérida, asistieron una docena de obispos, representado a las cinco provincias peninsulares. Emanó ocho cánones anti-priscilianistas que, sin citarlos nominalmente, condenan ciertas prácticas litúrgicas y ascéticas de ese grupo tenidas por heréticas. Hasta el s. V las iglesias de la península ibérica todavía no estaban provistas de una sólida estructura jerárquica. Ninguna gozaba de preeminencia sobre las otras. De hecho, cuando surgían controversias serias se apelaba a instancias del exterior, tanto a nivel imperial como eclesial, en busca de soluciones. Para resolver la crisis priscilianista, en cambio, se va a convocar el I concilio de Toledo (400), en el que tomaron parte 19 prelados. Este concilio va a abordar también cuestiones doctrinales. Esta primera toma de posición oficial de la iglesia hispana no resolverá un conflicto que se va a prolongar en el tiempo. Una carta del Papa Inocencio (401-417) da fe de la convocatoria de numerosas asambleas episcopales sobre el particular cuyos cánones no se han conservado. Durante todo el s. VI se va a desarrollar una intensa actividad conciliar, cuya documentación, por fortuna, ha pervivido: los concilios de Tarragona (516), Gerona (517), II de Toledo (531), Barcelona (540), Lérida (546), Valencia (549), Braga (561 y 572), III de Toledo (589), Narbona (589), Sevilla (590), II de Zaragoza (592), Huesca (598) y II de Barcelona (599). Los seis primeros corresponden al período visigótico-arriano. En Galicia todavía quedaban secuelas de priscilianismo. El I concilio de Braga, celebrado tras la conversión de los suevos y presidido por el metropolitano Lucrecio, va a propiciar la definitiva extinción de aquella herejía y representa un punto de inflexión en la situación eclesial del noroeste peninsular. En el III concilio de Toledo se va a proclamar oficialmente la conversión al catolicismo del pueblo visigodo. Convocado por el rey Recaredo y liderado por san Leandro de Sevilla, asistieron al mismo más de 60 obispos, algunos de los cuales eran arrianos convertidos. La capital visigoda, Toledo, asumirá un carácter nacional y será la sede de ulteriores concilios. El IV concilio de Toledo (633), presidido por san Isidoro, es el más importante tanto desde el punto de vista político como eclesial. Promulgó 75 cánones. El c. 1 fija una fórmula de fe única para toda España y el c. 2 impone una liturgia común, cuyas formas rituales desarrollan los cánones sucesivos. Se reconoce la canonicidad del Apocalipsis (c. 17). Se regula con rigor la elección de los obispos para erradicar la simonía (cc. 19 y 20). Algunos cánones disciplinares son muy curiosos: que los obispos deben conocer la Sagrada Escritura... (c. 25), que los diáconos deben usar una sola estola sencilla sin adornos (c. 40), que los clérigos no pueden tomar como mujeres a viudas, repudiadas o meretrices (c. 44)... Sobre todo, llaman la atención las duras restricciones impuestas a los judíos (cc. 57-66). El último canon, particularmente extenso, pretende fortalecer la estabilidad del reino. Establece para ello la obligación de fidelidad a la corona e insiste en la condena de toda conjura o revuelta.– R. SALA

RUIZ DE CASCOS, Carlos, *La espiritualidad trinitaria de Guillermo Roviroso. Estudio histórico-teológico* (1946-1964), Tesis doctoral, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 2011, 24 x 17, 432 pp.

Hay un extraordinario paralelismo entre la trayectoria vital y espiritual del autor estudiado en esta disertación doctoral, Guillermo Roviroso (1897-1964) –fundador de la HOAC y cuyo proceso de beatificación está en curso desde 2003– y la experiencia agustiniana de las *Confesiones*. En ambos casos se trata de personas cultas, alejadas de Dios y convertidas tras un período de escepticismo. Los dos procesos de conversión tuvieron, además, un poderoso

respaldo en la constante oración de dos mujeres –su propia esposa Caterina en el caso del militante obrero–. Por último, ambos sufrieron la difícil separación de las mujeres que amaban, provocada por circunstancias ajenas a su voluntad. Alguno de los biógrafos de Rovirosa (X. García) pone de relieve su estrecha conexión con la espiritualidad ignaciana, refrendada además por las frecuentes estancias del activista catalán en el monasterio de Montserrat. Sin embargo, se antojan más decisivas en su conversión y en su formación espiritual sus visitas al monasterio de El Escorial. Allí residía su amigo y consejero espiritual el P. Agustín Fariña O.S.A. –uno de los mártires asesinados con casi toda la comunidad del monasterio en agosto de 1936–, a quien el matrimonio había conocido en París. En el otoño de 1933, a instancias de su mujer, Rovirosa visita al beato agustino y éste le regala un ejemplar de las *Confesiones*. Como en el caso de tantos otros antes que él, esa lectura le causó tal impacto que confiesa “que fue a través de sus escritos como recibí la sacudida de la Gracia” (pp. 109-110). Después de la guerra, el neo-converso, pasará un tiempo en prisión, represaliado injustamente por el régimen franquista. Desde mediados de los años 40 se convertirá en el principal promotor de la militancia obrera católica en España, poniendo en marcha la HOAC (1946). Se dedicará en cuerpo y alma al apostolado obrero hasta su destitución por el cardenal primado (1957), forzada mediante insidias y calumnias vertidas en su contra por la perversa alianza político-religiosa del nacional-catolicismo. Según el autor de la tesis, su remoción obedece a cuatro causas principales: el estilo “militante” de sus escritos, el denominado “Manifiesto Comunitarista”, la extraña desaparición de su mujer (1947) y su resistencia a dejarse manipular políticamente. Apartado ahora de la actividad pública y a pesar de una salud cada vez más frágil, Rovirosa continuará dedicado al apostolado obrero hasta su muerte en 1964. Esta tesis doctoral explora las raíces de la profunda espiritualidad del líder del catolicismo obrero español. Después de san Pablo y san Agustín –“uno de los santos de Dios que más amo y venero”–, aquella se nutre también de otros místicos y autores espirituales (Iñigo de Loyola, Juan de la Cruz y Carlos de Foucauld), del card. Cardijn y la JOC y de la influencia de algunos consiliarios de la Hermandad obrera como Eugenio Merino y Tomás Malagón. Una espiritualidad encarnada, trinitaria y militante, tal y como se desprende de los escritos del autor. C. Ruiz, presbítero del “Movimiento Cultural Cristiano”, ha trabajado concienzudamente la riqueza de esa espiritualidad en unas fuentes solo parcialmente publicadas (Ediciones HOAC 1995-2000). Como señala el subtítulo, el trabajo consta de dos partes: una histórica y otra teológico-espiritual. Estamos ante una importante contribución a la difusión del pensamiento rovirosiano, tan injustamente olvidado en nuestro país.– R. SALA

NIYOKINDI, Nestor, *La Miséricorde. Clé de compréhension du Mystère de Dieu-Trinité et de la mission de l'Église dans la Trilogie des Encycliques Trinitaires de Jean Paul II*, Monte Carmelo, Burgos 2013, 21 x 15, 276 pp.

Junto a su prestigio internacional y a su firme compromiso con la paz mundial, el primer Papa polaco va a ser recordado por muchos motivos. Su pontificado ha sido uno de los más largos de la historia de la Iglesia. También se recordará su doctrina –sus 14 encíclicas, sus numerosas exhortaciones pastorales, mensajes, cartas y otros documentos– y sus continuos viajes pastorales. Pero si hay una imagen imborrable en la memoria del pueblo de Dios, y también de muchas personas de buena voluntad, –creyentes o no–, esa es, sin duda, la de su encuentro en la cárcel con el terrorista turco que había disparado contra él en la plaza san Pedro el 13.5.1980. No por un casual, la canonización de Juan Pablo II, junto a Juan XXIII, ha tenido lugar allí el “domingo de la Divina Misericordia”, una fiesta instituida por “el Papa venido del Este” al comienzo del nuevo milenio.

Después de un trabajo anterior de grado sobre el sufrimiento en la carta apóstolica *Salvifici doloris* (1984), el autor estudia de nuevo el pensamiento de san Juan Pablo II. En esta tesis de doctorado, defendida bajo la dirección del prof. Eloy Bueno, trata el tema de la misericordia. Inspirado por otra de sus cartas apostólicas, *Misericordia Dei* (2002), este estudio se centra en las encíclicas de la llamada “Trilogía trinitaria”. Siguiendo la obra de W. Kasper, *La Misericordia. Clave del evangelio y de la vida cristiana* (Santander 2012), también N. Niyokindi, originario de Burundi, considera que, a menudo, la misericordia ha sido recluida en los dominios, bien de una espiritualidad devocional o del campo de la moral –obras de misericordia–. Es preciso rescatarla como una categoría teológica central para la vida y la misión de la Iglesia. Con este planteamiento, tras situar el contexto de la temática, el autor emprende un estudio en cuatro etapas. Las dos primeras presentan el tema en la vida y en las fuentes estudiadas. La tercera y cuarta parte exponen, respectivamente, el fundamento trinitario de la misericordia y su significado para la misión de la Iglesia. Termina la disertación con una conclusión general articulada en 14 puntos. Esta tesis está basada y completa desde la perspectiva trinitaria otro trabajo de investigación anterior sobre el mismo tema en el conjunto del magisterio de Juan Pablo II (E. García Sánchez, *Estudio de la misericordia divina en Juan Pablo II*, Facultad de Teología- Universidad de Navarra, Pamplona 2006).– R. SALA

SPUNTARELLI, Chiara, *ORATORE DIVINO. Linguaggio e rappresentazione nella controversia tra Cappadoci e Anomei* (Studia Ephemeridis Augustinianum 132), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2012, 24 x 16,50, 492 pp.

Uno de los momentos de más intensidad especulativa durante la controversia teológica que dominó buena parte del s. IV fue el debate mantenido por los Padres Capadocios con los arrianos radicales Aecio y Eunomio. La presente obra accede a él por vías diferentes a las habituales: el examen del trasfondo filoniano y origeniano de la especulación de Eunomio y la propuesta anomea de un modelo de *didaskalia* que asume como propia la propuesta origeniana de conciliar cristianismo y *paideia* grecorromana, tal como aparece en el *Encomio de Orígenes* atribuido a Gregorio Taumaturgo. La autora interpretará la polémica entre capadocios y anomeos como un conflicto entre dos modos diversos de concebir la identidad cristiana, uno y otro reelaboraciones de la tradición origeniana. Mientras los Capadocios buscarían conquistar los gremios artesanales y las élites ciudadanas con una retórica cristiana de la imagen, los anomeos habrían pensado en un grupo de elegidos guiado por un *didaskalos* divinamente inspirado. Los puntos de referencia del estudio lo constituyen la filosofía antigua (Platón, Aristóteles, Estoicos), la cultura alejandrina judía y cristiana (Filón y Orígenes), los tres grandes Capadocios (Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio Niseno) y diversos autores anomeos. De ellos se ocupan los seis capítulos de que, además del introductorio y conclusivo, consta la obra. El primero contrasta las posiciones filosóficas platónica, aristotélica y estoica sobre el origen, finalidad y modos del lenguaje. El segundo trata del lenguaje y representación en ambiente alejandrino y presenta temas de posible convergencia entre Eunomio y Filón, a la vez que muestra los términos en que se desarrollan las posiciones origenianas sobre el lenguaje en la relación fe y conocimiento de Dios. En el tercero, que lleva por título “la construcción de una retórica cristiana de la imagen”, se expone la réplica de Basilio a los principales argumentos de Eunomio respecto del lenguaje, centrada en la relación entre *epinoia* y *phantasia*. El estudio de la *phantasia*, en relación con la comprensión del discurso sobre Dios, es tema nuclear en el capítulo cuarto, centrado en la obra literaria de Gregorio Nacianceno, especialmente sus grandes Discursos teológicos. Los conceptos de *epinoia* y la *phantasia* vuelven a ser objeto de estudio en el capítulo quinto, pero ahora

como recursos de Gregorio Niseno en su debate con Eunomio. El capítulo sexto, el más largo, versa sobre retórica, lenguaje y modelos de santidad en ámbito anomeo, en el marco de la acusación hecha a Eunomio por el Niseno de ser un “tecnólogo”, interpretada sea desde la contraposición entre cristianismo y *paideia* greca, sea desde el influjo determinante de la representación capadocia de la controversia sobre las fuentes sucesivas; por otra parte, se contempla la posibilidad de que el filósofo Eustacio se identifique con Eustasio de Sebaste. Las dos directrices, complementarias, de la investigación son el tema de la comunicación y de la relación entre palabra e imagen, y el de la individuación de la corriente del pensamiento eunomiano y sus posibles fuentes. La autora describe el proceso de desarrollo del concepto *epínoia*, y de su superposición y su coincidencia con el de *phantasia*. Un desarrollo que comienza con la réplica basiliana a Eunomio, en que ambos conceptos se entrelazan para construir una retórica cristiana de la imagen, y sigue en los Discursos teológicos de Gregorio Nacianceno y en la réplica de Gregorio Niseno al mismo Eunomio. No sin razón en el periodo de la iconoclastia los iconódulos recurrieron a los capadocios, debido al nexo que establecen entre palabra e imagen, puesto que los anomeos se inclinaban más bien al aniconismo. Los capadocios contraponen el valor subjetivo de la *epínoia* al lenguaje de origen divino, defendido por el anomeo, de donde resultan dos métodos educativos y comunitarios en concurrencia el uno con el otro.

La obra trata de explicar también y mostrar una cierta coherencia en las acusaciones vertidas por Gregorio Niseno contra Eunomio en el sentido de que estaba influido por el Crátilo de Platón y por Filón. De hecho, las posiciones filonianas sobre el lenguaje revelan una filiación pitagórica y neopitagórica que subyace a la especulación anomea, tras la cual se halla la concepción platónica de que los nombres corresponden a las cosas, y el planteamiento estoico que busca identificar la *dynamis* de las palabras con el *pneuma* mismo como principio epistemológico y gnoseológico. En el fondo subyace un diverso modo de concebir la relación entre Dios y el hombre de los capadocios y los anomeos. La polémica entre los capadocios y Eunomio deja la impresión de que resurge la dialéctica *physei/thesei* propia del Crátilo, reflejándola en la de providencia/arbitrio. Al defender la naturalidad del lenguaje, Eunomio insiste en la *physis* frente al *ethos* de los capadocios. Junto al influjo de Filón, la autora desvela el de Orígenes. En ese ámbito ubica la estrecha relación de parte eunomea entre conocimiento e identidad cristiana, que da origen a un modelo didascálico, opuesto al propugnado por los capadocios. El conflicto de Basilio con los anomeos responde esquemáticamente al conflicto entre *kerygma* y curiosidad, entre tradición y afán de novedades, por lo que el capadocio, sirviéndose de categorías estoicas y, por otra parte, poniendo énfasis en el concepto de *parádosis*, puede presentar a Eunomio como uno que rechaza la autoridad y las afirmaciones doctrinales fundadas en la tradición. En la misma línea se coloca el Nacianceno según el cual el arte de la palabra es una técnica que se enseña, que no se configura como don del Espíritu. Además del índice general, la obra contiene también uno de nombres y otro de los conceptos principales. – P. DE LUIS

FORTE, Bruno, *La vida como vocación*. Alimentar las raíces de la fe, Narcea, S.A. de Ediciones, Madrid 2014, 21x13.5, 124 pp.

Es conocido el autor como uno de los teólogos italianos actuales más importantes, doctor en Filosofía y Teología, profesor de Teología, arzobispo y colaborador en los dicasterios de la Curia Romana. Este librito, en cada apartado tiene una meditación y se completa con una oración con ritmo poético. La intención del autor es animar el diálogo con Dios, o más bien, invitar, mediante estas meditaciones y oraciones, a renovar el encuentro con el Dios

trino amoroso y hacer una experiencia más profunda de oración y de fe para alimentar la vida práctica cristiana. La fe y la esperanza animadas por la caridad provocan al cristiano a ser fiel al mundo presente y al futuro. El “ya” supone un impulso para construir en el presente el Reino y el “todavía no” nos abre el horizonte para darnos cuenta de que no merece la pena absolutizar nada de este mundo por extraordinario que nos parezca. Desarrolla grandes temas con brevedad, pero muy bien fundamentados en textos bíblicos adecuados. Se plantea la cuestión del Dios Padre, Dios de la vida, que nos ama, que nos lo ha demostrado de forma especial a través de Cristo, y supone una respuesta libre que nos libera, ya que da sentido a la vida y nos abre al amor de Dios y al servicio al prójimo. El que no responde ¿dónde le queda el sentido de la vida y la esperanza? Viene el peligro del pecado que “es la decisión libre y consciente de rechazar el amor por el que existimos”. Es una decisión de ingratitud que hace sufrir al Dios de la “vida”. El sufrimiento divino da idea de la seriedad y de la gravedad del rechazo al amor de Dios y del eco que puede producir en el corazón amoroso de Dios el pecado. El hombre necesita ayuda de Dios para mantener esa relación con Dios, para vivirla con los demás y para dar una respuesta libre a la vocación de apertura hacia Dios ante él y ante el mundo. El ejercicio de las virtudes teologales supone enraizarnos en la vida divina trinitaria, en el Dios de la vida, y tomar fuerzas para expresar esa vida en la realidad. “El Evangelio es ante todo la buena noticia de la caridad de Dios” manifestada de forma especial en el amor al mundo entregándole a su Hijo unigénito (Jn 3,16) y lo lógico es que nos amemos unos a otros (1Jn 4,7-9.16). Dios es amor y es fiable, merece una respuesta de gratitud y a todos se nos da la posibilidad de esa respuesta en la fe. Y “la fe se une firmemente a la esperanza, huella del Espíritu Santo en la existencia de los creyentes”. Las virtudes teologales exigen una respuesta del hombre con un comportamiento moral basado en los Mandamientos. El autor recorre brevísimamente cada uno de los Mandamientos dando sabias pinceladas con los textos bíblicos como sustento. Para permanecer en el seguimiento de Cristo es necesario renacer por medio del Espíritu (Juan 3,5) y se necesita una ascética con la práctica de las virtudes cardinales. Después de haber meditado sobre la presencia de Dios, con su correspondiente oración, a través de tres apartados: “Llamados a la libertad: la vida como vocación”; “Partícipes de la vida divina: las virtudes teologales”; “El don y la respuesta: los Mandamientos”, presenta el tema de la vida cristiana animada por el Espíritu Santo con el título: “En unidad con el Espíritu Santo. La vida según el Espíritu”, y tres meditaciones con sus oraciones poéticas: “La hora del Espíritu Santo: el encuentro que cambia la vida”; “El Espíritu en el tiempo: las virtudes cardinales y el don de Dios”; “El gemido de la creación: ecología y fiesta de lo creado”. Se llega a los temas claves, después, con el título: “Por Cristo, Con Cristo y en Cristo. El seguimiento de Jesús”. Lo desarrolla con tres meditaciones también sin faltarle la correspondiente oración poética a cada una. La primera trata: “Con Cristo, verdad que salva. Discípulos de la Palabra”. Medita después sobre: “Por Cristo, camino de la vida. En comunión con la Iglesia”, y acaba con: “En Cristo, nuestra vida. Las fuentes de la gracia”. En el último apartado que sería como el actuar del cristiano y que titula: “Todo honor y toda gloria. Escondidos con Cristo en Dios”, pone en primer lugar a María como modelo de contemplación y acción y que nos vale de orientación. En su oración nos dice: “Ayúdanos a entrar en el seno de / la Santísima Trinidad... / y dar testimonio en la historia... / en la profundidad contemplativa de la vida”. Hace la meditación a continuación de: “En el trabajo diario. Compromiso activo” y sobresale la responsabilidad de los hombres en ‘la transformación del mundo y de las relaciones humanas según el proyecto de la persona y el crecimiento de la comunidad de acuerdo con el plan de Dios’. Y sabe el cristiano que sirve a la causa de Dios sirviendo a la causa del hombre, siendo honesto y, a la vez, solidario con la clase trabajadora y con toda la familia humana. El último tema que desarrolla en este apartado es: “Envueltos en el amor. Testigos de la alegría”. El espíritu de las bienaventuranzas da el tono a la

vida del cristiano, porque nadie más que 'Él es capaz de transformar en alegría, paz y amor que salva, el dolor infinito que asola la tierra'. Remata las meditaciones con una conclusión que finaliza con la misma oración con la que comenzó: Por Cristo, con Cristo y en Cristo a ti, Dios Padre omnipotente, en unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria, por los siglos de los siglos. ¡Amén! Todavía acaba con preguntas importantes sobre cada uno de los temas y con la recomendación de que se respondan en un clima de oración, sin prisas, y, se debe después, buscar el ser contrastadas con alguien de confianza que nos pueda acompañar por los caminos de Dios.– E. ALONSO

Moral-Pastoral-Liturgia

CARDINALE ZENONE GROCHOLEWSKI, Scritti in onore, per il cinquantésimo di sacerdozio: *Quod iustum et aequum est*, a cura di Mons. Marek Jedraszewski, Facoltà Teologica dell'Università di Poznan 2013, 30x21, 614 pp., con un dossier fotografico.

El Cardenal Grocholewski es, sin duda, una de las personalidades más relevantes de la Iglesia católica contemporánea. Gran canonista y Presidente de la Congregación de la Iglesia para la Educación, Seminarios y Universidades. En ambas instituciones su obra ha sido inmensa tanto en la renovación del Derecho Canónico Postconciliar como en la actualización de los Seminarios y las Universidades católicas en sintonía con el Concilio Vaticano II y las exigencias de los nuevos tiempos que corren. Por eso, recibe este más que merecido homenaje al cumplirse los 50 años de sacerdocio. Esta obra, después de una carta del Papa Francisco y las felicitaciones de Benedicto XVI que se completan con las del Decano del Colegio Cardenalicio, las del Primado de Polonia y el Metropolitano de Poznan, el Nuncio en Polonia y la de los oficiales de la Congregación para la Educación Católica, seguida de una abundante tabla gratulatoria, tiene una Iª parte de estudios sobre la vida del Cardenal: su formación en el Seminario, su trabajo parroquial, su formación universitaria, su nombramiento como Obispo y Cardenal y su gran trabajo en el Tribunal de la Rota. Un hombre, bueno y sabio, dicen sus mejores conocedores, con gran capacidad de trabajo y organización, con gran sentido humano del Derecho y buen predicador de la Palabra de Dios. La IIª parte de esta obra se dedica precisamente a los temas de Derecho Canónico como la defensa de la persona, los matrimonios nulos y la búsqueda de la verdad jurídica, la indisolubilidad del matrimonio y la posibilidad de su disolución, los procesos penales en la Iglesia, las nuevas estructuras de incardinación jerárquica de carácter personal, la administración de los bienes eclesiásticos, la personalidad jurídica de las Universidades católicas, observaciones sobre los delitos en el CIC vigente, y otros temas. La IIIª parte se centra en los estudios sobre la Educación Católica. Así, se plantea el tema de los nuevos tiempos, nuevos estudiantes y nuevos profesores, también el tema de la sana laicidad y sobre la realidad post-secular actual, la educación en valores y la ética, los estudios universitarios en la Iglesia y en la sociedad global, la Filosofía y la Teología en la formación académica, el lugar de la Teología en la Universidad, en la Iglesia y la sociedad, la Escuela católica y su necesidad, los desafíos actuales de la Universidad católica y su compromiso con la verdad, o las aportaciones al futuro de Europa de la Universidad católica sin olvidar la Universidad de santo Tomás de Manila como luz para el Oriente. También se estudia la formación sacerdotal en la Edad Media, en la Modernidad y en el mundo actual, la caridad sacerdotal y el amor a la Iglesia, la liturgia, la catequesis o los temas de la bioética hoy, la Pontificia Academia de ciencias, el acompañamiento de los estudiantes católicos en la Universidad y también la educación musical en los Seminarios. Otros

temas importantes son: la Doctrina Social de la Iglesia, la *caritas* internacional de la Iglesia, o la famosa teoría del cardenal Grocholewski, ante las dificultades, que dice: “una piedra en el cauce del río no consigue cambiar su curso”. Estamos ante una obra de gran calado, que refleja muy bien la trayectoria vital y eclesial de este gran Cardenal de la Iglesia, por eso, nuestra Revista, que ha recibida directamente del Cardenal Grocholewski este libro como obsequio, se une también con gran gozo a este muy merecido homenaje.– D.NATAL

SAINT ANTOINE DE PADOUE. Docteur évangélique. *Sermons des dimanches et des fêtes. V.- Index analytique, bestiaire et lexiques* par Valentin Strappazzon, ofmconv. Éditions du Cerf - Le Messager de Saint Antoine, Paris 2013, 20x14, 2000 pp.

No parece que haya sido infrecuente pensar que san Antonio de Padua fue un santo demasiado folklórico con un muy ligero bagaje cultural. Nada más lejos de la realidad. Se trata de un predicador muy bien preparado que ha frecuentado las aulas universitarias como lo demuestran sus conocimientos bíblicos, morales y de ciencias naturales sin olvidar la metafísica ni tampoco las bellas artes. El volumen que presentamos es el índice de los 4 de sus Sermones, publicados anteriormente, que recoge más de 3500 palabras y que detallan el vocabulario antoniano con sus múltiples significaciones a los que se unen los simbolismos de personas y lugares bíblicos así como un bestiario de más de 130 animales, grandes y pequeños, reptiles e insectos. Así, el santo utiliza la exégesis literal, alegórica, moral y anagógica del texto bíblico, la sagrada Escritura se explica con la misma Escritura santa, sus sermones tienen siempre un prólogo, una explicación de un tema y un epílogo en forma de plegaria, y utiliza constantemente los Evangelios, las lecturas de oficio divino, los introitos, y las cartas del NT, de modo que el Antiguo Testamento prepara el Nuevo y éste desvela el Antiguo. Estamos, pues, ante una obra homilética y pastoral que bien se puede definir como el nuevo “Cántico de todas las criaturas” de s. Antonio, tras las huellas de s. Francisco, y abre nuestro corazón y nuestro espíritu a una devoción nutrida por una profunda espiritualidad que mana de esta fuente copiosa del santo “que todo el mundo ama”.– D.NATAL

Filosofía

BERCIANO VILLALIBRE, Modesto, *Metafísica*, BAC., Madrid 2012, 21x14, 314 pp.

Tengo el gusto de presentar el IIº volumen (que es el IVº en aparecer) de la Serie de Manuales de Filosofía *Sapientia Rerum* que representa el culmen de la trayectoria de su autor, doctor en Teología y Filosofía y ahora catedrático emérito honorario del Alma Mater Ovetense. Más que un manual de Metafísica tradicional, este libro sigue la línea de Heidegger que es la estrella que define el horizonte de sus apretadas páginas. Tras dos capítulos introductorios (sobre todo el IIº que es un esbozo histórico que revela las principales etapas de la Metafísica, según el autor, cuyo culmen empieza con Heidegger y luego pasa por Zubiri, el neo-empirismo, la filosofía de la ciencia, la posmodernidad y la Escuela de Francfort). Desde las necesarias perspectivas (Capítulo III) y el punto de partida experiencial (IV) se desgana la cuestión ontológica o la cuestión del ser, como intento de superación de la Ontología occidental (si bien se realiza con un espíritu de diálogo y acercamiento crítico desde los Antiguos Griegos, sobre todo Platón y Aristóteles, pasando por la escolástica, sobre todo por los santos, Tomás de Aquino y Buenaventura, hasta llegar a la modernidad y posmodernidad).

Esto se pone de relieve a partir del capítulo V que define el objeto de la Metafísica que es el ente en cuanto ente, pasando por los Trascendentales (VI) y los Primeros Principios (VII) que constituyen las cuestiones generales de la Ontología. Luego, el discurso ontológico se vuelve categorial y estructural con la cuestión de la Substancia y los accidentes (VIII), Acto y potencia (IX), Materia y forma (X), la materia (XI), la sustancia (XII). La obra llega a su zenit con cuestiones de Causalidad (XIII y XIV y XV) para luego volver a la cuestión fundamental del ente al ser (XVI), que podía haberse colocado después del capítulo III, pues se trata de un análisis histórico para delimitar la Metafísica de la tradición Ontológica occidental. El libro se cierra con la Metafísica especial, con la pregunta por el Primer principio (XVII). Henos aquí ante una obra compacta, bien redactada, sugerente y útil. Pero quizá tal vez podía haber dialogado más con las necesidades del hombre actual, para quien la Metafísica es una ciencia abstracta y por lo tanto alejada de la vida, dado los conocimientos amplios del autor sobre el posmodernismo (por sus publicaciones previas) y con los retos que llegan del positivismo y la crítica de la ciencia aunque es cierto que presenta algunas reflexiones, desde esos puntos de vista, dados los intereses polifacéticos del Catedrático ovetense de origen leonés. Asimismo se echan en falta, por lo menos, alusiones a posibles filones sólidos para reflexiones posteriores, desde las perspectivas presentadas aquí, como la cuestión religiosa, si bien la mano diestra del autor en cuestiones patrísticas es evidente por sus alusiones y citas, en varias páginas, y la cuestión del sentido de la vida, quizá ampliando o incluso superando el horizonte heideggeriano, tanto en sus propios giros hacia el lenguaje, abandonando pretensiones fenomenológicas, y su constante referencia a la herencia griega olvidando la aportación judía y la de las tradiciones orientales cuyo valor trascendental o metafísico no puede dudarse. En fin, la selección temática y la correspondiente hermenéutica llevada a cabo en este libro, necesariamente selectivo, por un profesor e investigador tan solvente como Berciano merecen nuestro aplauso.– M. OFILADA MINA

NAPIER, D. Austin, *En Route to the Confessions, The roots and development of Augustine's philosophical anthropology*, Peeters, Leuven 2013, 16,5 x 24,5, 348 pp.

Desde el comienzo de su composición, el libro de *Las Confesiones* siempre ha levantado muchas expectativas en los lectores de todos los tiempos. Se especula que después de los libros de Biblia quizá es el libro más leído del mundo de la literatura. Por tanto, los estudios sobre el mismo no se pueden faltar. Ahora tenemos, una vez más, otro estudio- *En route to the Confessions*, desde el punto de vista de la evolución de la antropología filosófica de San Agustín. En este libro autor pretende trazar el desarrollo de la idea de Agustín sobre el ser humano-*tanto teórica como aplicada*- en su interacción con algunas tradiciones intelectuales (*como platonismo, estoicismo etc.*) y cuestiones particulares (*como la noción de corazón, idea paulina de gracia etc.*). Sin embargo el foco principal no son estos elementos en sí, sino el mismo Agustín. La razón de esta aproximación es el carácter propio de Agustín como buscador incansable de la verdad. Porque él, cuanto más entiende un sistema filosófico, más se da cuenta de su deficiencia desde el criterio de la fe cristiana y sigue su camino de búsqueda para encontrar una mejor idea del hombre y un comportamiento humano consecuente y apropiado (*askesis*) para el desarrollo humano correspondiente en cada etapa de esa búsqueda. Esta parte dinámica de estudio se ha llevado a cabo detalladamente en los capítulos primero y segundo. Por consiguiente, la investigación sigue un parámetro cronológico según que la antropología vaya cambiando y recorre las etapas de vida del Santo desde el Cassiacum hasta las *Confesiones*. Por otra parte, es un estudio muy denso, porque el autor dedica amplio espacio al análisis técnico de las filosofías antiguas con el propósito de vislumbrar la

propia antropológica de Agustín en cada etapa de su vida hasta *Las Confesiones*. Por tanto, el libro, a veces, no es de fácil lectura; sin embargo, con frecuencia, el autor ha superado este problema insertando sumarios tanto al final de cada capítulo como en los apartados dónde él juzgó necesario. En este su buen trabajo, D. A. Napier afirma que la idea agustiniana del ser humano experimenta un desarrollo importante desde sus comienzos: a saber, lo que era un alma circular *-siempre divina-* pasa a una naturaleza del alma entendida como finita y creada según la fe cristiana. Quizá, muchos elementos de esa afirmación habían sido antes señalados, tanto individualmente como colectivamente, debido a la gran cantidad de estudios realizados antaño sobre *Las Confesiones*. Sin embargo, el presente libro es una valiosa contribución por el hecho de haber recogido detalladamente en un único volumen el tema de la antropología agustiniana correspondiente a un estadio de la vida de Agustín, donde principalmente había sido madurada esta idea. Además, en general podemos decir que este libro contribuye substancialmente al estudio sobre la interacción del pensamiento de Agustín con la cultura de su tiempo y el ambiente en que fue educado.– A.J. PALLIPARAMBIL

SAN AGUSTÍN, *Soliloquios*, eds. Rialp, Madrid 2014, 18x11, 158 pp.

Esta obra, de uno de los mayores pensadores que ha producido el cristianismo, tanto en filosofía como en teología, recoge el diálogo, entre la razón y Agustín, sobre los temas que, sobre todo, él desea conocer plenamente, es decir: Dios y el alma. Así, entre la cultura de los autores clásicos y la fe y la razón del cristianismo se va exponiendo el misterio de Dios y el problema del alma, las condiciones para conocer a Dios y las virtudes de la fe, esperanza y caridad, el amor de las cosas corporales y externas y el buen uso de los bienes de este mundo, la ordenación de todos los deseos y pasiones al sumo bien, y cómo se escala la torre de la sabiduría y el amor verdadero. El libro IIº nos habla de la inmortalidad del alma, la verdad eterna y la falsedad, y, si se puede deducir de ellas la inmortalidad del alma. También del origen de lo falso y lo verdadero, la verdad de las ciencias, la fábula y la gramática, naturaleza de lo verdadero y lo falso, del sentido de los cuerpos, y porqué de las verdades eternas se concluye la inmortalidad del alma. Es así como estos breves soliloquios sirven de anticipo a las *Confesiones*, y abordan los grandes temas de la vieja sabiduría clásica greco-romana con la profundidad y con la fe de un intelectual cristiano sin precedentes.– D. NATAL

PASCAL, *Pensamientos* (Selección), eds. Rialp, Madrid 2014, 18x11, 107 pp.

Los *Pensamientos* de Pascal, publicados como obra póstuma, nunca llegaron a ser una apología de la religión cristiana como los había concebido su autor. Pero fueron y son siempre un buen ejemplo de cómo el cristianismo casa muy bien con una conciencia muy lúcida y un corazón profundamente humano. Esta selección nos presenta, con claridad, el estilo directo de su autor, uno de los pensadores con más lucidez de cuantos han meditado sobre las grandezas y miserias de la condición humana, sus enormes desilusiones y no menos gloriosas esperanzas. También se nos ofrece aquí la famosa *apuesta de Pascal*, sobre la existencia de Dios, pp.91-99, siempre sugestiva, por más que Comte-Sponville nos diga que ni Dios es un crupier ni la conciencia un casino. También se publica su *Memorial personal* donde se manifiesta de forma paladina la gran fortaleza creyente de B. Pascal. Una pequeña bibliografía y una introducción muy adecuada de Rafael Gómez Pérez, que hace también la traducción, completan esta buena selección de los *Pensamientos* que nos incita a meditar sobre la gran maravilla del mundo, que es el hombre, medio divino y humano.– D. NATAL

REMESAL, Agustín, *Por tierras de Portugal. Un viaje con Unamuno*. La Raya Quebrada, Zamora 2014, 2ª ed., 24X17, 397 pp.

Los biógrafos de D. Miguel han ignorado o marginado sus viajes a Portugal y la relación del Rector salmantino con los importantes personajes que allí conoció, ya fueran políticos, revolucionarios, escritores y libreros, pobres pescadores, cabalistas o poetas suicidas. El periodista A. Remesal, antes corresponsal de TVE en París, Roma, Nueva York o Jerusalén, pero también en Lisboa, y nacido en las tierras de Zamora, ha dedicado tres años a investigar este aspecto de la vida de Unamuno buscando la documentación oportuna, a veces inédita, en archivos, bibliotecas y hemerotecas de los dos países ibéricos. Y, con ese bagaje, ha recorrido después los itinerarios portugueses de Unamuno en busca de sus huellas, de la Fregeneda a Coimbra, de Oporto a Amarante, de Barca d'Alva a Braga o Espinho, Figueira da Foz, o Alcobaca y Guarda, sin olvidarse Lisboa. Así, como en una novela de viajes, se nos cuentan los avatares portugueses de Unamuno: sus entusiasmos y decepciones, sus polémicas y andanzas solitarias, en familia o acompañado de amigos eximios. Una amplia documentación sustenta esta narrativa que revive aquellos primeros años del s. XX, violentos y confusos, y abre nuevos filones de la biografía de Unamuno, viajero ibérico por excelencia, en la que no faltan los grandes escritores portugueses de la época ni su polémica entrevista con el exiliado general Sanjurjo.– D. NATAL

Historia

ITURBE SAÍZ, Antonio – TOLLO, Roberto (Coords.), *Santo Tomás de Villanueva. Culto, historia y arte*. I.- Estudios y Láminas. II. Corpus iconográfico. Ediciones Escorialenses, Madrid 2013 y Biblioteca Egidiana, Tolentino (Italia) 2013, 28x23, 366 + 365 pp.

La figura de santo Tomás de Villanueva es sin duda una de las más gloriosas de la Orden Agustiniense por sus estudios y predicación de la Palabra, por eso es Patrono de los Estudios de la Orden, como por su vida de santidad y servicio a la Iglesia y por su compromiso social que le ha merecido el título santo limosnero y Padre de los Pobres. En estos dos volúmenes se analiza el sentido de su vida y de su obra, el deseo de la Orden de que sea proclamado Doctor de la Iglesia, el contexto histórico, que estudia M. A. Orcasitas, su biografía por A. Llin Cháfer y la iconografía por A. Iturbe que se ha dedicado intensamente y con gran éxito a esta tarea. Roberto Tollo se centra en la austeridad de su vida y su caridad con los pobres vistas desde su copiosa iconografía. Por su parte, Paolo Moreno estudia la obra iconográfica que se refiere a la obra social del Estado en el mundo antiguo hasta el Arzobispo valenciano. F. J. Campos nos presenta el barroco antiguo y la religiosidad popular en las fiestas de beatificación y canonización de nuestro santo. En un sentido parecido lo hacen B. Majorana y M. Francussi, sobre esas fiestas en Roma y en otros lugares. R. Lazcano nos presenta la iconografía y devoción a Tomás de Villanueva, en España, fuera de Valencia y P. González Tornel en la zona valenciana, y Luis Álvarez nos expone la proyección de nuestro santo en América Latina y Filipinas. J.M. Lledó estudia el colegio-mayor seminario de la B.V. María y santo Tomás de Villanueva. S. Montoya nos ofrece la devoción al santo a través del grabado y el P. M. Rondina y G. Gualteri a través de las pequeñas imágenes devocionales de santos. Otros temas relativos al santo estudian también G. Serafinelli, C. Di Fazio, E. Pellegrini y R. Tollo. R. Prevost anterior Prior General de la Orden hace la presentación general de la obra, a par-

tir de Cristo imagen del Padre y de la figura de santo Tomás de Villanueva. El IIº volumen estudia el corpus iconográfico del Santo que llega a 535 piezas, prácticamente a lo largo y lo ancho de la mayor parte del mundo. Grandes especialistas del arte y de la historia se han dado cita en este profundo estudio que admira por su diversidad y fecundidad, donde vemos obras que van desde los más famosos como Murillo y algunos clásicos del renacimiento Italiano hasta los más modernos, a lo largo y ancho de Europa, América y Asia. Una amplia Bibliografía completa esta gran obra digna de ver y admirar que casa muy bien y recuerda la gran figura del Santo.– D. NATAL

CABEZA RODRÍGUEZ, Antonio (Coord.), *De camino a la Corte. Mariana de san José y la fundación de las Agustinas Recoletas en Palencia*. Institución Tello de Meneses - Diputación de Palencia 2013, 24x17, 173 pp. + 37 láminas.

Esta obra nos ofrece la historia de la fundación de las Agustinas Recoletas en Palencia, en su IVº centenario, por la madre Mariana de san José, muy conocida por sus relaciones con Santa Teresa y los Reyes españoles de la época. El relato de los hechos con sus dificultades, problemas y fuertes apoyos por parte de los Reinos de Palencia, uno de los cuales fue consejero del Papa, nos los presenta muy bien A. Cabeza Rodríguez que, además, ha coordinado la obra. El P. Enrique Eguiarte, gran experto en temas de la Recolección y en estudios Agustinos y Bíblicos, nos expone el sentido de la oración en la Madre Mariana de san José, según su *Autobiografía*, con su amoroso acompañamiento de Cristo en su Pasión, la experiencia mística de la Madre Mariana, su sentido de la presencia de Dios, así como su devoción e imitación de la Virgen, de los ángeles, y de los santos. Además, Rafael Martínez nos enseña el patrimonio arquitectónico, pictórico y escultural del convento así como su orfebrería con unas láminas que nos lo hacen muy accesible y presente. Y, la priora actual del convento nos ofrece el sentido del mismo en su pasado, su presente y su futuro con una alentadora presentación bajo el título: “Mariana de san José en Palencia, una luz en el siglo de hierro”.– D. NATAL

GONZÁLEZ VELASCO, M., *Beato Avelino Rodríguez Alonso, de Santiagomillas*. Mártir Agustino Leonés. Diócesis de Astorga. Ediciones Escorialenses. Real Monasterio. San Lorenzo de el Escorial, Madrid, 20x12, 320 pp.

Entre los mártires Agustinos de el Escorial, destaca con toda claridad el P. Avelino Rodríguez, hombre de gran espiritualidad, siendo el alma y apoyo de todos sus compañeros encarcelados y finalmente asesinados. Hombre también de gobierno, era Provincial de su Provincia en el momento de los sucesos que aquí se cuentan, y personaje de amplias capacidades pedagógicas y académicas como director del colegio de el Escorial y su centro universitario, y entusiasta impulsor de toda clase de actividades culturales y literarias desde los diversos cargos que le tocó regentar que le hicieron muy estimado de sus alumnos. De origen maragato, de Santiagomillas, cerca de Astorga, de una familia de arrieros que tuvo bastante éxito en sus tareas de trasportistas y luego de comerciantes asentados en Galicia. De esta misma estirpe o tierra proceden los famosos P. Teodoro Rodríguez y el P. Francisco Blanco. Siempre con una salud limitada supo sobreponerse constantemente a las dificultades y adversidades que la misma le produjo con un espíritu de oración y una gran identificación con la cruz de Cristo y la santa Eucaristía que su biógrafo recoge y destaca muy propiamente. Esa salud tan frágil, que le obligó a pasar por algunos balnearios como el de Boñar o de Ga-

licia, nunca quiso utilizarla como excusa, de modo que ante la posibilidad de quedar liberado, por las gestiones de un médico familiar suyo y otros amigos, siempre se negó rotundamente con unas palabras, más o menos, como estas: “no os empeñéis, mientras uno de mis frailes esté en la cárcel, yo no saldré”. Por eso, el P. Avelino, además de mártir del tiempo de la guerra es un mártir, muy agustiniano, de la amistad. Lo mismo que ocurrió con el Obispo Polanco, que habiendo sido canjeado por el hijo de Largo Caballero, gracias a las gestiones del ministro Juan María de Irujo, no quiso aceptarlo si no liberaban también a su fiel secretario Felipe Ripoll que, finalmente, fue asesinado y beatificado también con él. ¡Gloria pues a Dios y a nuestros mártires por su fe inquebrantable en Cristo y por su testimonio del Dios del amor! El autor de este libro es un historiador agustino muy experto que conoce y maneja muy bien la documentación, los archivos y la realidad de los hechos. Ha escrito otras muchas biografías y bibliografías de autores agustinos así como de nuestros mártires del s. XX, y nos trasmite muy fielmente la vibración cristiana y agustiniana de nuestros hermanos muertos por su fe en Cristo y perdonando, como Él, a sus verdugos.– D. NATAL

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. Javier, OSA (Ed.), Catálogo de Cofradías del Archivo del Arzobispado de Lima, El Escorial-María Cristina Servicio de Publicaciones (Madrid) 2014, 24x17, 477 pp.

Este escrito nos ofrece un material muy importante para los estudiosos, especialmente para los de religiosidad popular, sobre los primeros siglos de la colonia en el Perú, sobre todo del XVII al XIX, teniendo la fuente en el Archivo del Arzobispado de Lima. Corresponde al interés que hay en los investigadores españoles e hispanoamericanos, como comprueba en la antología bibliográfica que recoge el editor. En el análisis y estudio de las cofradías hay que tener en cuenta los factores religiosos que motivaron su fundación, el culto al titular, frecuencia de sacramentos y prácticas de piedad de los cofrades, ejercicios espirituales, valores morales, el aspecto funerario y la ayuda a la familia del difunto, la organización plasmada en constituciones y estatutos. Los factores sociales también son importantes como las relaciones entre los miembros y estos con el barrio, con la ciudad y el tipo de grupo humano del que es integrante. Entra también lo económico, lo artístico, la finalidad caritativa y asistencial, con un capítulo muy destacado del sistema de control de los incumplimientos que pudieran hacer los hermanos integrantes. El estudio de los miembros es clave: quiénes y por qué fundan la cofradía, a qué estamento social pertenecen, condiciones para el ingreso teniendo en cuenta la clase, casta, raza, procedencia y oficio, límite de número de hermanos y si las mujeres se integran como hermanas o simplemente como consortes y colaboradoras. Las hermandades tenían preocupación especial por el ejercicio de la caridad, como la asistencia humana y espiritual a los enfermos que suponía procurar alimentos y compañía y, a la vez, conseguir la presencia del sacerdote con el viático y la administración de los sacramentos. F. Campos y Fernández de Sevilla prosigue su trabajo haciendo un estudio de las cofradías: en el Derecho Canónico, las asociaciones de fieles erigidas con finalidad de piedad o caridad y constituidas a modo de cuerpo orgánico se llaman “hermandades” y las hermandades erigidas además para el incremento del culto se denominan “cofradías”. Después habla de los modelos de cofradías: Cofradías Sacramentales, erigidas para el culto y adoración al Santísimo Sacramento; Cofradías de Pasión que eligen como sagrados titulares un pasaje de la pasión y muerte de Jesucristo; Cofradías de Gloria, las que ha creado el pueblo por devoción expresa para difundir el culto a la Virgen y a los santos y santas, aunque por su significado teológico, hay que reconocer que la primera cofradía de gloria sería la de Jesús Resucitado. Continúa, después, con las cofradías del Perú partiendo de “la importancia que ha tenido la religiosidad popu-

lar –prácticamente única-, sobre la que el virreinato asentó sus creencias, de forma tan firme y tan fecunda”, con sus aspectos positivos y negativos como el excesivo número de hermandades difíciles de controlar, con poca espiritualidad, muy reducida la formación catequética y poca coherencia de vida moral. Acaba con la sección de cofradías del Archivo Arzobispal de Lima en la que hace una división general de las cofradías: Cofradías de Dios; de Jesucristo; de la Virgen, de los Santos, Santas y de los Santos Ángeles; de las Benditas Ánimas; de Redención de Cautivos; Cofradías Varias. Para dar una visión más aproximada del fondo, subdivide las cofradías agrupándolas por advocaciones generales y tipos de instituciones –cofradías, hermandades, congregaciones, sociedades, esclavitudes, etc.–, unificando las de doble titularidad en el nombre más importante. Además, señala el nombre seguido del número de expedientes de cada una de estas advocaciones generales. Comenta y resalta la constatación de la veneración a la Eucaristía que pronto arraigó en el pueblo, añadiendo que es significativo de lo bien cimentada que estaba la catequesis realizada por los misioneros en cuanto a los contenidos. Da fe de la mucha devoción a las distintas advocaciones a Jesucristo. Hay, además, una supremacía de la devoción a la Purísima Concepción y buena aceptación de las advocaciones marianas universales. También hay numerosas devociones a santos y a santas y hace una acotación sobre el escaso arraigo popular de los santos fundadores de las Órdenes religiosas. Sin embargo, algunos santos pertenecientes a esas Órdenes sí disfrutaron de gran popularidad como S. Nicolás de Tolentino de los agustinos; S. Antonio de Padua de los franciscanos; Sto. Domingo Soriano o “in Soriano” de los dominicos. Sobresale la devoción a Sta. Rosa de Lima. Hay muchas cofradías que se conservan hoy. Por ejemplo, hasta casi las últimas décadas del siglo XX que fallecieron los padres agustinos que las llevaban en el convento de S. Agustín se hablaba de la Cofradía del Santo Cristo de Burgos; de Ntra. Sra. de Gracia; de S. Nicolás de Tolentino y la que todavía se conserva hoy es la de Sta. Rita. Parece que no hay nada en los archivos sobre una devoción especial a la Virgen de la Valvanera venerada en la iglesia de S. Agustín. Fr. Pedro de San Martín, natural de Rioja, Provincial de los agustinos de 1695 a 1697, construye el primer altar dedicado a la Virgen de la Valvanera. Familias importantes se preocuparon del culto que nunca ha sido interrumpido. La fiesta se celebraba el 8 de septiembre a la que antiguamente asistía y presidía el Señor Arzobispo de Lima. El autor acaba esta sección con una importante bibliografía sobre devociones y cofradías. Después le sigue una amplísima sección con el catálogo de las cofradías del archivo del arzobispado de Lima, en el que se aprecia, no solamente las cofradías y devociones, sino, también, las vicisitudes por las que han pasado, nombres de responsables, con toda precisión. Quien ha coordinado esta sección es la Lic. Laura Gutiérrez Arbulú, Directora del Archivo del Arzobispado de Lima y han colaborado D. Luis Gómez Acuña y D. Walter Vega Jácome. Finaliza el trabajo con los importantes índices: onomástico, de cofradías, toponímico y temático. Para terminar decir que los estudiosos de la historia y más los de religiosidad popular tienen un material extraordinario con este estudio sobre las cofradías y con los aquí publicados archivos del Arzobispado de Lima.– E. ALONSO

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. Javier, *Cofradías de San José en el Mundo Hispánico*, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, eds. Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial 2014, 24x17, 205 pp.

Hace ya algún tiempo que el mundo de las Cofradías y las Hermandades ha suscitado un vivo interés entre los investigadores de la religiosidad popular. La figura de san José, con un gran arraigo internacional y con características similares en su veneración, nos ofrece una idea bastante clara de cómo se ha materializado su popularidad en el mundo hispánico a tra-

vés de estas instituciones religiosas. Al principio, su culto aparece, en algunas comunidades griegas de Iglesia oriental, pero desde el siglo IX y X se hace muy presente en la Iglesia de Occidente a través de los relatos Evangélicos de Lucas y Mateo como “el justo”, “esposo de María” y “padre de Jesús”. Algunos Padres de la Iglesia recogen ciertos rasgos de su figura, para ilustrar la piedad de sus fieles, que pasan al mundo medieval. Los ciclos navideños y gremiales difunden la iconografía de san José. Pero son las Congregaciones Religiosas mendicantes en la Baja Edad Media y el Renacimiento quienes se acogen más a su protección y difunden su devoción. En España es bien conocida la de gran devoción de santa Teresa a este santo. Así, san José como esposo de María y cabeza visible de la Familia de Nazaret llega muy bien al pueblo, e incluso los hombres de las villas y ciudades reciben con gozo la devoción al “artesano de Nazaret”, un hombre semejante a ellos, un trabajador manual, en quien pueden muy bien mirarse. Además, al presentarse su muerte en la compañía familiar de Jesús y María se convierte en abogado de la buena muerte. Así, los artistas y devotos fundan su imaginaria en estas descripciones devocionales. En 1476, Sixto IV establece su fiesta para Roma el 19 de marzo, y en 1621 Gregorio XV la amplía a todo el orbe cristiano. En 1870 Pío IX lo proclama patrono de la Iglesia Universal, León XIII estableció una fiesta de la Sagrada Familia, y Benedicto XV, en 1920, la propone como modelo de los hogares cristianos. Juan XXIII pone el Concilio bajo su protección y el Papa Francisco ha incluido su nombre en las Plegarias Eucarísticas II, III, y IV, recogiendo el interés de Benedicto XVI. Las Cofradías y Hermandades aprobadas y tuteladas por el Derecho Eclesiástico, y bajo su advocación, toman sus fundamentos y diversos matices de sus orígenes fundacionales y devocionales, con un amplio desarrollo humano y religioso en diversos gremios y familias religiosas como se puede ver en las cofradías de Lima en Perú, o en las de Guayaquil en Ecuador o en la cofradía de santo Domingo de Santiago de Guatemala, o en las de la Nueva Veracruz y Calimaya (Valle de Toluca) en Méjico o en Montevideo (Uruguay). También se estudian las cofradías josefinas españolas, como la de Granada, Écija, Íscar en Valladolid, Madrid de los Mercedarios o Madrid del colegio de Niños desamparados o la de Ares en la Coruña, la del convento san Agustín de Zaragoza y la de los Carmelitas Descalzos de Valencia o la de Peñas de san Pedro en Albacete, Jerez de la Frontera, El Escorial, San Fernando en Cádiz, Galaroza en Huelva, Méntrida, Alcobón y Dosbarrios en Toledo, Tejina, Punta Hidalgo en Tenerife, Casbas en Huesca y Pedroche en Córdoba. Unas conclusiones finales recogen la obra social y religiosa de las cofradías con sus avatares sociales y políticos que se completa con una bibliografía muy adecuada. Estamos ante una obra que nos ofrece la figura de san José en la religiosidad popular y su protección de trabajadores, de los enfermos y moribundos que se merece una obra bien hecha como esta que presentamos.– D. NATAL

ARIAS MARTÍNEZ, Manuel, *Los Escarpizo Pernía. Señores de Otero*. Centro “Torreón de Pernía”. Etnografía y cultura popular. Otero de Escarpizo - Centro de Estudios Astorganos Marcelo Macías. Astorga 2013, 20x14, 138 pp.

El Torreón de los Pernía, a 7 kms., de Astorga y 50 de León, y su reconstrucción es fruto de la ilusión de las Asociaciones Culturales de la Cepeda y el Ayuntamiento de Villaobispo del Otero. Después de muchas Jornadas Culturales de la Cepeda, y de diversas gestiones, se procede a la reconstrucción de esta casa palacio cuando apenas quedaba en pie el lienzo de la fachada, el torreón Este y algunos escudos de la “casa Pernía”. Así, se procede a su conversión en un centro etnográfico y cultural de la Cepeda después sensibilizar a la Diputación de León, la Junta de Castilla y León y el Ministerio de Fomento, que subvencionó la obra, de forma que se inauguró, en su primera fase, en 2004. Allí se exponen ahora 550 pie-

zas etnográficas de la colección privada de Benito Escarpizo y de algunos vecinos que las han cedido en depósito. Además, se dispone de diversas aulas de intención didáctica y divulgativa del pasado de la Comarca de la Cepeda que mantienen viva su memoria y dan fe de sus antepasados, de sus castros y aperos de labranza, dispuestos en 3 plantas del Centro que da vida a los locales comprados, en 1587 por Antonio Álvarez Escarpizo, para edificar su casa palacio en Otero que será la nueva capital del Señorío. Manuel Arias Martínez, Subdirector del Museo de Escultura de Valladolid y un gran especialista del Marquesado de Astorga, investigador incansable del Arte y Patrimonio de su tierra, con abundantes publicaciones, nos relata la historia de esta familia y su Señorío en esta parte de la Cepeda y sus relaciones con Astorga y con otras provincias, como Valladolid, y concretamente de esa casa palacio que estaba casi terminada a finales de 1590. El autor de este escrito nos da cuenta cabal de la historia de esta casa Señorial así como de sus relaciones con la vida y la nobleza española tanto en su etapa fundacional como en otros momentos de su trayectoria hasta nuestros días.– D. NATAL

AUTORES VV., *Patrimonio y Restauración. Algo más que un debate*. Actas del curso de la Universidad Casado del Alisal, Palencia 22-24.9.2008, Diputación de Palencia 2010, 24x17, 153 pp.

El Patrimonio artístico y su conservación es uno de los grandes problemas de todas las comunidades humanas en nuestro tiempo. Especialmente, si se trata de un patrimonio tan rico como el de Castilla y León. Por eso, en este escrito se hace un análisis sobre el sentido de la gestión del Patrimonio en Castilla y León por Javier Toquero Mateo y de la conservación del patrimonio de Palencia por Rafael Martínez. Ana M^a Macarrón de Miguel nos ofrece la experiencia de 100 años de conservación y restauración a lo largo del s. XX. Salvador Muñoz Viñas nos presenta los principios teóricos de la Conservación y Restauración, y Benoit de Tapol va más allá para hablarnos de prevención. Rosa M^a Esbert Alemany estudia la alteración de las obras de piedra y su evaluación para su consolidación estructural. Ana Schoebel Orbea estudia la conservación actual de tapices, y Olga Cantos Martínez las grandes obras de retablos en madera y alabastro. Emilio Ruiz de Arcaute Martínez estudia la conservación del arte contemporáneo. Carmelo Fernández Ibáñez nos habla sobre la arqueología y la conservación de los objetos del pasado, y hace también la Introducción general a toda la obra. Todos los conferenciantes son expertos en los temas que estudian y han desarrollado prácticamente estas tareas de las que escriben. Por tanto, estamos ante una obra muy concreta y práctica que une muy bien la teoría y la experiencia de esta admirable tarea de la Restauración y conservación de los tesoros del arte. La edición es también muy pulcra aunque se hayan escapado algunas erratas como ocurre en el primer párrafo de la página 10, o en la última línea de la 55.– D. NATAL

CERDÀ I BALLESTER, Josep, PÉREZ GIMÉNEZ, Juan Ignacio, SERRA ESTELLÉS, Xavier, *Inventari dels arxius parroquials de la Costera*. Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”. Series Monumenta Archivorum Valentina XII, Valencia 2013, 23x15, 340 pp.

En esta obra se ofrecen los archivos parroquiales de la zona valenciana de la Costera. Se comienza con Játiva que ha querido ser hasta diócesis pero de hecho nunca ha conseguido ser sede episcopal. Una singularidad de esta comarca ha sido la orden militar de santa María

de Montesa. Aquí se describen los cargos, la organización, los personajes y las personas y su relación con la autoridad civil y eclesiástica de la zona. Luego comienzan los inventarios de los archivos parroquiales en la L'Alcudia de Crespins y la parroquia de san Onofre anacoreta, de la Barxeta y la parroquia de los Desposorios de la Madre de Dios con san José. De Canals y las parroquias de san Antonio Abad y Santiago Apóstol d'Aiacor. De Cerdá y la parroquia de san Antonio Abad, de Estubeny y la parroquia de san Onofre. De la Font de la Figuera y la parroquia de la Natividad de nuestra Señora, el Genovés y la parroquia de la Madre de Dios de los Dolores, De la Granja de la Costera y la parroquia de san Francisco de Asís. De Llanera de Ranes y la parroquia de san Juan Bautista, de Llocnou d'en Fenollet y la parroquia de san Diego de Alcalá, de Llosa de Ranes y la parroquia de la Natividad de nuestra Señora, de Moixent y la parroquia de san Pedro Apóstol: en algunos apéndices se tratan el Breve de Benedicto XIII, la devoción de la 40 horas, las ánimas del purgatorio, y otros temas de diversas carpetas. Luego se trata de la población de Montesa y la parroquia de la Asunción de la Madre de Dios con Anexos sobre su presencia en el Archivo Histórico Nacional y otros archivos. Luego se recoge la población de Novetlé y su parroquia de la Madre de Dios del Rosario, Rotglá y Corberà y la parroquia de los santos Juanes, Torrella y la parroquia de nuestra Señora de los Ángeles, de Vallada y san Bartolomé Apóstol, de Vallés y su parroquia de san Juan Bautista. Cada una de las poblaciones y parroquias va acompañada de su propia bibliografía. Finalmente, se vuelve sobre la zona de Játiva y su colegiata de Santa María, la parroquia de nuestra Señora de la Merced y santa Tecla, la de san Pedro Apóstol, de los santos Juanes, de Játiva y Torre d'en Lloris y la parroquia de nuestra Señora del Rosario. Los inventarios suelen informar de la práctica Sacramental y sus registros, del Gobierno de la parroquia y las visitas pastorales, de la acción Pastoral con sus asociaciones y cofradías, del Culto parroquial y de la Administración de bienes y renta. Como ya aseguraba el ilustre historiador agustino, el P. Enrique Flórez, para otras diócesis de la Iglesia en España, estos archivos son un tesoro memorable de la vida y obra de la Iglesia y de los pueblos españoles. Por eso, hay que felicitar a los autores de esta obra que pone en nuestras manos la vida de la Iglesia y del pueblo de la zona valenciana de la Costera.– D. NATAL

Espiritualidad

VIÑAS ROMÁN, Teófilo, *El "Ordo Sancti (Beati) Augustini" y la Orden de San Agustín*, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial 2014, 21x14, 221 pp.

Como es bien conocido el autor de esta obra es un gran estudioso de la gran figura del santo fundador de la Orden que lleva su nombre, y también por haber insistido siempre en reclamar una gran continuidad de la misma desde su fundación hasta nuestros días. Para ofrecernos su teoría estudia el significado de Orden y Ordo a lo largo de la historia así como el monacato primitivo, en su teoría y praxis, también nos recuerda expresamente la figura de san Agustín y de un modo muy especial su sentido de la amistad. Nos presenta también el monacato en Roma. Y, en el capítulo V, nos ofrece el Ordo Sancti (Beati) Augustini después de comentarnos tanto el "Ordo monasterii" como la "Regula ad servos Dei". El cap. VI nos ofrece la antigüedad de ese título tanto en el monasterio Servitano de Ercávica (Cuenca) como en los "Hermanos Religiosos" de Salamanca como en el Monasterio de san Ginés de la Jara en Murcia como en otros monasterios de la Península Ibérica. Este Ordo se estudia también en Bullarium Ordinis tanto en la Pequeña unión como en la Gran Unión. El cap.

VIIIº estudia los carismas en la Vida religiosa y, en concreto, el carisma fundacional agustiniano. En el cap. IX estudia esa carisma en la Regula ad Servos Dei desde la comunidad de bienes y el anima una et cor unum in Deum. Luego se presenta la espiritualidad agustiniana, el seguimiento de Cristo y los consejos evangélicos, a san Agustín como doctor de la gracia y a la escuela teológico-espiritual agustiniana con su primado del amor. Con motivo del año de la fe se ha añadido un capítulo sobre san Agustín hablando de la fe a sus comunidades. Para terminar la obra, se presenta el apostolado misionero de los Agustinos en América y Filipinas y su obra humanitaria y civilizadora. Y, para cerrar el libro, se ofrecen algunos santos Agustinos de gran actualidad como santa Mónica y las Madres cristianas, santa Rita, abogada de imposibles, san Juan de Sahagún pacificador de Salamanca y santo Tomás de Villanueva, obispo, y padre de los pobres. Escribe el Prólogo de este libro el P. Jesús Miguel Benítez, discípulo y muy buen conocedor de la obra y el entusiasmo agustiniano del P. Viñas. Estamos ante un escrito y un tema que vale la pena meditar de nuevo con atención.– D. NATAL

MONARI, Luciano, *La libertad cristiana, don y tarea*, Narcea, S.A. de Ediciones, Madrid 2014, 21x13.5, 84 pp.

Se plantea el problema de la libertad, pero de la libertad cristiana. Al final, pone una serie de breves textos de autores significativos que ayudan a plantear y orientar el problema de la libertad, como Buda, San Agustín, J-P Sartre, K. Rahner, otros. Si hablamos de que la libertad es uno de los mayores valores con que cuenta el ser humano, ¿por qué no podemos decir lo mismo de la libertad cristiana? Este sería el cuestionamiento principal y la respuesta se convierte en el tema primordial del librito. Parte de preguntas claves: ¿Cómo se hace libre el hombre? ¿Qué obstáculos debe superar y qué objetivos alcanzar? ¿Cuáles son esas raíces de la libertad que Pablo anuncia y a la que ningún cristiano puede renunciar? Para desarrollar la libertad supone primero ser nosotros libres, superar las limitaciones a la libertad que nacen de nosotros mismos para hacer cada vez más propias nuestras elecciones libres, pero también será necesario liberarnos de las presiones y condicionamientos sociales para saber ejercitar correctamente nuestra libertad en todas las dimensiones. Pero ¿qué sucede con nuestra libertad cristiana? Parece que a los ojos de muchos hoy aparece una renuncia a la libertad en el pensamiento, en las decisiones y en las acciones de esa libertad cristiana. Algo ha debido salir mal para que haya gente que piense así. O se usa un metro equivocado, posiblemente un metro mundano, o es que no hemos dado la imagen adecuada, porque se hayan resecado las fuentes de la libertad y necesitan ser refrescadas con agua purificada para dar nueva vida. La libertad cristiana viene de un don, pero exige una tarea para conseguirla. El autor nos presenta las claves para conseguir esa libertad cristiana que realiza al ser humano en todas las dimensiones a través de los siguientes temas: “¿Quién me libraré? Redimidos gracias a Dios. Justificados por la gracia. Justificados por el amor. El don del Espíritu y la ascesis”. El hombre es capaz de distinguir el bien y el mal. Sabe que el bien genera vida y el mal, muerte y sabe que debe huir del mal con horror y adherirse al bien con deseo y el hombre acaba exclamando desesperado: “¡Ay de mí! ¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte?” Se fundamenta en Pablo, como buen escriturista, para responder que la ley no puede justificarnos, no puede salvarnos, no puede lograr para el hombre la correcta realización de su humanidad. “El egoísmo que habita en el corazón humano, que determina los deseos y altera los juicios de la inteligencia y el orgullo que hincha el corazón y lo impulsa a buscar su propia gloria como fin supremo, bloquean y hacen ineficaces el dinamismo original de la ley hacia el bien y hacia la vida y, de esta manera, queda preso en la experiencia de la debilidad

y de la muerte”. El amor hacia el bien provoca un impulso que da fuerza, pero al mismo tiempo está actuando la seducción que ata el corazón a la satisfacción inmediata y termina envuelto por lo más fácil, por lo agradable, cómodo y fácilmente utilizable, atenazado por el éxito mundano con lo que queda cegado y acaba apagando el impulso de la auténtica libertad que lo llevaría a abrirse a lo que está más allá de sí mismo y que le puede dar plenitud. El autor nos dice que pretende recorrer los escritos paulinos, ya que nos pueden ayudar a entender que el Espíritu, como don gratuito del amor de Dios, es el que nos da posibilidad de capacitarnos para ejercitar la verdadera libertad, tener un corazón abierto al bien, poner los medios y hacer los esfuerzos necesarios para realizarlo. Se trata por tanto de evitar el pecado, porque estamos liberados por Cristo y vivir en la nueva vida de los hijos de Dios. Así, redimidos por Dios, justificados por la gracia y por el amor, con el don del Espíritu lo que queda es la respuesta generosa y amorosa del hombre liberado que sabe desarrollar la ascética adecuada para lograr la única preocupación “cómo agradar al Señor (1Cor 7,32)” y la única ambición “complacer al Señor (2Cor 5,9)”. Así se logrará esa verdadera libertad que libera y tomando las palabras de Bultman para completar la explicación añade: “Libre de las preocupaciones del mundo vinculadas a las cosas que perecen, libre de la tristeza del mundo que produce muerte (2Cor 7,10), se presenta ante el mundo libre, como quien se alegra con los que se alegran y llora con los que lloran (Rom 12,15), como quien participa en el tumulto del mundo, pero internamente vive solo, como quien no fuese del mundo” porque sabe cuál es el camino de la verdadera libertad. El autor es teólogo, escriturista, profesor, director espiritual y obispo. Los textos de personajes claves en humanidad, con los que completa el librito, nos ayudan a entender por dónde va la verdadera libertad y culmina con las palabras del Papa Francisco: “Pidamos la gracia de la docilidad a la Palabra de Dios, a esta palabra que es viva y eficaz, que discierne los sentimientos y los pensamientos del corazón”. – E.ALONSO

NEWMAN, John Henry, *El sueño de un anciano*, eds., Rialp, Madrid 2014, 18x11, 100 pp.

Esta obra poética de Newman, líder del movimiento de Oxford, convertido al catolicismo en 1845, nombrado cardenal de la Iglesia por el papa León XIII en 1879 y beatificado en 2010 por Benedicto XVI, refleja, perfectamente, su disposición en el paso decisivo del tiempo a la eternidad. En un diálogo, que invoca a Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, al ángel de la guarda y a los ángeles y los santos de la corte celestial, como sus propios valedores, y nos va mostrando su creciente esperanza y confianza en Dios, a pesar de la fragilidad humana que él también siente como en propia carne pensando en el momento de la agonía y de la muerte que es la hora decisiva en el tránsito de esta vida a la otra. Así, el autor nos va mostrando su fe en los grandes misterios del cristianismo y especialmente en ese Dios compasivo y misericordioso que bien conoce que somos de barro, y, por tanto, seres muy frágiles. Hay que agradecer a este gigante del cristianismo y el catolicismo contemporáneo que nos haya querido y sabido enseñar la confianza del creyente en el momento más difícil de la vida, que es la hora de la muerte, donde parece que todo acaba para siempre y, sin embargo, como nos dice la fe, es el momento en que todo comienza, realmente, de nuevo, porque como bien nos recuerda sta. Teresa: “Aquella vida de arriba es la vida verdadera”. – D. NATAL

Educación – Varios

ANTÓN, Ara, *Diario de lo imposible*, Edit. Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2014, 21x15, 286 pp.

Una jovencita comienza la adolescencia fascinada por las historias del bisabuelo que han despertado en ella un gran cariño y admiración. Por su parte, un poquito mayores que ella, el hermano y el primo contrastan con ella y aparecen como los ya en plena adolescencia, insensibles, groseros, faltos de respeto y consideración, muy superados, tomando al bisabuelo por alguien sin sentido y sin derecho a vivir. Con tono despectivo ante la agonía del bisabuelo, comentaba Alfonso: –“¿Te imaginas el coñazo que significa visitar a un viejo a punto de palmarla?...Desde luego, no sé por qué se arma tanto alboroto. El fósil tiene más de noventa años. ¿Acaso pensaba que iba a vivir para siempre?” Y respondía el primo Guzmán, un año menor, lamentándose de la imposición de las madres que les exigían la asistencia al hospital: –“Lo que tenemos que hacer es presentarnos, hacer que nos vean todos y pirarnos con disimulo”. En ella, la preadolescente Eria, sin embargo, resalta un contraste muy grande, pues tiene una importantísima influencia positiva del bisabuelo por la que, por ejemplo, comienza a escribir su diario en un pequeño escritorio que él le ha regalado. Allí puede ocultar los secretos escritos, sin que nadie pueda violarlos: “El abuelo fue quien me animó a redactar el diario;... El deseo de que esta, mi historia, pueda leerse algún día –tal vez por mis biznietos, como yo ahora lo haría si Ángel hubiera dejado por escrito esas narraciones tuyas tan maravillosas–. Ese deseo, digo, me impulsa a hacerlo lo mejor posible”. Se va mostrando el desarrollo y las incoherencias del mundo adolescente que dejó de ser niño, ya quiere ser mayor y se las da de mayor, pero vive las incongruencias de la adolescencia y el aprendizaje experiencial: “Ya no somos niños, Alfonso –pontificó la chica, seria–. No actúes como tal”. Al mismo tiempo, a través de su mundo fantástico, con las técnicas literarias adecuadas, engarzadas por el diario de la adolescente, van viviendo, en un mundo anterior, las atrocidades del final de la guerra fratricida. La frase desconcertante que inesperadamente deposita en ellos el abuelo en coma: –“¡No permitáis que me fusilen!–”, desencadena toda la dinámica del desarrollo de la narración apasionante. La fantasía y la realidad se entremezclan; el presente y el pasado se relacionan como si fuera una misma cosa al presente, lo mismo que la adolescencia y la madurez: –“Pilar –dijo Alfonso, sin disimular las lágrimas–, sepa que ya estamos dentro de ustedes y que nunca los olvidaremos. –Adios, hijos –dijo Maximina, abrazándolos–. Espero que en algún lugar del tiempo podamos volver a encontrarnos”. Mi hijo sabrá que su buena acción, cuando os trajo a casa, ha sido recompensada con creces –hipaba Leonardo,... “En aquel momento decidieron informarse más adelante sobre aquellos que ahora dormían dentro de sus cuerpos... Habían saltado siendo niños caprichosos; ahora, por una extraña causa, se sentían adultos responsables de sus actos”. La noche, la oscuridad, las sombras, el sigilo, el polvo, el carbón, la niebla negruzca y espesa, la violencia, la amenaza de muerte, el buscar librarse de los controles peligrosos de detención de las patrullas de uno u otro lado, el miedo presente, continuamente crea el clima enrarecido y de una gran tensión buscando la forma de evitar un asesinato. En un momento determinado nos topamos con: “No quiero dudar de mi cordura. Ha tenido que ser un sueño,... De todas formas, no hay duda de que el contacto con el misterio es una bella experiencia... En fin, que nuestro cerebro persigue la supervivencia y se inventa cada cosa”..., acota en su diario Eria. Pero la cuerda y el momento del salto es la clave y ahora a ellos les tocaba hacer lo imposible. Del contacto con un universo paralelo, pululando por medio de un conflicto bélico tocado de detalles mágicos, pero a la vez lleno de violencia y de pánico, que destroza espíritus, corazones

y cuerpos, y, después de haber vivido intensamente las costumbres tradicionales de los pueblos de aquella época, creando un inmenso suspense, atmósferas fascinantes, con acción muy ágil, misteriosamente, con la cuerda y el salto como talismanes, vuelven a este mundo en un momento definitivo. La autora tiene premios de narración como el “Camilo José Cela” por su primera novela “El velo” en 1977 o el de la “Ciudad de Majadahonda” 2003 por su novela “Las fuentes de la salud” además de abundantes publicaciones más. Merece la pena dejarse envolver por esta narración “Diario de lo imposible”.– E. ALONSO

SÓFOCLES, *Antígona*, eds. Rialp, Madrid 2014, 18x11, 111 pp.

Esta famosa tragedia griega nos presenta el enfrentamiento entre el poder civil y la moral familiar. El rey de Tebas prohíbe enterrar a Polinices acusado de delito de traición pero su hermana decide enfrentarse a la ley y enterrar a su hermano. La tragedia socrática es de una profundidad humana y social que ha inspirado a psicólogos como Freud y a filósofos como J.P. Sartre. Por tanto hay que felicitar a la editorial por poner de nuevo ante los lectores esta tragedia tan clásica y, a la vez, tan actual donde juegan sus graves retos el poder político, el amor humano, la mora y la esperanza contra toda esperanza. Una cuidadosa introducción y traducción con una breve *bibliografía*, de Jesús F. Polo Arrondo, nos hacen más accesible esta gran obra tan clásica.– D. NATAL

BARNÉS, Antonio, *Elogio del libro de papel*, eds. Rialp, Madrid 2014, 19x12, 102 pp.

El papiro, el pergamino pero sobre todo la imprenta han acelerado el curso de la historia al extender capilarmente el acceso a la lectura y la cultura. En la actualidad, Internet permite a cualquier usuario disponer de una cantidad enorme de informaciones, libros y estudios que están a su disposición como que los tiene a la mano. Esto no debe hacernos olvidar que la sabiduría de la vida no es una mera acumulación de conocimientos. Por eso, este escrito es una profunda reflexión sobre las formas del conocimiento humano y la cultura en la era de Internet. El autor obtuvo el III premio Internacional de Investigación Científica y Crítica “Miguel de Cervantes” por su estudio sobre los clásicos en el Quijote recogida en su libro: “*Yo he leído en Virgilio*”, *la Tradición clásica en el Quijote*. En la obra que aquí presentamos nos ofrece los muchos avatares y algunas truculencias de la lectura y la escritura en nuestra época, inundada por todas partes de productos multimedia, que termina por constituir un elogio del libro de papel como se afirma en el título.– D. NATAL

REDONDO BALLESTEROS, David, *El papel de las Cajas de Ahorros y otros agentes no lucrativos en el Patrimonio Cultural de Castilla y León*, Diputación de Palencia 2013, 23x17, 170 pp.

El Patrimonio Histórico Cultural es parte fundamental de la esencia e identidad de los pueblos y naciones. En el caso de Castilla y León se trata de uno de los más ricos, no solamente de España sino de toda Europa. Este Patrimonio se compone de conjuntos históricos, monumentos, zonas arqueológicas, jardines y sitios históricos, arte rupestre, parajes pintorescos, conjuntos etnológicos y bienes muebles diversos. Para su conservación, es decisiva la acción del tercer sector económico que no está movido por el ánimo de lucro. Desde este punto de vista, es fundamental la Obra Social de las Cajas de Ahorro, la Fundaciones parti-

culares, las Asociaciones culturales diversas y la Iglesia católica que es la responsable de una gran parte ese enorme patrimonio particularmente en España. Esta obra estudia, en diferentes capítulos, los distintos aspectos de la valoración, conservación, gestión y financiación de este Patrimonio cultural y sus consecuencias en la vida ciudadana y de las gentes que lo disfrutan y quieren. Hoy este Patrimonio ha cobrado cada vez más importancia por el aumento de los niveles de vida, la educación y su valoración positiva, las mayores posibilidades de tiempo libre para disfrutarlo y una nueva ocasión de inversiones en su cuidado. A pesar de las dificultades de la crisis económica se ha ido manteniendo buena parte de la apuesta por este sector, aunque se haya tenido que atender a necesidades más perentorias como la alimentación de los más débiles o sus problemas sanitarios, pues son muy conocidos los beneficios sociales de cuidar el Patrimonio heredado. Es cierto, que la Obra Social de las Cajas de Ahorro ha sufrido por su crisis y la necesidad de otras ayudas más perentorias como son la pobreza o la penuria laboral. Muchos nuevos agentes han surgido en apoyo del Patrimonio, actualmente más de 400 asociaciones en Castilla y León, pero es necesario cuidar su financiación para que puedan realizar adecuadamente sus fines y actividades. Por eso, es necesario unir fuerzas y derrochar imaginación para superar las consecuencias de la crisis económica, los menores presupuestos gubernamentales y los problemas de un sector empresarial más debilitado. Estamos ante una obra que analiza muy detalladamente todas estas cuestiones, del gran Patrimonio de Castilla y León, con abundantes datos e informaciones que nos permiten tener una visión muy adecuada del tema para poder seguir impulsando su desarrollo y afirmando su fortaleza.– D. NATAL

**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